



על הרקע ההיסטורי של הלכות נוכרים

Author(s): ד פלק

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ספר זכרון ליצחק בער, (תשל"ט) מ"ד, pp. 57-65

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70050307>

Accessed: 26/11/2011 12:38

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

על הרקע ההיסטורי של הלכות נוכרים

מאת זאב פל ק

בין התרומות שתרם מורנו פרופסור יצחק בער ז"ל למחקר של תולדות ישראל, היא זו שהראנו כיצד להשלים את הידיעות ההיסטוריות ממקורות ההלכה וכיצד יש לפרש את ההלכה על-פי המציאות הריאלית. כך החיה את לימוד המשנה והתלמוד ושחרר אותו מן היובש של הלימוד הדוגמטי המסורתי מצד אחד, ומן הצמצום של הפרשנות הפילולוגית-הספרותית של כמה חוקרים, מצד אחר. בעניין זה ממשיך רבנו בדרכיהם של ר' יצחק אייזיק הלוי, בעל "דורות הראשונים", שהאמין באותנטיות של העדויות ההיסטוריות בתלמוד, ושל אברהם ביכלר ור' גדליהו אלון, שגילו קשרים נעלמים בין הלכות ואגדות לבין המציאות החברתית של ישראל. אולם שילוב ההלכה בתולדות הרוח של העולם הקלאסי ושל התרבות הנוצרית בימי הביניים הוכח בייחוד על-ידי בער, שהתגדר בבקעה זו יותר מכל חוקר אחר לפניו. בכך גילה את כוחה של היהדות החיה והפועלת, הקולטת תכנים ופולטתם כדי לתקן את עולמו של כל דור בעם ישראל ולהטביע חותמה על העולם כולו. להלן יעשה ניסיון להשתמש בשיטה זו לגבי שלוש הלכות המתייחסות לגויים¹, כדי לקבוע בדרך זו את זמנן ומקומן. תהא נא זאת מנחת עני למורה היקר שהנחיל אוצרותיו לשלושה דורות תלמידים השותים בצמא ממעינותיו.

א

השאלה המעסיקה בימינו את הציבור בישראל, "מי הוא יהודי?" הנה עתיקת יומין, ובפרט במקרה של ילד לאם נוכריה ולאב יהודי². במשנה נקבע הכלל של הלכות יוחסין: "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, הוולד כמות. ואי זה זה, זה וולד שפחה ונכריה"³. ההנחה היא שאין קידושין בין איש יהודי ואשה נוכריה, כמו שאין גם קידושין במקרה ההפוך, והתוצאה היא שהילד מתייחס אחרי אמו ולא אחרי אביו. על טעמה של הלכה זו נמסרו מסורות שונות הטעונות בדיקה והשוואה. בגמרא הבבליה הובאה שיטתו של ר' שמעון בר יוחאי: "אמר קרא, 'כי יסיר את בנך מאחרי' (דברים ז ד) — בנך מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכריה קרוי בנך אלא בנה"⁴. רש"י מפרש:

1 על הנוכרי בהלכה ראה ספרות אצל: נ' רקובר, אוצר המשפט, ירושלים תשל"ה [להלן: רקובר], עמ' 349–344.

2 ראה: רקובר, עמ' 363.

3 קידושין ג יב; והשווה: יבמות ב ה.

4 יבמות כג ע"א; קידושין סח ע"ב; וראה גם: יבמות יז ע"א, בשם שמואל.

כי יסיר את בנך — מדלא כתיב: כי תסיר, שמע מינה הכי קאמר: בתך לא תחן לבנו, כי יסיר בעל בתך את בנך שתלד לו בתך, מאחרי. אבל אבתו לא תתן לבנך לא קמהדר, ולא קרינן ביה: כי תסיר בת הנכרים את בנך שתלד מאחרי, אלמא בנך מן הנכרי שילדה לו בתך קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכריה קרוי בנך⁵.

