אורות המשפט / חלק ו

אורות המשפט

חלק ו

שאלות ותשובות,
פסקי דין ומאמרים

מאת
יצחק צבי אושינסקי
אב בית דין
בית הדין הרבני ירושלים

מחבה״ס: אורחות משפט, אורות המשפט ו״ח,
הלכות אבלות (מדריך מפורט), באשר הוא שם (על התורה),
אורות מן האבות (על מסכת אבות), אורות מן ההגדה (הגדה של פסח)

עיה״ק ירושלים
תשפ״ג

©

כל הזכויות שמורות למחבר, תשפ"ג 2023

יצחק צבי אושינסקי

רח' הרב עוזיאל 99 בית וגן ירושלים

טל' 02-6540106

אין להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני או מכני,
אלא ברשות מפורשת בכתב מהמחבר

עימוד
ספרגרף
052-7692011
7692011@gmail.com

לזכרון עולם

לע״נ

הר״ר **יחיאל שלמה** ז״ל

בן ר׳ יעקב אריה ז״ל אושינסקי

איש תם וישר, לא החזיק טיבותא לנפשיה,
נשא ונתן באמונה ומסר נפשו לגידול בניו לתורה

נלב״ע כ׳ ניסן תשמ״ו

ורעיתו האשה החשובה והצדקנית,
רודפת צדקה וחסד

מרת **גוטה (טובה)** ע״ה

בת ר׳ מרדכי זלמן ז״ל

נלב״ע כ״ח אדר ב׳ תשס״ה

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכרון עולם

לע"נ סבתי

מרת **גולדי (זהבה)** ע"ה

בת ר' **יצחק צבי** ז"ל **ורטהימר**

יראת שמים
ישרה וצנועה בכל הליכותיה
אהובה על הבריות
עמלה כל ימיה בחינוך צאצאיה לתורה ומצוות
וזכתה לדור ישרים מבורך

נלב"ע ביום י"ז מנחם אב תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לזכרון עולם

לע"נ דודי

יעקב אריה ז"ל

ב"ר **יחיאל שלמה הלוי** ז"ל **אושינסקי**

איש תם דרך וירא ה'
משכים ומעריב לבתי כנסיות
התהלך לפני קונו באמונה כל ימיו

נלב"ע ביום כ"ז מרחשון תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לזכר נשמת

סבי

ר' **עזריאל** ז"ל

ב"ר **משה צבי** ז"ל **ורטהימר**

איש ישר דרך, נהנה מיגיע כפיו,

היטיב לבריות בשמחה כל ימיו, אהוב על כל סובביו,

שרד שנות הזעם בשואת יהדות אירופה

וזכה להקים דור ישרים מבורך,

בנים נכדים ונינים ההולכים בדרכו,

דרך ישראל טהורה.

נלב"ע כ"ד אדר תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכרון עולם

לע"נ

איש מעש, בעל חסד בגופו ובממונו

אהוב על הבריות

ר' **יהושע ניסן** ב"ר **אברהם** ז"ל **פרידמן**

חיפש כל ימיו להיטיב לזולתו

עמד על משמר התורה והאמת

עמל בחינוך צאצאיו לתורה ולמצוות

וזכה להעמיד דור ישרים מבורך הצועדים בדרכו הסלולה

נלב"ע ביום י"ד ניסן תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

ברכת רבותי

מכתבי ברכה מפי מורי ורבותי שקבלתי לספריי הקודמים

•••

מתוך מכתבו של ראש הישיבה, הגאון רבי **שמחה זיסל ברוידא** זצ״ל, ראש ישיבת חברון (י״א מרחשון תשנ״ח), שנכתב לספרי ״הלכות אבלות - מדריך מפורט״:

היו לפני כמה גליונות מספרו של האברך המצויין הרה״ג רבי יצחק אושינסקי שליט״א אשר למד מלפנים בישיבה הק׳ ועלה ונתעלה בה בשקידה והתמדה גדולים. ובסייעתא דשמיא ראה ברכה בלימודיו ועשה בהם פירות בקנותו ידיעות רבות בש״ס וראשונים בעומק העיון ובהיקף גדול, עד שנתעלה עליה גדולה בהבנתו העמוקה ושכלו הישר להיות ממצוייני הלומדים בישיבה הק׳. ומאז הלין עצמו בעומקה של הלכה ונודע במעלת היותו עמל ולן בתלמודו, והוסיף ידיעות על ידיעותיו, וקנה לעצמו בקיאות מופלגת בשו״ע ופוסקים בהיקף ובהבנה, משנתו סדורה לו, מתוך עמלות ויגיעה מופלגים ושאר קנייני תורה.

ועתה השכיל לאסוף וללקט וכו׳, ובאשר מוחזק הרב הנ״ל שלא יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, איישר חיילי׳ ואמינא לפעלי׳ טב וכו׳. והנני לברכו בזה שיתעביד לאילנא רברבא, וחפץ ה׳ יצלח בידו להתמיד ולשקוד באהלה של תורה מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת לאורך ימים ושנים, ויזכה להמשיך ולהפיץ מעיינותיו חוצה מתוך מנוחה ושלווה בשבתו בבית ה׳ כל ימי חייו.

•••

מכתב ברכה וידידות מאת הגאון רבי **דוד כהן** שליט״א, ראש ישיבת חברון (סיון תשס״ז), שנכתב לספרי ״אורות המשפט״:

מכתב ידידות. יום שמחה עבורי לראות בהופעתו של ספרו השלישי של חביבי הנעלה והמופלג מחשובי בוגרי ישיבתנו הק׳ ישיבת חברון כנסת ישראל, הרה״ג ר׳ יצחק אושינסקי שליט״א, שיש לי עמו קשר קרוב מאוד במשך כל השנים, ורואה אני בדרך עלייתו בשקידתו הגדולה ובעמלו וביגיעתו בתורה בכל כוחו, וב״ה שזכינו לראותו הולך וגדל ועושה פירות לגאון ולתפארת, ועלה ונתעלה להיות יושב על מדין בעיה״ק ירושלים ת״ו, וזכה לחבר ספרים חשובים, הלכות אבלות ואורחות משפט, שיצא שמם לתהילה והרבה משתמשים ונהנים מהם. וגם בספר הזה, ספר אורות המשפט, הכולל מאמרים ופסקים בעניני אישות וממונות ניכר עמלו

ויגיעתו של הרהמ״ח להעמיד הדברים על תילם, ובידיעותיו הרחבות ובסברתו הישרה השכיל להעמיד בנין שלם ערוך ומבואר היטב בשפה ברורה ובהירה דבר דבר על מכונו.

