



Prenuptials

Show# 252 | Dec 28th 2019

Attention Mr. Lichtenstien

Dave Wasserman <oceansuppliers@aol.com>

Good Afternoon Mr. David Lichtenstien,

I was notified that you are ominously planning on using your podcast show as a platform to intentionally disseminate Defamatory, Libelous and Slandorous information about me and my private life, which will undoubtedly have an irreversible and destructive effect on my children.

I'm hereby informing you that aside from such action being illegal, it will also be violating a court order which specifically prohibits such action as written above.

In any event, David, I advise you to refrain from unscrupulous mischief and remember that the above is written proof that you were informed in advance about the actions described as, among other wrongs, being irreparably destructive to my children, illegitimate and against a court order.

Thank you

David Wasserman

רמב"ם הלכות גירושין פרק א הלכה ב

ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת, אבל האשה מתגרשת ברצונו ושלא ברצונו.

ספר מצוות קטן מצוה קפד

והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה מלמד שאינו מגרש אלא מרצונו ואם נתגרש' שלא מרצונו אינה מגורשת אבל האשה מתגרשת אפילו שלא ברצונה.

רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה יד

מי שרדף אחר הרודף להושיע הנרדף ושבר את הכלים בין של רודף בין של כל אדם פטור, ולא מן הדין אלא תקנה היא שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף.

רמב"ן ריש פרשת בהעלותך

בהעלתך - למה נסמכה פרשת מנורה לחנכת הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות בקר וערב, לשון רש"י ממדרש אגדה:

ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות, ולא נחמו בקטורת בקר וערב ששבחו בו הכתוב (דברים לג י) ישימו קטורה באפך, ובכל הקרבנות, ובמנחת חביתין, ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה' עומד בהיכלו לשרתו ולברך בשמו, ושבטו כלו משרתי אלהינו. ועוד מה טעם לחלשות הדעת הזו, והלא קרבנו גדול משל נשיאים, שהקריב בימים ההם קרבנות הרבה כל ימי המלואים. ואם תאמר שהיו חובה ונצטוו בהם, וחלשה דעתו על שלא הקריב נדבה כמוהם לחנכת המזבח, גם הדלקת הנרות שנחמו בה חובה ונצטוו עליה. אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו:

ובלשון הזה מצאתיה במגלת סתרים לרבינו נסים שהזכיר האגדה הזו ואמר, ראיתי במדרש כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנוכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח עכ"ל:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף כב עמוד ב

מתיב רב ששת: מחוץ לפרוכת העדת יערך, וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו; אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל.

שולחן ערוך אורח חיים הלכות ציצית סימן ח סעיף א

יתעטף בציצית ויברך מעומד. ובמשנה ברורה שם ס"ק ב בשם הבית יוסף והברכה משום דכל ברכת המצות צריך להיות בעמידה.

שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רסח סעיף ז

חוזרים לומר ויכלו וכו' ואומרים אותו בקול רם ומעומד. ובמשנה ברורה ס"ק יט לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית ודין עדים בעמידה כדכתיב ועמדו שני האנשים.

רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ט הלכה ז

וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן.

השגת הראב"ד והוציאן לחוץ מותר וכו'.

א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות.

זו. בענין הדלקת הנרות בבהמ"ק.

הרמב"ם ז"ל פרק ט' מביאת מקדש הלכה ז' כתב: וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן. וכתב ע"ז הראב"ד: הפליג כשאמר מותר, אלא שאם הדליקן כשרות. והכסף משנה המליץ דכיון דהדלקה לאו עבודה, אפילו לכתחלה נמי כמו בשחיטה, עי"ש. ולפי קוטן דעתי גם הראב"ד מודה להרמב"ם דאף לכתחלה מותר, אבל מכל מקום לרבותא זו דכשר בזר כתב בדרך הפלגה שאם הוציאן לחוץ מה שהוא דבר זר לעשות כן, והוי ליה למימר שאם הדליקן כשרות. ובפשיטות משכ"ל שהוציאן עד פתח ההיכל והישראל הדליק בעץ ארוך וכדו', בלא איסור הכנסה בהיכל. וגם י"ל, דכשאין כהן טהור מוכן

Riddles of the week



תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יד עמוד א

בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגילה מהו שיפסיק? אמרינן קל וחומר: קריאת שמע דאורייתא פוסק - הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף.



תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יד עמוד א

בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגילה מהו שיפסיק? אמרינן קל וחומר: קריאת שמע דאורייתא פוסק - הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף.



תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיב עמוד א

ואפילו מן התמחוי וכו'. אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה.



תלמוד בבלי מסכת שבת דף כג עמוד ב

אמר רבא, פשיטא לי: נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. בעי רבא: נר חנוכה וקידוש היום מהו? קידוש היום עדיף - דתדיר, או דילמא: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא? בתר דאבעיא הדר פשטה: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא.



תלמוד בבלי מסכת שבת דף כד עמוד א

איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברהמ"ז כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או"ד משום פרסומי ניסא מדכרינן.



תוספות מסכת מגילה דף ד עמוד א

חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום - אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה וגם עיקר הסעודה ביממא הוא

כדאמר לקמן (דף ז:): דאם אכלה בלילה לא יצא י"ח והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן.



רמב"ם ריש פרק ד מהלכות חנוכה

כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד א בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה וליילה נר אחד.

Selected audio from our listeners

Answers to the Questions

Answers to the questions 1 *click here*

Answers to the questions 2 *click here*

Answers to the questions 3 *click here*

Answers to the questions 4 *click here*

Answers to the questions 5 *click here*

Comments on the Show

Comments on the show **1** [click here](#)

Comments on the show **2** [click here](#)

Comments on the show **3** [click here](#)

Comments on the show **4** [click here](#)

Comments on the show **5** [click here](#)

Comments on the show **6** [click here](#)

Comments on the show **7** [click here](#)

Comments on the show **8** [click here](#)

Comments on the show **9** [click here](#)

Comments on the show **10** [click here](#)

Comments on the show **11** [click here](#)

Comments on the show **12** [click here](#)

Comments on the show **13** [click here](#)

Comments on the show **14** [click here](#)

Comments on the show **15** [click here](#)

Comments on the show **16** [click here](#)

Comments on the show **17** [click here](#)

Comments on the show **18** [click here](#)

Show Suggestions

Suggestion 1 *click here*

Selected emails from our listeners

Comments on the Show

Reb Dovid: Yasher Koach for an extraordinary show. It will IYH stem the tide of Agunahs. I've got an incredible story to share:

A few years ago, an Agunah approached me to help her. Her very wealthy Frum ex-husband (related to various Gedolei Yisroel) refused to give her a Gett for years, refused to honor the court-ordered spousal and child support, he cut her (and her 2 children) off financially, flaunted his illicit affair with his trophy girlfriend, showered his girlfriend with (community property gifts (her money)). Rabbi after rabbi in the community declined to help her because of the substantial charitable contributions that her ex-husband gave to the rabbis. He played the Bais Din game. She ran out of funds and could no longer afford the state court litigation costs of enforcing the court-ordered spousal and child support. Many expressed fear of incurring the wrath of the ex-husband (a very well connected "Askan" in the community) and did not want to take on this well-connected Klei Koidesh Torah family.

She went from being a wealthy married Frum woman to a destitute Agunah begging money from the community in order to live. She appeared to me to be like Marta Bat Beitus (Gittin 55b-58a) who went from being one of the richest women in Yerushalayim who couldn't find fine flour, white flour, dark flour, couldn't find barley flour, couldn't even find a crumb. In desperation, without even putting on her shoes, she went out to see if she could find anything to eat. She stepped in some dung and died of shock. Rabban Yochanan Ben Zakkai thus applied to her the Torah verse, "The tender and delicate woman among you who would not adventure to set the sole of her foot upon the ground" (Devarim 28:56).

So a Rav referred her to me to see what could be done, if anything. I am a business litigator, and litigate cases in state and federal bankruptcy court and in Bais Din. I am creative in my approach to litigation.

I did an immediate public records search and discovered that he has millions of dollars of unpaid judgments against him. He claimed that he was judgment proof and that the wife would have to stand at the bottom of the line to get paid.

It was a flash of Siyata Dishmaya inspiration that hit me: I forced the ex-husband into an involuntary bankruptcy pursuant to 11 U.S.C. §303(b)(1): by three or more creditors (the wife and her 2 children), each of which is either a holder of a claim against such person that is not contingent as to liability or the subject of a bona fide dispute as to liability or amount (court-ordered spousal and child support) such noncontingent, undisputed claims aggregate at least \$10,000 (they're owed thousands upon thousands of dollars more).

Immediately upon the involuntary chapter 7 bankruptcy was filed, I immediately filed an aggressive fraudulent conveyance lawsuit pursuant to 11 U.S.C. §548 against the trophy girlfriend, seeking the recovery of all of the community property back into the estate. I also immediately moved the bankruptcy court for a deposition of the ex-husband to disclose all of his finances pursuant to Federal Bankruptcy Rule 2004. I served the ex-husband with all of these pleadings, the evening after the filings.

Within 48 hours of the filing of the involuntary bankruptcy, the fraudulent conveyance lawsuit, and the 2004 examination, the ex-husband immediately folded and capitulated. He was deathly afraid of disclosure of his finances (he does a lot of shady transactions with cash), and wanted to prevent the public humiliation of the disclosure of his financial and affinity fraud of the Frum community, and to protect his trophy girlfriend. He immediately paid up all delinquent court-ordered spousal and child support, wrote a very substantial check to my client representing her community property share of the marital estate, and gave her the Gett, all on the condition of a confidentiality gag-order to prevent further disclosure. So I cannot disclose the names.

With a little creativity, all of her issues were resolved through the courts, where the Rabbonim threw up their hands and said there was nothing they could do.

BCC

Hi Reb Dovid,

I am a big fan of you show and listen religiously each week. We need more people like you Reb Dovid that don't give into apathy and correctly know the Halachos of Motzee Shem Ra. Here is a link of a sadly comical clip where Mrs. Wasserman's shiur was disturbed by Nechama Esther's family. You can hear the shiur goers shouting Loshon Hora! Loshon Hora!

<https://www.youtube.com/watch?v=KBic8u64Hwk>

Perhaps you can post the Gofund me page on your website:

<https://www.gofundme.com/f/wasserman>

Reb Dovid you're a Tzaddik for sticking up for this Mrs. Wasserman that's languishing for so long!! May your pressure finally free her !!! You're the epitome of אמור מעט ועשה הרבה (עשיה הבאה על ידי אמירה)

Shloime Baumwolspiner

Post on Headlines Wasserman's mother and father's home and work numbers and entreat your listeners to call and harass the daylight out of them by simply calling and asking to speak to them and ask why their son is not giving a get and that he must.

Yaakov M. Berger

Answers to the questions

Rav Lichtenstein,

Regarding the riddle of the week, here are two answers:

1) Mamon shel Yisrael. Simply put, artificial light was expensive, see <https://www.npr.org/2014/05/02/309040279/in-4-000-years-one-thing-hasnt-changed-it-takes-time-to-buy-light> and that is why the Demara asks whether Ner Shabbat or Ner Chanuka takes precedence.

2) Focus on the family. Aristotle in A Treatise on Government (1:2) writes: "Besides, the notion of a city naturally precedes that of a family or an individual, for the whole must necessarily be prior to the parts, for if you take away the whole man, you cannot say a foot or a hand remains..." Sefer Bereishit is all about how the family is more important than the city.

Regarding the Rambam about a Zar lighting the Menora, the Rambam (Biat Mikdash 9:7) himself creates a case where the menora or at least the neirot are brought out of the Heichal.

Also, why did you not have someone from the RCA comment on the new prenup?

Chanuka Sameach,

Rafi Eis

Show Suggestions

Podcast on conversion

Would be interesting, the ones who convert no problem, ones who need certain commitments etc?

Salomon Suissa

שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"ב בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס.

פתחי תשובה שם ס"ק ט

ויש מחמירין אפילו בכה"ג. כתב בס' תו"ג ז"ל והנה להמחמירין בקנסות וסוברין שאף בקנסות הוי גט מעושה א"א לעשות תקנה כשעושין פשר בין איש ואשה שיקנוס עצמו שיעשה הגירושין ואפילו לעשות באופן המבואר בח"מ סי' ר"ז גבי אסמכתא כדרך שעושין חכמי ספרד המבואר שם דהיינו שהבעל יתחייב עצמו נגד אשתו או נגד אחר באלף זהובי אף אם לא יגרש והאשה או האחר יתחייבו נגדו שאם יגרש יפטרוהו מהחוב הנ"ל וכשפוטרין אותו מחובו כשיגרש ודאי דלא הוי גט מעושה כמבואר בתשו' הרשב"ץ שהביא הב"י שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו כגון פריעת כתוב' דפריעת בע"ח מצוה ומכין אותו עד שת"נ ולהצילו מאותו עישוי נותן גט לא הוה גט מעושה כו' ע"ש לא דמי כלל דשאני הכא גבי פשר כיון ששני הקנינים מהאיש והאשה הי' במעמד אחד כשעוסקין באותו ענין ובודאי אם האשה לא תרצה לקבל ק"ס שתפטור אותו מחובו כשיגרשנה הבעל יחזור בו מהקנין שלו דכשעוסקין באותו ענין יכול לחזור מהק"ס כמבואר בח"מ סי' קצ"ה הרי תלוי הקנס בהגירושין כו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קנינים בהפשר על הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי' אף אם לא יגרשנ' והוא ישאר על חיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחוייב בכל החיובים ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל עכ"ל: וכתב עוד שם דלהך דיעה דס"ל דבקנס הוי גט מעושה נראה דאין יכולין לתבוע ממנו גם הקנס כיון שהבעל אומר אנא קאמינא לקיים הגירושין ומה אעשה שהב"ד אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שהוא גט מעושה וכן אפילו נתחרט ואומר שאינו רוצה לגרש אין הב"ד יכולין לומר בל"ז זה או תן הקנס או גרש אשתך דהוי כגט מעושה להך דיעה ואין לומר כיון דא"א לגרש שוב א"כ כשהתחייב עצמו מעיקרא בתנאי הגירושין דמי לתנאי שא"א לקיים בסופו דהתנאי בטל והמעשה קיים וה"נ א"א לקיים התנאי כלל דהא א"א לגרש שוב דזה אינו זה לא דמי לחיוב על תנאי שהחיוב חל מיד והתנאי מילתא אחריתי הוא משא"כ כאן דהחיוב לא בא רק לקנס כשלא יגרש. אמנם אם התחייב עצמו בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע ונתחרט ולא רצה לגרש עד שעבר הזמן ממילא כשעבר הזמן נתחייב בהקנס אפי' אם יגרשנ' שוב דהא חיוב הקנס חל תיכף כשהגיע הזמן ולא יגרש וא"כ הב"ד יכולין לתבועו כדן בהקנס והוי ככופין אותו לשלם חובו וכשמגרש להיפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמ"ש הרשב"ץ הנ"ל עכ"ד:

רמ"א אבן העזר הלכות אישות סימן יז סעיף נה

הגה: אשה שנתקדשה, וטעתה וסברא שלא נתקדשה, ונשאת לאחר, תצא מזה ומזה וכל הדרכים הנ"ל בה. אבל אנסוה להנשא, או שהורו לה בית דין בטעות ונשאת על פיהם הוי כאנסוה ומותרת לבעלה הראשון (תשובת הרשב"א אלף קפ"ט הובאה בבית יוסף).

בשעה שפרצה המחלוקת בין שני גדולי ישראל בליטא: רבי אריה-ליב בעל "שאגת-אריה" ורבי יחיאל הלפרין בעל "סדר הדורות", על אודות הרבנות בעיר מינסק, היה הרב בעל "שאגת-אריה", שהיה מבטל כמעט את כל גדולי דורו בהבל-פיו, מלגלג על בעל "סדר הדורות" ומתאר אותו כ"כותב סיפורי-מעשיות" פעם אחת נזדמנו שניהם יחד בסעודת "ברית מילה", ותוך כדי-סעודה פנה רבי אריה-ליב לרבי יחיאל ואמר לו:

— בי אתה מתקוטט! אם חס-שלום תשתכח תורה מישראל, אחזירנה בפלפולי.
החזיר לו רבי יחיאל:

— בי אתה מתקוטט? בסיפורי-המעשיות שלי על תולדות תנאים ואמוראים, על גדולי ישראל וחכמיו בכל דור ודור, אעשה לתורה שלא תשתכח מישראל...
(מספורי העם)

שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס.

פתחי תשובה שם ס"ק ט

ויש מחמירין אפילו בכה"ג. כתב בס' תו"ג וז"ל והנה להמחמירין בקנסות וסוברין שאף בקנסות הוי גט מעושה א"א לעשות תקנה כשעושין פשר בין איש ואשה שיקנסו עצמו שיעשה הגירושין ואפילו לעשות באופן המבואר בח"מ סי' ר"ז גבי אסמכתא כדרך שעושין חכמי ספרד המבואר שם דהיינו שהבעל יתחייב עצמו נגד אשתו או נגד אחר באלף זהובי' אף אם לא יגרש והאשה או האחר יתחייבו נגדו שאם יגרש יפטרוהו מהחוב הנ"ל וכשפוטרין אותו מחובו כשיגרש ודאי דלא הוי גט מעושה כמבואר בתשו' הרשב"ץ שהביא הב"י שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו כגון פריעת כתוב' דפריעת בע"ח מצוה ומכין אותו עד שת"נ ולהצילו מאותו עישוי נותן גט לא הוה גט מעושה כו' ע"ש לא דמי כלל דשאני הכא גבי פשר כיון ששני הקנינים מהאיש והאשה ה' במעמד אחד כשעוסקין באותו ענין ובדאי אם האשה לא תרצה לקבל ק"ס שתפטור אותו מחובו כשיגרשנה הבעל יחזור בו מהקנין שלו דכשעוסקין באותו ענין יכול לחזור מהק"ס כמבואר בח"מ סי' קצ"ה הרי תלוי הקנס בהגירושין כו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קנינים בהפשר על הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי' אף אם לא יגרש' והוא ישאר על חיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחוייב בכל החיובים ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל עכ"ל: וכתב עוד שם דלהך דיעה דס"ל דבקנס הוי גט מעושה נראה דאין יכולין לתבוע ממנו גם הקנס כיון שהבעל אומר אנא קאמינא לקיים הגירושין ומה אעשה שהב"ד אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שהוא גט מעושה וכן אפילו נתחרט ואומר שאינו רוצה לגרש אין הב"ד יכולין לומר בל"ז זה או תן הקנס או גרש אשתך דהוי כגט מעושה' להך דיעה ואין לומר כיון דא"א לגרש שוב א"כ כשהתחייב עצמו מעיקרא בתנאי הגירושין דמי לתנאי שא"א לקיים בסופו דהתנאי בטל והמעשה קיים וה"נ א"א לקיים התנאי כלל דהא א"א לגרש שוב דזה אינו זה לא דמי לחיוב על תנאי שהחיוב חל מיד והתנאי מילתא אחריתי הוא משא"כ כאן דהחיוב לא בא רק לקנס כשלא יגרש. אמנם אם התחייב עצמו בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע ונתחרט ולא רצה לגרש עד שעבר הזמן ממילא כשעבר הזמן נתחייב בהקנס אפי' אם יגרש' שוב דהא חיוב הקנס חל תיכף כשהגיע הזמן ולא גירש וא"כ הב"ד יכולין לתבועו כדין בהקנס והוי ככופין אותו לשלם חובו וכשמגרש להיפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמ"ש הרשב"ץ הנ"ל עכ"ד:

ספר הישר (חלק התשובות) סימן כד

אשר כתבו רבותינו שבפריש: והננו מסכימים על ידיכם לכל אשר תעשון להכריח את האיש בכל צידי הכרחות שתוכלו להכריחו ולכופו עד שיאמר רוצה אני, גם זה לא ישר בעיני. ואולי משגה הוא בידי, שהרי זה לא מצינו שכופין אותו להוציא כדפסק לעיל ר"ח. וכיון שאומר כן בשילהי גיטין גט המעושה בישראל כדין כשר שלא כדין פסול ופוסל, ולא ידענא רווחא דמילתא אי פסולא דאורייתא כגון ע"י גוים אפי' אמר רוצה אני לא מהני כלל, אי מדרבנן. ואם אומר האומר לא נכפינן בשוטי אבל בגזירות וחרמות נכפינן, זאת לא זאת דאמרינן בדרבנן לא מזקקין ליה אבל משמתין ליה ופריך האי נקטי בכובסיה דלישבקי לגלימיה הוא ותו אמרינן במערבא מימנו אנגדא דבר בי רב ולא מימני אשמתא. ורב יוסף אמר דטבא ליה עבדו ליה ותברא תברי בתי רמי, שמתא שם מיתה ושממה הרי לך דחמיר מנגדא ואין כפייה גדולה מזו. וכן גבי כלבא דאכל וכו' שמתיה וכו' איתלי נורא בגנובתיה וכו' טוב ללקות מלהתנדות. ועל ידי היה מעשה על אחד שקידש בת ר' שמואל מקפש וגזרו על המקדש לגרש ועשיתי שהתירו לו והשחידוהו בממון ובדברים עד שגירש. והמעשים ידועים וכתובים למען לא יאמרו עלי חולק על רבותיו, שהרי כך אני מורה ובא, ויש לשמוע לי. ועוד שאני מחמיר ומבטל קול, ובני פריצי עמנו מתנשאים להעמיד קול לתת בבן אמם דופי. ואין לסמוך בשום דבר אפי' בשעת הדחק. והיום ההוא ידחק, יטיפו על בית ישחק אך אם כל רבותינו שוין בדבר תגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל הנלוים אליכם, שלא יהו רשאים לדבר עמו לישא וליתן עמו להאריחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקריו בחלותו. ועוד יוסיפו חומר ברצונם על כל אדם, אם לא יגרש ויתיר אותו האיש את הילדה הזאת, שבזה אין כפייה עליו. שאם ירצה מקיים, והוא לא ילקה בגופו מתוך נידוי זה, אך אני נתפרד מעליו, וכל שיהא זכור בגזרתם וגזרתנו ישמור אותה, ואם יעבור שוגג לא תחול על השוגג. ואם כך יעשו רבותינו נראה דרך הישרה, כי טוב להניח אותה בעיגונה מלהוציא לעז על בניה, שכבר פשט האיסור ע"י המאורעות הנארעות.

To see the Article in Headlines [click here](#)

רמ"א אבן העזר הלכות יבום סימן קנז סעיף ד

והמקדש אשה ויש לו אח מומר לקדש ולהתנות בתנאי כפול שאם תפול לפני המומר ליבום שלא תהא מקודשת (מהרא"י ברי"ן).

To see the [קונטרס אין תנאי בנישואין](#) [click here](#)

שו"ת הריב"ש סימן שצט

שאלת הקהל הסכימו לעשות גדר ותקנה שלא יהא רשות ביד שום אדם לקדש שום אשה כי אם בידיעת נאמני הקהל ובפניהם ובפני עשרה. ואם שמא יעבור ויקדש שלא כנזכר שיהיו קדושו נפקעין ובטלים.

ומעתה ובאותו זמן, מפקירין הקהל כסף או שוה כסף שיקדש בו ושיהי' מופקר ומבוטל. והקדושין יהיו מופקעין. והאשה ההיא תוכל להנשא מבלי שום גט. ואפי' גט מספק לא תצטרך. ונסתפקת אם כח ביד הקהל להפקיר ממון אחרים, אפילו ממון קטניהם שאינן כדאי לקיים ולהסכים בתקנה. כל שכן ממון הנולדים והבאים מחוץ לדור שם, ואף אם יסכים הרב והזקן שבעיר בתקנה, אין כח בידם להפקיע קדושין של תורה מטעם כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ואפקעיהו רבנן לקדושיה מיניה. שלא נאמרו הדברים אלא אדעתא דרבנן שהיו גדולים בחכמה ובמנין וגם היה בידם כח להפקיר ולהעניש ולהפקיע. אבל בזמן הזה שהחכמים נדונין כהדיוטות, אין כח בידם להפקיר ממון אחרים. כ"ש להפקיע קדושין של תורה, ולא נאמר יפתח בדורו כשמואל בדורו, אלא להורות על פי התורה. אבל לבטל דבר תורה לא, ועוד שזה מעין קנס הוא ואין דנין דיני קנסות בחוצה לארץ. כי מה שנהגו הקהלות לעשות תקנות ולשום קנסות ונגבין, הוא מפני רשות הנתן להם מצד המלכות דדינא דמלכותא דינא. ע"כ תורף השאלה.