אולם הקושי בדרשה זו הוא שמדובר בפסוק על שבעת העממים ולא על אשה מעמים אחרים. ואמנם מי שדרש לראשונה כתוב זה ביקש להרחיבו וטען כי גם נשים מעמים אחרים יכולות לסכן את הנאמנות של איש מישראל לאלוהיו. קושי אחר שמעוררת הדרשה הוא עובדת ריבוי המקרים של נישואי נשים נוכריות שתוארו במקרא, והמפורסם ביותר נישואי בועז ורות, שמהם יצא דוד המלך. על כן ראוייה לעיון הסוגיה המקבילה בתלמוד בני ארץ-ישראל הנראית מקורית ואף מקיפה יותר:

נכרית — ר' יוחנן אמר בשם ר' שמעון בן יוחי, כתיב, "לא תחתן בם" (דברים ז ג) וכתיב, "כי יסיר את בנך מאחרי" (שם, ד) — בנך מישראלית קרוי בנך, ואין בנך מגויה קרוי בנך אלא בנה.

על כך נסב בבית-המדרש הארץ-ישראלי הדיון הבא:

יעקב איש כפר נבורייתא אזל לצור, אתון שאלין ליה, מהו מיגזר ברה דארמייתא בשבתא. וסבר מישרי לון מן הדא: "ויתילדו על משפחותם לבית אבותם" (במדבר א יח). שמע ר' חגי, אמר ייתי וילקי. אמר ליה, מאיכן את מלקיני? אמר ליה, מן הדא: "ועתה נכרות ברית לאלהינו להוציא כל הנשים הנכריות והנולד מהן" (עזרא י ג). אמר ליה, מן הקבלה את מלקיני? אמר ליה, "וכתורה יעשה" (שם). אמר ליה, מן הדא אורייתא? אמר ליה, מן ההיא, דאמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי: "לא תחתן בם" (דברים ז ג) וכתיב, "כי יסיר את בנך מאחרי" (שם) — בנך מישראל קרוי בנך, ואין בנך מגויה קרוי בנך אלא בנה. אמר ליה: חבוט חבטך דהוא טבא בקלטא⁶.

עלינו להבחין כאן בין החלק הראשון של הוויכוח לבין החלק השני. בחלק הראשון מסתמך ר' חגי על כתוב מעזרא העומד ברשות עצמו, כאלטרנאטיבה לכתוב בדברים. מסתבר כי ר' חגי הרגיש בקושי שהזכרנו, היינו שדרושה הוכחה לגבי אשה שאינה מבנות שבעת העממים, ולכן העדיף את הכתוב בעזרא. יתר על כן, כתוב זה מזכיר בפירוש שהנולד מהנשים הנוכריות צריך להישלח יחד עם אמו, בעוד הכתוב בדברים מוכיח זאת רק בעקיפין, בדרך שרש"י הצביע עליה. אף השאלה בדבר אופיו של הכתוב כדברי קבלה⁷ אינה מחייבת

5 רש"י ד"ה "כי יסיר", יבמות כג ע"א.

6 ירושלמי, יבמות ב ג ד ע"א; הסוגיה הועברה לירושלמי, קידושין ג יד, סד ע"ד.

7 ראה הערך "דברי קבלה" באנציקלופדיה תלמודית.

זניחת ההסתמכות על הכתוב בעזרא. הרי נאמר שם "וכתורה יעשה", ודבר זה ניתן להתפרש, לפי עניות דעתנו, שכוחה של הגזירה הוא כדין תורה, עד שמלקים את העובר עליה. ר' חגי אומר אפוא כי החכמים עשו חיזוק לדבריהם דוגמת איסורי תורה⁸, ולכן אפשר להלקות את העבריין, כאילו עבר על דין תורה. הסיפא של הסוגיה אינה הכרחית, והיא מייצגת נוסח אלטרנאטיבי המיישב את המסורת בשם ר' חגי עם זאת בשם ר' שמעון בר יוחי⁹. גם במובן אחר ברורה הכוונה ההרמוניסטית של הסיפא, באשר היא מביאה את יעקב לקבל עליו את הדין.