והנה לא באתי בדברים אלו להיות כשר המסכים שלא זכיתי למדה זו, ובפרט שהספר בענינים הנוגעים להלכה ולמעשה שצריך בהם זהירות גדולה, אך באתי להכיר ולהודיע את מעלתו של ידידי הרהמ״ח שליט״א ולברכו מעומקא דליבא שימשיך בדרך עליה ויפוצו מעיינותיו לזכות הרבים בתורתו, ויעלה ויצליח בתפקידו הרם להעמיד משפטי התורה בישראל.

• • •

מכתב ברכה מאת הגאון רבי **אברהם כהן** שליט״א, ראש ישיבת נשמת ישראל (י״ג סיון תשס״ז), שנכתב לספרי ״אורות המשפט״:

יום בשורה הוא לנו לראות את הספר החשוב ״אורות המשפט״ שיוצא לאור ע״י המחבר ידידי הדגול הרב הגאון יצחק צבי אושינסקי שליט״א, ספר חשוב על ענינים שונים.

המחבר הוא תלמיד חכם גדול שליט״א, למד בהתמדה רבה שנים רבות בישיבתינו הקדושה כולל ״נשמת ישראל״ בבית וגן, לפי סדר ״שמעתתא אליבא דהלכתא״. במשך השנים למד שו״ע חושן משפט ואבן העזר ושאר חלקי שו״ע, ידיו רב לו בש״ס ופוסקים. עלה ונתעלה ביגיעתו להוציא הלכה לאמיתה של תורה, וזכה לרדת לעומקא דדינא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכבר איתמחי גברא בחיבור ספריו הקודמים ״הלכות אבלות״ וספר ״אורחות משפט״.

הספר ״אורות המשפט״ מקיף ענייינים רבים וחשובים בטוב טעם, ומצטיין במקוריותו. כל ענין והלכה מבוסס מגמרא וראשונים עד שו״ע ונושא כליו. הספר שווה לכל נפש ונכתב בלשון צח וברור הנותן אמרי שפר והוא יתן מעדני מלך.

עברתי על כמה גליונות הספר ונהנתי מאוד מבירור הענינים השונים. הספר ראוי לעלות על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, ויהי לתועלת רב לכל חובשי בית המדרש.

ידי תיכון עמו והנני לברכו שיפיץ מעיינותיו חוצה, ויזכה להוציא לאור ספרים רבים, כמאמר החכם ״עשות ספרים הרבה אין קץ״, להפיץ אור התורה מתוך שלוות הנפש והרחבת הדעת.

• • •

תוכן העניינים

תרומת ביצית במדינת ישראל – השלכות הלכתיות ..... א

כפיה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד למניעת עגינות..... כד

כפייה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד (המשך לתשובה קודמת) ..... מז

כללים בכתיבת פסק דין (כולל הצורך בכתיבת נימוקי פסק הדין)..... נד

פסיקת כתובה במקרים לא שגרתיים ..... עה

פיצויי כתובה (גירושין) לא ייפסקו כדבר שבשגרה - כללים ..... צח

להיכנס למקלט חברו ללא קבלת רשות..... קט

חיסון הילדים כנגד נגיף קורונה אף בהתנגדות ההורה השני לכך ..... קיב

תשובות מעשיות הנוגעות לתקופה מגפת הקורונה..... קכא

חיוב אם במזונות ילדים - באלו תנאים ..... קכז

פסיקה במצב של הכחשה - פשרה במקום שבועה..... קמב

דחיית בקשה לפסילת הרכב בית הדין ..... קמט

קידושי אשה בכוס חד פעמית..... קנה

דינים מעשיים בהעלאת נפטר שנקבר בחו"ל לקבורה בארץ ישראל ..... קסד

גדרי פסול לעדות בביטול עשיית מצווה (ובדין פסול עדות לאוכל מחוץ לסוכה)..... קסז

הערות על ספר אבני דרך כרך טו ..... קעז

קבלת חיסון קורונה לפני שבת ..... קעט

תשובות בענינים שונים..... קפד

ברכת שהחיינו על הסרת המסכות בתום מגיפה הקורונה ..... קפז
דחיית נישואין משיקולים משפחתיים ..... קצ
נפל ומת בדרך למקלט, האם הוא בגדר נהרג על קידוש ה׳ ..... קצב
הערות על ספר אבני דרך כרך טז ..... קצז
ישיבה בסוכה בצל נגיף הקורונה (תשובות בכמה ענינים) ..... רו
אכילה בסוכה כששלחנו בתוך הבית עם חולה קורונה ..... ריא
הדלקת מדורת ל״ג בעומר בשמן שביעית ..... ריב
כיסוי מראות בבית האבל, מניעת ריווח כספי מאברכי כולל, וקול באשה בבת קטנה ..... רטז
התרת יבמה במקום ספק אם יש אחים למת ..... רלא
מכירת אתרוגים בחדר עם תאורה חלשה ..... רלז
מקח טעות במכירת עליות בבית הכנסת ..... רלט
בענין כתיבת שם בלומה בגט ובכתובה ..... רמא
כתיבת שם משפחה בשטר פרוזבול ..... רמד
הדלקת נר חנוכה במנין שבחצר בימי קורונה ..... רנה
שכר רכב ולא יכול להשיבו בשל סגר בתקופת הקורונה ..... רנו
קיבל שבת מוקדם, האם יכול לבקש מחברו לעשות לו מלאכה (בגדרי אמירה לעכו״ם ולישראל בשבת ובמקום איסור) ..... רנח
יסוד ״הרהור כדיבור״ בסוגיות הש״ס (שבת, מקומות המטונפים, ק״ש ותלמוד תורה) ..... רסה
בביאור דיני מוקצה וביטול כלי מהיכנו בסוגיות שונות שבש״ס ..... רעא
יסוד דיני בדיקת חמץ, ביטול חמץ ובל יראה ובל ימצא ..... רעט
כיצד פועלת זכיה בסוגיות שונות בש״ס ..... רפג
מועד תחילת אבלות בפתיחת קבר מילדי תימן ..... רפח