תשובה יכולין בני העיר לעשו' ביניהם תקנות וגדרי' והסכמות ולקנוס העובר עליהם מדין תורה. דגרסי' בב"ב (ח':) ורשאינן בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלי' ולהסיע על קיצותם. ופרש"י ז"ל לקנוס העובר על קיצת דבריהם ולהסיעו /לפנינו ולהסיעם/ ממדת דין תורה. ע"כ. ולא זו בלבד אמרו אלא אף בכל ענין שיראה בעיניהם לתקן ולקנוס העובר, הרשות בידם. אלא דלרבותא נקט הני ואף על גב דאינן דברים כוללין לכל בני המדינה אבל הם כנגד מוכרי פירות לבד, או כנגד הפועלים לבד ואית להו פסידא בהכי, אעפ"כ הרשות בידם. דהכי גרסינן עלה בתוספתא רשאינן בני העיר לומר כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך. וכל מי שיראה אצל מלכות יהא נותן כך וכך. כל מי שתראה פרתו בין הזרעים יהא נותן כך וכך. ע"כ. ולא סוף דבר בני המדינה, אלא אפי' בני אומנות אחת יכולין להתנות ביניהם בעניני אומנותן ולקנוס העובר. דלגבי אומנותם הוו להו כבני העיר. כדאיתא התם /מסכת בבא בתרא/ (ט') בעובדא דהנהו טבחי דאתנו בהדי הדדי דכל דעביד ביומא דחבריה לקרעוה למשכיה. וכן בתוספתא רשאינן הצמרין והצבעין לומר כל מקח שיבא בעיר נהא כלנו שותפין בו. רשאינן הנחתומין לעשות רגיעה ביניהם. רשאינן החמרים לומר וכו'. רשאינן הספנין וכו'. ומה שאמרו בגמ' /מסכת בבא בתרא/ גבי הני טבחי דה"מ, היכא דליכא אדם חשוב. אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניהו דמתנו. כלומר אא"כ יסכים הוא עמהם. נראה דהיינו דוקא בבני אומניות. דכל היכא דאיכא אדם חשוב ולא עשו בהסכמתו לא הוו כבני העיר, ואינם יכולין להתנות אלא כיחידים ובקנין. אבל בבני העיר לעולם יכולין להתנות ואינן צריכין להסכמת אדם חשוב שבעיר. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר דין זה של אדם חשוב, בבני המדינה רק בבני אומניות. ואף על גב דמלישנא דגמ' משמע דקאי אף על בני העיר. דכי אותביה רב יימר לרבא דחייבינהו להנהו טבחי דקרעוה למשכא דחבריהו, מברייתא דולהסיע על קיצותן דמתניא גבי בני העיר. שני רב פפא הני מילי היכא דליכא אדם חשוב. אבל היכא דאיכא אדם חשוב לא כל כמיניהו דמתנו. י"ל דהכי קאמר מאי דמדמית בני אומנות לבני העיר, ה"מ היכא דליכא אדם חשוב דאז הם באומנותם כבני העיר בתקנות העיר. אבל היכא דאיכא אדם חשוב ועשו בלתי הסכמתו אינם אלא כיחידים, ולא כבני העיר. ולעולם בני העיר אינן צריכין להסכמת אדם חשוב שבעיר. אלא כל שהסכימו רוב הקהל וגדוליהם הרגילין לפקח בעסקיהם תקנתם קיימת. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב ז"ל הא דאמרינן בהנהו טבחי דהיכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניהו דמתנו. נראה משום דלמא איכא פסידא דלקוחות דמיקרי זביני. הלכך לאו תנאה הוא עד דשקלי

רשותא מיניה. ואף על גב דחזינא השתא דליכא פסידא, לא הוי תנאייהו תנאה. עכ"ל. נראה מלשונו שלא נאמר דין זה של אדם חשוב אלא בבני אומנות. ומפני שבתקנה אפשר שיהיה הפסד לבני העיר. אבל בבני העיר עצמם יכולין להתנות כרצונם, ואף הקטנים בכלל תקנתם לכשיגדלו. שאם לא כן בני העיר כשמתנין על השערים ועל המדות ועל שכר הפועלים ומסיעין על קיצותן היו צריכין לחדש תקנתן בכל יום מפני הקטנים שנעשים גדולים יום יום. וזה דבר בטל, אלא כל בני העיר בכלל תקנתן ואף הנולדים לאחר מכן. שהרי יכולים הצבור לעשות תקנה עליהם ועל זרעם כמו שמצינו בפלגש בגבעה. שלפי שנשבעו איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה, נאסרו הדור ההוא. והיו אסורים הדורות עד שהוצרכו לדרוש ממנו, ולא מבנינו כמו שמפורש בפ' יש נוחלין (קכ"א). הא אלו אמרו ממנו ומבנינו, או שאמרו סתם, היה החרם חל אף על הדורות הבאים. וכתב הרמב"ן ז"ל במשפט החרם שכן הדין בכל קבלת הרבים שחלה עליהם ועל זרעם. כדאשכחן בקבלת התורה. וכן במגלה או בצומות. ועוד שאפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר. כדאמרינן במס' פסחים פ' מקום שנהגו (נ'): בני בישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידן במעלי שבתא. אתו בנייהו לקמיה דרבי יוחנן. אמרו לי' אבהתנא הוה אפשר להו. אנן דלא אפשר לן מאי, אמר להו כבר קבלו עליהן אבותיכם וכתיב שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. ואם לא היה ביד האבות לתקן על הבנים איך היו הבנים אסורין במה שנהגו בו אסור האבות מעצמם, והלא אף אם עשו הגדר ההוא בפ' ובהסכמה, לא היו יכולין לשתף הבנים עמהם. אלא ודאי בני העיר יכולין לתקן עליהם ועל הדורות הבאים. וכיון שיכולין לתקן עליהם יכולין גם כן להסיע על קיצותן. וכן הבאין מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבין לעשות כתקנתן. והרי הם כאלו קבלו עליהם בפ' כל תקנות העיר בעת בואם, כל שאין דעתם לחזור. ואף בדברים שהיו אסורין בהם בעירם מפני מנהגם הותרו בהם כל שאין דעתם לחזור ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור. כדאמרינן בפ"ק דחולין (י"ח): כי סליק רבי זירא אכל מגרומתא דרב ושמואל. ואקשי' רבי זירא לית ליה נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ואסיק רב אשי ה"מ, בדעתו לחזור. ור' זירא אין דעתו לחזור הוה ואם בדבר אסור כך כל שכן בענין ממון כגון הקנסות שהסכימו בתקנותיהן, שיש לנו לומר שקבלום עליהם כשבאו לדור שם בעיר ההיא. והרי הם כבני העיר ובכלל תקנותיהם. ולפי זה עלה בידינו שהקהל יכולים לקנוס בתקנותיהם כפי אשר יראה בעיניהן ואפי' בחוצה לארץ דהא עובדא דהנהו טבחי דאתא לקמיה דרבא, בחוצה לארץ הוה. ולא קשיא מדאמר' דאין דנין דיני קנסות בבבל. שהדבר שהסכימו עליו בני העיר הרי הוא כאלו קבלוהו כל א' על עצמו ונתחייבו בו. ועוד כיון שעשו כן מפני שראו שיש גדר ותקנה בדבר, הוה ליה כהודאות והלואות ושליחותיהו קא עבדי. וגובין הקנסות ששמו בתקנתן. וא"ת והא אמרינן בגיטין פ' השולח (ל"ו): גבי פרוזבול דלמא כי תיקן הלל לדרי עלמא, כגון בי דינא דרב אמי ורב אסי דאלימי לאפקועי ממונא. אבל בי דינא אחרינא לא. דאלמא אין כל ב"ד יכולין להפקיע ממון. אף אם נאמר כן לא קשיא לנדון זה. דהתם הוא כגון פרוזבול להפקיע ממון של זה שלא כדין, לכתוב עליו פרוזבול. אבל מה שעושין בני העיר בעירם לענין תקנותיהם הרי הם כבי דינא דרב אמי ורב אסי, ועדיפי מינייהו. ועוד שכתב ר"ת ז"ל דלאו כבי דינא דרב אמי ורב אסי, דוקא קאמר. אלא בי דינא רבה באתריה. ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ולא אתא לאפוקי אלא כגון רבנן דבי רב אשי, דלא הוו בי דינא רבה. דהא הוי רב אשי באתרייהו דאליים מינייהו. אבל כל ב"ד קבוע בעירו יכול להפקיע ממון וכ"ש הקהל. וכן נראה בפ' ואלו מגלחין (ט"ז) דאמרינן התם מנא לן דמפקרינן נכסי,

דכתיב ואשר לא יבא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פרק כ"ד מהלכות סנהדרין) וכן יש לדיין תמיד כו' כפי מה שיראה לגדור פרצת הדת ולחזק הבדק או לקנוס אלם. והרי הוא אומר בעזרא וכל אשר לא יבא לשלשת הימים בעצת הזקנים יחרם כל רכושו. מכאן שהפקר ב"ד הפקר. ע"כ. ועוד שהרי אפי' בדיני נפשות היו ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה כדי לעשות סייג לתורה ומשום מיגדר מלתא כדאיתא ביבמות פרק האשה רבה (צ'): כל שכן בממון הקל. ואחרי שהקהל יכולין להפקיע ממון העובר על תקנתם, מעתה אם הסכימו שהמקדש אשה שלא בידיעת הנאמנים ושלא בפניהם, שיהיו המעות ההם גזל בידו וביד האשה. לפי שהם מזכין אותם לפלוני קודם נתינתם לאשה. מעתה הרי קדושיו אינן קדושין, דהו"ל כקדשה בגזל ובחמס. ואסיקנא בפ' האיש מקדש (נ"ב) דאינה מקודשת. ואף על גב דלא משמע להו לאינשי דבכי האי גונא להוי גזל, אפ"ה אינה מקודשת. דהא חמס, לא משמע להו לאינשי דלהוי גזל גמור, כיון דיהיב דמי. כדאיתא בפרק זה בורר (כ"ה): הוסיפו עליהם החמסנים. מעקרא סבור דמי קא יהיב ולא מפסלי מדאורייתא כיון דיהיב דמי. דחמס, דכתיב באורייתא בדלא יהיב דמי. דבלישנא דקרא חמס, היינו גזלן גמור דלא יהיב דמי. אבל בלישנא דרבנן חמס, בדיהיב דמי. כדאיתא בסוף פרק הכונס צאן לדיר (ס"א). וכיון דחמס בדיהיב דמי, מורי ואמר דמי קא יהיבנא. ולא תחמוד, לאינשי בלא דמי, משמע להו. ואפ"ה אינה מקודשת, כיון דשקיל מיניה בעל כרחיה. דלא אמר רוצה אני. בנדון זה נמי, אפילו תימא דלא משמע להו לאינשי דבכי האי גונא להוי גזל. אפילו הכי אינה מקודשת, כיון דמדינא הוי גזל. וכל שכן אם עשו כן בהסכמת החכם והזקן שבעיר הרב רבי משה נ"ר. דאיכא תרתי בהסכמת הקהל ובי דינא דאליים. ואין לומר דאע"ג דהפקר ב"ד היה הפקר, היינו שיכולין להוציא מידו ולהפקירן ולאבדם ממנו. אבל בעודם בידו וברשותו הרי הם שלו, ויכול לקדש בהם את האשה. הא ליתא, דהא הפקר ב"ד הפקר יליף לה רבי אלעזר בפ' השולח (ל"ו): ובפרק האשה רבה (פ"ט): מקרא דאלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל. וכי מה ענין ראשים, אצל אבות, אלא לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם מה שירצו, אף ראשים היו מנחילין את העם מה שירצו. ומינה דמה אבות מנחילין ואומרים שדה פלונית לפלוני, וזוכה בו מיד אף קודם שיבא לידו, אף ראשים מנחילים לכל מי שירצו ואומרים ממון ראובן יהיה לשמעון וזוכה בו שמעון מעתה ומשום הכי תירץ רבא (בגיטין שם /ל"ו:) גבי פרזבול דהפקר ב"ד הפקר ואפילו כרבנן דאמרי שביעית דאורייתא, תקון רבנן דלא תשמט. ואף על פי שהחוב ביד הלוח זוכה בו מן התורה, חכמים זכו אותו למלוה בפרזבול וזוכה בו מעתה. וכמו שפירש"י ז"ל דרבא אתא לתרוצי מתני' אפי' לרבנן. וכן כתב הרשב"א ז"ל שם בחדושיו וא"כ אלו המעות אינן שלו לקדש בהן את האשה. ואין אנו צריכים בזה לכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. שאין אנו צריכין לטעם זה אלא במי שקדש קדושין גמורין, ומחמת אי זה ענין שאירע בגט, והיה מן הדין שיהיה הגט פסול מן התורה, וחכמים ראו להכשירו שלא כדין. כהניא דריש כתובות (ג') דמשום תקנת עגונות ופרוצות. וכהניא דפרק השולח (ל"ג) גבי בטלו מבוטל. בהנהו אמרי' דאע"פ שהקדושין היו קדושין גמורים, עתה ראו חכמים להפקיע למפרע, שהרי כשקדש על דעתם קדש, וכל זמן שהם ירצו להפקיעם יהיו מופקעים. אבל בנדון זה שהקהל בפ"ה הפקירו המעות הרי קדשה בגזל. ואין קדושיו קדושין אף אם לא יקדש על דעתם. והיינו דבפ' חזקת (מ"ח): גבי תלוה ואקדישה דאמרי' נמי התם הוא עשה שלא כהוגן לפי' עשו לו שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה. וכן נמי ביבמות פרק ב"ש (ק"י) בהניא דאותבוה אכורסיה. דאמרינן נמי כי האי לישנא. לא מדכרינן בהו טעמא דכל

דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. שהרי כיון שהקדושין נעשו שלא ברצון חכמים הפקיעו אותן שהפקירו המעות ועשו אותם מתנה ומיהו כי אמרי' במסקנא היכא דקדיש בביאה שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות. בהנהו צריכים לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דאיך יפקיעו קדושי ביאה אם לא מטעם זה, ואף על פי שהרשב"א ז"ל כתב בתשובה שאין לנו לומר אפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה, כי אם במה שמצאנו מפורש בדברי רז"ל. אבל לא בכל מי שעשה שלא כהוגן, שא"כ באומר לשלוחו צא וקדש לי אשה פלונית. והלך וקדשה לעצמו, שהיא מקודשת, אלא שנהג בו מנהג רמאות. היה לנו לומר הוא עשה שלא כהוגן לפי' עשו לו, ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה. אלא שאין אומרים כן זולתי באותן שאמרו חכמים ז"ל בפי'. ומטעם זה כתב המקדש בפני עדים שהם פסולים לעדות מדרבנן שצריכה גט. וחלק על הרב אלפסי ז"ל שכתב בתשובה שאינה צריכה גט, דאפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה. גם הרמב"ן כתב בתשובת שאלה זה לשונו והמפקיעים קדושין בפסולי עדות דרבנן, בר מינן טעוניהו עליהו וטעונון. מ"מ בנדון זה אין אנו באין להפקיר הקדושין מטעם עשה שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה. אלא מפני שהקהל בפירוש קנסו אותו והפקירו המעות ההם ואבדו זכותו מהם. וה"ל כקדשה בגזל. והלא אמרו (פסחים ז') המקדש בחמץ מו' שעות ולמעלה, אפילו בחטי קרדיניתא דשרירן ויבישן, אין חוששין לקדושין. אף על פי שיש כאן ממון מן התורה דאסור' דרבנן בלחוד הוא כדאיתא התם אם משום שעות כפרש"י ז"ל, ואי משום חמץ נוקשה, כפי' רבינו תם ז"ל. אפילו הכי כיון דאסרוה רבנן הו"ל אסורי הנאה ואין כאן שוה פרוטה, דכותה הכא. ועוד שאפילו היינו צריכין בכל הפקעת קדושין לטעם דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, הנה יש לנו לומר ג"כ כל דמקדש על דעת הקהל ותקנתם הוא מקדש. כמו שמצינו שהמקדש סתם, מקדש על דעת מנהג העיר. כדאמרינן במציעא פרק המקבל (ק"ד) הלל היה דורש לשון הדיוט. דתניא אנשי אלכסנדריא מקדשין, ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפין אותן. בקשו חכמים לעשות בניהם ממזרים. אמר להם הלל הזקן הביאו לי כתובת אמותיכם. מצא שכתוב בה לכשתכנסו לחופה הוה לי לאנתו. ולא עשו בניהם ממזרים. ובדאי לאו כתובת אמותיהם של אלו הביאו לו. דא"כ מאי דורש לשון הדיוט, דקאמר, אלא כתובות בנות המדינה הביאו לו. וכשראה שכתוב בהן כן הכשיר את אלו. ואף על פי שאלו קדשו סתם, לפי שהמקדש סתם באותו מקום על סמך המנהג שנוהגין לקדש על תנאי זה קדש שלא תהא מקודשת לו עד שתכנס לחופה. וכן פירש הרשב"א ז"ל. ולפ"ז עלה בידינו שיכולין הקהל לעשות תקנה זו. והמקדש כנגד תקנתם אין קדושיו קדושין ואינה צריכה גט זהו מה שנ"ל בנדון זה להלכה. אבל למעשה הייתי חוכך להחמי' ולא הייתי סומך על דעתי זה לחומר הענין להוציאה בלא גט. אם לא בהסכמת כל חכמי הגלילות. כי היכי דלמטיין שיבא מכשורא /עין בכורות ג'/. והאל ינקנו משגיאות ומהכשל בדבר הלכה. ויראנו נפלאות מתורתו. ושלום תורתך האדון נ"ר יגדל וירבה ויפרוץ לרוב. כנפש משיב מפני היראה והכבוד למצותך מזומן ובאהבתך נאמן. הנשבר והנדכה יצחק ב"ר ששת זלה"ה.

רמב"ן פרשת יתרו (יח, טו)

כי יבא אלי העם לדרוש אלהים - השיב משה לחותנו צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא "דרישת אלהים", וכן יעשו עם הנביאים כמו שאמר (ש"א ט ט) לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו

לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הרואה, וכן ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה (מ"ב ח ח), שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו, וכן ותלך לדרוש את ה' (בראשית כה כב), כמו שפירשתי שם, ועוד שאני שופט אותם, כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי. ועוד אני מלמד אותם תורה, והודעתי להם את חקי האלהים ואת תורותיו: ובפסוק כ: והזהרת אתהם את החקים ואת התורות - ותודיע להם את הדרך אשר ילכו בה על פי התורה והמצוה. שתזהירם אתה מאד, ותלמדם התורה והמצוה. הודה לו גם במה שאמר והודעתי את חקי האלהים ואת תורותיו. וגם בזה עצה, להזהיר אותם מאד, ולהתרות אותם במצות ועונשם, אחרי אשר לא יעשה הוא בהם את הדין. אבל במשפט אשר אמרת ושפטתי בין איש ובין רעהו, שים לך שופטים עמך, כי כבד ממך דבר המשפט יותר מן הכל, וטוב לך ולהם להקל מעליך, ונשאו אתך. ובידוע כי היו עם משה שוטרים נוגשים בעם, להביא הנתבעים לפניו ולנגשם בדבר המשפט, והרבה מהם עם השופטים האלו, ולכך אמר במשנה תורה (דברים א טו) ושוטרים לשבטיכם. ואין צריך להזכיר זה בכאן, כי לא היה מעצת יתרו:

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף ל עמוד ב

דתני רב יוסף: והודעת להם - זה בית חיייהם, את הדרך - זו גמילות חסדים, (אשר) ילכו - זה ביקור חולים, בה - זו קבורה, ואת המעשה - זה הדין, אשר יעשון - זו לפנים משורת הדין.

השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א

אבל בעל ההלכות הוציאן למצות האלו מוהלכת בדרכיו שהיא מצות עשה באמת כתב [אות לב - ו] וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים לקבור מתים לנחם אבלים לבקר חולים. ומצוה אחת הן. וזה ממה שאמרו בגמר סוטה (יד א) אמר רבי חמא בר' חנינא מאי דכתיב אחרי י"י אלהיכם תלכו וכי איפשר לו לאדם ללכת אחר הקדוש ברוך הוא אלא מה הקדוש ברוך הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים מה הקדוש ברוך הוא מבקר חולים אף אתה בקר חולים מה הקדוש ברוך הוא קובר מתים אף אתה תקבור מתים מה הקדוש ברוך הוא מנחם אבלים אף אתה תנחם אבלים. מכאן הוציא אותם ומנאן מצוה. והרב מנה מצות ח' להדמות בו ית' כפי יכלתנו והוא שנ' והלכת בדרכיו והביא מ"ש מה הקדוש ברוך הוא רחום אף אתה היה רחום וגו'. ואמר וכפל זאת המצוה בלשון אחר שנ' אחרי י"י תלכו ובא בפירוש עניינו להדמות אליו בפעליו הטובים. וא"כ למה יתמה על בעל ההלכות. הוא תפש הלשון השנוי בספרי במצוה הזאת ובעל ההלכות תפש לו הלשון השנוי בגמ'. והנראה בכל זה שכל אלו גמילות חסדים הם ובכלל ואהבת לרעך כמוך הם נכנסים וכל שנתרבה בגמילות החסד בזקן ואינה לפי כבודו ובבן גילו מאי זה מקום שיתרבה הכל מצוה אחת היא לגמול חסד עם האח. ולפי דעתי עוד כי אין ראוי למנות שום מצוה משום אזהרת יתרו למשה רבינו באילו להודיע אותם לישראל ולדרוש להם שיהיו זריזים באלו המצות תמיד כדי לשכן ביניהם אהבה ואחוה שלום ורעות כי בכך יתמעטו התרעומות והדינין ביניהם ולא יצטרכו למשפטים בכל עת וזה מעצתו אליו וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום כמו שהזהיר והודעת להם זו בית חיייהם ופירושו שילמדו אומנות יחיו ממנה כי בה גם כן יתמעטו הגזלות והדינין ואין מי שיביא זו בחשבון המצות.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף פה עמוד א

אמר רבי: חביבין יסורין. קבל עליה תליסר שני - שית בצמירתא, ושבע בצפרנא. ואמרי לה: שבעה בצמירתא, ושית בצפרנא. אהוריירה דבי רבי הוה עתיר משבור מלכא, כד הוה רמי כיסתא לחיותא הוה אזיל קלא בתלתא מילי, הוה מכוין דרמי בההיא שעתא דעייל רבי לבית הכסא, ואפילו הכי מעבר ליה קליה לקלייהו, ושמעו ליה נחותי ימא. ואפילו הכי, יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון עדיפי מדרבי. דאילו רבי אלעזר ברבי שמעון - מאהבה באו ומאהבה הלכו, דרבי - על ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו. על ידי מעשה באו מאי היא? דהווא עגלא דהווא קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם - ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו - יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב ורחמיו על כל מעשיו. אמרו: הואיל ומרחם - נרחם עליה.

אידי דזוטרי עמוד כח

האכזר

בב"ק צב,א אמרו במשנה אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגו' ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אֶל הא-לדים וירפא א-לדים את אבימלך וגו'... וצ"ע מה"ת שיש חיוב למחול שנחשב מי שאינו מוחל כאכזרי אולי עשה אברהם אבינו לפנים משורת הדין.

אמנם לק"מ. ידיד מנוער הרב נפתלי ריכטער שליט"א ביאר המלה "אכזר" על פי הגמרא דיבמות עט,א שלשה סימנים יש באומה זו, רחמנים וביישנים וגומלי חסדים וכו' ונמצא שמי שאינו רחמן ואין לו מידת האבות הוא "אך זר". ומכיון שמה שעשה אברהם אבינו שלא די שמחל לו אלא גם התפלל לרפואתו הרי ההנגה זו נובעת ממידת הרחמנות שלו וממילא שפיר קוראים לו שאינו נוהג כמידת האבות בשם "אכזר".

שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט, צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל ד' קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס. אבל אם כבר גירש מפני זה, ואפילו גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך (תשובת הריטב"א). י"א דלא מקרי אונס אלא מה שאונסין לאדם עצמו, אבל אם אונסין לאחר עד שיגרש חבירו, אפילו אב על בנו או להיפך, לא מקרי אונס (תשובת הרשב"ץ). ויש מחמירין באב על בנו (ב"י). ועיין לקמן סימן קנ"ד מדינים אלו.

פתחי תשובה שם ס"ק ט

ויש מחמירין אפילו בכה"ג. כתב בס' תו"ג וז"ל והנה להמחמירין בקנסות וסוברין שאף בקנסות הוי גט מעושה א"א לעשות תקנה כשעושין פשר בין איש ואשה שיקנסו עצמו שיעשה הגירושין ואפילו לעשות באופן המבואר בח"מ סי' ר"ז גבי אסמכתא כדרך שעושין חכמי ספרד המבואר שם דהיינו שהבעל יתחייב עצמו נגד אשתו או נגד אחר באלף זהובי' אף אם לא יגרש והאשה או האחר יתחייבו נגדו שאם יגרש יפטרוהו מהחוב הנ"ל וכשפטורין אותו מחובו כשיגרש ודאי דלא הוי גט מעושה כמבואר בתשו' הרשב"ץ שהביא הב"י שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו כגון פריעת כתוב' דפריעת בע"ח מצוה ומכין אותו עד שת"נ ולהצילו מאותו עישוי נותן גט לא הוה גט מעושה כו' ע"ש לא דמי כלל דשאני הכא גבי פשר כיון ששני הקנינים מהאיש והאשה ה' במעמד אחד כשעוסקין באותו ענין ובודאי אם האשה לא תרצה לקבל ק"ס שתפטור אותו מחובו כשיגרשנה הבעל יחזור בו מהקנין שלו דכשעוסקין באותו ענין יכול לחזור מהק"ס כמבואר בח"מ סי' קצ"ה הרי תלוי הקנס בהגירושין כו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קנינים בהפשר על הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי' אף אם לא יגרש' והוא ישאר על חיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחוייב בכל החיובים ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל עכ"ל: וכתב עוד שם דלהך דיעה דס"ל דבקנס הוי גט מעושה נראה דאין יכולין לתבוע ממנו גם הקנס כיון שהבעל אומר אנא קאמינא לקיים הגירושין ומה אעשה שהב"ד אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שהוא גט מעושה וכן אפילו נתחרט ואומר שאינו רוצה לגרש אין הב"ד יכולין לומר בל"ז זה או תן הקנס או גרש אשתך דהוי כגט מעושה' להך דיעה ואין לומר כיון דא"א לגרש שוב א"כ כשהתחייב עצמו מעיקרא בתנאי הגירושין דמי לתנאי שא"א לקיים בסופו דהתנאי בטל והמעשה קיים וה"נ א"א לקיים התנאי כלל דהא א"א לגרש שוב דזה אינו זה לא

דמי לחיוב על תנאי שהחיוב חל מיד והתנאי מילתא אחריתי הוא משא"כ כאן דהחיוב לא בא רק לקנס כשלא יגרש. אמנם אם התחייב עצמו בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע ונתחרט ולא רצה לגרש עד שעבר הזמן ממילא כשעבר הזמן נתחייב בהקנס אפי' אם יגרש' שוב דהא חיוב הקנס חל תיכף כשהגיע הזמן ולא יגרש וא"כ הב"ד יכולין לתובעו כדין בהקנס והוי ככופין אותו לשלם חובו וכשמגרש להיפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמ"ש הרשב"ץ הנ"ל עכ"ד:

פתי תשובה שם ס"ק י

וטוב לחוש לכתחילה. עיין בתשו' משכנות יעקב סימן ל"ח אודות הגט אשר אחר הנתינה עמד הבעל וערער כמה ערעורים וא' מערעורים הוא שהי' אנוס ע"פ הקאמפראמיס אשר מבואר בו שאם לא יביאנו אביו לגרש יתן קנס סך המבואר שם. והאריך מאד דיש להחמיר בזה מכמה טעמים חדא דמה שהבין הרמ"א ז"ל דיש מחלוקת בין הרשב"א והרשב"ץ ומתוך כך פסק דבדיעבד יש להקל הנה לפי המבואר בס' מכתב מאלי' בדיני הביטול סימן כ' ובמהרח"ש בדיני מודע' ואנוס אין כאן מחלוקת כלל והעיקר תלוי באם שאנחנו יודעים ומכירים שאין מגרש אלא מצד הקנס ומגלה דעתו בכך הוי גט מעושה ולא התירו הרשב"ץ והר"ר מיימון רק בנדון דידהו שקבל מתחלה הקנס מצד עצמו ורצונו הפשוט ולא זז מדעתו מתחלה ועד סוף דאז אין לתלות שעשה זה מחמת אנוס (וכ"כ בס' בית מאיר לחלק בכך ומסיים דצ"ע אם יש להקל נגד הרשב"א כמו בנדון דידי' אף בדיעבד כו' ע"ש) ועוד דגם לדעת הרמ"א ז"ל ששם מחלוקת בין שני הדיעות. מבואר עכ"פ דהיינו דוקא שקיבל הקנס עליו מדעת עצמו ורצונו מבלי ששמו אחרים עליו הקנס ואף בזה אינו מבואר מדבריו שיתיר ג"כ כשיתחרט אח"כ אבל כל שמתחלתו לא ברצונו הי' רק אחרים שמו הקנס עליו קרוב הדבר דלכ"ע חיישינן ל' לגט מעושה דהא אנוס ממון חשיב אנוס לדעת כל הפוסקי' ועוד דעיקר סברת המקילין במי שקבל עליו קנס מעצמו או נשבע לגרש הוא דאנוסא דנפשי' לא הוי אנוס הרי רבים מגדולי הראשונים חולקים וסוברים דבמתנה גם אנוסא דנפשי' הוי אנוס אפילו בלא מסירת מודעא המתנה בטילה וממילא דה"ה בגט ובשל תורה ובפרט באיסור ערוה יש להחמיר כדבריהם ועכ"פ לכתחילה היכא דאפשר לתקוני ומכ"ש בנ"ד שאין כאן אפילו תחילתו ברצון. ואשר אומרים לו קודם כתיבת הגט שיסורו מעליו כל המכריחים קשה הדבר מאד לסמוך ע"ז כל זמן שלא עשו מעשה בפועל לבטל ההכרח ואכתי לא סמכא דעת' אולי לא יתרוצו השני ברורים לבטל הקאמפראמוס ואולי לא יעלה בידם אחר אשר נכתב בערכאותיהם ואולי ימחו בידם מצד השני כמובן כו' והאריך בזה בשלשה תשובות שאח"ז והתווכח בזה עם הגאון מהר"ז מרגליות ז"ל. והביא שם עוד פוסקים המדברים בענין זה ה"ה המבי"ט שהובא בכנה"ג סי' קנ"ד והר"ר בצלאל סי' ט"ז ומהרי"ט צהלין סי' מ' ותשו' חוט המשולש ח"ד מספר התשב"ץ סי' ל"ה ע"ש (ושם האריך עוד בענין אנוס האב לגבי הבן ויובא לקמן סקי"ב) וע' עוד בתשו' מהרי"ם סי' מ':



תשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א והגר"ד אורבך שליט"א

ראב"ד ירושלים וראב"ד טבריה

מאה וחמישים דולר כל יום, ומסכים להתחייב כן אפי' אם יהיה לאשה איזה הכנסה ואינה זקוקה שיתן לה מזונות. ולדעתם מצאו בזה תקנה שהבעל לא יוכל לעגן אשתו, דכיון שהבעל התחייב שאם תיפרד ממנו הוא חייב לה מזונות בסך מאה חמישים דולר כל יום, אזי אם תיפרד ממנו

הביאו לפני "הסכם קודם נישואין" שתיקנו "הסתדרות הרבנים" בארצה"ב, שענינו שהאדם לפני שמתחתן, עושה הסכם שבו הוא מתחייב לאשתו שאם תיפרד ממנו מאיזה סיבה שהיא והבי"ד לא ייעצו לה לחזור לבעלה, אזי הוא מתחייב לשלם לה מזונות עבורה בזמן שהיא פרודה ממנו בסך

אם לא יגרשנה.

ומעתה טוענים המתירים, ש"הסכם קודם נישואין" זה שתוכנו שקונס עצמו ליתן לה מזונה בסכום גבוה לכשתיפרד ממנו, לא מיבעיא דמועיל לדעת הרמ"א והחזו"א, אלא אפי' למחמירין בקנסות ג"כ מועיל, דכיון שאינו מזכיר שמתחייב לה ממון אם לא יגרשנה, אלא רק קנס עצמו שיתן לה סכום גבוה ביותר למזונות הרי"ז מועיל לכו"ע, וכמש"כ התורת גיטין הנ"ל.

אבל האמת ששטר הסכם נישואין זה, הוא חורבן הדת ממש ומכשילין בחשש איסור אשת איש ומרבים ממזרים בישראל. שמה שסומכין על הרמ"א, חדא, שבפת"ש שם הביא שבתשו' משכנות יעקב וכן הבית מאיר חולקים על הרמ"א ולדעתם אם מגרשה מחמת הקנס שקנס עצמו יש לחשוש אפי' בדיעבד שהגט פסול, והביא שם המשכנ"י שכן הוא לדעת המכתב מאליהו ומהרח"ש, וכתב עוד שזהו ג"כ דעת רבים מגדולי הראשונים, עיי"ש. וכן בערוך השולחן (קל"ד סעיף כח-כט) תמה על הרמ"א שפסק דביעבד הגט כשר, ותמה דכיון דהרשב"א פוסל הגט לגמרי היאך הכריע בדיעבד נגד הרשב"א שפוסל לגמרי הגט, ועיי"ש מה שתמה מיד. וסיים שם דמפשטיות לשונו של הרמ"א משמע דהרמ"א גופא מיירי רק כשלא חזר בו ממה שקנס עצמו, אבל אם מתחרט על הגט ורוצה לחזור מהקנס, וכפוהו על הקנס ומחמת הפסד הקנס גירש, גם הרמ"א מודה דהרי"ז גט מעושה.

ומעתה כיון שלדעת האחרונים (המכתב מאליהו ומהרח"ש והבית מאיר ומשכנות

יכופו הבעל לקיים התחייבותו, והבעל כיון שלא ירצה ליתן לה סכום רב כ"כ, בע"כ יאלץ להסכים ליתן גט לאשתו. ושמעתי שאיזה רבנים מפורסמים מכאן ג"כ נצטרפו להתיר לעשות "הסכם קודם נישואין" זה.

ויסוד המתירין לעשות הסכם זה, הוא שסומכין על מה שפסק רבינו הרמ"א (אה"ע סי' קלד ס"ד) וז"ל "דאם קיבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש, ויש מחמירין אפי' בכה"ג, וטוב לחוש לכתחילה ולפוטרן מן הקנס, אבל אם כבר גירש מפני זה ואפי' גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחילה לא אנסוהו על כך". וכן בחזו"א (סי' צט סק"ו) הכריע כדברי הרמ"א שאם קנס עצמו אם לא יתן גט, אפי' כשאח"כ כשמתחרט מרצונו לגרש, וכל מה שמגרש הוא כדי להינצל מקנס, אי"ז גט מעושה.

ובתורת גיטין (שם) כתב דאפי' למחמירין שהביא הרמ"א דס"ל דהקונס עצמו אם לא יגרש הרי"ז גט מעושה, יש עיצה שיוכל הבעל לקנוס עצמו כדי שיתן גט, והוא שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על אשתו מתשמיש ומעש"י אף אם לא יגרשנה, והוא ישאר בחיוביו לאשתו שתיקנו לו חז"ל (כמזונות ושאר חיובים), וממילא אח"כ הבעל יגרש אשתו, שהרי לא ירצה להישאר במצב כזה שהיא מונעת ממנו כל דבר והוא מחויב כלפיה בכל החיובים שתיקנו חז"ל שאדם חייב לאשתו. ועיצה זו מועיל לכו"ע, דהא דהמחמירין ס"ל דהקונס עצמו זהו גט מעושה, זהו דוקא משום שתלה חיובו בקנס

האונס, אבל אם באותה שעה לא העלה בדעתו שיוכרח מפני האונס לגרשה לכו"ע הרי"ז גט מעושה. וכן מבואר בשו"ת מהריב"ל (ח"ב סי' י"ח) עיי"ש שכתב דגם לשי' המהרי"ק דס"ל דכל אונס שהאדם מביא על עצמו אי"ז אונס, ולכן מי שנשבע מדעת עצמו לגרש אשתו והוכרח מחמת השבועה לגרש אי"ז גט מעושה. מ"מ א"א לכופו בנידוי או בחרם לקיים שבועתו, דאף דבעלמא בי"ד מנדין לעובר על השבועה, מיהו כאן דכולי טעמא שאי"ז אונס זהו מפני שהוא הביא האונס על עצמו, מצינן למימר דהאי גברא לא אסיק אדעתיה כשנשבע שיכפוהו על שבועתו בשוטים או בנידוי ואדעתא דהכי נשבע והלכך אי כפינן ליה לקיים שבועתו הוי אונס שלא הביאו הוא עליו עכ"ד. ומעתה לדבריהם א"א לסמוך ש"הסכם קודם נישואין" מועיל לפי שיטת המקילין בקנסות (שהרמ"א פסק כוותיהו בדיעבד) שהרי כל התחייבות שהוא שמתחייב ב"הסכם קודם נישואין", י"ל שקודם הנישואין אפשר שלא העלה בדעתו שיהיה אח"כ פירוד ביניהם, ואדעתא דהכי הסכים להתחייב מפני שסבר שלא יהיה פירוד, וא"כ אם אח"כ מגרש כדי שלא יצטרך לשלם התחייבותו שהתחייב בהסכם, הרי"ז אונס שלא הביא על עצמו, והרי"ז גט מעושה לכו"ע.

ומה שהמתירים סומכים עצמם עוד על מש"כ בתו"ג שגם למחמירין בקנסות זהו דוקא אם כשקיבל ע"ע הקנס הזכיר שהקנס תלוי בגט אבל אם לא יזכיר שהקנס תלוי בגט לכו"ע אי"ז גט מעושה. ולכן ב"הסכם קודם נישואין" זה, מאחר שאין מזכירין

יעקב ועה"ש) אזי מי שגירש מפני שהוכרח מחמת הקנס שקנס עצמו, יש לפקפק שאפי' בדיעבד זהו הגט מעושה והיא אשת איש. בדורינו שאנו יתמי יתמי, איזה חכם יפה כוחו לתקוע עצמו לתקן "הסכם קודם נישואין" זה עפ"י פסק הרמ"א והחזו"א, ולהכריע באיסור אשת איש שהיא חמורה שבחמורות שאין צריך לחוש לכולהו הנך אחרונים הנ"ל.

ועוד, דהאמת שאפילו לפי הרמ"א שהכשיר בדיעבד גט שניתן מחמת קנס שקנס עצמו, מ"מ אינו מועיל "הסכם קודם נישואין". וטעם הדבר, דהנה בשו"ת מהרשד"ם חאה"ע סי' ס"ג דן במי שמדעת עצמו ורצונו נשבע לקיים מה שיגזור עליו הבורר שמינהו לפשר בינו לאשתו, והבורר גוזר לגרש, והוא מחמת שנשבע לקיים מה שיגזור עליו הבורר, ה"ה מוכרח לגרש אשתו. וכתב שם המהרשד"ם דאין לומר דכמו שכתב המהרי"ק דהקנס עצמו אם לא יתן גט ואח"כ גירש מחמת מפני הקנס, כיון שהוא חייב עצמו מרצונו בקנס אי"ז גט מעושה, ה"נ נימא בנד"ד דכיון שהוא מרצון עצמו נשבע לקיים דברי הבורר, אי"ז גט מעושה. דזה אינו, דאולי הוא בשעה שנשבע לא העלה בדעתו שיגזור עליו לגרש, ולכן אח"כ כשגזר עליו הבורר והוכרח מפני השבועה הרי"ז אונס עכ"ד. ומבו' מדבריו דשי' הקדמונים שמקילין בקנס עצמו אם לא יגרש שאי"ז גט מעושה מפני שאונס שהביא עליו מדעתו אי"ז אונס, זהו דוקא אם בשעה שהביא ע"ע האונס והיינו בשעה שקיבל ע"ע הקנס או השבועה העלה בדעתו שלבסוף יוכרח לגרש מפני

בהסכם שהחיוב תלוי בגט, הרי"ז מועיל לכו"ע.

אמנם דע דפשוט וברור שהתו"ג לשיטתו דס"ל שם (ד"ה דלא מקרי אונס) דאם אונסין אותו ליתן ממון בסתם ולא מזכירין שהאונס כדי שיסכים ליתן גט. והוא ביודעו שכוונתם לאונסו בשביל עיכוב הגירושין אומר להם הניחו לי ואגרשנה, אזי כיון שהאונס לא הזכיר בפיו שאונס אותו כדי שיתן גט, הרי"ז שלא אנסהו על הגט אלא על דבר אחר, וכשנתן גט להינצל מאונס על דבר אחר אי"ז גט מעושה. והיינו דס"ל לתו"ג דהכל תלוי באמירה ולא אזלינן בתר הכונה. ולהכי ס"ל נמי הכא לתו"ג שאם פטרה מכל חיוביה כלפיו אע"פ שמוכן שכוונתו כדי שיאלץ לגרשנה, מ"מ כיון שלא הזכיר בפיו שעשה כן כדי שיגרשנה, הרי"ז שלא תלה הקנס בגט. אבל לפי"מ שחלק עליו החזו"א (סי' צ"ט סק"ו) וכתב דאפי' אם נימא כשי' התו"ג שאם אונסין אותו על דבר אחר שלא כדין והוא כדי להינצל מהאונס נתן גט אי"ז גט מעושה, מ"מ אי"ז תלוי אם יזכיר בפיו שאונסו על הגט, אלא כל שליבו וליבם יודעים בלא אמירה שכוונתם לאונסו בשביל עיכוב הגירושין, הרי"ז כמו שאונסין אותו כדי שיגרש והוי גט מעושה. וא"כ לדידיה פשוט וברור דה"ה בנד"ד אין זה תלוי אם יזכיר בפיו שקונס עצמו אם לא יתן גט, אלא כל שמוכן שכוונתו במה שהתחייב עצמו בקנס (והיינו בנד"ד שחייב עצמו ליתן לה מזונות בסכום גבוה) הוא כדי שיוכרח ליתן גט, הרי"ז שתולה הקנס בגט, ובודאי אינו מועיל למחמירין בקנסות (שלדעת האחרונים הנ"ל יש להחמיר כשיטה זו אפי'

בדיעבד). ולפמשנ"ת לעיל אזי בנד"ד שקודם הנישואין קנס עצמו אינו מועיל לכו"ע וכמ"ש המהרשד"ם ומהריב"ל.

ובלא"ה, כיון שרשמו ב"הסכם קודם נישואין" שמתחייב ליתן לה למזונות כמאה חמישים דולר לכל יום שסתם אדם אין בידו לפרוע סכום כהאי, ולדין תורה כשאין בידו לפרוע חובו הוא פטור מלשלם ואסור להושיבו במאסר על כך או שאר אמצעי כפיה, וא"כ אם אח"כ האשה תכפהו לפרוע הקנס כשאין ביד הבעל לפרוע כדי שיוכרח לגרשנה, הרי"ז שכפאתו ליתן לה ממון שלא כדין כדי שיגרשנה, והוי גט שניתן מחמת שכפאתו על ממון שלא כדין דלכו"ע הוי גט מעושה. ואפי' אם כשיכפוהו ליתן הממון שלא כדין לא יזכירו שכופין אותו כדי שיגרשנה, מ"מ הרי"ז גט מעושה לפי"מ שהעלו החזו"א (סי' צ"ט סק"ו) ובעונג יו"ט (אה"ע סי' קס"ח) ובערוך השולחן (סי' קל"ד סכ"ה) דגם אם לא אנסוהו על ממון כדי שיתן גט, אלא רק אנסוהו ליתן ממון שלא כדין והבעל מדעת עצמו כדי להינצל מהכפיה מציע שיגרשנה, הרי"ז גט מעושה. (ודחו דברי התו"ג דס"ל דאם אונסין אותו לשלם ממון שלא כדין ואין מזכירין שאונסין אותו כדי שיגרש אי"ז גט מעושה). והארכתי בזה במק"א.

ויש עוד טעמים לבאר שמדינא אינו מועיל ההסכם קודם נישואין, אבל כבר די בדברינו אלה לבאר שמדינא הסכם קודם נישואין באיזה אופן שהוא אין זה תקנה אלא תקלה שמכשילים בית ישראל בחשש איסור אשת איש. וכבר אמרו בגמ' קידושין (יג.) שדיינים המורים שלא כדין בדיני עריות הם קשים לעולם יותר מדור המבול.

ריבוי גירושין שלא בצדק, שעלול שגם במקום שיהיה ראוי שתשלים עם בעלה, מ"מ האשה ומשפחתה יפעילו לחץ על הבי"ד שלא יעצו לעשות כן כדי שיוכרח בעלה לגרשה. ותקנה זו אינה מביא תועלת אלא למעט נשים שבעליהן מעגנן שלא כדין אבל מאידך גיסא יגרום להרס חיי אישות בישראל.

והנני קורא לגדולי תורה כאן ובארצה"ב לעמוד בפרץ למחות נגד מתקני "הסכם קודם נישואין" שלא יתפשט תקנתם רח"ל. והקב"ה יעזור ונזכה לשמור חוקיו ולעשות רצונו ית"ש !

משה שטרנבוך

וקשה לו להעלות על דעתו שהיא תיפרד ממנו, מבלי אפשרות לפייסה ולהחזירה. ואסמכתא לא קניא. וגם מעכשיו לא יועיל...

אברהם דב אורבך

וגם בלא"ה לתקן הסכם קודם נישואין היא פירצה בבית ישראל להרבות גירושין בישראל, שעד עתה אם הבעל לא רצה לגרשה אירע הרבה פעמים שכדי לא להישאר עגונה הסכימה האשה להשלים עמו, אבל מעתה ע"י הסכם קודם נישואין זה תוכל האשה לאלץ בעלה לגרשה. והיאך נעזיז פנינו לתקן תקנה חדשה שעלול לקעקע האישות בישראל. ואם רבינו גרשום תיקן חרם שלא לגרש אשה בעל כרחה כדי שלא יתרבו גירושין בישראל, כ"ש שאין לנו לתקן תקנה חדשה שיגרום ריבוי גירושין, ואף שתקנו בהסכם זה שאין הבעל מתחייב במזונות גבוהים רק אם אין בי"ד מייעצים לאשה להשלים עם בעלה, מ"מ עדין יגרום



אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ

כל הנ"ל דברים ברורים ומבוארים.

ויש לי להוסיף שכל ההתחייבות לא תופסת עפ"י דין כי זה אסמכתא שבד"כ כשעומדים להינשא זה מתוך אהבה וחיבה



תשובת הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א

ראב"ד שכונת גילה בעיה"ק ירושלים

הכתובה, כיון שבכתובה הוא מתחייב שתוכל לגבות כתובתה "אפילו מגלימא דעל כתפיה", ועוד כיוצא באלה.

לאחרונה הגיע מארה"ב נוסח חדש לפיו ההסכם קדם הנישואין כולל בתוכו סנקציות קשות נגד הבעל באם יסרב לתת גט לאשתו גם באופן שביה"ד פסק שאינו חייב לגרשה (גם בהסכמי ממון פה בארצה"ק ישנן סנקציות נגד סרבני גט, אך לא במידה קשה כפי שהיא נוסחה ע"י הסתדרות הרבנים בארה"ב) עד כדי שיצטרך לשלם ממון רב לכל יום של סירוב.