אולם מסתבר כי יעקב איש כפר נבורייא הכיר את הסברו (או לפחות את הטיעון ההלכתי) של ר' חגי עוד קודם להוראתו וחלק על ההלכה הפוסלת את בן הנוכריה. טענתו ההגיונית, שהתורה מייחסת את הילדים אחרי אביהם, משמשת לכאורה לעקירת ההלכה, ואינה מתבטלת על-ידי טענות מסוג הדרשות של ר' שמעון ושל ר' חגי.

יש לנו אפוא עדות לכך שעוד במאה השלישית לספירה שנויה ההלכה במחלוקת, ושהיה צורך לאיים על הפורשים בעונש מלקות¹⁰. אולי היתה דעתו של יעקב תוצאה של ביקורת כללית על שיטת ההלכה, ולכן באה עליה תגובה חריפה. ברוח זו דרש ר' איסי דקיסרין את הכתוב "וחוטא ילכד בה" (קהלת ז כו) — על המינות של יעקב¹¹.

אם פסילתם של ילדי הנוכריות מן הקהל היתה שנויה במחלוקת עד למאה השלישית לספירה, אפשר לשער שהיתה שנויה במחלוקת סמוך לגזירה שבימי עזרא. וכך אכן מסתבר מן העיון בכתובים. השרים שפנו אליו בעניין זה לא דיברו אלא על הנשים בלבד: "לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות . . . כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות . . ." (עזרא ט ב-ג). אולי היו בקהל מתנגדים לפעולה קיצונית שאמרו כי לא ראוי לגרש את הבנים. מקצת הלבטים נרמזים בכתוב שנספח בסוף הספר: "כל אלה נשאו נשים נכריות ויש מהם נשים וישימו בנים" (עזרא י מד). בוודאי קשה היה לגרש נשים נוכריות שכבר הספיקו ללדת לבעליהן. הצעת שכניה בן יחיאל היתה קיצונית: "ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת אד' והחרדים במצות אלהינו וכתורה יעשה" (עזרא י ג). הוא חשש שישאירו גם את הנשים בוכות ילדיהן, כי האבות לא יוכלו

8 השווה, למשל: יבמות לו ע"ב.

9 ההפניה לדברי ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי אינה בנוסח של בראשית רבה ז, ד"ה "ישרצו המים", מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 50-52. ראה גם: פסיקתא דרב כהנא לו ע"א; פסיקתא רבתי, פרה, מהדורת מ' איש-שלום, סא ע"ב; תנחומא חוקת, ד"ה "וידבר על הבהמה ועל העוף"; קהלת רבה ז כג.

10 ראה: רקובר, עמ' 287-288.

11 קהלת רבה ז כו; הובא על-ידי: תיאודור בהערה לבראשית רבה ז, וספרות שם. גם מאמרים אחרים של יעקב נראים כדברי ביקורת, ראה: ירושלמי, שבת יט ה, יז ע"ב — נגד חששות רחוקים; ראה: ירושלמי, בכורים ג ג, סה ע"ד — נגד בעלי הוראה בלתי ראויים לתפקיד; וראה: ירושלמי, ברכות ט א, יב ע"ד — נגד רוב מלל בדרשות.

לטפל בהם, ולכן העדיף את הגירוש הכללי. אפילו עזרא עצמו הזכיר רק את שילוח הנשים: "ועתה תנו תודה לה' אלהי אבותיכם ועשו רצונו והבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות" (עזרא י יא). גם החקירה קשורה רק "בכל אנשים ההשיבו נשים נכריות" (עזרא י יז) וההתחייבות הצטמצמה לגביהן: "ויתנו ידם להוציא נשים" (עזרא י יט). המקורות הסמוכים ליום המעשה משקפים אפוא את הפרובלמטיקה של היוחסין ואת הוויכוחים שליוו הלכה זו.