נאמנות מוכר בעסק שבין שני צדדים ..... רצג

תפיסת הצד השני בהכרעת ספק ..... שב

לימוד תורה, באופן עצמאי או עם חברותא? ..... שיא

ימים נוראים (יום כיפור) - כיצד להתמודד עם יצר הרע? ..... שיט

ושמחת בחגיך - מהי השמחה בחג סוכות ..... שכג

מי קודם בלימוד תורה - אני או חברי? ביאור שמחת ל"ג בעומר ועונש תלמידי רבי עקיבא (פרשת קורח) ..... שכז

מהי כריתת ברית נישואין? ..... שלה

שבעת ימי המשתה לחתן וכלה - מהות הימים ומשמעותם ..... שמ

אחת שאלתי מאת ה' - בקשות מאת הקב"ה בחודש אלול ..... שמה

שבע ברכות - ביאורם ומשמעותם ..... שנב

הערות הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מחבר ספר בית מתתיהו ה' חלקים, לספרי אורות המשפט חלק ה. ..... שסא

תוכן עניינים מפורט

תרומת ביצית במדינת ישראל - השלכות הלכתיות ..... **א**

משפחה בחזקת כשרות ..... ד

יתכן ויש להקל אף לשיטת הבית הלל ..... ו

בעולים מחו"ל יש לחוש יותר ..... ז

נאמנות מי שאומר "ישראל אני" (הצהרת התורמת) ..... ח

האם צריכה לומר בפירוש "ישראלית אני" או די במה שבאה לפנינו כיהודיה ..... ט

במידה והתורמת מוחזקת כנכריה, היא לא תיאמן באמירתה "ישראלית אני" ..... יא

הסיבות לנאמנותו של האומר "ישראל אני" - ביחס לישראלים וביחס לעולים חדשים ..... יב

נאמנותו מדין רוב - "כל דפריש מרובא פריש" - כשיש רוב ישראל ..... יב

מהי אותה הסיעה שממנה אנו בודקים את הרוב ..... יג

סוגי רוב ..... יג

האם בעי תרי רובי ..... יד

האם ישנו חיוב בירור למרות הרוב ..... טו

נאמנותו של המצהיר שהוא יהודי מדין "מילתא דעבידי לאגלויי לא משקר" ..... טז

נאמנות המצהיר "יהודי אני" מדין חזקה - חזקה אין גוי מציג עצמו כישראל ..... יח

קביעת יהדות בהתאם לחזקת יהדות - ורישום רשמי בישראל מדין חזקה ..... כ

לקראת סיום (והכרעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א) ..... כב

מסקנה ..... כג

כפיה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד למניעת עגינות ..... **כד**

גם איום באונס ממון מוגדר ככפייה ..... לו

האם חיוב כספי נמוך הוי אונס וכפייה ..... לח

אונס שלא הוסר לגמרי ..... מ

מן הכלל אל הפרט - באשר לחוק החדש בהולנד למניעת עגינות ..... מד

כפייה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד (המשך לתשובה קודמת) ..... **מז**

כללים בכתיבת פסק דין (כולל הצורך בכתיבת נימוקי פסק הדין) ..... **נד**

פסק דין מתוך אומץ ..... נד

פסק דין בנחרצות - ללא התנשאות ..... נו

רישום התאמת ההלכה למציאות בשטח במסגרת פסק הדין ..... נח

חובתו של הדיין בשמירת כבודו במסגרת פסק דינו ..... ס
כתיבת נימוקים לפסק הדין (מתוך תקנות הדיון) ..... סא
הצורך בכתיבת נימוקים לפסק הדין ..... סב
הצורך בכתיב נימוקים - להרבות אמון של בעלי הדין בבית הדין ובפסק הדין ..... סה
חובת ההנמקה בהתאם לתקנה ..... סו
טעמים נוספים לתועלת בנימוקי פסק הדין ..... סז
חובת מתן נימוקים בבית הדין הגדול ..... סז
לעיתים עדיף להסתיר חלק מנימוקי הדין ..... סט
מתן פסק דין טרם כתיבת נימוקים ..... סט
חשיבות פרסום נימוקי פסק הדין ..... ע
לסיכום ..... עב

פסיקת כתובה במקרים לא שגרתיים ..... עה
א. חיוב כתובה לאשה שעסקה בכישוף כנגד בעלה וכן רצתה להרעילו ..... עה
ב. חיוב כתובה לאשה שביצעה הפלה שלא בידיעת בעלה ..... עז
עוברת על דת - הרס חיי המשפחה ..... עח
מעשה בשגגה ..... פ
לא מודעת לחומרת המעשה ..... פ
הפילה מחמת חשש ולחץ ..... פא
ג. חיוב כתובה לאשה שהגישה תלונות סרק במשטרה כנגד בעלה ..... פג
איום ללא מעשה מקדים ..... פג
דווקא איום בהריגה? ..... פד
האם דין הרמ"א מוסכם על שאר ראשונים? ..... פד
ד. חיוב כתובה לאשה שפרסמה עצמה באתרי היכרויות ..... פו
התראה להפסיד כתובת "עוברת על דת" ..... פז
ה. פסיקת כתובה בהתאם לתוצאות בדיקת פוליגרף ..... פט
היבטים מעשיים ..... צג
ו. חיוב כתובה לאשה שהלשינה על בעלה בפני רשויות המס ..... צה
מסקנות ..... צו

פיצויי כתובה (גירושין) לא ייפסקו כדבר שבשגרה - כללים ..... צח
פסיקת פיצויי גירושין אינה פסיקה שבשגרה, ושמורה רק למקרים קיצוניים ..... צט
פסיקת פיצויי גירושין נועדה לשכנע את האישה להתגרש ..... ק
פסיקת הפיצוי נגזרת מחיוב ודמי הכתובה ..... קג
מן הכלל אל הפרט ..... קה
אף בפן המהותי נראה שאין בסיס לתביעת פיצוי בנידון דנן ..... קה
התנהלות התובעת בתיק ..... קז