ועל כך קמה צעקה וזעקה גדולה ומרה, כיון שיש כאן חשש גדול ל"גט מעושה", והיינו גט שניתן על ידי עונש או קנס ובעל כרחו של הבעל, ורבנים רבים (ואף אני הק' ביניהם) חתמו נגד הדבר הזה ובראשם גאב"ד העדה החרדית הגאון רבי משה

הסכם ממון קדם נישואין

בשנים האחרונות הפך ענין "הסכם הממון" שבין בני הזוג קודם נישואיהם לדבר נפוץ מאד. הסכם זה נעשה בעיקר בזיווג שני, אבל כהיום הזה רבים עורכים הסכמי ממון גם בזיווג ראשון.

הסכם זה כולל בתוכו בעיקר עניינים ממוניים שבין בני הזוג, למשל אם יש לכל אחד מבני הזוג דירה משלו, רושמים בהסכם שכל אחד ישאר עם דירתו שלו, וכיוצ"ב. וכל זה יכול להיות טוב ונכון בתנאי שהסכם הממון אינו סותר את הכתובה. אבל אם יכתבו בהסכם שבמקרה של גירושין איש לא חייב לשני שום ממון, זה סותר ומִיָּתֵר את הכתובה שבה יש התחייבות ממונית. וכן אם יכתבו שלא תוכל לגבות את כתובתה מנכסיו במידה ולא יהיה לו כסף לשלם לה, אף זה סותר את

שטרנבוך שליט"א, וכפי שניסח זאת כדלהלן:

פסק הלכה ואזהרה חמורה אודות קדושת היחס חלחלה אחזתנו מההצעה החדשה להנהיג סידור גט ע"י שהבעל מקבל על עצמו בקנין בשעת הנישואין שאם תרצה האשה להתגרש ובית הדין לא ימצאו לנכון לחייבו ליתן גט עפ"י דתוה"ק, הרי שיהיה מחוייב לשלם לה מזונות אף שחיה בנפרד ממנו ואינו מחוייב במזונותיה מחמת תיקון חכמים.

ועל ^{ע"פ דברי} כן כדי להוציא מדעת הטועים, וכדי לשמר את קדושת היחס של עם ישראל לדורות הבאים עד ביאת גואל צדק בב"א, הננו לגלות את דעת ההלכה הצרופה בעניין, כדלהלן: (1) להלכה אין להקל בגט הניתן מחמת חיוב ממוני שקיבל על עצמו, אלא רק בצירוף טעמים חזקים נוספים, וכהכרעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"ב סי' קסג) שאף שקיבל על עצמו מ"מ נחשב לאונס אם חזר בו אח"כ מרצונו לגרש.

ויעו"ע בדברי נתיה"מ בסי' רה (ס"ק א וס"ק ט) שכדי להכשיר גט לא מספיק שלא היה אונס אלא צריך שיהיה גם רצון חיובי מצד הבעל.

(2) וגם המקילים בחיוב ממוני שקיבל על עצמו דיברו רק בחיוב ממון שנעשה מתוך דעה רצינית שישנה אפשרות שיתגרש, כמבואר במהרשד"ם (חאה"ע סי' סג), מה שלא שייך כאן.

(3) כמו"כ, גם המקילים בחיוב ממון שקיבל על עצמו דיברו רק בחיוב ממון שיכול לעמוד בו, וכלשון הרמ"א ש"בידו

ליתן הקנסות", וכמו שמפורש במבי"ט (ח"ב סי' רו).

(4) כל חיוב מזונות או כל דבר אחר שנעשה במכוון למטרת כפיית הגט פוסל את הגט, ולא משנה אם מזכירים את הגט בפירוש, וכמבואר במבי"ט (ח"ב סי' קלח) ובמהרשד"ם (שם) שהעיקר תלוי בכוונה.

רואים אנו רח"ל את בתי ישראל בחורבנם, וישראל סבא בסכנה!

וע"ז באעה"ח (-)

* * *

והנה, מאמרים רבים נכתבו בנושא זה של הסכמי ממון קדם הנישואין (ראה בתחומין חלק כא, ועוד), וכמעט בכל הנוסחאות ואליבא דכל השיטות נמצאו פגמים הלכתיים. ואינני מדבר על הטעם לפגם שיש בהסכם ממון שנעשה בשעת הנישואין, והבעל צריך לחתום על הסכמה לקנסות ועונשים במידה ולא ירצה לגרש את אשתו. איזה פנים יש לנישואין כאלה, ה' ירחם.

וכדי לתת פתרון במקצת לאלה שחוששים להנשא ללא הסכם ממון, מפני החשש העתידי שבית הדין יפסוק שהבעל צריך לתת גט, והוא יסרב, ותשאר עגונה בחיי בעלה, עלה ברעיוני מה שכתבתי במכתבי לכמה מגדולי הדיינים שליט"א, וראה להלן.

וזאת למודעי, כי סנקציות נגד הבעל בהסכם הממון, שמחייב את הבעל באיזה שהם חיובים גם אם ביה"ד פסק שאינו חייב לגרשה, זוהי עוולה וחטא ופשע, כי אם

דעת כן לא התחייב בקנס.

כתב בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ב סי' יח) במי שנשבע לחלוץ, דנהי שמחוייב לחלוץ ואין זו חליצה מעושה כיון שהביא זאת על עצמו, אבל לכפותו בשוטים ובנידוי על קיום השבועה אין לעשות, כיון דמצינן למימר שלא העלה בדעתו שבית הדין יקפידו עמו עד כדי כך, ונמצא דהוי אונס שלא הביא על עצמו מדעתו. ובשו"ת מהר"י לבית הלוי (סי' יא) הביא לדברי המהריב"ל הנ"ל וכתב דיש לחשוש לדבריו. וכן מבואר בדברי הרא"ה המובא בשיטה מקובצת (ב,ב) בסוגיא דנאנס על קיום התנאי. וכתב שם שזהו דוקא היכא שתלה הדבר בדעת עצמו (או אף בדעת האשה גבי קידושין), שאז אמרינן שהיה סבור לקיים התנאי, ואם נאנס על כך הוי אונס בעצם המעשה. אך אם תלה התנאי במישהו אחר, אזי אף שנאנס אין טענת אונס מדינא מכיון שאסיק אדעתיה שאולי לא יקיים התנאי. ודקדק הברכת שמואל (סי' ו) מלשון דברי הרא"ה שמפרש לדין טענת אונס לא משום שמפרשים כך לתנאי ולא משום אומדנא דמוכח שהוי גט בטעות, אלא משום גט מעושה. וביאור הדבר כתב בספר "בריתי שלום" (ח"ד סי' טז) עפ"י דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תש"ז) דבמקדש אשה במעכשיו אם לא יבוא תוך ל', לא יכול לגרשה בתוך הל', מאחר "דאין גט אלא לאחר גמר קידושין". וביאר בשערי יושר (שער ז פרק יח, עמ' רסה) את דברי הרשב"א, דבתנאי כזה אף אם אמר מעכשיו, כוונתו שיחול רק מזמן קיום התנאי למפרע, אך לא למפרע ממש.

ביה"ד פסק שאינו חייב לגרשה, כי אז זוהי תורה, וזו הלכה, ואיש לא יכול לכפות על הבעל לגרשה גם לא באופן שלא יהיה חשש מפני גט מעושה, כיון שהבעל נוהג עפ"י דין תורה כפי שנפסק ע"י בית הדין הרבני. וכל הסכם ממון יכול להיות מנוסח רק באופן כשר, עם התראה לבעל סרבן, ורק בתנאי שביה"ד אכן פסק שהוא חייב לגרשה, ולא באופן אחר בשו"פ.

* * *

והנה יוכח להלן מדברי ראשונים ואחרונים דכל קנס שמוטל על הבעל כדי ללחוץ עליו לתת גט לאשתו, הוי הגט מעושה ופסול.

כתב המהרשד"ם (אבהע"ז סי' סג, דף לג,ג) דאף לדעת המקילין בקנסות שהביא על עצמו, מאחר שכל אונס שאדם הביא על עצמו אינו אונס, מ"מ זהו דוקא היכא שבשעת קבלת הקנס העלה בדעתו אפשרות רצינית לכך שיצטרך לגרש בעל כרחו (מחמת הקנס) מתוך מריבה. וכתב שם: דאף לרבי מימון שהיקל בגירש מחמת הקנסות וזהו דוקא היכא שקיבל על עצמו את הקנסות מתוך אפשרות רצינית שיגרש, משא"כ היכא שקיבל על עצמו שישלם קנס באם הבורר יגיד שיגרש, מצינן למימר דאפשר שלא העלה בדעתו שאכן הבורר יפסוק כך - עכתו"ד.

ובספר המבי"ט (ח"ב סי' לקח) אף שחולק על המהרשד"ם, אך זה מחמת שודאי ידע שאולי או ודאי יפסקו כך הבוררים שעליו לגרש, ומשמע שאם סבר דיתכן והבורר לא יפסוק שצריך לגרש, על

לא גזרו כלל שלא יאכל הטהור עם הזבה, כיון שבימיהם לא היו צריכים לגזור על כך, ורק אח"כ כשירדה הטהרה בעם ישראל וכבר לא אכלו חוליהן בטהרה אזי ממילא נוצר גם איסור לאכול הטהור עם הזבה ונכלל באיסור של הזב עם הזבה, ולא שגזרו גזירה נוספת, וכאמור גם לא שזה היה נכלל מעיקרא בגזירתם הקודמת, אלא שממילא כיון דשייך בזה אותו הטעם דלא יאכל הזב עם הזבה ממילא בימיהן זה נכלל באותה הגזירה.

ומבואר מזה דהיכא ששייך אותו הטעם הרי זה נעשה כלול באותה הגזירה, ולא אמרינן בזה דאין לנו כח לחדש גזירות מדעתנו. וממילא יצירת הסכס זה היא בגדר מתנה על מה שכתוב בתורה [נדסוגיין דעלמא היא כשיטות שבמילי דאיסורא גם בדרבנן התנאי בטל, דעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה], וכעין מה שמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל לג, סי' א) שכתב שהנושא אשה ומתחייב שלא ישא אחרת עליה ועברו עשר שנים ולא ילדה שהתנאי קיים על אף שעוקר דין תורה שמחוייב לישא אחרת, ומטעם שבשעת עשיית התנאי לא היה ודאי דמיעקר, דדילמא תלד, ומבואר שאם היה ודאי דמיעקר היתה ההתחייבות בטילה, ולפי"ז ה"ה כאן שההתחייבות בטילה מדינא.

וכ"ש למש"כ בשו"ת המהרש"ך (ח"ב סי' פב) שדברי הרא"ש המה רק היכא שלא היתה הכוונה למיעקר, אך אם היתה הכוונה לעקור ד"ת אזי אף בספק אם יעקור ההתחייבות בטילה. וכאן גם היה ודאי דמיעקר וגם זו היתה הכונה לחיות כך.

הרי דאף אם אמר מעכשיו לא נגמר המעשה עד שיתקיים התנאי. ויש לשאול לכאורה דא"כ אמאי איתא שם בגמרא שבאונס דשכיח טובא כגון דפסקיה מברא וודאי דאין טענת אונס, הא מ"מ בשעת גמר המעשה גירושין הוא אנוס על כך, ואפש"ל כמו שכתבו רבי מימון והמהרי"ק שכל אונס שהביא על עצמו מרצון אינו אונס. וממילא מובן שכל זה דווקא באונס דשכיח טובא, אך באונס דשכיח קצת בזה יש טענת אונס מדינא (לולא תקנת צנועות ופרוצות), וכמו שכתבו המהרשד"ם והמהריב"ל והמבי"ט ומהר"י לבית הלוי דהיכא שלא העלה בדעתו כל כך לא אמרינן שהוי אונס שהביא על עצמו, וא"ש היטב חילוקו של הרא"ה בין היכא שסבר שיבוא לבין היכא שתלה הדבר במישהו אחר.

נמצא שבנידון דידן, שרובא דרובא לא מעלים בדעתם בעת החתונה במחשבה רצינית שיגיעו למצב שבו האשה תרצה ותצטרך לכפות אותו ליתן גט בניגוד לרצונו, ממילא וודאי שלא חשיב כאונס שהביא על עצמו, והוי גט מעושה לכו"ע רח"ל.

עוד כתב שם בספר "בריתי שלום" דישי מקום רב לומר, שכל החיים חיי אישות באופן כזה המה באיסור כמו המשהה את אשתו בלא כתובה, דזיל בתר טעמא, דכאן האשה יכולה להוציא את הבעל ללא שום מעצור.

דהנה בשבת (יג,א) בכרייתא דבא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל מבואר בכמה ראשונים (ר"י מלוניל ומאירי) דבאמת חז"ל

מאחר שדעת הר"ח ועוד ראשונים (ב"ב מו) דבמתנה וגט אף אונסא דנפשיה הוי אונס גבי אשה שלא הסכימה להתקדש לבעל אא"כ יתן לה כל נכסיו במתנה, ודעתם שהוי מתנה באונס והמתנה בטילה.

ואמנם בשו"ת חמדת שלמה (אבהע"ז 1234567 סי' פא) נחלק עליו מחמת דשאני קנס שמתחילה קיבל על עצמו ברצון גמור ללא שום לחץ מהאשה, אבל בנידון דידן הלא כאן האשה לא מסכימה להתקדש לו בלא שיחתום קודם לכן על ההסכם. ודמי ממש לנידון הר"ח גם לדברי החמדת שלמה. וממילא יתכן שבזה גם הרמ"א יודה שיש להחמיר גם במקום שחשב מראש על האפשרות שיגרש.

עוד כתב שם בספר "בריתי שלום" דמה שרוצים לטעון, דכיון שהתשלום מוגדר כ'מזונות' לכן אין בזה חשש גט מעושה, נראה שאין טענה זו מספקת כלל, כיון שמבואר בהדיא במבי"ט (ח"ב סימן קלח) ובמהרשד"ם (שס) וכן בעוד אחרונים שהעיקר תלוי בכוונה ולא באמירה, ואם עיקר הכוונה היא עבור הגט, הוי גט מעושה אף שהכפייה היא על דבר אחר ולא על הגט עצמו וגם היא כפייה כדין. ואמנם בראנ"ח (ח"א סי' סג) מבואר שבעישוי כדין העיקר תלוי בהזכרה ולא בכוונה, אך איך נוכל לעשות מעשה להקל כנגד דברי המבי"ט והמהרשד"ם. גם הלא במאירי [אשר נדפס בדורות האחרונים, ולא היה בפני הראנ"ח] מבואר כמעט בהדיא כדעת המהרשד"ם והמבי"ט, ולא כדעת הראנ"ח. ומ"מ גם לראנ"ח זהו דווקא בסכום סביר שיכול הבעל לעמוד בו בלי להגיע לחרפת רעב,

וכיון שההתחייבות בטילה הרי הוי עישוי שלא כדין, והגט בטל רח"ל אף בלא מה שנתבאר לעיל.

והסיק שם מכמה טעמים שהעיקר לדינא הוא כדברי המחמירים בקנסות מכמה טעמים. א) רוב הראשונים סבירא להו להחמיר באונס שהביא על עצמו, והרי הם הרשב"א, הריטב"א והמאירי. ב) אין אף אחד מהראשונים שמיקל באופן ברור. אמנם המהרי"ק למד בדברי רבינו פרץ שמיקל באונס שהביא על עצמו, אך התשב"ץ למד בדברי רבינו פרץ לא כך, אלא הוא מיקל באונס ממון שלא יכול להגיע לידי כפייה בגופו, ונמצא שאין אפשרות להחשיב את דעת רבינו פרץ כדעה מקילה גם במקום שיכול להגיע לכפייה בגופו, כיון שאין דבר ברור מה דעתו. ג) הרמ"א היקל בכך לענין דיעבד וזה משום שסבר שגם הריטב"א בתשובה (שהובא בב"י) הוא בין המקילים. אך כבר השיגו עליו האחרונים הן מחמת דברי הריטב"א באותו מקום עצמו שמשמעותם לא כפי שהבין הרמ"א, והן מחמת שלא ראה את דברי הריטב"א בחידושו ל"ב"מ שהביא השיטה מקובצת. ד) הרמ"א לא ראה את דברי המאירי, וסבר שהרשב"א הוא דעת יחידאה. ואע"פ כן תמהו עליו גדולי האחרונים וכתבו שאין נקיל כמהרי"ק ורבי מימון במקום שהרשב"א חולק עליהם. וכ"ש כשנתברר כיום שאף המאירי סובר כדעת הרשב"א, ואין זו דעת יחיד.

ויש להוסיף מה שכתב בשו"ת משכנות יעקב (חאבהע"ז סי' לח) דאין לסמוך להקל בגט שניתן מחמת קנסות אף לענין דיעבד,

להסכים עמן, ולצערי גם רבנים מסויימים נכנעים ללחצים, מה שגורם בסופו של דבר לקלקולים רבים.

והאמת היא שמאז ומעולם היו בעלים סרבני גט, אך לא היו עושים הסכמי ממון לפני הנישואין, ובפרט משום שלא רצו להכניס אוירה של גירושין קודם הנישואין, מה גם שבודאי בעת ניסוח ההסכם היו ויכוחים בין הצדדים מה שגרם לאוירה עכורה מאד בכניסה לחופה.

ואני הקטן רציתי לחשוב בכיוון אחר כדי לפייס את החוששים, והרעיון הוא להתבסס על הכתובה שהיא מדאורייתא לכמה דעות, או מדרבנן לדעות אחרות, וכל מטרתן "כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה". ובזמן חז"ל שקבעו מאתיים וזו היה בזה גורם מרתיע, כי

וכפי שהוכח לעיל מהראשונים והאחרונים. [וגם לא מבואר בראנ"ח כלל אם 'מזונות' נחשבים כהזכרה מפורשת או לאו, ובשאלה זו נחלקו אחרוני האחרונים].

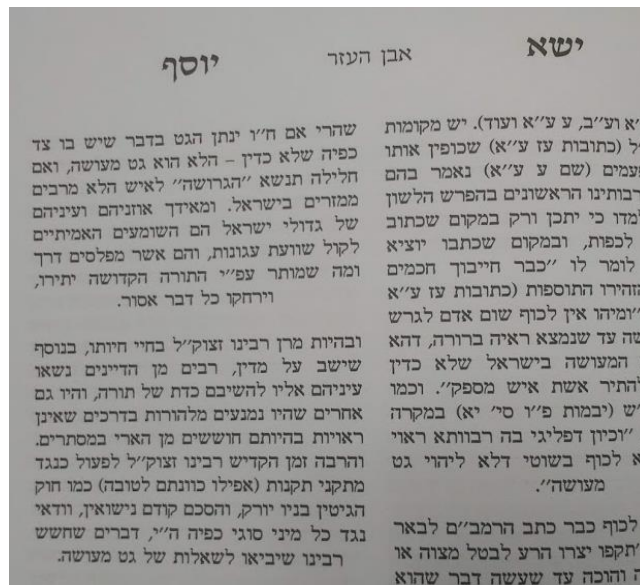
ואי אפשר לומר שבנדו"ד אין אומדנא דמוכח שעיקר כוונת ההתחייבות היא בשביל הגט, כי למה שהבעל יסכים לשלם לאשתו מזונות בלא להתחשב ביכולת ההשתכרות שלה. וגם הלא מסכמים מראש שעד תקופת הפירוד היא מסכימה להסתפק במזונות נמוכים יותר, ולמה דווקא לאחר הפירוד מסכים הבעל להתחייב במזונות מוגדלים בלי שהיא תסכים להסתפק בפחות מכך. ועל כרחך שהמטרה היא בשביל כפיית הגט.

שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס.

To see Reb Moshe Sternbuch's Teshuva [click here](#)

ישא יוסף אבן העזר סימן קכט בשם הגרי"ש אלישיב



קובץ תשובות הרב אלישיב חלק ב סימן עא

והנה בזמן שהאשה העלתה הטענה הזאת שאין לבעלה גבו"א (בשנת תשי"ג), עמדה האשה בחזקת כשרות, ומן הדין היתה נאמנת בדבריה. גם לפי"ד הרמ"א דבזה"ז אין לתת אימון בדברי הנשים הבאות בטענות מעין אלו, הרי אין כל ספק שבמקרה דנן יש הודאה יותר ממקצת מפי הבעל. ועכ"פ יש בדבריו סיוע ורגלים לדבר לחזק את טענת האשה.

ועיין שו"ת מהרי"ט ח"א סי' קי"ג: ומזונות נמי נראה דיש לה (באשה הטוענת שבעלה נכפה דלענין לכופו לגרשה מסיק המהרי"ט ומ"מ לענין כפיה... אכתי אין לנו ראייה ברורה לכופו על הגט... לבי נקפי בדבר אחר שנסתפק ראבי"ה גם הריב"ח... אין בידי להכריע), כל זמן שאינו מוציאה בגט שהרי גדולה מזו אמרו בפ"ק דמציעא כ"מ שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה אף על פי שנתן לה כתובתה כל זמן שהיא מעוכבת מלינשא מחמתו, ולא עוד אלא אפי' גירשה ולא נתן לה כתובתה משלם שם בירושלמי חייב במזונותיה עד שיתן לה פרוטה אחרונה...

כל שכן כאן שהיא מעוכבת על הגט... (ע' תשו' רעק"א החדשות סי' נ"א).

והוא הדין באשה הטוענת שאין לבעלה גבו"א והיא דורשת גט, אף שלמעשה אנו חוששין לגט מעושה ואין כופין כמ"ש הגבו"א, ע' פ"ת שם סקי"ט, מ"מ כיון שמן הדין הבעל חייב לגרשה (ע' עין - יצחק ח"ב סוס"י ס"ב), הרי כל זמן שהוא מסרב לתת לה גט הרי היא אגידא גביה והוא חייב במזונותיה.

קובץ תשובות הרב אלישיב חלק ג סימן קצו

מעוכבת לינשא למזונות וביאור דברי הרמב"ן

זה לשון הרמב"ן בחידושו לכתובות צ"ז לאו לאתויי מגורשת ואינה מגורשת פירש רשיז"ל ומן האירוסין, ולא לאשמועין דלא תמכור לכתובה אלא בבית דין דהא מאלמנה שמעינן לה אלא אגב ארחה קא משמע לן דמגורשת ואינה מגורשת אין לה מזונות מן היתומים. וקשיא לי כיון דמן האירוסין הוא היכי שמעינן מינה דמגורשת ואינה מגורשת אין לה מזונות מיתמי, הא בארוסה עסקינן וכי לא גרשה נמי לית לה מזונות ואפילו מניה עכ"ל.

ונראה ביאור דבריו, דבעצם יסוד דברי רש"י דמגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין דיש לה מזונות ומטעם דאגידא ביה, לא פליג הרמב"ן ולא בא אלא להקשות על דברי רש"י דאם מן האירוסין עסקינן היכי שמעינן מינה דמגורשת ואינה מגורשת מן הנשואין שאין לה מזונות מיתמי. שאם המדובר הוא מן האירוסין, הרי כי לא גרשה נמי אין לה מזונות ממנו. ואם היא מגורשת ואינה מגורשת הלוא כל החיוב של מזונות הוא מטעם דאגידא גביה ופשיטא דבמת וקנתה עצמה במיתת הבעל ושוב איננה אגידא ביה, אין שום חיוב מזונות על היתומים. מה שאין כן מן הנשואין דכבר התחייב במזונות מדין תנאי כתובה. ואם כן במגורשת ואינה מגורשת שבעלה חייב להמשיך ולזונה, שפיר יש לומר דאפילו מת ניזונת מן היתומים.

תדע דהלוא תוספות הרא"ש (הובאו דבריו בשיטה מקובצת שם) המבאר שיטת רש"י כתב "דכיון דהויא מגורשת ואינה מגורשת ואגידה ביה ולא מצי לאנסובי לעלמא חייב במזונותיה ואין חילוק בין מן האירוסין ובין מן הנשואין והוי כמו הגיע זמן ולא נישאו" עכ"ל.