ב

כפי שראינו, תולה המשנה את ייחוסו של בן הנוכריה באמו, מכיוון שאין תופסים בה קידושין, לא קידושי אביו ולא כל קידושי יהודי אחר¹². נשאלת השאלה: מדוע אמרו חכמים שאין לנוכריה קידושין ומה האסמכתא לכך מן התורה? הדבר הבולט לראשונה הוא הרעיון שההלכה אף אינה מכירה בתוקפם של נישואין בין נוכרים אלא אם כן הושלמו על-ידי יחסי אישות. נפתח אפוא בעניין זה וממנו נעבור אל הקידושין:

"איש איש" (ויקרא יח ו) לרבות את הנכרים, שמוזהרין על העריות כישראל. והא מהכא נפקא: "לאמר" (בראשית ב טז) — זה גילוי עריות. התם בעריות דידהו והכא בעריות דידן, דקתני סיפא: בא על עריות ישראל נידון בדיני ישראל. למאי הילכתא? . . . אמר ר' יוחנן: לא נצרכה אלא לנערה המאורסה, דלדידהו לית להו, דדיינינן להו בדינא דידן. אבל אשת איש בדינא דידהו דיינינן להו . . . אמר רב נחמן בר יצחק, מאי אשת איש דקתני, כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה, דלדידהו לית להו, דיינינן להו בדינא דידן. דתני ר' חנינא: בעולת בעל יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן¹³.

רש"י מפרש:

בא על נערה המאורסה נידון בסקילה. כישראל, דהא בדינא דידהו סייף הוא, דכל מיתת בן נח אינו אלא סייף . . . נכנסה לחופה ולא נבעלה. בדיני ישראל חנק הוא כשאר אשת איש דגבי סקילה כתיב: "נערה בתולה מאורסה" (דברים כב כג) ודרשינן (כתובות מח ע"א) "בתולה" ולא בעולה, "מאורסה" ולא נשואה. ומאי נשואה? אילימא נשואה ונבעלה, מ"בתולה" ולא בעולה נפקא. אלא שנכנסה לחופה ולא נבעלה, ומעטה קרא מסקילה וישנה בחנק, דהכל היו בכלל נואף ונואפת, ויצאה

12 קידושין ג יב.
13 סנהדרין נו ע"ב.

ארוסה לידון בעצמה, וזו שלא יצאה עמדה בכללה. בעולת בעל יש להם. דכתיב: "והיא בעולת בעל" (בראשית כ ג) ולא כתיב: והיא אשת איש, אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל ולא מפני קידושין וחופתו.

בסוגיה זו יש לבדד תחילה את היסוד הקדום, הוא הברייתא של ר' חנינא, שנשנתה בסביבת שנת 100 לספירה: "בעולת בעל יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן". הלשון מורה על המקור המדרשי שהוא פירוש הכתוב (בראשית כ ג) וכפירוש רש"י. ההלכה רואה כיסוד המחייב ביחסים שבין נוכרי ואשתו לא את הקידושין והחופה אלא את הביאה. נאמר גם לגבי אשה מישראל שהיא נעשית אשת איש על-ידי ביאה¹⁴, אולם בצד קניין זה קיימות הצורות הרווחות יותר של כסף ושטר. לגבי נוכרים, לעומת זאת, מכירה ההלכה רק בקניין זה. מכאן יש להבין את היסוד השני, דברי ר' יוחנן, כי "נערה המאורסה דלדידהו לית להו, דדיינין להו בדינא דידן, אבל אשת איש בדינא דידהו דיינין להו". המדובר בנוכרי שבא על נערה מאורסה מישראל, כאן ההלכה מכירה רק בדין שלה כי לדעתה אין לנוכרים קשר של אירוסין, ולכן היא קובעת שיש להחיל עליו דין תורה. לעומת זאת, אם בא הנוכרי על אשת איש מישראל, חל עליו דין בני נח, כי ההלכה מייחסת גם לנוכרים דין של אשת איש. בעוד ר' יוחנן שולל רק את תוקפם של האירוסין בדין הנוכרים, חוזר רב נחמן בר יצחק שחי סמוך לזמנו לשיטת ר' חנינא המבדיל בין נישואין שטרם הושלמו על-ידי יחסי אישות לבין נישואין שהושלמו. רק האחרונים נחשבים לקשר מחייב בין הנוכרים, ואילו הראשונים קיימים בישראל אך לא לפי דיני בני נח¹⁵.