להיכנס למקלט חברו ללא קבלת רשות ..... **קט**

חיסון הילדים כנגד נגיף קורונה אף בהתנגדות ההורה השני לכך ..... **קיב**

דיון והכרעה ..... קיג

טובת הילד מול רצון הוריו ..... קטז

טובת הילד - ולא טובת הוריו ..... קטז

אף הסדרי שהות נקבעים בהתאם לטובת הילד ולא לפי טובת הוריו ..... קיח

טובת הילדים ולא טובת הורים - וההשלכות הנגזרות מכך ..... קיט

מסקנה ..... קכ

תשובות מעשיות הנוגעות לתקופה מגפת הקורונה ..... **קכא**

ברכת כהנים עם מסכה על הפנים ..... קכב

תפילה עם מסכה על הפנים ..... קכג

לצאת בשבת במקום שאין עירוב עם מסיכה על הפנים ..... קכג

ברכת הגומל למי שיצא מבידוד ..... קכג

מצות ביקור חולים למי שנמצא בבידוד, ואינו חולה ..... קכג

לנסוע לעיר רחוקה כדי להתפלל ברוב עם או במנין ..... קכד

למכור חמץ בעין בתקופת סגר קורונה ..... קכה

להתחמק מתשובה לאביו כדי שלא לצערו ..... קכה

חולה קורונה שגרם הפסד לבעל חנות כשהוצרך לסגור חנותו ..... קכה

השבת תשלום קנס על הפרת חוקי קורונה במנין מתפללים, לאלו שהגיעו ראשונים לתפילה ..... קכה

תפילת מנין מרפסות ..... קכה

לברך ברכה בחופה ממרפסת ביתו כשהחופה נערכת בחצר ..... קכו

חיוב אם במזונות ילדים - באלו תנאים ..... **קכז**

פסיקת עקרונית כבר עתה ..... קלא

בחינת אפשרות לתשלום המזונות ע"י הורי הצדדים (סבא וסבתא) ..... קלא

הכרעה בחיובה של האם במזונות הילדים ..... קלב

לא ניתן לראות באם עשירה, אף שיש לה איזה חלק עתידי בדירת הצדדים ... קלח

האם במצב בריאותי (נפשי) לא שפיר ..... קלט

מסקנה ..... קמ

הערה לסיום ..... קמ

פסיקה במצב של הכחשה - פשרה במקום שבועה ..... **קמב**

חיוב שבועה מדין כופר הכל ולשם בירור האמת ..... קמג

פשרה במקום שבועה ..... קמד

הגנה מפני שקרנים ..... קמו
מסקנה ..... קמו
המשך ההליך ..... קמז

דחיית בקשה לפסילת הרכב בית הדין ..... קמט
דחיית הבקשה לפסילת הרכב בית הדין ..... קמט
דחיית הבקשה לביטול פסיקת הוצאות ועיכוב ביצוע ההחלטה ..... קנב

קידושי אשה בכוס חד פעמית ..... קנה
קידושין בשווה כסף ..... קנה
קידושין בכוס ..... קנו
קידושין בחפץ או באופן שהם גנאי לאשה ..... קנז
האם רצון האשה להתקדש בחפץ מסוים משפיע על חלות הקידושין בחפץ זה .... קנט
סברת דין זה ..... קסא
הערות לסיום ..... קסב
מסקנה ..... קסג

דינים מעשיים בהעלאת נפטר שנקבר בחו"ל לקבורה בארץ ישראל ..... קסד

גדרי פסול לעדות בביטול עשיית מצווה (ובדין פסול עדות לאוכל מחוץ לסוכה) ..... קסז
דוגמה ראשונה - ביטול מצוות ציצית בבגד כלאיים ..... קסט
דוגמה שניה - לבישת בגד כלאיים בשוק ..... קע
דיון בתנאי הפסול של עובר עבירה מדרבנן ..... קעב
חיוב הכרזה בעובר איסור תורה שפסול רק מדרבנן ..... קעג
תנאי של חימוד ממון בעובר איסור תורה שפסול רק מדרבנן ..... קעד
האם יתכן ויפסל באיסור דרבנן בלא הכרזה ..... קעד
מסקנה ..... קעו

הערות על ספר אבני דרך כרך טו ..... קעז
נימוק טעם הפסיקה או הסתרתו ..... קעז
דיני חוב שהתייאש ממנו ..... קעז
טעם הזכרת שם אמו של החולה ..... קעח

קבלת חיסון קורונה לפני שבת ..... קעט

תשובות בענינים שונים ..... קפד
הפרת נדר במקום אונס ..... קפד
שתיה בשבת עם קש שיש לו מסננת ..... קפה

מניעת פעולת שכן בביתו הפרטי ..... קפה
פגישה עסקית או סעודה משפחתית בשנת אבלות ..... קפה
לעבור כנגד המתפלל כדי לכוון בתפילה ..... קפו

ברכת שהחיינו על הסרת המסכות בתום מגיפה הקורונה ..... קפז

דחיית נישואין משיקולים משפחתיים ..... קצ

נפל ומת בדרך למקלט, האם הוא בגדר נהרג על קידוש ה׳ ..... קצב

הערות על ספר אבני דרך כרך טז ..... קצז
א. שותפות יששכר וזבולון בלימוד שבתקופה הקורונה ..... קצז
ב. מציל עצמו בממון חברו ..... רד

ישיבה בסוכה בצל נגיף הקורונה (תשובות בכמה ענינים) ..... רו
כניסה לסוכת חברו בלי רשות בימי קורונה ..... רז
האם יתפלל בסוכה בעשרה או ברוב עם מחוץ לסוכה ..... רח
לישון יחידי בסוכה כשהוא בבידוד ..... רח
הכנת סוכה נוספת שמא מישהו מהמשפחה יצטרך בידוד ..... רח
שהייה בסוכה עם מסיכה בהמצאות האושפזין ..... רט
בדיקת קורונה בסוכה ..... רט
נטילת לולב עם כפפות בימי קורונה ..... רט
חברו משתעל בסוכה בימי קורונה, האם הוא בגדר מצטער ..... רט
בריחה לסוכה כדי להינצל מקנס קורונה ..... רי

אכילה בסוכה כששלחנו בתוך הבית עם חולה קורונה ..... ריא

הדלקת מדורת ל״ג בעומר בשמן שביעית ..... ריב

כיסוי מראות בבית האבל, מניעת ריווח כספי מאברכי כולל, וקול באשה בבת קטנה ..... רטז
א. כיסוי מראות בבית האבל ובבית שהוא רק ישן שם ..... ריז
ב. מניעת ריווח כספי מאברכי כולל (ובדין ״מבטל כיסו של חברו״) ..... ריח
במידה ובעל המוסד היה מקבל כספים עבור האברכים ומרוויח מהם ..... ריט
האם יש לחייב את בעל המוסד מדין מזיק ביודעין בפשיעה ..... רכד
האם יש לחייב מכח תקנה מיוחדת ..... רכד
חיוב על התרשלות, בשותפים או בהתקשרות הדדית ..... רכה
מעכב הכספים אצלו בגזל ..... רכה
חשש לאיסור ריבית ..... רכו