ועיין בר"ן סוף פרק ד' דכתובות, וז"ל בארוסה שנתאלמנה עסקינן - והגיע זמן בחיי הבעל וקא מיבעיא ליה אם יש לה מזונות מירשי ארוס או לא ואסיקנא - דאית לה ואף לאחר מיתתו אוכלת - ואף על גב דתנן אלמנה מן האירוסין אינה מוכרת אלא בבית דין מפני שאין לה מזונות, ההיא כשלא הגיע זמן, אבל הגיע זמן בהדיא אשכחן בירושלמי ובתוספתא שנזונית היא לאחר מיתתו מנכסיו עכ"ל.

וזה מה שכתב הרא"ש לתרץ הברייתא דאף במגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין שפיר יש בה מן החידוש שאינה ניזונית מן היתומים.

ואמנם במגורשת ואינה מגורשת דהבעל חייב במזונותיה לכאורה משמע דמעשה ידיה שייכים לבעל, עיין בהשגת הראב"ד על הרי"ף בפרק י"ג דכתובות, וזה לשונו "ובפרק שנים אוחזין מייתי להא מתניתין דקתני מציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן לה כתובתה מציאתה לעצמה, הדא אמרת אדם שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה

חייב לזונה עד שיפרענה משלם - אלמא כל זמן שלא נתן לה כתובתה שייכא ביה ואית ליה זכיה עילויה ומאי ניהו מעשה ידיה תחת מזונותיה, ואפילו הכי מציאתה שלה".

ולפי זה גם בגמרא דילן דמוקמינן להא מתניתא מציאת אשתו שגירשה במגורשת ואינה מגורשת, משמע נמי דדוקא מציאתה לעצמה "דלא שייך איבה" אבל מעשה ידיה לבעל.

וכן כתב באור שמח הלכות אישות פרק י' הלכה י"ט דמציאת אשתו שגירשה בספק שחייב במזונותיה משום שהיא מעוכבת להנשא על כרחך דמעשה ידיה של הבעל, דאי מעשה ידיה שלה כל שכן מציאתה ומאי קא משמע לן עיין שם.

והנה המהרי"ט חלק א' סימן קי"ג העלה לדבר פשוט בנידון דידיה שאחרי הנשואין נודע שלהבעל חולי הנופל אף שלא רצה לפסוק על כפיה, מכל מקום קבע דיש לה מזונות כל זמן שאינו מוציאה בגט "שהרי גדולה מזו אמרו בפירקא קמא דמציאת כל מקום שאמרו מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה - כל זמן שהיא מעוכבת מלינשא מחמתו - כל שכן כאן".

אמנם רבי עקיבא איגר ז"ל בתשובותיו חלק ב' סימן נ"א כתב לחלק (בנידון דידיה בבעל שאין לו גבורת אנשים) "דדוקא בארוסה שמוטל עליו לכונסה כשהגיע זמן חשבוהו רבנן כאשתו שבידו לכונסה, ומשום הכי בגירושין כזה דלא נפסק אגדה ממנו לגמרי לא פסק החיוב מזונות ממנו.

מה שאין כן בנידון דידיה דאין עליו חיוב לכונסה שהרי מן השמים עכבוהו יש לומר דמשום מניעת הגירושין לחוד לא מחייב במזונות, היכי דליכא צירוף מניעת כניסותו אותה לאשה" ע"ש. (הנה כנראה שתשובת המהרי"ט הנ"ל היא בהעלם עין מרבינו עקיבא איגר ז"ל).

גם אם כוונת רעק"א לפרש דהא דארוסה מיירי בשכבר הגיע זמן הרי מתוספות הרא"ש הנ"ל משמע דבכל גווני חייב במזונותיה ודינו "כמו הגיע זמן".

אכן אף לדעת המהרי"ט בבעל נכפה ומסרב לגרשה, חייב במזונותיה ומטעם דאגידא ביה.

יש לדון דזה דוקא בודאי נשואה, שהרי בחיובי הבעל שמתחייב במעשה הנשואין כלול חיוב המזונות, וכן היתה תקנת חז"ל שבכלל זה חיוב מזונות כשהיא מעוכבת על ידו, כשמן הדין הוא חייב להוציאה ועומד בסירובו.

[והוא הדין בארוסה, שהרי מוטל עליו לכונסה וחייב במזונותיה בהגעת הזמן].

אבל בספק מקודשת, הרי ספק בעיקר חיוב המזונות, ובזה יש לומר דלא שייך להטיל עליו חיוב מזונות כשהיא מעוכבת על ידו, שאין זה אלא כגרמא בעלמא.

שו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן מו

ג) אלא דלאור המחלוקת הגדולה והרחבה שקיימת בקרב הפוסקים גדולי הראשונים והאחרונים אם ניתן למעשה לכופף לגרש בנכפה, כידוע לכל באי שערי ההלכה, קשה להחליט בנידוננו על כפיה, והגם שישנם מקרים חריפים

שבהם ניתן הדבר כן להכריע את הכף על כפיה, אבל למקרה שלפנינו אין להחיל זאת עכ"פ לע"ע היות וכעת איננה מתבטאת כנראה בחריפות מיוחדת. ויש להמתין בקשר לכך עוד זמן מה כאשר מצינו להמהרי"ט ז"ל בחאה"ע סי' קי"ג שכותב בדומה לזה וז"ל: "אבל מטענת חולי הכפיה להיות הדבר חמור מאד וראוי לכל אדם לברוח ממנו כבורח מן הנחש לבי נקפי בדבר אחר שנסתפק ראבי"ה וכו' מכל מקום אם נתישן החולי אצלו וגם הרופאים אמרו נואש אם יראה בעיני רבותינו חכמי הדור שלא לחוש לספיקו של רבינו יואל ז"ל מפני ודאן של אותם הגדולים אף אני אהיה סניף להם".

לכן לא נפרוש את היריעה לע"ע בבירור ההלכה על כפיה וניתן לבעל ליהנות מן הספק, ובמשך הזמן יתברר גם יותר טענותיו שהאשה כשלעצמה כן מתרצית לחיות אתו, היש מקום להם או לא.

ד) אולם לעומת זאת, הטענה החילופית של ב"כ המערערת להוצאת צו הפרדה נגד הבעל, ועם זה גם להעלות את סכום המזונות לאור הכנסת הבעל מחד והוצאות האשה מאידך. יש ויש מקום לה.

דהנה ראש המחמירים שלא לכופ לגרש בנכפה, אשר עליו תלו כל הרועים המחמירים את כלי זיינם, הוא רבינו הראבי"ה ז"ל, סובר זאת מיהת שמאידך אין אבל לכופ את האשה להיות עמה, כדמובא משמו במרדכי כתובות פרק המדיר סי' ר"א, וז"ל: "כתב ראבי"ה אף על גב דנכפה לגבי אשה מום הוי משם אין ראייה להחשיבו מום גבי איש וכו' ואין בידנו לכפות בלא ראייה ברורה, וגם לא נכופ אותה להיות עמו כיון שבאה מחמת טענה". הרי כנ"ז.

וכך נפסק בפשיטות ברמ"א באה"ע סי' קנ"ד סעי' ה' שגם להי"א שאינו מום ואין כופין ע"ז לגרש, מכל מקום אין כופין אותה שתהיה עמו הואיל ובאתה מחמת טענה.

לאור זה מסתבר איפוא דבכגון טענה חזקה כזאת, ואשר לפנינו הרבה גדולי פוסקים הסוברים שמשום כך ניתן אפילו לכופ את הבעל לגרש, אזי גם כשהיא בנפרד ממנו בכל זאת חייב במזונותיה, ודלא כדראיתי בערוך השלחן באה"ע סי' קנ"ד סעי' י"א שפוסק דהגם שאין כופין גם אותה להיות עמו דמ"מ כשאינה עמו א"צ ליתן לה מזונותיה דאין מזונות לאשה רק כשיושבת עם בעלה, דזה אינו, כי בכגון דא יש יותר לדמות וללמוד בג"ש או אפילו בק"ו מאותן המקומות שכן פוסקים לאשה מזונות גם כשהיא בנפרד ממנו, ובדומה למשל להנפסק באה"ע שם סעי' ג' ברמ"א, דאם יצתה מביתו מכח שהכה אותה תמיד ולותה ואכלה חייב לשלם, וכן לההיא דסי' ע' סעי' י"ב בהיתה לה קטטה עם בעלה ולא מתדר לה עמו והמניעה ממנו ולותה למזונות דצריך לשלם.

ולמעשה בנידוננו דא ודא איתנייהו בה כי יש רגלים לדברי האשה שגם מרבה בקטטות אתה ופוגע בגופה.

ה) עוד זאת, מעצם בחינת מחלתו של הבעל, ומאי חיובה להמשיך לגור עמו יחד יש בגלל כן להחיל עליו דין של מעוכבת מחמתו שחייב במזונותיה.

וככה הנה הדברים היוצאים מדבר המהרי"ט בתשובתו שם סי' קי"ג, דמצד אחד פוסק שם כנ"ז שאיננה מחויבת ולא כייפין לה לגור עם בעלה, ויכולה לעזוב אותו וללכת לגור בעיר שאביה דר בה, ומאידך פוסק שם אפ"ה דיש לה גם מזונות ממנה כל זמן שאין מוציאה בגט וכו' כל זמן שהיא מעוכבת מלינשא מחמתו וכו' ואין הבעל יכול לטעון תהא נזונית ממה שתחת ידה וכו' יעו"ש והיינו כנ"ל.

וככה כותב לפסוק בהדיא גם בספר שו"ת מר ואהלות חאה"ע סי' י' (מובא בספר בת נעות המרדות פ"ז אות י"ד),
דנשאל שם על איש נכפה רח"ל שעשו לו תרופות רבות ללא הועיל וכו' אם כופין לגרש וכו' ושקו"ט בכל מקצעות
השאלה, ולבסוף העלה שאם נראה בעיני חכמי הדור לכופו לגר אף ידו תכון עמהם, ואם לא יוכשר בעיניהם ענין
הכפיה, מ"מ עבדין ליה הרחקה וכמה טצדקי עד אשר יבוא ויאמר רוצה אני לגרש, וכל עוד שלא גירש חייב
במזונותיה אף על פי שאינה יושבת תחתיו כיון דלכו"ע אין כופין אותה לשבת תחתיו עיין שם.

ועוד שם באות י"ח מביא בשם שו"ת נכח השלחן חאה"ע סי' ט"ו שנשאל ג"כ באיש אחד שנשא אשה ונולד בו חולי
הנופל אם כופין אותו לגרש, וכתב שם שלא מלאו לבו לכופי אחר שהפוסקים הראשונים לא מלאם לבם להקל בערוה
החמורה, אבל בענין המזונות העלה דחייב במזונותיה כל זמן שלא יגרשנה, וכתב להסתייע מדברי המהרי"ט הנ"ל
ע"ש.

ובנידוננו הרי ג"כ כל התרופות הרבות שמקבל הבעל זה למעלה מעשרים שנה לא הועילו לרפואתו, ורק מחלישים
לזמן מה את חריפותה של המחלה והופעותיה התכופות, אבל אין ביכלתם לעקור את שורש המחלה, וכאשר לא
יתמיד בלקיחתם יתחילו שוב להופיע תכופות וביתר חריפות.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות מקח וממכר סימן רז סעיף יח

שטר שכתוב בו: אם לא יפרע לזמן פלוני שיתחייב כך וכך ממון, וכתוב בסוף השטר: דלא כאסמכתא ודלא וכו', אין זה
מוציאו מידי אסמכתא, ולא קנה. (כו וכן נראה מג') לדון, אף על גב דיש חולקין, המוציא מחבירו עליו הראיה).

חושן

פרק כא
אסמכתא

פתחי

תשו

יח. יש אומרים שאם השלישו השטרות במשפטי עכו"ם קנו אפילו באסמכתא
משום דינא דמלכותא^מ.

מד. רמ"א סימן רז סוף סעיף טו, ומשמע דוקא
כשהשלישו בערכאותיהם, אבל בלא"ה לא
אזלינן בתר דינא דמלכותא, וכ"כ בשו"ת דברי
מלכיאל ח"ד סוף סימן קמג, ובמשפ"ש סימן
קצד הסביר הא דמהני במשפטי העכו"ם מטעם
דד"מ, משום דכל שסומך על דינא דמלכותא
גמר ומקני, ועי' במשפ"ש סימן רז בדין סמכו
על גזירת אומני העיר, ועי' ערך ש"י, ולעיל הערה
כה הבאתי מדברי החזו"א שאין דד"מ מבטל דין

אסמכתא, וצ"ל דהכא שמסרו השטרות עדיף טפי דגמר ומקנה.

שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט, צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל ד' קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס. אבל אם כבר גירש מפני זה, ואפילו גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך (תשובת הריטב"א). י"א דלא מקרי אונס אלא מה שאונסין לאדם עצמו, אבל אם אונסין לאחר עד שיגרש חבירו, אפילו אב על בנו או להיפך, לא מקרי אונס (תשובת הרשב"ץ). ויש מחמירין באב על בנו (ב"י). ועיין לקמן סימן קנ"ד מדינים אלו.

פתחי תשובה שם ס"ק ט

ויש מחמירין אפילו בכה"ג. כתב בס' תו"ג וז"ל והנה להמחמירין בקנסות וסוברין שאף בקנסות הוי גט מעושה א"א לעשות תקנה כשעושין פשר בין איש ואשה שיקנסו עצמו שיעשה הגירושין ואפילו לעשות באופן המבואר בח"מ ס' ר"ז גבי אסמכתא כדרך שעושין חכמי ספרד המבואר שם דהיינו שהבעל יתחייב עצמו נגד אשתו או נגד אחר באלף זהובי' אף אם לא יגרש והאשה או האחר יתחייבו נגדו שאם יגרש יפטרוהו מהחוב הנ"ל וכשפוטרין אותו מחובו כשיגרש ודאי דלא הוי גט מעושה כמבואר בתשו' הרשב"ץ שהביא הב"י שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו כגון פריעת כתוב' דפריעת בע"ח מצוה ומכין אותו עד שת"נ ולהצילו מאותו עישוי נותן גט לא הוה גט מעושה כו' ע"ש לא דמי כלל דשאני הכא גבי פשר כיון ששני הקנינים מהאיש והאשה ה' במעמד אחד כשעוסקין באותו ענין ובודאי אם האשה לא תרצה לקבל ק"ס שתפטור אותו מחובו כשיגרשנה הבעל יחזור בו מהקנין שלו דכשעוסקין באותו ענין יכול לחזור מהק"ס כמבואר בח"מ ס' קצ"ה הרי תלוי הקנס בהגירושין כו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קנינים בהפשר על הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי' אף אם לא יגרש' והוא ישאר על חיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחוייב בכל החיובים ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל עכ"ל: וכתב עוד שם דלהך דיעה דס"ל דבקנס הוי גט מעושה נראה דאין יכולין לתבוע ממנו גם הקנס כיון שהבעל אומר אנא קאמינא לקיים הגירושין ומה אעשה שהב"ד אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שהוא גט מעושה וכן אפילו נתחרט ואומר שאינו רוצה לגרש אין הב"ד יכולין לומר בל"ז זה או תן הקנס או גרש אשתך דהוי כגט מעושה' להך דיעה ואין לומר כיון דא"א לגרש שוב א"כ כשהתחייב עצמו מעיקרא בתנאי הגירושין דמי לתנאי שא"א לקיים בסופו דהתנאי בטל והמעשה קיים וה"נ א"א לקיים התנאי כלל דהא א"א לגרש שוב דזה אינו זה לא

דמי לחיוב על תנאי שהחיוב חל מיד והתנאי מילתא אחריתי הוא משא"כ כאן דהחיוב לא בא רק לקנס כשלא יגרש. אמנם אם התחייב עצמו בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע ונתחרט ולא רצה לגרש עד שעבר הזמן ממילא כשעבר הזמן נתחייב בהקנס אפי' אם יגרש' שוב דהא חיוב הקנס חל תיכף כשהגיע הזמן ולא גירש וא"כ הב"ד יכולין לתובעו כדין בהקנס והוי ככופין אותו לשלם חובו וכשמגרש להיפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמ"ש הרשב"ץ הנ"ל עכ"ד:

To see Reb Asher Weiss's letter *click here*

בית יוסף חושן משפט סימן רה

ומצאתי שכתב הרשב"א בהניזקין (נה: ד"ה מתניתין) ואע"ג דקיי"ל כרב הונא דאמר תליוהו זבין זביניה זביני שאני התם דקא יהיב דמי ואגב אונסיה עם קבלת מעות גמר ומזבין ומיהו בהרוגי המלחמה אע"ג דלא יהיב דמי אין בו דין סקריקון דאגב אונסייהו גמרי ומקני הואיל והפקיר אותם המלכות להריגה ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד עכ"ל נראה מדבריו דשאני התם שלא היו מקוים לשוב לנחלתם עוד ומשום הכי הוי כאילו קיבלו דמי השדות שהרי לא היו שלהם כלל ולא היו מקוים לשוב לביתם עוד והילכך אגב אונסייהו גמרי ומקני ולי נראה לתרץ בענין אחר דכשהאנס אומר תן לי קרקע זו ואי לא קטילנא לך ודאי לא גמר ומקני אלא אם כן נתן לו דמים אבל כשאין האנס תובע ממנו כלום אלא שהוא רוצה להורגו וזה נתן לו קרקעו כדי שיניחנו ודאי שאף בלא דמים גמר ומקני ומש"ה בשתי גזירות כיון שהופקרו להריגה האנס היה בא להרגו בלא שיתבע ממנו קרקעו וזה היה פודה עצמו בקרקעו וגמר ומקני אבל בגזירה בתרייתא כיון דאמרי כל דקטיל ליקטליה ודאי לא היה בא להורגו אלא ע"י שתובע ממנו קרקעו ומגזם לו שיהרגנו אם לא יתננו לו ולפיכך לא גמר ומקני כיון שלא נתן לו דמים. ועוד יש לומר דכי אמרינן דלא גמר ומקני אגב אונסיה אלא כי יהיב דמי דוקא היינו היכא דאיפשר ליה למיקבל עליה למחר וליומא אחרא דאע"ג דהשתא שעה משחקת לו עשוין בעלי זרוע ליפול הילכך לעולם דעתיה למיתבעיה והילכך כל דלא יהיב דמי לא גמר ומקני אבל כשהיא גזירת מלך כגון בשתי גזירות ראשונות חושב שתתקיים הגזירה כל ימי אותו הדור ומשום הכי לא מסיק אדעתיה למיתבעיה והילכך אגב אונסיה גמר ומקני בלא נתינת דמים ואפשר שזה בכלל דברי הרשב"א.



תשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א והגר"ד אורבך שליט"א

ראב"ד ירושלים וראב"ד טבריה

מאה וחמישים דולר כל יום, ומסכים להתחייב כן אפי' אם יהיה לאשה איזה הכנסה ואינה זקוקה שיתן לה מזונות. ולדעתם מצאו בזה תקנה שהבעל לא יוכל לעגן אשתו, דכיון שהבעל התחייב שאם תיפרד ממנו הוא חייב לה מזונות בסך מאה חמישים דולר כל יום, אזי אם תיפרד ממנו

הביאו לפני "הסכם קודם נישואין" שתיקנו "הסתדרות הרבנים" בארצה"ב, שענינו שהאדם לפני שמתחתן, עושה הסכם שבו הוא מתחייב לאשתו שאם תיפרד ממנו מאיזה סיבה שהיא והבי"ד לא ייעצו לה לחזור לבעלה, אזי הוא מתחייב לשלם לה מזונות עבורה בזמן שהיא פרודה ממנו בסך

אם לא יגרשנה.

ומעתה טוענים המתירים, ש"הסכם קודם נישואין" זה שתוכנו שקונס עצמו ליתן לה מזונה בסכום גבוה לכשתיפרד ממנו, לא מיבעיא דמועיל לדעת הרמ"א והחזו"א, אלא אפי' למחמירין בקנסות ג"כ מועיל, דכיון שאינו מזכיר שמתחייב לה ממון אם לא יגרשנה, אלא רק קנס עצמו שיתן לה סכום גבוה ביותר למזונות הרי"ז מועיל לכו"ע, וכמש"כ התורת גיטין הנ"ל.

אבל האמת ששטר הסכם נישואין זה, הוא חורבן הדת ממש ומכשילין בחשש איסור אשת איש ומרבים ממזרים בישראל. שמה שסומכין על הרמ"א, חדא, שבפת"ש שם הביא שבתשו' משכנות יעקב וכן הבית מאיר חולקים על הרמ"א ולדעתם אם מגרשה מחמת הקנס שקנס עצמו יש לחשוש אפי' בדיעבד שהגט פסול, והביא שם המשכנ"י שכן הוא לדעת המכתב מאליהו ומהרח"ש, וכתב עוד שזהו ג"כ דעת רבים מגדולי הראשונים, עיי"ש. וכן בערוך השולחן (קל"ד סעיף כח-כט) תמה על הרמ"א שפסק דביעבד הגט כשר, ותמה דכיון דהרשב"א פוסל הגט לגמרי היאך הכריע בדיעבד נגד הרשב"א שפוסל לגמרי הגט, ועיי"ש מה שתמה מיד. וסיים שם דמפשטיות לשונו של הרמ"א משמע דהרמ"א גופא מיירי רק כשלא חזר בו ממה שקנס עצמו, אבל אם מתחרט על הגט ורוצה לחזור מהקנס, וכפוהו על הקנס ומחמת הפסד הקנס גירש, גם הרמ"א מודה דהרי"ז גט מעושה.

ומעתה כיון שלדעת האחרונים (המכתב מאליהו ומהרח"ש והבית מאיר ומשכנות

יכופו הבעל לקיים התחייבותו, והבעל כיון שלא ירצה ליתן לה סכום רב כ"כ, בע"כ יאלץ להסכים ליתן גט לאשתו. ושמעתי שאיזה רבנים מפורסמים מכאן ג"כ נצטרפו להתיר לעשות "הסכם קודם נישואין" זה.

ויסוד המתירין לעשות הסכם זה, הוא שסומכין על מה שפסק רבינו הרמ"א (אה"ע סי' קלד ס"ד) וז"ל "דאם קיבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש, ויש מחמירין אפי' בכה"ג, וטוב לחוש לכתחילה ולפוטרן מן הקנס, אבל אם כבר גירש מפני זה ואפי' גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחילה לא אנסוהו על כך". וכן בחזו"א (סי' צט סק"ו) הכריע כדברי הרמ"א שאם קנס עצמו אם לא יתן גט, אפי' כשאח"כ כשמתחרט מרצונו לגרש, וכל מה שמגרש הוא כדי להינצל מקנס, אי"ז גט מעושה.

ובתורת גיטין (שם) כתב דאפי' למחמירין שהביא הרמ"א דס"ל דהקונס עצמו אם לא יגרש הרי"ז גט מעושה, יש עיצה שיוכל הבעל לקנוס עצמו כדי שיתן גט, והוא שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על אשתו מתשמיש ומעש"י אף אם לא יגרשנה, והוא ישאר בחיוביו לאשתו שתיקנו לו חז"ל (כמזונות ושאר חיובים), וממילא אח"כ הבעל יגרש אשתו, שהרי לא ירצה להישאר במצב כזה שהיא מונעת ממנו כל דבר והוא מחויב כלפיה בכל החיובים שתיקנו חז"ל שאדם חייב לאשתו. ועיצה זו מועיל לכו"ע, דהא דהמחמירין ס"ל דהקונס עצמו זהו גט מעושה, זהו דוקא משום שתלה חיובו בקנס

האונס, אבל אם באותה שעה לא העלה בדעתו שיוכרח מפני האונס לגרשה לכו"ע הרי"ז גט מעושה. וכן מבואר בשו"ת מהריב"ל (ח"ב סי' י"ח) עיי"ש שכתב דגם לשי' המהרי"ק דס"ל דכל אונס שהאדם מביא על עצמו אי"ז אונס, ולכן מי שנשבע מדעת עצמו לגרש אשתו והוכרח מחמת השבועה לגרש אי"ז גט מעושה. מ"מ א"א לכופו בנידוי או בחרם לקיים שבועתו, דאף דבעלמא בי"ד מנדין לעובר על השבועה, מיהו כאן דכולי טעמא שאי"ז אונס זהו מפני שהוא הביא האונס על עצמו, מצינן למימר דהאי גברא לא אסיק אדעתיה כשנשבע שיכפוהו על שבועתו בשוטים או בנידוי ואדעתא דהכי נשבע והלכך אי כפינן ליה לקיים שבועתו הוי אונס שלא הביאו הוא עליו עכ"ד. ומעתה לדבריהם א"א לסמוך ש"הסכם קודם נישואין" מועיל לפי שיטת המקילין בקנסות (שהרמ"א פסק כוותיהו בדיעבד) שהרי כל התחייבות שהוא שמתחייב ב"הסכם קודם נישואין", י"ל שקודם הנישואין אפשר שלא העלה בדעתו שיהיה אח"כ פירוד ביניהם, ואדעתא דהכי הסכים להתחייב מפני שסבר שלא יהיה פירוד, וא"כ אם אח"כ מגרש כדי שלא יצטרך לשלם התחייבותו שהתחייב בהסכם, הרי"ז אונס שלא הביא על עצמו, והרי"ז גט מעושה לכו"ע.