דעות דומות מובאות בסוגיה מקבילה בתלמוד בני ארץ-ישראל: "בגויים — ר' אבהו בשם ר' אלעזר: כתיב: 'הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל' (בראשית כ ג) — על הבעולות הן חייבין אינן חייבין על הארוסות"¹⁶. זוהי שיטת ר' יוחנן שקיבלו ממנו ר' אלעזר בן פדת ור' אבהו. כיוצא בו דרש ר' מנא את הכתוב, "ודבק באשתו" (בראשית ב כד) ולא באשת חברו... הרי למדנו גויים אין להן קידושין"¹⁷. שיטה זו מקבילה לדברי ר' יוחנן, אלא שר' מנא נוקט לשון קידושין במקום אירוסין.

מבין שתי השיטות: זו הסוברת שנוכרים אין להם אירוסין אלא רק נישואין, והאחרת שנוכרים אין להם נישואין ללא ביאה, אלא רק נישואין וביאה; הראשונה, היא כנראה המקורית יותר. היא נזכרת במשנה ומונחת ביסוד ההלכה שבן הנוכריה אינו מתייחס אחרי

14 קידושין א א, אמנם השימוש בדרך זו מגונה. קידושין יב ע"ב.

15 הפאראדוקס הוא שהכנסייה בימי הביניים שללה ערכם של נישואין שטרם הושלמו על-ידי יחסי אישות, וזאת בהסתמך על הדין היהודי דווקא: G.H. Joyce, *Christian Marriage*, London 1948², pp. 39ff.

16 ראה: ירושלמי, קידושין א א, נח ע"א; בראשית רבה יח, ד"ה "ודבק באשתו", מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 167.

17 ראה: ירושלמי, קידושין א א, נח ע"ג.

אביו. לעומת זאת, השיטה בדבר הצורך ביחסי אישות כדי לתת תוקף לנישואין הושמעה בעניינים תיאורטיים, ורק מדור יבנה ואילך. השיטה הראשונה מתאימה גם לעקרונות המשפט הרומי, שהיו ידועים בוודאי לחכמי ההלכה. בעוד דין תורה דורש קידושין בכסף, בשטר או בביאה, הרי המשפט הרומי בתקופת הקיסרות הסתפק בהבטחת נישואין הניתנת על-פה או בכתב, וראה בה גופם של האירוסין¹⁸. בדיניהם אפילו לא ניתן לגבות קנס קצוב מראש למקרה של הפרת ההבטחה, כי קנס כזה נחשב למנוגד לדרכי טובים (non secundum bonos mores), באשר הוא מצמצם את החירות להחליט על הנישואין¹⁹. לפיכך לא ראו במשפט הרומי הפרת אירוסין כמו בגידה בנישואין, כמקובל במקרא ובהלכה²⁰. לפיכך התיר דיוקלטיאנוס קיסר (284–305 לספירה) לארוסה לבטל את קשר האירוסין ולהינשא לאיש אחר²¹.

השפעת המושגים הללו היתה מורגשת גם בין היהודים, ומשכה את תשומת לבם של חכמי ההלכה. לדוגמה נזכיר כאן את הכרעתו של הלל הזקן, שהיה דורש לשון הדיוט כדי למנוע פסולי חיתון בקהל:

כשהיו בני אלכסנדריא מקדשין נשים אחר בא וחוטפה מן השוק. ובא מעשה לפני חכמים, ביקשו לעשות בניהן ממזרין. אמר להם הלל הזקן: הוציאו לי כתובת אמותיכם — הוציאו לו וכתוב בה: כשתכנסי לביתי תהוי לי לאנתו כדת משה וישראל...²²