חיוב מדין "לך ואבוא אחריך" ..... רכו
מסקנה ..... רכז
ג. קול באשה ערווה בבת קטנה ..... רכז

התרת יבמה במקום ספק אם יש אחים למת ..... רלא

מכירת אתרוגים בחדר עם תאורה חלשה ..... רלז

מקח טעות במכירת עליות בבית הכנסת ..... רלט

בענין כתיבת שם בלומה בגט ובכתובה ..... רמא

כתיבת שם משפחה בשטר פרוזבול ..... רמד
בחינת השאלה ביחס לכתיבת שם משפחה בגט ..... רמו
ביאור הענין ע"פ דקדוק הטעם בשיטת הסוברים שאין כותבים שם משפחה בגט .... רמז
בחינת השאלה ביחס לכתיבת שם משפחה בכתובה ..... רנב
לא כתבו שם משפחה בכתובה, בשטר הלוואה או בפרוזבול ..... רנג
מסקנה ..... רנד

הדלקת נר חנוכה במנין שבחצר בימי קורונה ..... רנה

שכר רכב ולא יכול להשיבו בשל סגר בתקופת הקורונה ..... רנו

קיבל שבת מוקדם, האם יכול לבקש מחברו לעשות לו מלאכה (בגדרי אמירה לעכו"ם ולישראל בשבת ובמקום איסור) ..... רנח
הסברות בדין "אמירה לנכרי" בשבת וההבדלים ביניהם ..... רנח
אמירה לנוכרי במקום מצווה ..... רס
אמירה לישראל שלא חל עליו איסור שבת ..... רסב
קיבל שבת מוקדם ואומר לחברו שלא קיבל שבת שיעשה לו מלאכה ..... רסג

יסוד "הרהור כדיבור" בסוגיות הש"ס (שבת, מקומות המטונפים, ק"ש ותלמוד תורה) ..... רסה
ברכות בהרהור ..... רסה
הרהור בתלמוד תורה ..... רסו
יסוד ברכת התורה ..... רסח
ברכת התורה לנשים ..... רסט

בביאור דיני מוקצה וביטול כלי מהיכנו בסוגיות שונות שבש"ס ..... רעא
ההבדלים למעשה בין הסברות ..... רעג
לתת תחת השמן קורה שאינה כלי ובאוכל ..... עדר

לתת תחת השמן כלי שמלאכתו לאיסור ..... ערה
מבטל כלי מהיכנו לשעה ..... ערה
מבטל כלי מהיכנו לזמן ..... רעו

יסוד דיני בדיקת חמץ, ביטול חמץ ובל יראה ובל ימצא ..... רעט
דין הבודק ומצא חמץ ..... רעט
דין חמץ שברשותו ואינו יודע עליו ..... רעט
הסברא שמועיל ביטול לפני פסח ולא בפסח ..... רפ
אם המבטל צריך לבדוק ..... רפ
בל יראה ובל ימצא, לאו שאין בו מעשה ..... רפא
בל יראה ובל ימצא, לאו הניתק לעשה ..... רפא
בל יראה ובל ימצא, איסור חפצא או איסור גברא ..... רפא
חמץ שביערו אסור בהנאה ..... רפא

כיצד פועלת זכיה בסוגיות שונות בש"ס ..... רפג
מקור הדין - שליחות בקידושין ..... רפג
שיטת השיטה - בחלוקת הארץ (זכיה לאו מדין שליחות) ..... רפג
שיטת הרמב"ם שזכיה מטעם שליחות - הבדל בין איש לאשה לענין שליחות ... רפד
דיון בשיטת הרשב"א - דיון בזכיה של חצר ..... רפה
שיטת הר"ן - ויישוב הראיה מעבד ..... רפה
זכיה בדין תרומה ..... רפו
זכיה בדין קרבן פסח ..... רפז

מועד תחילת אבלות בפתיחת קבר מילדי תימן ..... רפח
שמועה רחוקה ..... רפח
קריעה בשמועה רחוקה ..... רפט
יום ליקוט עצמות ..... רפט
יום שהתייאשו מלקברו (סיכום) ..... רצב

נאמנות מוכר בעסק שבין שני צדדים ..... רצג
מקור הדין ..... רצג
שיטת רש"י ..... רצג
דיון בשיטת רש"י ..... רצד
שיטת התוס' ..... רצד
דיון בשיטת התוס' ..... רצה
ראיות הרא"ש לשיטת תוס' (עד המסייע) ..... רצה
דיון בשיטת הרא"ש ..... רצה

חקירת הגר"ח בגדרי נאמנות עד אחד ..... רצו
ביאור שיטת הרא"ש בהתאם לחקירת הגר"ח ..... רצז
סיוע ע"א שלא בהתאם לתביעת התובע ..... רחצ
נאמנות עד אחד היא על הטענה ולא על המקרה ..... רחצ
ביאור שיטת שער המשפט ..... רצט
קושיות נוספות בדברי הרא"ש ..... רצט
חילוק בין טענה לתביעה ..... ש
ביאור שיטת רש"י ביחס לנאמנות המוכר ..... שא

תפיסת הצד השני בהכרעת ספק ..... שב
מקור הדין ..... שב
ביאור הספק שבגמרא ..... שג
ספק הודאה כנגד ספק תפיסה ..... שג
ביאור שיטת רש"י באשר להודאה ..... דש
ביאור סברת "הא קחזו ליה רבנן" ..... שה
שיטת הרשב"א ..... שו
ביאור שיטות הראשונים ..... שו
עדים כנגד שתיקתו ..... שז
ביאור סברת הריטב"א ..... שח
ביאור שיטת הרשב"א ושיטת רש"י בהתאם לאמור ..... שט
ביאור מחלוקת הר"ן והנימוקי יוסף ..... שי

לימוד תורה, באופן עצמאי או עם חברותא? ..... שיא
עיקר ההתעלות היא בלימוד עצמי ..... שיב
תוספת ביאור באשר ללימוד העצמי - בהתאם לשיטת המהר"ל ..... שטו
סיכום הדברים למעשה ..... שיח