ומה שהמתירים סומכים עצמם עוד על מש"כ בתו"ג שגם למחמירין בקנסות זהו דוקא אם כשקיבל ע"ע הקנס הזכיר שהקנס תלוי בגט אבל אם לא יזכיר שהקנס תלוי בגט לכו"ע אי"ז גט מעושה. ולכן ב"הסכם קודם נישואין" זה, מאחר שאין מזכירין

יעקב ועה"ש) אזי מי שגירש מפני שהוכרח מחמת הקנס שקנס עצמו, יש לפקפק שאפי' בדיעבד זהו הגט מעושה והיא אשת איש. בדורינו שאנו יתמי יתמי, איזה חכם יפה כוחו לתקוע עצמו לתקן "הסכם קודם נישואין" זה עפ"י פסק הרמ"א והחזו"א, ולהכריע באיסור אשת איש שהיא חמורה שבחמורות שאין צריך לחוש לכולהו הנך אחרונים הנ"ל.

ועוד, דהאמת שאפילו לפי הרמ"א שהכשיר בדיעבד גט שניתן מחמת קנס שקנס עצמו, מ"מ אינו מועיל "הסכם קודם נישואין". וטעם הדבר, דהנה בשו"ת מהרשד"ם חאה"ע סי' ס"ג דן במי שמדעת עצמו ורצונו נשבע לקיים מה שיגזור עליו הבורר שמינהו לפשר בינו לאשתו, והבורר גוזר לגרש, והוא מחמת שנשבע לקיים מה שיגזור עליו הבורר, ה"ה מוכרח לגרש אשתו. וכתב שם המהרשד"ם דאין לומר דכמו שכתב המהרי"ק דהקנס עצמו אם לא יתן גט ואח"כ גירש מחמת מפני הקנס, כיון שהוא חייב עצמו מרצונו בקנס אי"ז גט מעושה, ה"נ נימא בנד"ד דכיון שהוא מרצון עצמו נשבע לקיים דברי הבורר, אי"ז גט מעושה. דזה אינו, דאולי הוא בשעה שנשבע לא העלה בדעתו שיגזור עליו לגרש, ולכן אח"כ כשגזר עליו הבורר והוכרח מפני השבועה הרי"ז אונס עכ"ד. ומבו' מדבריו דשי' הקדמונים שמקילין בקנס עצמו אם לא יגרש שאי"ז גט מעושה מפני שאונס שהביא עליו מדעתו אי"ז אונס, זהו דוקא אם בשעה שהביא ע"ע האונס והיינו בשעה שקיבל ע"ע הקנס או השבועה העלה בדעתו שלבסוף יוכרח לגרש מפני

בהסכם שהחיוב תלוי בגט, הרי"ז מועיל לכו"ע.

אמנם דע דפשוט וברור שהתו"ג לשיטתו דס"ל שם (ד"ה דלא מקרי אונס) דאם אונסיין אותו ליתן ממון בסתם ולא מזכירין שהאונס כדי שיסכים ליתן גט. והוא ביודעו שכוונתם לאונסו בשביל עיכוב הגירושין אומר להם הניחו לי ואגרשנה, אזי כיון שהאונס לא הזכיר בפיו שאונס אותו כדי שיתן גט, הרי"ז שלא אנסהו על הגט אלא על דבר אחר, וכשנתן גט להינצל מאונס על דבר אחר אי"ז גט מעושה. והיינו דס"ל לתו"ג דהכל תלוי באמירה ולא אזלינן בתר הכונה. ולהכי ס"ל נמי הכא לתו"ג שאם פטרה מכל חיוביה כלפיו אע"פ שמוכן שכוונתו כדי שיאלץ לגרשנה, מ"מ כיון שלא הזכיר בפיו שעשה כן כדי שיגרשנה, הרי"ז שלא תלה הקנס בגט. אבל לפי"מ שחלק עליו החזו"א (סי' צ"ט סק"ו) וכתב דאפי' אם נימא כשי' התו"ג שאם אונסיין אותו על דבר אחר שלא כדין והוא כדי להינצל מהאונס נתן גט אי"ז גט מעושה, מ"מ אי"ז תלוי אם יזכיר בפיו שאונסו על הגט, אלא כל שליבו וליבם יודעים בלא אמירה שכוונתם לאונסו בשביל עיכוב הגירושין, הרי"ז כמו שאונסיין אותו כדי שיגרש והוי גט מעושה. וא"כ לדידיה פשוט וברור דה"ה בנד"ד אין זה תלוי אם יזכיר בפיו שקונס עצמו אם לא יתן גט, אלא כל שמוכן שכוונתו במה שהתחייב עצמו בקנס (והיינו בנד"ד שחייב עצמו ליתן לה מזונות בסכום גבוה) הוא כדי שיוכרח ליתן גט, הרי"ז שתולה הקנס בגט, ובודאי אינו מועיל למחמירין בקנסות (שלדעת האחרונים הנ"ל יש להחמיר כשיטה זו אפי'

בדיעבד). ולפמשנ"ת לעיל אזי בנד"ד שקודם הנישואין קנס עצמו אינו מועיל לכו"ע וכמ"ש המהרשד"ם ומהריב"ל.

ובלא"ה, כיון שרשמו ב"הסכם קודם נישואין" שמתחייב ליתן לה למזונות כמאה חמישים דולר לכל יום שסתם אדם אין בידו לפרוע סכום כהאי, ולדין תורה כשאין בידו לפרוע חובו הוא פטור מלשלם ואסור להושיבו במאסר על כך או שאר אמצעי כפיה, וא"כ אם אח"כ האשה תכפהו לפרוע הקנס כשאין ביד הבעל לפרוע כדי שיוכרח לגרשנה, הרי"ז שכפאתו ליתן לה ממון שלא כדין כדי שיגרשנה, והוי גט שניתן מחמת שכפאתו על ממון שלא כדין דלכו"ע הוי גט מעושה. ואפי' אם כשיכפוהו ליתן הממון שלא כדין לא יזכירו שכופין אותו כדי שיגרשנה, מ"מ הרי"ז גט מעושה לפי"מ שהעלו החזו"א (סי' צ"ט סק"ו) ובעונג יו"ט (אה"ע סי' קס"ח) ובערוך השולחן (סי' קל"ד סכ"ה) דגם אם לא אנסוהו על ממון כדי שיתן גט, אלא רק אנסוהו ליתן ממון שלא כדין והבעל מדעת עצמו כדי להינצל מהכפיה מציע שיגרשנה, הרי"ז גט מעושה. (ודחו דברי התו"ג דס"ל דאם אונסיין אותו לשלם ממון שלא כדין ואין מזכירין שאונסיין אותו כדי שיגרש אי"ז גט מעושה). והארכתי בזה במק"א.

ויש עוד טעמים לבאר שמדינא אינו מועיל ההסכם קודם נישואין, אבל כבר די בדברינו אלה לבאר שמדינא הסכם קודם נישואין באיזה אופן שהוא אין זה תקנה אלא תקלה שמכשילים בית ישראל בחשש איסור אשת איש. וכבר אמרו בגמ' קידושין (יג.) שדיינים המורים שלא כדין בדיני עריות הם קשים לעולם יותר מדור המבול.

ריבוי גירושין שלא בצדק, שעלול שגם במקום שיהיה ראוי שתשלים עם בעלה, מ"מ האשה ומשפחתה יפעילו לחץ על הבי"ד שלא יעצו לעשות כן כדי שיוכרח בעלה לגרשה. ותקנה זו אינה מביא תועלת אלא למעט נשים שבעליהן מעגנן שלא כדין אבל מאידך גיסא יגרום להרס חיי אישות בישראל.

והנני קורא לגדולי תורה כאן ובארצה"ב לעמוד בפרץ למחות נגד מתקני "הסכם קודם נישואין" שלא יתפשט תקנתם רח"ל. והקב"ה יעזור ונזכה לשמור חוקיו ולעשות רצונו ית"ש !

משה שטרנבוך

וקשה לו להעלות על דעתו שהיא תיפרד ממנו, מבלי אפשרות לפייסה ולהחזירה. ואסמכתא לא קניא. וגם מעכשיו לא יועיל...

אברהם דב אורבך

וגם בלא"ה לתקן הסכם קודם נישואין היא פירצה בבית ישראל להרבות גירושין בישראל, שעד עתה אם הבעל לא רצה לגרשה אירע הרבה פעמים שכדי לא להישאר עגונה הסכימה האשה להשלים עמו, אבל מעתה ע"י הסכם קודם נישואין זה תוכל האשה לאלץ בעלה לגרשה. והיאך נעזיז פנינו לתקן תקנה חדשה שעלול לקעקע האישות בישראל. ואם רבינו גרשום תיקן חרם שלא לגרש אשה בעל כרחה כדי שלא יתרבו גירושין בישראל, כ"ש שאין לנו לתקן תקנה חדשה שיגרום ריבוי גירושין, ואף שתקנו בהסכם זה שאין הבעל מתחייב במזונות גבוהים רק אם אין בי"ד מייעצים לאשה להשלים עם בעלה, מ"מ עדין יגרום



אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ

כל הנ"ל דברים ברורים ומבוארים.

ויש לי להוסיף שכל ההתחייבות לא תופסת עפ"י דין כי זה אסמכתא שבד"כ כשעומדים להינשא זה מתוך אהבה וחיבה

אשר זעליג רייס

כגן 8
פעיה"ק ירושלם ת"ו

בס"ד

**בענין הסכם ממוני שלפני הנשואין
כדי למנוע עיגון מסורבות גט**

כבוד ידי"ג הרבנים הגאונים דינינים מובהקים
רבי מרדכי ויליג מביה"ד דאמריקה
ורבי צבי גרטנר מבית דין דרכי הוראה

במה שבקשתם ממני לחוות דעתי בהצעות השונות שהעלו כדי להקשות על סרבני גט לדאבון לב
המעגנות נשיהם ובשנים האחרונות היו מקרים רבים שגרמו עגמת נפש נוראה לנשים הרואות את מיטב
שנותיהן חולפות ביושבן בדד ואין לאל ידינו להושיע.

לפני שנים כבר העלו הצעה שהבעל יקבל על עצמו בקנין גמור ובהסכם כתוב וחתום קנסות שונים אם
יפרדו וימנע ממנה גט פטורין אלא א"כ ב"ד יקבע שהיא זו האשמה בפרידה והבי"ד יקבע תנאים והבעל
יהיה מוכן לקיימם, או לחילופין אם תסרב היא להופיע בפני בי"ד.

אך דרך זו נסתרת מדברי הרמ"א בסימן קל"ד סעיף ד' דכל שקיבל על עצמו קנס אם לא יגרשנה י"א דהוי
גט מעושה וטוב לחוש לדבריהם לכתחלה. ואף אם נרצה להקל בזה כיון דגם הרמ"א כתב לחוש רק
לכתחלה, הלא בפ"ת שם ס"ק י' הביא את דברי המשכנות יעקב אהע"ז ס"ל ל"ח שתמה על הרמ"א ונקט
דאין בזה מחלוקת וכו"ע מודים לדברי שו"ת הרשב"א שהביא הבית יוסף ופסול אפילו בדיעבד, וא"כ בודאי
שיש לפסול עצה זו.

אמנם בדברי הרשב"א והרמ"א מדובר במי שקיבל על עצמו קנס אם לא יגרשנה ובשני תנאים אלה דנו
לפסול את הגט משום דהוי גט מעושה. ונראה פשוט דלפי הצעת הדברים שהעליתם לפני, שהבעל יקבל על
עצמו לפרנס את אשתו בסכום סביר ומקובל כל עוד הם איש ואשתו ואינם דרים ביחד. אין בזה חשש כלל,
דיש בהצעה זו תרתי למעליותא. א: אין כאן קנס אלא מזונות סבירים. ב: אין בהסכם זה קשר בין התשלום
לגירושין ואין תשלום זה כדי שיגרשנה.

ואף שיודעים אנו שכל ההשתדלות בענין ועצם הצעה זו אכן נועדו למנוע מצב של עיגון הנשים, נראה דאין בזה כל חשש כל עוד עצם ההתחייבות מוצדק מצד עצמו ויש בו טעם והגיון כדי להגן על זכות האשה וצרכי קיומה. ובאמת נראה דאם הסכום שמקבל עליו הבעל לשלם מושתת על צרכי הקיום הממוצע יש הגיון וצדק בהתחייבות זו. ואף שמעיקר הדין האשה היא זו שעליה מוטלת חובת הראיה דהלא הבעל מוחזק והיא באה להוציא ממנו, והמוציא מחברו עליו הראיה, מ"מ כיון שאשה אין דרכה לטרוח בדינא ודיינא, ומטבע הדברים הבעל מצוי יותר בבתי דין, משו"כ יש טעם בהסכם זה שכל עוד לא יפנה הבעל לבי"ד והבי"ד יפטרנו מתשלום זה, יהיה עליו לשלם לה מזונות מקובלים. וכיון שאין כאן קנס אלא תשלומי מזונות, ואין כאן תליה והתניה בין תשלומים אלה לגירושין אלא הוא מקבל עליו לשלם כל עוד היא אשתו ואינם דרים ביחד, נראה דאין כאן חשש כלל.

וביסוד הדבר נראה דכיון דאף במקבל על עצמו קנס עד שיגרש עיקר דעת הרמ"א כשיטה הראשונה שהביא דאין זה גט מעושה כלל אלא שכתב שטוב להחמיר לכתחלה כשיטת הרשב"א שמחמיר, נראה דכל כה"ג הבו דלא לוסף עלה, וכיון שני"ד אינו דומה כלל להא דהרשב"א והרמ"א נראה דיש להקל בזה.

אמנם מה שהביא הגר"מ ויליג מרב אחד שטען שמדברי הרשב"א בתשובתו בחלק שלא הובא בבית יוסף משמע שגם הרשב"א לא החמיר בזה אלא לכתחלה תמוה לי, דתשובה זו נמצאת בח"ד משו"ת הרשב"א סימן מ' ומכל דבריו שם ברורה שיטתו דאף בדיעבד הגט פסול עי"ש.

וראיתי עוד בדברי הרב ויליג שכתב שעצה זו בעצם עתיקה היא והיא כבר כתובה בנחלת שבעה שטרות סימן ט' בשם תקנות שו"ם וז"ל שם "ואם ח"ו שיעשה כמר פלוני הנ"ל לזוגתו מרת פלונית איזו דברים שאינה יכולה לסבול וצריכה לבית דין, אז תיכף ומיד יתן לה עשרה זהובים לפיזור מזונות. וכן יתן לה כל חודש וחודש משך ימי הקטט".

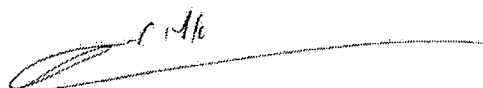
ולענ"ד אין זה ענין לני"ד דנראה לכאורה דתקנה זו עיקרה ויסודה באמת להבטיח את קיום האשה והספקת מזונותיה, ולא כאמצעי לאלץ את הבעל לגרש את אשתו, וא"כ אין מזה ראייה לנידון דידן.

אך בעצם הענין כבר כתבתי דלענ"ד אין כאן כל חשש.

ועצם תקנה זו דבר גדול הוא, ועובדא ידענא במקרים שלולי שטר זה שנחתם ע"י הצדדים רגלים לדבר שתהליך הפירוד והגירושין היה נמשך עד אין קץ תוך מחלוקת ושנאת חנם ועגמת נפש שאין לה שיעור. והודות למסמך זה התגרשו תוך זמן קצר מתוך הסכמה וכבוד זל"ז.

ביקרא דאורייתא

אשר וייס



שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קלד סעיף ד

אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס; אך ערבות יתן, אם ירצה, שאין זה דומה לאונס. הגה: והוא הדין אם קבל קנין לגרש (פסקי מהרא"י סימן קע"ג). **אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש** (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס.

פתחי תשובה שם ס"ק ט

ויש מחמירין אפילו בכה"ג. כתב בס' תו"ג וז"ל והנה להמחמירין בקנסות וסוברין שאף בקנסות הוי גט מעושה א"א לעשות תקנה כשעושין פשר בין איש ואשה שיקנוס עצמו שיעשה הגירושין ואפילו לעשות באופן המבואר בח"מ סי' ר"ז גבי אסמכתא כדרך שעושין חכמי ספרד המבואר שם דהיינו שהבעל יתחייב עצמו נגד אשתו או נגד אחר באלף זהובי אף אם לא יגרש והאשה או האחר יתחייבו נגדו שאם יגרש יפטרוהו מהחוב הנ"ל וכשפוטרין אותו מחובו כשיגרש ודאי דלא הוי גט מעושה כמבואר בתשו' הרשב"ץ שהביא הב"י שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו כגון פריעת כתוב' דפריעת בע"ח מצוה ומכין אותו עד שת"נ ולהצילו מאותו עישוי נותן גט לא הוה גט מעושה כו' ע"ש לא דמי כלל דשאני הכא גבי פשר כיון ששני הקנינים מהאיש והאשה ה' במעמד אחד כשעוסקין באותו ענין ובדאי אם האשה לא תרצה לקבל ק"ס שתפטור אותו מחובו כשיגרשנה הבעל יחזור בו מהקנין שלו דכשעוסקין באותו ענין יכול לחזור מהק"ס כמבואר בח"מ סי' קצ"ה הרי תלוי הקנס בהגירושין כו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קנינים בהפשר על הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי אף אם לא יגרש' והוא ישאר על חיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחוייב בכל החיובים ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל עכ"ל: וכתב עוד שם דלהך דיעה דס"ל דבקנס הוי גט מעושה נראה דאין יכולין לתבוע ממנו גם הקנס כיון שהבעל אומר אנא קאמינא לקיים הגירושין ומה אעשה שהב"ד אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שהוא גט מעושה וכן אפילו נתחרט ואומר שאינו רוצה לגרש אין הב"ד יכולין לומר בל"ז זה או תן הקנס או גרש אשתך דהוי כגט מעושה' להך דיעה ואין לומר כיון דא"א לגרש שוב א"כ כשהתחייב עצמו מעיקרא בתנאי הגירושין דמי לתנאי שא"א לקיים בסופו דהתנאי בטל והמעשה קיים וה"נ א"א לקיים התנאי כלל דהא א"א לגרש שוב דזה אינו זה לא דמי לחיוב על תנאי שהחיוב חל מיד והתנאי מילתא אחריתי הוא משא"כ כאן דהחיוב לא בא רק לקנס כשלא יגרש. אמנם אם התחייב עצמו בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע ונתחרט ולא רצה לגרש עד שעבר הזמן ממילא כשעבר הזמן נתחייב בהקנס אפי' אם יגרש' שוב דהא חיוב הקנס חל תיכף כשהגיע הזמן ולא גירש וא"כ הב"ד יכולין לתבועו כדין בהקנס והוי ככופין אותו לשלם חובו וכשמגרש להיפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמ"ש הרשב"ץ הנ"ל עכ"ד:

פתחי תשובה שם ס"ק י

וטוב לחוש לכתחילה. עיין בתשו' משכנות יעקב סימן ל"ח אודות הגט אשר אחר הנתינה עמד הבעל וערער כמה ערעורים וא' מערעורים הוא שהי' אנוס ע"פ הקאמפראמיס אשר מבואר בו שאם לא יביאנו אביו לגרש יתן קנס סך המבואר שם. והאריך מאד דיש להחמיר בזה מכמה טעמים חדא דמה שהבין הרמ"א ז"ל דיש מחלוקת בין הרשב"א והרשב"ץ ומתוך כך פסק דבדיעבד יש להקל הנה לפי המבואר בס' מכתב מאלי' בדיני הביטול סימן כ' ובמהרח"ש בדיני מודע' ואנוס אין כאן מחלוקת כלל והעיקר תלוי באם שאנחנו יודעים ומכירים שאין מגרש אלא מצד הקנס ומגלה דעתו בכך הוי גט מעושה ולא התירו הרשב"ץ והר"ר מיימון רק בנדון דידהו שקבל מתחלה הקנס מצד עצמו ורצונו הפשוט ולא זז מדעתו מתחלה ועד סוף דאז אין לתלות שעשה זה מחמת אנוס (וכ"כ בס' בית מאיר לחלק בכך ומסיים דצ"ע אם יש להקל נגד הרשב"א כמו בנדון דידי' אף בדיעבד כו' ע"ש) ועוד דגם לדעת הרמ"א ז"ל ששם מחלוקת בין שני הדיעות. מבואר עכ"פ דהיינו דוקא שקיבל הקנס עליו מדעת עצמו ורצונו מבלי ששמו אחרים עליו הקנס ואף בזה אינו מבואר מדבריו שיתיר ג"כ כשיתחרט אח"כ אבל כל שמתחלתו לא ברצונו הי' רק אחרים שמו הקנס עליו קרוב הדבר דלכ"ע חיישין לי' לגט מעושה דהא אנוס ממון חשיב אנוס לדעת כל הפוסקי' ועוד דעיקר סברת המקילין במי שקבל עליו קנס מעצמו או נשבע לגרש הוא דאנוסא דנפשי' לא הוי אנוס הרי רבים מגדולי הראשונים חולקים וסוברים דבמתנה גם אנוסא דנפשי' הוי אנוסא אפילו בלא מסירת מודעא המתנה בטילה וממילא דה"ה בגט ובשל תורה ובפרט באיסור ערוה יש להחמיר כדבריהם ועכ"פ לכתחילה היכא דאפשר לתקוני ומכ"ש בנ"ד שאין כאן אפילו תחילתו ברצון. ואשר אומרים לו קודם כתיבת הגט שיסורו מעליו כל המכריחים קשה הדבר מאד לסמוך ע"ז כל זמן שלא עשו מעשה בפועל לבטל ההכרח ואכתי לא סמכא דעת' אולי לא יתמצו השני ברורים לבטל הקאמפראמוס ואולי לא יעלה בידם אחר אשר נכתב בערכאותיהם ואולי ימחו בידם מצד השני כמובן כו' והאריך בזה בשלשה תשובות שאח"ז והתווכח בזה עם הגאון מהר"ז מרגליות ז"ל. והביא שם עוד פוסקים המדברים בענין זה ה"ה המבי"ט שהובא בכנה"ג סי' קנ"ד והר"ר בצלאל סי' ט"ז ומהרי"ט צהלין סי' מ' ותשו' חוט המשולש ח"ד מספר התשב"ץ סי' ל"ה ע"ש (ושם האריך עוד בענין אנוס האב לגבי הבן ויובא לקמן סקי"ב) וע' עוד בתשו' מהרי"ם סי' מ':

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף נז עמוד א

נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה. וכשם שנותנין לאשה, כך נותנין לאיש לפרנס את עצמו.

Alternatives to Cattle Prods: In Search of a Solution to the *Aguna* Problem

In October 2013, the media was awash with reports of the arrest of three prominent Tri-State area rabbis who allegedly ran a violent “divorce business,” taking large sums of money from women seeking release from their marriages. The rabbis hired thugs who employed numerous kinds of brutal methods to force recalcitrant husbands to consent to give their wives a halachic divorce. An FBI agent cited by news outlets described the alleged “use of ‘tough guys’ who utilize electric cattle prods, karate, handcuffs and place plastic bags over the heads of husbands.” This discovery, along with the embarrassing and highly-publicized battle between a young husband and wife from prestigious families, the latter of which took her fight for a *get* to a New York tabloid,¹ has drawn a great deal of attention to the vexing problem of *agunos* — women who are divorced in every practical sense but not in a halachic sense, and are thus unable to remarry.