מתוארת כאן התנגשות תרבויות, בין מנהגי יהודים מתיוונים לבין מסורת ההלכה שבארץ-ישראל. חטיפת האשה על-ידי אחר מן השוק מתייחסת כנראה לביטול לא פורמאלי של הקידושין ונישואין לאיש אחר. דבר זה היה מקובל, כאמור, על-פי המשפט הרומי של סוף הרפובליקה ותחילת הקיסרות, אך לפי הדין היהודי היה דרוש לכך גט כדת. שאם לא כן ללא גט האשה קשורה עדיין באיש הראשון וילדיה מן האיש השני — ממזרים. הלל מצא אסמכתא בנוסח הכתובה שהיתה נהוגה בין יהודי אלכסנדריה כדי ליישב את הגישה המתירנית עם ההלכה. אולם היו חכמים אחרים, אולי שמאי ותלמידיו, שהגיבו בחומרה על הפרת הקידושין, והכריזו על הילדים מנישואין נוספים — ממזרים²³.

18 *Digesta* 23.1; M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, I, München 1955, p. 274. על היחס בין המשפט ההלניסטי והרומי להלכה ראה: רקובר, עמ' 138–140.

19 Paulus, *Digesta* 45.1.134 pr.; Kaser, *loc.cit.*

20 Paulus, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* 4.6.1; f. Kaser, *loc.cit.*

21 *Codex Iustiniani* 5.1.1; cf. Kaser, *loc.cit.*

22 תוספתא, כתובות ד ט, מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 264–265. וראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם.

23 ראה גם: א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 528, המניח כי החלטתו של הלל היא שנתנה לו סמכות להכריע אחר כך בעניין הסמיכה.

מאמרים השוללים את תקיפותם של אירוסין או קידושין של נוכרים, כפי שראינו לעיל, היו תגובתם של חכמי ישראל על מה שראו כמתיירות וכסכנה ליהדות. כאשר הדגישו שנוכרי אין לו קידושין, רצו לומר בזה כי יהודי חייב להעריך את ההלכה, הנותנת לו מוסד שאין דוגמתו באומות אחרות. אחר שנאמרו הדברים על הקידושין המשיכו מקצת חכמים את הרעיון ושללו מהנוכרים גם את תוקפם של נישואין ללא יחסי אישות. הגבלות אלו באו להדגיש את הרגישות הגדולה יותר של ההלכה היהודית בהשוואה לדיני האומות, הראשונה נותנת תוקף לאירוסין ולנישואין, ואילו בדיניהם נוצר קשר אישות באמצעות יחסי אישות בלבד. אולי אפשר לכתוב גישה זו הגנה על ההלכה ותעמולה למען היהדות. חכמי התלמוד שדבריהם הובאו לעיל הרגישו בסכנת ההתבוללות בקרב יהודים רבים וביקשו בדרך זו להעמיד תריז בפניה.

ג

כאשר עסקו חכמי התלמוד בקידושין של גויים וקבעו שאין להם קידושין, הוסיפו לשאול "מהו שיהא להן גירושין?"²⁴ — ושוב מבחינתה של ההלכה. גם שאלה זו מובנת על רקע עניינים מעשיים, ובייחוד לאור הספק בדבר האפשרות לשתף נוכרים בכתיבת הגט היהודי ובמסירתו.

המשנה לא נקטה קו חד משמעי בעניין זה. מצד אחד הכשירו את הנוכרי להיות עד בגט אשה ולכתוב אותו: "כל גט שיש עליו עד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. מעשה שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותני גט אשה, והיו עדיו עדי כותים והכשיר"²⁵. ובדומה אמרו: "הכל כשרים לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן . . . שאין קיום הגט אלא בחותמיו"²⁶. אולם מצד אחר אמרו: "נכרי פסול" (לכתוב את הגט)²⁷ וקבעו כי "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן סומא ונכרי"²⁸, וכן:

כל השטרות העולים בערכאות של גויים, אף על פי שחותמיהם גוים כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. ר' שמעון אומר: כולם כשרים, לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו להדיוט²⁹.