ימים נוראים (יום כיפור) - כיצד להתמודד עם יצר הרע? ..... שיט
משמעות התבלין ליצר הרע ..... שיט
מהי שחיטת יצר הרע ..... שכ
מהי פעולת "כובש את יצרו" ..... שכ

ושמחת בחגיך - מהי השמחה בחג סוכות ..... שכג
מהי שמחה אמיתית? ..... שכג
השיר ששרו בעת ניסוך המים ..... שכג
אין שמחה כהתרת הספקות ..... שכד
ושמחת בחגיך ..... שכד

החג הוא על גילוי הנס והניצחון ..... שכד
מועד החג כשפסקו למות מתי מדבר ..... שכה
ביאור נוסף בקביעת החג ליום ט״ו בתשרי ..... שכו

מי קודם בלימוד תורה - אני או חברי? ביאור שמחת ל״ג בעומר ועונש תלמידי רבי עקיבא (פרשת קורח) ..... **שכז**
תשובה ראשונה לשאלה א - שיטת חינוך שהונחלה לדורות ..... שכח
ביאור שני בכל הענין - מהות הציווי ״ואהבת לרעך כמוך״ ..... שכט
ביאורי המפרשים בסתירה הוראות ר״ע ..... של
ביאור עונש תלמידי ר״ע ..... שלב
יישוב שאלה ב ..... שלב
יישוב שאלה ג ..... שלג
יישוב שאלה ה ..... שלג
יישוב שאלה ד ..... שלג
יישוב שאלה א ..... שלד
יישוב שאלה ז ..... שלד

מהי כריתת ברית נישואין? ..... **שלה**
ברית מילה - ברית עם הקב״ה ..... שלו
ביאור ברית נישואין (פירוש ד) ..... שלח

שבעת ימי המשתה לחתן וכלה - מהות הימים ומשמעותם ..... **שמ**
מקור דין שבעת ימי המשתה בנישואין ושבעת ימי אבלות ..... שמ
מדוע רק בימי נישואין ואבלות תקנו ימי שמחה ואיסור מלאכה? ..... שמא
הקדמה לביאור ההבדל בין השמחות ..... שמא
ביאור מהות שבעת ימי השמחה ושבעת ימי אבל לאור הנ״ל ..... שמב
תוספת ביאור ..... שמג
זהו טעם שלישי בביאור מהות ימי המשתה לחתן וכלה (שבע ברכות) ..... שמג
הבדל ראשון בין כל הטעמים הנ״ל ..... שמג
האם אף הכלה אסורה בעשיית מלאכה (נפק״מ נוספת שבין שלושת הטעמים הנ״ל) ..... שדמ

אחת שאלתי מאת ה׳ - בקשות מאת הקב״ה בחודש אלול ..... **שמה**
תשובה א - דוד מבקש רק על העיקר ..... שמה
שאר הדברים, מסתעפים מהעיקר ומוכרחים לבוא ממנו ..... שמו
ישיבה בבית ה׳ - מועילה גם להצלחה בשאר צרכים גשמיים ..... שמז
תשובה שניה לשאלה מהי משמעות ״אחת שאלתי״? ..... שמח

פתחו לי פתח כחודה של מחט - משמעות הענין ..... שמח
יישוב לשאלה הראשונה ..... שנ
תשובה שלישית - כמה דרגות ושלבים בבקשות הטבה מה' ..... שנ

שבע ברכות - ביאורם ומשמעותם ..... שנב
ברכות השבע ברכות ..... שנב
תמיהות על ברכות אלו ..... שנג
ביאור ברכה ד (רש"י) ..... שנד
ביאור ברכה ה (רש"י) ..... שנד
ביאור ברכה ו (רש"י) ..... שנה
ביאור ברכה ב (רש"י) ..... שנה
באור ברכה ב - וישוב שאלה א ושאלה יב ..... שנה
ביאור ברכה ב ..... שנה
ביאור ברכה ג (רש"י) וישוב שאלה ג ..... שנו
ביאור ברכות ג, ד - יישוב לשאלה ד ..... שנו
ביאור ברכה ד, וישוב לשאלה ב ..... שנו
ביאור ברכה ד, וישוב לשאלה ה ..... שנז
ביאור ברכה ה (ישוב לשאלה ז) ..... שנז
ביאור ברכות ו, ז (רש"י) ישוב לשאלה י ..... שנז
ביאור ברכה ז, וישוב שאלה יא ..... שנז
יישוב שאלה יב ..... שנח
ביאור כללי לכל השאלות - שתי סוגי שמחות בנישואין; שמחת הפרט (הזוג)
ושמחת הכלל (האומת הישראלית). ..... שנח

הערות הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מחבר ספר בית מתתיהו ה' חלקים, לספרי אורות המשפט חלק ה. ..... שסא

פתח דבר

זיכני הקב״ה להוציא עתה את החלק הששי בסדרת ״אורות המשפט״ - שאלות ותשובות, מאמרים ופסקי דין - סוגיות בעניני אישות, ממונות, קהילה, יהדות, רפואה ועוד. סדרת ספרים אלו מצטרפת לשאר ספריי: הלכות אבלות, באשר הוא שם (על התורה), אורות מן האבות (על מסכת אבות) ואורות מן ההגדה (הגדה של פסח).

כרך זה כולל תשובות לשואלים, פסקי דין, ומאמרים בעניני הלכה ואגדה. כרך זה הוא אף מעין ״ספר משפחתי״, כאשר מובאים בו אף תשובות בהלכה מחמי, הגאון רבי אלכסנדר לוינזון שליט״א, ומשלושת חתניי היקרים: הרב ישראל הבלין, הרב אברהם סילבר והרב יאיר פוקסברומר.

כרך זה שבסדרת אורות המשפט כולל אף פסקי דין שכתבתי למעשה בבית הדין הרבני בירושלים (כפי שציינתי בעבר, פסקי הדין בספר זה אינם בהכרח במתכונת פסקי הדין המקוריים שנשלחו לצדדים), ונוספו עליהם מאמרים ותשובות בעניינים שונים.