The core of the *aguna* problem is the rule that a *get* must be delivered by the husband to the wife willingly. Not only must the husband perform the act of handing the wife a *get*, or commission an agent to do so, but he must have made a willed decision to divorce his wife in order for the divorce to be halachically valid. This gives spiteful and greedy husbands a powerful weapon to use against their estranged wives, either as sheer vengeance or to force the wives’ hands in their battles over custody or assets. The *aguna* problem has been a source of great pain for the women effected (and their children), as well as a source of embarrassment for the Orthodox Jewish world.

This paper will first address the conceptual underpinnings of this issue by exploring the relevant halachic sources and trying to define more precisely the kind of consent required for a *get* to be valid. The second section will focus on the practical strategies that have been formulated to help address this problem, as well as possible alternatives.

1. Doree Lewack, “An Orthodox Woman’s 3-Year Divorce Fight,” *The New York Post* (November 4, 2013).

Part 1: Background

I. לא יגרש האיש אלא ברצונו

The Mishna in *Gittin* (88b) establishes that a גט מעושה — a “coerced *get*” — is valid, but the Gemara there clarifies that this ruling refers only to situations of כדין, cases in which a husband is halachically required to divorce his wife (such as if she becomes forbidden to him or if he has certain physical defects²). In all other situations, however, a coerced *get* is invalid, and hence a *get* given under coercion does not terminate the marriage.

In the beginning of *Hilchos Geirushin*, the Rambam lists the various conditions that must be met for a *get* to be valid, including שלא יגרש האיש אלא ברצונו — that a man must give the divorce willingly. As the source for this *halacha*, the Rambam cites the Torah’s discussion of *gittin* in *Sefer Devarim* (24), where it speaks (in verse 1) of a husband divorcing his wife because “she does not find favor in his eyes” — והיה אם לא תמצא חן בעיניו. On this basis, the Rambam asserts, the Sages understood that a *get* must be given willingly and not under coercion.

The Rashbam (commentary to *Bava Basra* 48a) points to a different word in that same verse — ונתן (“he shall give [the writ of divorce]”), which implies that the *get* is given wholeheartedly and not under duress.

Regardless, the question arises as to why an exception is made in the case of כדין, in which a husband is halachically obligated to divorce and the *beis din* is authorized to undertake coercive measures to force him to give his wife a *get*. Why is a *get* given under such circumstances valid, whereas in all other cases a coerced *get* is invalid?

The answer is alluded to by the Gemara in *Bava Basra* (48a) in the course of its discussion of financial transactions made under coercion. In this context, the Gemara cites a *beraysa* that states regarding a recalcitrant husband, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני — “He is coerced until he says, ‘I want.’” When a husband refuses to give a *get* that he is required to give, he is forced by the authorities into expressing his consent, such that the divorce is given willingly. The Gemara initially proposes viewing this technique as a model for property transactions as well, such that we may infer from this *halacha* that if a person is forced to sell something, the sale is valid. But the Gemara then distinguishes between the two cases, noting, “Perhaps that situation [of a required divorce] is different, because it is a *mitzva* to heed the words of the Sages.” In other words, coercion is effective only in the context of a husband who refuses to give a halachically-required *get* because once he is coerced, we can assume he gives the *get* wholeheartedly,

2. See Mishna, *Kesubos* 77a.

in light of the halachic requirement he thereby fulfills. Thus, even if in general a legal act performed under coercion cannot be viewed as having been done willingly, such an act will be valid when it constitutes a *mitzva*, as the individual can be presumed to willingly want to perform the act.

The Rambam explains this concept more fully in a celebrated passage in *Hilchos Geirushin* (2:20):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש – בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן, מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט, והוא גט כשר... ולמה לא בטיל גט זה – שהרי הוא אנוס... שאין אומרין אנוס, אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכה, או נתן; אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה, או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה.
לפיכך מי שאינו רוצה לגרש – מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות; ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר, רוצה אני – כבר גירש לרצונו.

If the law requires forcing one to divorce his wife and he did not want to divorce, the Jewish court — in any place and at any time — beats him until he says, “I want,” and he writes the *get*, and the *get* is valid... And why is this *get* not invalid, as he [the husband] is under coercion? ...Because we do not say he was coerced unless he was pressured and pressed to do something which he is not required to do by Torah law, such as someone who was beaten until he sold or gave [his property]. But if one’s evil inclination overcame him to neglect a *mitzva* or commit a sin, and he is beaten until he did the proper thing which he is required to do or until he distanced himself from that which is forbidden to do, he is not considered coerced in this regard, as it was he who had coerced himself through his evil character trait.

Therefore, one who does not wish to divorce — since he wants to be part of [the Nation of] Israel, he wants to do all the *mitzvos* and distance himself from sins, and it is his evil inclination that has overcome him. And once he was beaten to the point where his evil inclination was weakened and he said, “I want,” he has divorced willingly.

According to the Rambam, being forced to perform a *mitzva* does not fall under the halachic definition of “coercion” because the true desire of any Jew who “wants to be part of the Nation of Israel” is to obey Halacha. Thus, when the *beis din* applies coercive measures, they are not forcing the husband to give a *get*, but rather eliminating the “evil inclination” which is forcing the husband not to give a *get*. When no *mitzva* is involved, however, an act performed under

coercion is invalid, as it is not done wholeheartedly. Hence, in cases in which the husband is not halachically required to grant his wife a divorce, a *get* given under coercion is invalid.

Underlying the Rambam's comments is a subtle but crucial distinction between *רצון* (will or desire) and *הסכמה* (consent). The Rambam rules, based on the Gemara, that it is not sufficient for the husband to give the *get*; he must **want** to give the *get* — *עד שיאמר רוצה אני*. This is in contrast to the Rambam's corresponding ruling in *Hilchos Mechira* (10:1) regarding one who is coerced to sell something. The Rambam there writes that even if physical force is applied until the person agrees, the sale is valid, *שמפני אונסו גמר ומקנה* — he makes the decision to sell as a result of the pressure applied. In the case of a *get*, the husband must announce *רוצה אני*, expressing his desire to give a *get*. Moreover, as mentioned, a *get* given under such circumstances is valid only when it is halachically required, as we may then presume a desire on the part of the husband to grant the divorce in fulfillment of the divine command. In clear contradistinction, a forced sale is valid even if no *mitzva* is involved and even without a declaration of *רוצה אני*. This is because the transfer of property requires only the individual's **consent**, whereas divorce requires the husband's **will**. It is not sufficient for him to **agree** to divorce; he must **wish** to divorce. This clarification is made by the *Nesivos* (205:1),³ as explained and developed more fully by the *Zecher Yitzchak* (23).

This distinction explains why, as mentioned earlier, the Rambam and Rashbam cite textual sources for the requirement that a *get* be given willingly. At first glance, one might have thought that this requirement stems from the general requirement of *דעת* — definitive consent — that applies to all transactions. Clearly, *gittin* require the husband's consent no less than the purchase or sale of property, and one might have thus wondered why the Rambam and Rashbam found it necessary to identify a specific Biblical source for the requirement that a *get* be given willingly. In light of the distinction noted by the *Nesivos*, the answer is clear. These *Rishonim* enlisted a Scriptural source for the requirement that is unique to *gittin* and extends beyond the standard requirements of consent that apply to financial transactions. If not for this source, we would have required only that a husband agree to grant the divorce; this source establishes the additional provision of *רצון*, which requires that the husband **want** to grant the divorce, beyond his **consent** to do so.⁴

3. The *Nesivos*' formulation is: *דבגט בעינין גם שיהיה ריצוי בלב...אלא ודאי דבמכירה לא בעינין שיהיה ריצוי*. בלב משא"כ בגט.

4. Curiously, the Rashbam, commenting on the Gemara's discussion in *Bava Basra* (ד"ה עד), writes that in the case of a transaction as well, the sale is valid only once the owner expresses his willingness to sell by declaring *רוצה אני*, in seeming opposition to

II. Defining רצון and אונס

Having established the need for רצון as a prerequisite for a valid divorce, we turn our attention to the question with which *poskim* have wrestled throughout the centuries: how precisely do we define this term? Which factors motivating a husband to divorce his wife can be considered רצון — his willed decision — and which are regarded as אונס (duress)?

It seems clear that the definition of אונס extends beyond physical force. The Rambam (*Hilchos Mechira* 10:4), based on the Gemara (*Bava Basra* 40a), writes explicitly that forcing one's hand through financial threats also qualifies as אונס. He cites the Gemara's example of a person who leased property for three years and then threatened to destroy the lease contract and claim ownership over the land if the owner did not sell it to him.⁵ If the owner sells the field due to the threat, this situation is treated as אונס, such that a מודעה (formal disclaimer) issued before the sale is effective in nullifying the transaction. Applying this rule to divorce, which requires רצון, a *get* given in response to financial threats would be considered a גט מעושה — a *get* given under duress — and thus would not be valid.⁶

The more complex question that arises relates to the category of אונס דנפשיה — self-imposed pressure. The Gemara mentions this term in the discussion cited above concerning a sale made under coercion. After citing Rav Huna's ruling that such a sale is valid, the Gemara initially explains this ruling as based on the fact that any time a person sells his possession, he is “coerced” to do so by the need for money. Since all sales are driven by a compelling need, the Gemara reasons, if a person is forced to sell his property, the sale is similarly valid.⁷ But

the distinction drawn by the *Nesivos*. It is unclear, however, whether the Rashbam made this comment in reference to the final *halacha* or only in the context of the Gemara's initial suggestion that the validity of a sale made under coercion is inferred from the validity of a *get* given under coercion — a suggestion which the Gemara ultimately rejects. A full discussion of the Rashbam's comments lies beyond the scope of this essay.

We should also note that the Rashba (*Kiddushin* 50a) appears to take a much different view, stating that according to the Gemara's conclusion in *Bava Basra*, a *get* given under coercion is valid just as a sale made under coercion is legally binding. See *Shiurei Rav Baruch Ber* and *Dibberos Moshe, Bava Basra*, vol. 1, 41:1.

5. One who can prove that he has resided on a piece of property for three years is the presumed owner until it can be proven otherwise, so after three years of leasing, the tenant was able to threaten a claim of ownership.
6. Below, however, we will see that some question this assumption that a *get* given under financial duress constitutes a גט מעושה.
7. A number of *Acharonim* question the Gemara's initial suggestion, noting the obvious difference between the motivation to sell and the sale itself. Even if one is driven to sell

the Gemara then dismisses this argument, distinguishing between self-imposed duress and external pressure. When a person feels pressured for cash and is thus driven to liquidate assets, this “coercion” is self-imposed due to his desire or need for money. Such pressure does not qualify as אונס, and thus cannot serve as a precedent for the validity of transactions made in response to external threats and coercive measures imposed by others.

The concept of אונס דנפשיה comes into sharper focus in light of an important passage in the *Beis Yosef* (C.M. 205) concerning land given as a bribe to escape execution. The Mishna and Gemara in *Gittin* (55b) discuss the tragic situation of סיקריקון, when governments encouraged, and at times even required, their citizens to kill Jews, and Jews would offer their property to bribe the executioners and save their lives. The Gemara writes that such gifts are legally binding; the Jew cannot later claim that the transfer was made under duress, because אגב אונסייה גמר ומקני — “As a result of his duress, he resolves himself to transfer [the property].” Several *Rishonim* question this *halacha*, noting that the Gemara in *Bava Basra* validates only sales made under duress (תליוהו וזבין), but not gifts.⁸ The Rashba explains, והואיל והפקירה אותם המלכות להריגה ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד — “[The gift is legally binding] because the government condemned them all to be killed, and they have no hope of ever returning to their property again.” According to the Rashba, the situation described in the Gemara, in which the Jews were condemned to die, marks an exception to the rule, as given the dire circumstances, the landowners were fully prepared to relinquish their property to save their lives.⁹

his belongings by force of circumstance, he obviously makes a willed decision to go through with the transaction, which is far different than being physically coerced to sell property that he does not wish to sell. In light of the *Nesivos*' remarks, however, the explanation becomes clear. The Gemara at this stage speaks of רצון and seeks to prove that a sale is valid even if one does not truly want to sell the item in question. (A similar explanation is given by Rav Moshe Feinstein in *Dibberos Moshe*, cited above, note 4.)

8. Rashi, commenting on the Gemara's discussion (ד"ה לקטלוהו), makes reference to the Gemara's ruling in *Bava Basra* concerning sales made under coercion as the basis for the validity of the transfer of property to the סיקריקון. Rabbi Akiva Eiger, in his commentary to the Mishna, notes that Rashi appears to equate sales with gifts in this regard, in contrast to the Rashba. See Rav Moshe Feinstein's discussion of Rashi's comments in *Dibberos Moshe* (cited above, note 4).
9. See also Meiri and Ritva, who explain similarly. The *Mordechai* (394) appears to suggest a much different answer. Citing Rabbenu Tam, he writes, כיון דאי לא, דהא מילתא דמי לזביני... כיון דאי לא, יהב ליה קרקע מסתפי דלמא קטיל ליה דמי כאילו הסיקריקון מכר עצמו לו בשביל הקרקע שלו. According to the *Mordechai*, when a person is condemned to die and he gives his property in exchange for his life, this transaction qualifies as a “sale,” as the owner receives something — his life — in return for the property. Therefore, the transfer of property is legally

The *Beis Yosef* similarly suggests distinguishing between a threat to life and other forms of pressure, but he then questions this answer, noting the Gemara's comments in *Kesuvos* (33b) that physical suffering is worse than death. If the threat of death suffices to lead one to wholeheartedly relinquish his property, then certainly such a decision made in the face of physical torture should also be legally binding.¹⁰

The *Beis Yosef* therefore proposes a different solution,¹¹ drawing a fundamental distinction between one who offers property in exchange for his life and one who is forcibly coerced to surrender property. The situation described in *Gittin*, the *Beis Yosef* explains, is one in which the Jews were condemned to death due to their faith, not in an effort to seize their property. It is the Jew himself who initiates the offer of property in exchange for the right to live,¹² and when one initiates such an offer, his intent is indeed to legally transfer the property in question. In *Bava Basra*, however, the Gemara speaks of a case in which one is approached by a person seeking something in his possession and pressures him to relinquish it. It is the oppressor who initiates the demand for the property in question, and the Gemara establishes that under such circumstances, the transfer is legally binding only if the owner receives something in exchange. Otherwise, he has no intention to relinquish ownership over the item.

The *Beis Yosef* here establishes an important rule relevant to the definitions of *אונס* and *רצון*, stating that a legal act taken at a person's own initiative is binding

binding just as a sale made under duress. However, a number of *Acharonim* understand the Mordechai's comments differently. See *Mishneh Le-Melech* (*Hilchos Mechira* 10:1), who understands the Mordechai as referring to the Rashba's answer, and Rav Elchanan Wasserman (*Kovetz Shiurim, Bava Basra* 201), who understands that the Mordechai refers to the second answer given by the *Beis Yosef*.

10. Curiously, the *Beis Yosef* also raises a second objection, noting that no *Rishonim* draw such a distinction between a threat to life and other forms of coercion, despite the fact that, as mentioned above, the Rashba and others indeed make this precise point.
11. Surprisingly, the *Nesivos* (205:8) understands the *Beis Yosef's* answer as intended to explain the Rashba's comments. It seems quite clear, however, that this is an entirely different approach to answering the question.
12. It should be noted that the Ramban, in his commentary to *Gittin*, cites from the Yerushalmi a different account of the סיקריקון decrees, according to which the plan was indeed to confiscate the Jews' property. The *Beis Yosef* clearly works off the assumption that the decree was to have the Jews killed and they would try saving their lives by offering their property as a bribe. The Ramban takes an entirely different approach to the Gemara's discussion, claiming that the surrender of lands during this period of persecution was legally binding only as a temporary, extraordinary measure (מפני תיקון העולם), and does not reflect the standard rules governing transactions made under duress. (The Meiri also accepts the version that the goal of the סיקריקון was to confiscate the Jews' property: .) סיקריקון הוא...אנס גוי שאונס הקרקעות לישראל:

even if it was taken to save himself from harm. Since he initiated the act and it was not forced upon him by someone else, he is considered to have performed the act with רצון, even if the initiative was taken in response to adversity. This theory is likely rooted in the Gemara's comment in *Bava Basra* concerning sales. All sales are made under "duress," by force of circumstance, and yet they are valid because they result from אונסא דנפשיה — the person's initiative taken to improve his condition. No one forces him to sell his property, but he makes this decision to meet his current need for money. The *Beis Yosef* extends this basic principle to surrendering property. As long as no pressure was applied specifically with regard to the property, if the person initiated the surrender of property to escape adversity, the gift is legally binding.

We find different reactions among the *Acharonim* to the *Beis Yosef's* theory. The *Chasam Sofer*, in his commentary to *Gittin*, speaks in praise of the *Beis Yosef's* distinction ("ודפח"ח וראוי לו דברי אלקים חיים"), whereas the *Chazon Ish* (E.H. 99:6) claims that the *Beis Yosef* did not draw this distinction as a definitive halachic ruling. The *Chazon Ish* notes that, as mentioned, other *Rishonim* explain the *halacha* regarding the סיקריקון differently, and he adds that if it is evident that the property is given under duress, it should make no difference who initiated the transfer.¹³

III. The Attitude of the *Poskim* Toward Various Forms of Pressure

With this background, let us now turn our attention to the particular situation of a *get* given by a husband under pressure. The *Shulchan Aruch* and Rama (E.H. 134:4) address a number of different scenarios in which a husband grants his wife a divorce in order to avoid the adverse consequences of withholding a *get*:

Vow

The Gemara in *Gittin* (46b) establishes that if one vows to abstain from all fruits in the world if he does not divorce his wife, and he indeed gives her a *get*, the *get* is valid, even though he was forced to give the *get* to avoid coming under his vow. The halachic authorities debate the question of whether this ruling would also apply if the husband vowed directly to give a *get*. The Rama cites the Ritva as ruling that such a *get* is valid, since the husband initiated the vow and was not coerced to give a *get*. Although he gives the divorce only by force of his vow, the divorce is nevertheless valid since the pressure to divorce was

13. We will see below that the *Toras Gittin* accepts the *Beis Yosef's* distinction as halachically authoritative, whereas others dispute his ruling.

self-imposed. Others, however, disagree, distinguishing between this vow and the vow described by the Gemara. In the case discussed by the Gemara, as the *Beis Yosef* explains, the husband is not forced to give the *get*; rather, he makes the decision to give the *get* instead of being compelled to abstain from eating fruit. This is quite different from a vow to divorce, whereby the husband is under direct pressure to divorce by force of a vow. Accordingly, the *Shulchan Aruch* rules that the husband must first have the vow annulled before granting the divorce, but the Rama adds that if the *get* was given in fulfillment of the vow, it is valid.¹⁴

Escrow

The *Shulchan Aruch* rules that a husband may place a sum of money into escrow (עֶרְבוּת), entrusting it with a third party who is authorized to keep the money until the divorce is given, whereupon the third party will return it to the husband. The *get* which is given is valid, the *Shulchan Aruch* rules, “because this does not resemble coercion.” It seems that since the money had already been given and the husband merely chooses whether or not to retrieve it, we do not consider him under coercion to deliver the *get*. The Rama applies this ruling to a קבלת קנין, a situation in which the husband had made a formal act (such as a handshake) expressing his commitment to grant the divorce.

Self-Imposed Penalties

Different opinions exist regarding the validity of a *get* given under the pressure of self-imposed penalties. The *Beis Yosef* (134) cites a responsum of Rav Maimon Noar concerning the case of a man who committed himself to pay an exorbitant sum of money to the local authorities if he remarried his wife and did not then divorce. Rav Maimon rules that if the husband ultimately grants a divorce, the divorce is valid, despite the fact it was given to avoid a severe penalty, since the penalty was self-imposed and reflected the husband’s desire to divorce. He writes:

בגדון זה שהוא חייב עצמו במה שהוא רוצה לעשות אין זו כפייה שכל זמן שהוא מגרש ברצונו
מגרש ואף על פי שאין בידו להחזירה אם לא יפסיד לא הוה ליה אונס שזה רצונו היה מתחילה
לגרש וברצונו הוא מגרש והקנס שעשה ברצונו עשאו לחזק עצמו לגרש ולא הוה ליה אונס.

In this case, in which he obligated himself to do what he wants to do,

14. The *Pischei Teshuva* (134:8) records an interesting debate among the *poskim* as to whether, according to the first view, *beis din* can force the husband to divorce his wife in order to fulfill his vow.

this is not coercion, for when he divorces, he divorces of his own volition. And even though he is unable to remarry her [and stay married] without losing [money], this is not “duress,” for this was his will from the outset — to divorce her, and he divorces her out of his own will. The penalty he imposed was willingly done to incentivize himself to divorce, and this is not coercion.

According to Rav Maimon, a self-imposed penalty reflects the will of the husband. Thus, even if he divorces to avoid the penalty, this is nevertheless precisely what he wanted — to pressure himself to grant the divorce — and this qualifies as רצון.

The *Beis Yosef* then proceeds to cite the view taken by the Rashba in one of his responsa (4:40). The Rashba addresses the case of a man who made an agreement with his wife’s relatives that he would divorce her at a certain time or else incur a very large penalty. In the interim, the man retracted his consent and refused to divorce. The wife’s relatives warned him that they would demand the stipulated sum, and he then went to the local authorities to try to absolve himself of the penalty. When he saw that he would have no way of avoiding the penalty, he divorced his wife. The Rashba ruled that this constitutes a גט מעושה, and the divorce is invalid. According to the Rashba, then, even self-imposed pressure constitutes coercion and renders the *get* a גט מעושה.¹⁵

The Rama (134:4) rules that in the case of a self-imposed penalty, the husband

15. The Rashba’s ruling seems difficult to understand in light of the Gemara’s ruling regarding a vow to abstain from fruit, which does not invalidate the *get* even though it is given to avoid this self-imposed penalty. Possibly, one could distinguish between a penalty that requires a payment, the specter of which is regarded as coercive force, and a penalty requiring abstention, which may be seen as a choice the husband must make, as opposed to coercion.

In truth, however, as noted by the *Aruch Ha-Shulchan* (E.H. 134:23,26), the Rashba and Rav Maimon Naor might not be in disagreement at all. Rav Maimon accepts the *get* given to avoid the self-imposed penalty because all along the husband’s desire was to divorce. In the case addressed by the Rashba, however, the husband explicitly changed his mind and decided against divorce, and it was only because of the penalty that he would incur that he eventually gave the *get*. It seems clear that Rav Maimon would concede that such a *get* is invalid, and that, conversely, the Rashba would agree that in the case discussed by Rav Maimon, the divorce would be valid, since the husband had wanted to divorce all along. Thus, although the Rama (134:4) presents these two responsa as representing conflicting views, in truth they do not seem to be in disagreement with one another. Accordingly, the Gemara’s ruling concerning the vow to abstain from fruit poses no difficulty for the Rashba, as in that case the husband never retracted his initial decision to divorce.

should not give a *get* until he is formally absolved of the penalty, but if he did give a *get* while under the threat of penalty, the divorce is nevertheless valid.

A *Get* Initiated by the Husband to Avoid Financial Loss

The *Beis Yosef* also notes a discussion by the Rashbatz concerning the case of a wife who seized some of her husband's money and refused to return it until he divorced her or a case in which a woman threatened financial harm if she is not given a divorce. The Rashbatz was uncertain whether a *get* given under such circumstances constitutes a *גט מעושה*.