24 ראה: ירושלמי, קידושין א א, נח ע"ג; בראשית רבה יח, ד"ה "ודבק באשתו", מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 166–167.

25 גיטין א ה.

26 שם, ב ה.

27 גיטין כג ע"א.

28 גיטין ב ה.

29 שם, א ה.

פסילת נוכרי מלמלא תפקיד בגט של אשה מישראל מתפרשת על-ידי חכמים בבליים סמוך למאה החמישית כ"פסול דאורייתא"³⁰ או משום "דלאו בר היתרא הוא"³¹. ורש"י פירש: "לפי שאינן בתורת גיטין וקידושין"³², או: "דאין להן קידושין ואין גיטין נוהגים בהם"³³. לאור ההנחות הללו ומשום שעיקר הגט היא החתימה ניתנו טעמים מיוחדים להכשרת עדים כותים, שלא נחשבו כנוכרים, ולהכשרת הכתיבה על-ידי נוכרים. מכל מקום עניין זה נראה מסובך יותר בסוגיה המקבילה בתלמוד של בני ארץ-ישראל:

ר' יודה בן פזי ר' חנין בשם ר' חונה רובה דציפורין: או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה. ר' יוחנן בציפורין ר' אחא ר' חנינא בשם ר' שמואל בר נחמן: "כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל" (מלאכי ב טז) בישראל נתתי גירושין, לא נתתי גירושין באומות העולם. ר' חנניה בשם ר' פינחס: כל הפרשה כתיב: "ה' צבאות", וכאן כתוב: "אלהי ישראל", ללמדך שלא ייחד הקדוש ברוך הוא שמו בגירושין אלא בישראל בלבד. מילתיה דר' חיה רבה אמרה: גויים אין להם גירושין, דתני ר' חיה: בן גוי שגירש את אשתו והלכה ונישאה לאחר וגירשה, ואחר כך נתגירו שניהן, איני קורא עליה: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" (דברים כד ד) ותני כן: מעשה בא לפני רבי והכשיר³⁴.

מבין המסורות השונות שנאספו בסוגיה זו, הקדומות הן מעשהו של רבי, הוא רבי יהודה הנשיא, קרוב לשנת 200 לספירה, וההלכה שגזר ר' חיה ממעשה זה. בהלכה זו יש יסודות שונים שאין להם קשר לשאלה אם יש גירושין לנוכרי. ראשית, שונים הנישואין שעשה הנוכרי לפני הגרות מהנישואין שעליהם דיבר הכתוב. ובכך די לבסס את ההיתר, אפילו נניח שיש לנוכרים גירושין. שנית, שונים גם הנישואין שעשה חברו הנוכרי מהאמור בכתוב, ואף זו סיבה מספקת שלא להחיל את איסור מחזיר גרושתו במקרה כזה. שלישית, אפשר להסיק את ההיתר מן ההנחה שגר שנתגייר כקטן הנולד דמי, ומשום כך אין לאסור עליו החזרת גרושתו. דברי רבי ור' חיה אינם קובעים אפוא אם יש לנוכרים גירושין אם לאו. רק סתמא דגמרא, המסתמך כבר על המסורות שהובאו קודם לכן, מפרש את דברי ר' חיה במובן זה: "מילתיה דר' חיה רבה אמרה: גויים אין להם גירושין". רק דור אחד אחריהם הושמעה ההלכה המפורשת:

ר' יוחנן בציפורין ר' אמא ר' חנינא בשם ר' שמואל בר נחמן: "כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל" (מלאכי ב טז) — בישראל נתתי גירושין, לא נתתי גירושין באומות העולם.

30 גיטין ט ע"ב. 31 שם, כג ע"א.

32 שם, ט ע"ב, ד"ה "חוץ מגיטי נשים".

33 שם, כג ע"א, ד"ה "לאו בר היתרא הווי".