בהזדמנות זו ברצוני להודות שוב לעמיתיי הדיינים עמם זכיתי לשבת בדין בשנים האחרונות: חברי הרכב בית דין הראשון בו ישבתי, האב״ד הגאון רבי ישראל שחור שליט״א (מורי ורבי בכל תורת הדיינות) ועמיתי הדיין הגאון רבי דניאל אדרי שליט״א (אב״ד חיפה כיום), וכן לחברי הרכב בית הדין שלאחריו בו ישבתי: האב״ד הגאון רבי מיכאל בלייכר שליט״א והגאון רבי ישראל דב רוזנטל שליט״א (אב״ד חיפה כיום), וכן ביושבי תחת אב״ד הגאון רבי יצחק שמואל גמזו שליט״א. כן אציין את חברי בית הדין הנוספים שישבתי עמם בעבר בבית הדין בחיפה, הגאון רבי דוד גרוזמן שליט״א והגאון רבי אברהם דב זרביב שליט״א, אשר מכולם למדתי רבות, ושלוחה להם תודתי וברכתי. כן אציין לשבח את הדיינים המצוינים אשר יושבים עמי כיום בהרכב בית הדין בירושלים, הגאון רבי מאיר קאהן שליט״א והגאון רבי יעקב מאיר שטיינהויז שליט״א. למדנותם של כל הנ״ל, רוחב ראייתם ויושר דעתם, תרמו רבות להתנהלות הדיונים ולהחלטות ופסקי הדין שיצאו תחת בית הדין בישיבתנו המשותפת. יתן הקב״ה שיזכו כולם לראות ברכה והצלחה בעמלם, מתוך שלווה ונחת.

אשא תפילה בפני שוכן מרום כי דברי התורה המובאים בספרים אלו יישאו חן וחסד בעיני הלומדים והמעיינים, ויפיקו מהם את מירב התועלת, בין מעצם הלימוד ובין מתוך חיפוש דרכים ומסילות בפסקי הלכה שונים.

אודה לעומדים בראש המערכת, הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול, הגאון רבי דוד לאו שליט״א, ולראשון לציון, הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית, הגאון רבי יצחק יוסף שליט״א, אשר מקדשים שם שמים בהליכותיהם, ומצעידים את המערכת בדרך היושר והאמונה הטהורה.

כן לא אמנע מלציין את ראב״ד בית הדין בירושלים, הגאון רבי מרדכי רלב״ג שליט״א, את המזכיר הראשי בבית דין ירושלים הרב משה ביטון וסגנו מר אשר כהן, אשר בכישרונם ובפועלם מציבים את בית הדין בירושלים במקום של כבוד בקרב בתי הדין הרבניים בישראל. כן אציין לשבח את הספרא דדינא המצוין בבית דין דנן, הרב אברהם ארנשטיין, אשר תורם רבות בתבונתו ובחריצותו להתנהלות בית הדין, ואשר עבר על חלק ניכר מהמאמרים שבספר זה וחווה את דעתו הישרה.

ברכה אחרונה חביבה לרעיתי יהודית תחי׳ המסייעת לי רבות בתבונתה ובחכמתה. יעזור הקב״ה ונזכה לרוות רוב נחת ושמחה מיוצאי חלצינו, בדרך הישרה העולה בית ה׳.

שבט תשפ״ג **יצחק צבי אושינסקי**

תרומת ביצית במדינת ישראל - השלכות הלכתיות

בס״ד, כ׳ סיון תשפ״ב

כבוד ידידי רבי יצחק צבי אושינסקי שליט״א,

אב״ד.

אחדשה״ט בכבוד וכיאות, הנני פונה למעכ״ת בשאלה כבדת משקל שעסקתי בה לאחרונה, ואשר השלכותיה משמעותיות ביותר לנולדים מתרומת ביצית מיהודיה בישראל.

למיטב ידיעתי, כיום מקובל בין היושבים על מדין, כי הנולד מתרומת ביצית מנכריה צריך לעבור גיור מספק, אולם מי שנולד מתרומת ביצית מיהודיה הוא יהודי כשר ללא כל פקפוק.

בישראל נחקק חוק המסדיר את הליך תרומת ביצית (״חוק תרומת ביציות התש״ע״), במטרה להסדיר את תהליך קבלת תרומת ביציות לנשים הזקוקות לכך. על פי חוק זה, המקבלת תרומת ביצית בישראל (וזו האפשרות החוקית היחידה בישראל לקבל תרומת ביצית מיהודיה), לא יכולה לדעת מי היא האשה התורמת, היות וקיים חסיון מלא על פרטי תורמת הביצית.

אחד התנאים הקבועים בחוק לקבלת תרומת ביצית הוא, שהתורמת תהיה ״בת דתה״ של הנתרמת. על פי האמור בחוק, הרופא שמבצע את הליך תרומת הביצית, אמור לבדוק ולברר שאכן בעלת הביצית היא יהודיה, וזאת על ידי בדיקה במאגר משרד הבריאות שאכן התורמת רשומה כיהודיה.

דא עקא, מאגר נתונים זה מסתמך על רישום האוכלוסין של מדינת ישראל, שמופיע בו בין היתר גם דת.

ולמרבה הצער, על פי חוקי מדינת ישראל, כל אדם שמקבל אזרחות במדינת ישראל ומצהיר שהוא יהודי, או שהביא מסמך שעבר גיור בכל קהילה יהודית בעולם, ואף גיור רפורמי - נרשם כיהודי במרשם האוכלוסין.

ומעתה יש לדון:

א. מי שבא ואמר "יהודי אני" - האם נאמן, ודי בכך בכדי לקבוע את יהדותו.

ב. בישראל מתגוררים רוב יהודים, האם ניתן לסמוך על הרוב, ולהכריע כי בעלת הביצית היא מרוב הנשים היהודיות.

אם לא נוכל לקבוע את יהדותם של הנולדים בתרומת ביצית בישראל בוודאות, לכאורה יהיה עליהם לעבור גיור מספק או לכל הפחות גיור לחומרא.

הנני מצרף לעיון מעכ"ת בירור הלכתי שכתבתי בנדון, ובו הצדדים השונים בסוגיא זו שעלו במצודתי, וכן משא ומתן עם הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א בשאלה זו.

אודה מאד למעכ"ת אם אזכה לקבל תשובה בנושא זה, לזכות לברר את דבר ה' זו הלכה.

ביקרא דאורייתא, בברכה ובידידות,

צבי רייזמן, לוס אנג'לס

תשובה:

בס"ד, י"ג אב תשפ"ב.

למכובדי הרב צבי רייזמן שליט"א,

לוס אנג'לס.

שלו' וברכה.

בענין שאלתו בדבר הנולדים מתרומת ביצית מיהודיה בישראל.