The author of the *Nesivos*, in his *Toras Gittin* (cited in *Pischei Teshuva* 134:11), questions this discussion, noting that financial pressure is certainly considered a situation of *אונס*, as evidenced by the aforementioned case of a tenant who threatens to claim ownership over the leased property. It is inconceivable, the *Toras Gittin* writes, that the Rashbatz would even consider validating a *get* given in response to a threat of confiscation or property damage. To explain the Rashbatz's comments, the *Toras Gittin* claims that he is not speaking at all of a woman who caused or threatened damage in order to obtain a divorce. In the case under discussion, the wife was taking the husband's money (or threatening to take his money) and he therefore initiated the divorce to free himself from the immense financial pressure caused by his wife. Hence, although the husband was clearly divorcing to save himself from financial collapse, the *get* was nevertheless valid because it came at his initiative. The *Toras Gittin* draws upon the distinction made by the *Beis Yosef*, discussed above, between a person who is forced to sell his property and one who is condemned to execution and offers his property as a bribe. In the latter case, the *Beis Yosef* argues, the transfer is legally binding because it was initiated by the owner.¹⁶ Similarly, the *Toras Gittin* contends that if the husband initiated the divorce, even if this was done in response to overbearing pressure, the divorce is valid.¹⁷

The *Toras Gittin* supports his contention based upon empirical evidence:

וכן מעשים בכל יום שהאשה לפעמים מצירה להבעל בגזילת ממון ובשאר דברים ומחמת זה מגרש ואין מי שחש לגט מעושה.

In fact, this happens all the time — the wife sometimes causes her

16. The *Toras Gittin* makes reference to the comments of the Rama in *Choshen Mishpat* 236:1, which indicate that he accepted this distinction drawn by the *Beis Yosef*. The *Chazon Ish* (in the passage cited above), however, dismissed this proof from the Rama's ruling.

17. Below, we will cite a different reading of the Rashbatz's comments from the *Pischei Teshuva*.

husband anguish by stealing his money and in other ways, and because of this he divorces. Nobody raises the concern that this is a coerced *get*.

According to the *Toras Gittin*, this is precisely the situation addressed by the Rashbatz — where the husband divorces to rid himself of the distress caused by his wife, which she did not cause specifically to pressure him to divorce.¹⁸

The *Chazon Ish* raises a number of objections against this view of the *Toras Gittin*. For one thing, he maintains (as mentioned earlier) that the *Beis Yosef* does not advance his theory as a normative halachic ruling, but rather as a possible approach to reconcile seemingly conflicting Talmudic passages. In addition, the *Chazon Ish* contends that even if we accept the *Beis Yosef's* theory with respect to property transferred as a bribe to save one's life, this ruling cannot be applied to *gittin*. If the rule of *גט מעושה* applies only when the pressure is applied with the explicit intention of forcing a *get*, then any woman seeking a divorce can simply find people to beat her husband without mentioning anything about a *get*, and the entire literature on the subject of *גט מעושה* would thus be rendered superfluous. When a woman or people sent by her threaten or cause harm to the husband, it is obvious that this is done to force a *get*, and his offer to grant a divorce thus cannot possibly be compared to the case of the *סיקריקון* discussed by the *Beis Yosef*, where the threats that were made had nothing to do with the Jews' property.

The argument advanced by the *Chazon Ish* was actually made centuries earlier by Rav Betzalel Ashkenazi (author of the *Shita Mekubetzes*) in one of his responsa (15). He cites the ruling of the Ri Migash (cited by the *Tur*, C.M. 205) that if the authorities come to seize a person's money and he offers a parcel of land in exchange for his money, the transfer is legally binding. Rav Betzalel Ashkenazi raises the question of whether a *get* given under such circumstances would also be valid — precisely the question addressed by the *Toras Gittin*. He writes unequivocally that the *get* would be invalid, as it is clearly given under duress:

אבל גיטא כל שאנסו לו בממון סתם ושוב מתרצה האנס בגירושי אשתו כיון דזוזי לא תלו בגירושין דאטו גרושי אשתו של הלה מייתי זוזי הילכך אומדנא דמוכח דבעקיפין קא אתו עליה ואע"ג דאין מזכירין לו גט כלל...דאי קא מהדרי אזוזי היאך נתרצו בגירושין.

But when it comes to a *get*, whenever one is under financial coercion without an explicit reason, but the coercer is then appeased through his

18. In describing the case, the Rashbatz does, in fact, mention that the wife refuses to return the stolen money until she is granted a divorce. Apparently, the *Toras Gittin* understands that the woman did not initially steal for the purpose of pressuring the husband to divorce, and only afterward conditioned the money's return on her receiving a *get*.

divorcing his wife, since money has nothing to do with the divorce — for does his divorcing his wife bring the other fellow money? — it is clearly evident that they came upon him indirectly, despite the fact that no mention was made of a *get*... For if it was money they were after, why would they be appeased by his divorce?

Unlike in the case of thieves or oppressors who seek to kill or confiscate money and are prepared to accept a piece of property instead, when a man satisfies those who pressure him by consenting to a divorce, it is clear that this is what they were after. Even if they had made no mention of a *get*, the fact that they withdrew upon receiving his consent itself shows that this was their objective all along. This calls into question the *Toras Gittin's* attempt to apply the *Beis Yosef's* ruling to divorce, as when a husband grants a divorce in response to the distress caused by his wife, it can be reasonably assumed that this is precisely what she wanted. As such, the *get* constitutes a גט מעושה.¹⁹

On the other hand, the *Toras Gittin's* approach also appears in an earlier source, in a responsa of the Ranach (63). The Ranach writes explicitly that the Rashbatz addressed a situation in which it was clear and evident that the pressure applied was intended to coerce the husband to divorce, but since no explicit mention was made of this objective, the Rashbatz was uncertain whether this qualifies as a גט מעושה. Since the coercive measures were not expressly taken to force the husband to grant a divorce, his consent may constitute אונסא דנפשיה, in that the divorce was, at least formally, his initiative. The Ranach distinguishes between the Rashbatz's discussion and that of the Rivash, who, according to the Ranach's understanding, allowed a *get* when the husband was subjected to pressure for some other reason that did not relate to divorce, but was able to persuade his tormentors to withdraw by agreeing to divorce.

Of course, those who reject the *Toras Gittin's* reading of the Rashbatz's comments must answer the question that led the *Toras Gittin* to his controversial reading: why would there be any reason to accept a *get* given in response to a

19. It is told that in the time of the Brisker Rav, there was a case of a man who consented to a divorce after the people involved, relying on the *Toras Gittin*, significantly raised his wife and children's living expenses until he could not afford to support them. They figured that since this was not done explicitly for the purpose of forcing a *get*, this does not qualify as a גט מעושה. The Brisker Rav reportedly ruled that the *get* was not valid and this constituted עריות בפרהסיא (public immorality, as the wife was still married).

A further difficulty with the *Toras Gittin's* theory is that it seems to contradict the Rashbatz's own comments. Before citing this responsum of the Rashbatz, the *Beis Yosef* quotes the Rashbatz as writing, אם כפוהו שלא כדין בדבר אחר ומתוך אותה כפייה גירש אפשר דהוי גט מעושה. The Rashbatz seems to be referring to a case in which pressure is applied without mentioning the demand for a *get*, and yet he rules that the divorce is invalid.

wife's confiscation of the husband's money or threat of confiscation? As noted earlier, financial coercion clearly qualifies as אונס. Why should the case described by the Rashbatz be any different?

The *Pischei Teshuva* suggests that the Rashbatz was indeed questioning whether financial pressure qualifies as אונס in the context of *gittin*, as it does in regard to commercial transactions. People accord far greater value to their spouses than to any sum of money or material asset. If a husband is prepared to divorce his wife to save himself financial harm, we can only assume that he made a firm decision to divorce. This might be analogous to one who is forced to pay a meager sum of money if he does not relinquish a precious diamond and he agrees to give the diamond. This can hardly be considered "coercion," as he was given the reasonable option of paying a small amount of money and keeping the diamond. Similarly, a husband who is under financial pressure to divorce has the option of parting with the money in order to keep his wife, who is far more valuable. Thus, if he decides to divorce, he cannot be said to have been coerced to do so. According to the *Pischei Teshuva*, the Rashbatz was uncertain whether we should indeed draw this distinction between financial transactions and divorce, or if perhaps a *get* is invalid whenever it is given under any sort of pressure, including financial pressure.

It must be noted, however, that regardless of how we understand the Rashbatz's question, in the end he concludes that the *get* in the case he discusses is invalid.²⁰ Thus, it appears that even financial pressure and, in all likelihood, even financial pressure imposed without explicit mention of divorce, renders a *get* א גט מעושה.

Part 2 — In Search of a Solution

I. The New York Get Law

In 1980, the New York State Legislature passed a bill requiring that a spouse initiating a divorce proceeding in the civil courts must first certify that he or she has removed all "barriers to remarriage." Essentially, this law made it impossible for a husband to file for divorce in court before granting a *get*. Several leading *poskim* approved of the bill, whereby the husband is not coerced to give a *get*, but is rather denied the possibility of civil divorce without granting a religious divorce. Since he has the option of remaining legally married, he is not forced into giving a *get*. Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, E.H. 4:106) lent his emphatic approval to a similar bill that was passed by the South African

20. He writes: זה היה נראה לי, אבל קושטא דמילתא דתליוה ויהיב לא הוויא מתנה.

parliament, comparing this measure to offering the husband a large bribe to divorce, a practice which, Rav Moshe says, is very common. By this law, the husband is not forced to give the *get*, but is rather given an attractive incentive to divorce, and this certainly does not constitute coercion.

As a practical matter, however, this law had a very limited effect. Even if it was effective in preventing husbands from threatening to withhold a *get* to gain leverage in court proceedings, it did not address situations in which the husband insists on remaining married to his wife.

II. The Second Get Law

In light of the limited impact of the law, pressure was applied to come up with a more effective legal solution to the plight of *agunot*, and in 1992, a second bill was passed in New York State. This law required judges to take a husband's recalcitrance into account when determining the division of the couple's assets and alimony obligations. Under this new law, husbands are condemned to significant financial harm for withholding a *get*, and thus the validity of a *get* given to avoid these legal consequences is questionable. A number of leading halachic authorities, including Rav Shlomo Zalman Auerbach and Rav Yosef Shalom Elyashiv, determined that such a *get* would, indeed, constitute a *גט מעושה*,²¹ as it is given in response to financial coercion applied for the specific purpose of forcing a *get*. Consequently, this bill was resoundingly rejected in Orthodox circles, and thus proved useless as a method of resolving the painful problem of *agunot*.

III. The R.C.A. Prenuptial

In light of the failure to resolve this issue through legislation, a number of rabbis set out to find a practical, halachically viable solution internally. The impotence of the first New York bill and the fatal halachic flaw of the second prompted rabbinic leaders to explore other options that do not rely on U.S. lawmakers.

The proposal that has become the most popular in recent years is a prenuptial contract wherein the husband makes certain commitments in the event that the couple separates. The notion has its origins in a passage in the *Toras Gittin* (134, cited in *Pischei Teshuva*), which speaks of an agreement made between spouses that if they are separated, the husband waives all the wife's marital obligations but remains bound by his obligations. The *Toras Gittin* contends that a

21. Recall that even the Rashbatz, who considered the possibility of allowing financial pressure at least under certain conditions, ultimately concluded that this renders the *get* invalid.

get given under this arrangement is valid because when the couple separates, the husband is not penalized for withholding a *get*, but rather finds himself in a situation that makes it undesirable for him to remain halachically married to his wife. Married life becomes expensive and offers him no benefits, and this incentivizes divorce. This incentive is fundamentally different from a penalty imposed to force a *get*. The model devised by the *Toras Gittin* opens the door for other prenuptial agreements whereby the husband makes commitments that make marriage after physical separation an undesirable condition.

Accordingly, in 1994, the Beth Din of America introduced a prenuptial contract drafted by Rav Mordechai Willig, a legally binding document in which each spouse commits to appear before a *beis din* when so demanded by the other spouse and to abide by the *beis din*'s ruling regarding a *get*. Furthermore, the husband commits that in the event of separation, he will pay \$150 a day to support his wife. This obligation makes it more desirable for the husband to divorce than to remain married and incur this significant expense. Since the agreement is formulated as a commitment to support the wife, as opposed to a penalty for withholding a *get*, the husband is not coerced into divorcing. The prenuptial agreement was embraced and adopted by the Rabbinical Council of America (R.C.A.).²²

But this solution is also plagued by significant limitations, as it offers no help for wives of wealthy husbands, for whom \$150 a day — just over \$50,000 a year — might be a small or even insignificant price to pay to avoid what they perceive as capitulation. We must bear in mind that many, if not most, recalcitrant husbands are unreasonable, unyielding, and vengeful, and if such a husband is wealthy, he would happily pay \$50,000 a year to avoid relenting to his wife.

IV. Tweaking the Prenup: Raising the Bar of Spousal Support

This flaw could be rectified by revising the commitment made in the prenuptial agreement. The husband could commit himself to support his wife and children in the event of separation in accordance with his financial means. In other words, rather than committing himself to a fixed daily amount, he would commit to support his family according to his means, as determined by the *beis*

22. More information about the Beth Din of America's prenuptial contract is available at the Beth Din's website dedicated to the prenup — www.theprenup.org. The site notes that several leading rabbis endorsed the prenuptial agreement, including Rav Zalman Nechemya Goldberg, Rav Ovadia Yosef, and Rav Asher Weiss.

din.²³ This way, *beis din* is empowered to charge even a wealthy husband a sum that would prove financially crippling, thus making it worthwhile for him to grant the divorce. Let us consider, for example, a family that lived in a luxurious mansion and employed several housekeepers, and the husband would buy his wife a new fur coat each winter, and they went on exotic vacations twice a year. If the couple separated, the *beis din* named in the prenuptial contract — a legally binding arbitration agreement — would be authorized to demand that the husband continue providing these amenities, which could mean daily payments of \$1000 or perhaps even more.

These payments would not halachically constitute a “penalty” because they are required by force of the husband’s commitment to support his wife as mentioned in the *kesuba*. The Mishna in *Kesuvos* (64b) writes explicitly that a husband is obligated to support his wife in accordance with his means (במכורב הכל לפי כבודו). The Meiri clarifies that this refers to amenities such as luxurious food and jewelry. If either the wife or the husband is accustomed to a luxurious standard of living, the husband is obligated by force of the *kesuba* to support his wife at that standard. This *halacha* is explicitly codified in the *Shulchan Aruch* (E.H. 70:3).²⁴ Thus, even if, as the Rashbatz concludes, financial threats may not be used to coerce a recalcitrant husband, it would be perfectly legitimate to compel a husband to pay what he in any event is required to pay by force of his obligations written in the *kesuba*. And once the husband signed a formal, legal document committing himself to the *beis din*’s assessment of this financial obligation, his commitment is enforceable by the secular courts. Under the pressure of having to support his wife to the tune of some \$1000 a day, he will likely relent and grant his wife a *get*.

V. A Revolutionary New Solution: Making the NY Get Law Work

The obvious flaw of solutions predicated upon a prenuptial agreement is that they are only as effective as the number of couples who agree to sign the contract

23. One might, at first glance, object to this proposal on the grounds of *asmachta*, the halachic rule that voids conditional commitments that were made on the assumption that the condition would not be met. In this instance, seemingly, the husband commits himself to support the family because he assumes he and his wife will never separate, and thus this commitment is not binding. However, the Rama (C.M. 207:3) rules that the law of *asmachta* does not apply if the condition’s fulfillment is entirely within the person’s power. Since the husband is fully capable of divorcing his wife immediately upon separating, the rule of *asmachta* does not apply.

24. אבל אם היה עשיר הכל לפי עשרו.

before they get married. Understandably, couples preparing for their wedding are not interested in preparing for the dissolution of their marriage. Signing legal documents relevant to their possible eventual separation is something that they might, justifiably, find unnecessary and distasteful. This is besides the fact that this solution relies upon the standardization of the prenup, which itself depends upon the support and cooperation of the majority of rabbis officiating at weddings, which certainly cannot be expected anytime in the foreseeable future.

Therefore, instead of prenuptial agreements, we would be far better served by finding a way to overcome the halachic challenges of the revised New York Get Law so it can be used to force the hand of recalcitrant husbands in a halachically acceptable manner.

As we noted earlier, the major halachic impediment to the law is that it imposes financial liabilities for withholding a *get*, and the general consensus among the authorities disqualifies a *get* given under financial coercion. We can overcome this obstacle, however, if we find a precedent for a form of financial pressure that has been accepted by the consensus of halachic authorities and apply it to modern-day *aguna* situations.

Indeed, we find such a precedent in the Rama (E.H. 154:21), who cites Rabbenu Tam's ruling that although formal excommunication (נדוי) cannot be used against a recalcitrant husband, an edict may be issued forbidding Jews from providing him with any benefit or engaging in financial dealings with him. The Rama writes:

יכולין ליגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה או לישא וליתן עמו או למול את בניו
או לקברם עד שיגרש.

They can issue an edict forbidding all Jews from doing him any favor, engaging in commerce with him, or circumcising or burying his sons, until he divorces.

If a husband gives a *get* under the pressure of such sanctions, the *get* is valid and does not constitute a מעושה.

The question naturally arises as to the precise point of distinction between economic sanctions and other forms of financial coercion. Why is a boycott any less a form of "coercion" than direct penalties? If the court orders the community to stop patronizing the husband's store or employing his professional services, how is this different from forcing the husband to pay a fine? By pinpointing the precise basis of this distinction, we may be able to apply Rabbenu Tam's landmark ruling to permit other forms of financial pressure.

The distinction likely lies in the different halachic categories of *nezikin* (torts). One who directly causes his fellow financial damage — such as by wrecking his

car — must pay restitution, whereas one who causes damage indirectly — גרמא — is obligated to compensate his fellow only מדיני שמים, meaning, as a religious obligation, but not as a formal legal obligation enforceable by the courts. Thus, for example, the *Shulchan Aruch* (C.M. 386:3) rules that if one gave his fellow bad advice that resulted in financial harm, this type of damage falls under the category of גרמא and compensation is not required. The source of this *halacha* is a responsum of the Rashba (1:99), who indicates that although one is legally exempt from paying compensation in such a case, he still bears an obligation מדיני שמים.

It stands to reason that this applies as well to actively discouraging people from patronizing a business or employing someone's services. Causing financial damage in this fashion would likely constitute גרמא, and as such, it is not subject to the jurisdiction of *beis din* but incurs liability מדיני שמים.

This classification may form the conceptual basis of Rabbenu Tam's ruling. Measures that would normally warrant enforceable compensation constitute "coercion" and thus render a *get* invalid, but measures that indirectly cause harm, and would thus not be subject to *beis din*'s jurisdiction, are allowed as a means of encouraging the husband to give a *get*. When the infliction of harm would not ordinarily result in enforceable liability, it is not viewed as forcing the husband's hand to give a *get*.

If so, then Rabbenu Tam's ruling permits not only communal sanctions, but any form of indirect damage that would lie outside *beis din*'s jurisdiction. One example is preventing a person from accessing his property, known in halachic jargon as מבטל כיסו של חבירו, which is a form of damage that does not incur enforceable liability.²⁵ In light of Rabbenu Tam's ruling, we might ask whether a wife can force her husband to grant a divorce by taking the key to his store, for example, or the key to his safe, and threatening to incinerate it. The Rashbatz, as discussed earlier, addressed the situation of a woman who threatens to steal or damage the husband's property, and, as we saw, he concluded that a *get* given under such circumstances is invalid. He did not, however, address the case of a wife who threatens indirect damage, such as a threat to bar access to the husband's assets. It stands to reason that just as Rabbenu Tam allows a community to deny the husband the ability to earn a living, he would also allow denying a husband access to his property.

If so, then Rabbenu Tam's ruling offers us an effective way of overcoming the halachic barriers of the revised New York State Get Law. Very simply, the wife can sign a formal document renouncing all claims to assets awarded to her by the court as a penalty for her husband's recalcitrance. She then hands this

25. המבטל כיס של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת. (Yerushalmi, *Bava Metzia* 5:3).

document over the *beis din* to hold in escrow, without the husband knowing about it. A person cannot halachically acquire property without consent, and thus by signing this document, the wife essentially blocks the court's attempt to transfer the husband's assets over to her. Hence, the court's decision does not, from a halachic standpoint, take any property away from the husband. The result of the court ruling is that he is denied access to property that halachically belongs to him, as opposed to being forced to relinquish property. As such, the consequence of his withholding a *get* is not a direct penalty, but rather a situation of *מבטל כיסו*, whereby he is denied access to his property. As this constitutes only indirect damage, it is a legitimate form of coercion according to Rabbenu Tam's ruling, which has been accepted by the consensus of halachic authorities.

This proposal is predicated on the assumption that dissuading people from financially engaging with somebody constitutes *גרמא*, such that we can expand Rabbenu Tam's ruling to include any type of *גרמא* used as a coercive tactic against a recalcitrant husband. One might, however, question this assumption by distinguishing between *nezikin* — damaging or causing damage to one's property — and discouraging potential clients from employing one's services. *Nezikin* is defined as damage caused to property that one already owns, and this would include *מבטל כיסו של חבירו*, which entails making someone's property unusable. This is quite different from blocking clients and customers, who are not under the person's ownership and are free to make their own decisions of where to shop and whose services to employ. Thus, even though Rabbenu Tam permitted announcing sanctions against a recalcitrant husband, we may not necessarily expand this ruling to allow indirectly damaging a husband's property by freezing assets and the like.²⁶

We may, however, draw proof from two sources that the measures allowed by Rabbenu Tam indeed fall under the category of *nezikin*. The Maharam Shick (C.M. 20) addresses a situation in which city merchants were bound by law to

26. This argument was made by two scholars with whom I shared this proposal, Rabbi Meir Shmuelewitz of Jerusalem and Rav Michael Bleicher of Haifa. Rav Shmuelewitz noted that one could, at first glance, draw proof from the view among the *poskim* (see *Beis Yosef*, C.M. 156) that residents of a block may not bar someone else from moving in, even if they are legitimately concerned that he would compromise their ability to earn a livelihood. These *poskim* perhaps classify such measures as “damage,” as the townspeople cause this individual harm by limiting his housing options. Rav Shmuelewitz added, however, that this situation cannot be compared to sanctions against a recalcitrant husband. Everyone has a natural right to live where he or she chooses, and infringing upon this right may constitute *nezek*. A business owner, by contrast, has no natural “right” to receive customers, and thus announcing a boycott cannot necessarily be regarded as “damage.”

sell liquor at a high price, and merchants in the nearby villages, who were not under government regulation, began selling their liquor for less than half of that price.²⁷ In his discussion of this case, the Maharam Shick cites a responsum of the *Panim Meiros*²⁸ claiming that lowering prices in such a case falls under the category of גרמא,²⁹ and thus although the city merchants could not sue the villagers for compensation, it was nevertheless forbidden for the villagers to attract customers in this fashion. This discussion clearly reflects the view that even discouraging customers from patronizing a business qualifies as *nezikin*.

Another possible precedent is the *Chafetz Chayim*'s discussion of the financial consequences of *lashon ha-ra* (*Be'er Mayim Chayim, Hilchos Rechilus*, 9). The *Chafetz Chayim* notes that since even indirectly causing damage is forbidden (even though it does not result in enforceable liability), one violates this prohibition through negative speech about his fellow that results in financial harm. (He gives the example of a person who is dissuaded from hiring or partnering with someone because of irrelevant *lashon ha-ra* spoken about that person.) Here, too, the loss of a potential business or employment opportunity is classified as indirect damage.

Hence, we may reasonably claim that declaring sanctions against someone would also fall under the category of *nezikin*, in which case we may apply Rabbenu Tam's ruling to all cases of indirect damage. As discussed, this conclusion allows us to utilize the Get Law in a halachically viable way. Once the woman formally declares her refusal to take possession of the property awarded to her by the court, all such property remains in the husband's possession, and thus the halachic consequence of the court's division of assets is the husband's inability to access his assets. As this qualifies as indirect damage, it is akin to the sanctions allowed by Rabbenu Tam, and the *get* given due to this pressure is perfectly valid.

27. The *Shulchan Aruch* (C.M. 228:18) allows shopkeepers to offer free gifts and lower prices to attract customers away from competitors because the competitors are also able to offer these promotions. In the case discussed by the Maharam Shick, however, the merchants in the city were bound by government regulations requiring selling at an inflated price, and thus the villagers were unfairly taking away customers.

28. I did not find this citation in the *Panim Meiros*.

29. The *Panim Meiros* (as cited by the Maharam Shick) also considered the possibility of classifying this situation as גרמי, a form of indirect damage which is under the jurisdiction of *beis din*.