34 ראה: ירושלמי, קידושין א א, נח ע"ג; בראשית רבה יח, ד"ה "ודבק באשתו", מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 167.

בעקבות דרשה זו נאמרו אחר כך הדברים של ר' חונה רובה דציפורין ושל ר' פינחס שהובאו בסמוך להם. והנה, בעוד ר' שמואל בר נחמן ור' פינחס למדו את ההלכה מן הכתוב, ר' חונה רובה דציפורין הסיק את המסקנה הזאת ללא הסתמכות על כתוב. הדעת נותנת שהוא מתייחס למציאות הידועה ואינו רואה צורך להוכיח אותה מהמקרא. ואכן שתי השיטות "או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה" היו רווחות בפועל בין הגויים בסביבתם של ישראל.

לפי האוונגליונים של מרקוס (י ב-יב) ושל לוקס (טז יד-יח) ולפי האיגרת הראשונה אל הקורנתים (ז יא) יש לשלול כליל את הגירושין³⁵. יש להניח כי היהודים-הנוצרים אף ניסו לסמוך את התנגדותם לגירושין על הכתוב, ועל כך באה תגובת חכמי ההלכה שרק לישראל הזכות לגירושין, ואילו לנוכרים אין גירושין. אם נכונה סברתנו, הרי שלילת הגירושין אינה אלא תשובה לנוצרים, לפי שיטתם, ואמצעי נוסף להבדיל בין ישראל לעמים.

מאידך גיסא ידעו חכמי התלמוד כי החברה האלילית נותנת תוקף לגירושין שביצע אחד משני הצדדים: הגבר או האשה. שלב זה בהתפתחות המשפט הרומי מתואר במחצית השנייה של המאה השנייה לספירה בספרו של גאיוס³⁶. הלה מבחין בין הבת, שאינה יוצאת מרשות אביה אלא מדעתו, לבין אשה, היכולה להכריח את בעלה להוציאה מרשותו. מכאן שכתב גירושין יכול להישלח לא רק על-ידי האיש אלא גם על-ידי האשה. מנהג זה חדר גם לחברה היהודית המתבוללת בתרבות זרה. כבר יהודי מצרים העילית במאה החמישית לפני-הספירה נתנו לאשה זכות להתיר את קשר הנישואין³⁷. אותו הסדר היה מקובל בבית הורדוס המלך ובבתי יהודים דוברי יוונית באלכסנדריה שבמצרים.

אף כאן התנגדו חכמי ההלכה בתוקף לחדירת מנהגים אלה מבחוץ. תיאור המצב הזה המתייחס לגויים — יותר משבא לתאר את מצוות בני נח, מגמתו להזהיר את היהודים מללכת בחוקת הגוי. שתי האפשרויות, זו הנוצרית וזו הרומית-אלילית, מתאימות לנוכרים, אך אל לו לאדם מישראל לאמץ אותן.

*

מצאנו אפוא אפשרות להבין שלוש הלכות המתייחסות לנוכרים על רקע המציאות ההיסטורית שהיתה קיימת בישראל ובסביבתו. דומה כי גם ההלכה שילד הישראלי מן הגוי הוא ישראלי מבוססת על מציאות היסטורית של נשים יהודיות שנישבו ושנאנסו בהזדמנויות רבות. בעלי ההלכה נהגו בדרך ההגיונית, לקרב את הילדים שנולדו מיחסים אלה. הלכות אלו ככלל ההלכות, יש ללמוד על רקע המציאות. רק בדרך זו אפשר להעריכן כראוי, פְּבִיטוּי של תורת חיים.

35 ראה: ג'ויס (לעיל, הערה 15), עמ' 304 ואילך. והספרות הגדלה והולכת על יחס הנצרות אל הגירושין.

36 Gaius, *Institutiones* 137a; Kaser (above, n. 18), p. 279

37 ראה: ז' פלק, מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני, א-ב, תל-אביב תשכ"ט-תשל"א, עמ' 292, 357; הנ"ל, תביעת גירושין מצד האשה בדיני ישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 17 ואילך.