לשאלתו, צירף שאלה שהפנה לכב' הגר"א נבנצל שליט"א, ושם ציין כב' שבארץ ישראל המצב כיום הוא, שקיים חיסיון על פרטי התורמת, אך הרופא המבצע את הליך תרומת הביצית חייב לוודא שהתורמת הצהירה בכתב על יהדותה, ובנוסף בודקים במרשם האוכלוסין שאכן היא רשומה כיהודיה.

כך שמעבר לרוב הקיים בנידון דנן; שרוב הרשומים בישראל כיהודים הם יהודים, ורוב נשים בישראל הן יהודיות - יש לנו אף את הצהרת התורמת שמצהירה "יהודיה אני".

למעשה, בשאלת בירור יהדות כבר עסקתי רבות בעבר (בספרי אורות המשפט, בחלקים השונים), והעולה מהדברים, שלא ניתן כיום לסמוך על אמירת "ישראל אני" בעלמא, כדי לאשר יהדות. ברם, עיקר הסברא לכך היא, משום האינטרס של מי שמצהיר "ישראל אני", שמא הצהרתו נגועה באינטרס אישי לשם השגת תועלת מסוימת, כגון אלו הבאים לארץ ישראל, וחפצים בקבלת תנאים משופרים הניתנים לעולים חדשים וכד'. ואולם, בעיון בנידונים השונים בשאלת כב', ישנן סברות המובילות למחשבה להתיר את הולד אף בלא גיור לחומרא.

למעשה, בנידון דנן ישנם כמה ספקות להתיר הוולד אף ללא גיור לחומרא: א. שמא היולדת היא האם (לפי אותם הפוסקם הסוברים כך, ורבים הם). ב. לפי ההלכה, המצהיר שהוא יהודי, די בכך (ראו האמור להלן באשר לכך) מחמת כמה סברות, שחלקן מתאימות לנידון דנן כפי שיפורט להלן, כולל סברת רוב; שרוב הרשומים בישראל כיהודים הם יהודים, ורוב נשים בישראל הן יהודיות.

נציין כי למעשה בבתי הדין הרבניים, הנדרשים כל העת לאשר יהדותם של הבאים בשערנו לבקש זאת, רובם של המבקשים לאשר את יהדותם אכן נמצאים יהודים (נדגיש שהכוונה לרוב המבקשים לאשר יהדותם; משום שבדרך כלל, מי שיודע מראש שאינו יהודי, לא פונה לבית הדין בבקשה לאישור יהדותו), אך למרות זאת, בתי הדין מפעילים כמה כלי עזר העומדים לרשותם (כגון מבררי יהדות מקצועיים) כדי לסייע למבקשים ולבחון את יהדותם, מתוך לב פתוח ורגישות ראויה, ותוך עיון מתמיד בפן ההלכתי, כדי לקבוע את מעמדו של כל מבקש בנפרד. לצורך המחשה נציין העובדה כי בשנת 2018 הוגשו לבתי הדין 3,451 בקשות לבירור יהדות, ומתוכם אושרה יהדותם של כ-97 אחוז מהם, ובשנת 2019, אחוז מקבלי אישור היהדות מתוך הפונים אל בית הדין היה אף גבוה יותר. כך שרוב הבאים להצהיר על יהדותם, הם אכן יהודים. להלן אף נדון בסברת רוב לשם אישור יהדות, וכיצד נמדד ונבחן רוב זה (להלן תובא שיטת תוס' ביבמות מז ע"א ד"ה במוחזק שכתבו: "דהא בכל מקום נמי איכא רובא, דרוב הבאים לפנינו

בתורת יהדות ישראל הם״. ועי׳ חזו״א הלכות יבום, קיז, ז בבאור התוס׳. כך שהתוס׳ ביבמות כותבים מפורשות שהסיעה הינה ״הבאים לפנינו בתורת יהדות״, ומתוך סיעה זו הרוב הינם יהודים, כפי הנהוג כיום, כאמור).

אכן, ישנה משמעות הלכתית לאמירת ״יהודי אני״ המושמעת ע״י המבקשים לאישור יהדותם, והיא הבסיס לאישור היהדות, אך כאמור, ע״פ ההלכה, אמירה זו נזקקת לעיתים לבחינות נוספות, ואף לא נוכל להעלים עין מעובדות מהותיות באשר ליהדותו של המבקש הספציפי שבפנינו.

ונבאר את הספקות שחזי לאיצטרופי בנידון דנן כדי להתיר את הוולד ללא גיור.

משפחה בחזקת כשרות

מובא בקידושין (עו ע״ב): ״חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות״. כן נפסק גם בשו״ע (אבן העזר סי׳ ב סע׳ ב): ״כל המשפחות בחזקת כשרות, ומותר לישא מהם לכתחילה וכו׳״. בפשטות, החשש שאין אנו מתייחסים אליו הוא חשש פסולי קהל, ואנו מתירים לישא ממשפחה שאין ידוע לנו ייחוסה.

סברת רבנן להכשיר הבא לפנינו היא משום שרוב ישראל אינם פסולי קהל (ועי׳ ב״ח שם), וי״א משום שמכירים ישראל ממזרים שביניהם (ר״ן קידושין עז ע״א).

כך שמצינו הסתמכות על סברא שרוב ישראל אינם פסולי קהל.

הטור (אבן העזר סי׳ ב) מביא את דעת הרמ״ה החולק על כך (ומובאת דעה זו גם בבית שמואל שם ס״ק ב) הסובר שמי שאין משפחתו ידועה לנו לא אמרינן שהוא בחזקת כשרות, וחיישינן שמא הוא ממזר או עבד, וצריך ראיה לייחוסו (ודברי רבנן שאינם חוששים, איירי במי שמשפחתו ידועה לנו). ומציין הב״ש שם שדעת המגיד משנה בתירוץ ראשון היא שגם דעת הרמב״ם כרמ״ה הנ״ל וכן משמע ברש״י בכתובות (המוזכר גם בטור כחולק על דין זה).

הטור עצמו חולק על הרמ״ה, ועי׳ בשער המלך (פ״כ מהלכות אסורי ביאה) הדן בשאלה האם מודה הטור לרמ״ה כאשר אין משפחתו ידועה כלל (ונחלק עם הרמ״ה רק כשמכירים משפחתו אך לא יודעים חזקת כשרותה), או דלמא גם בזה חולק.

ועי׳ במאמרו המקיף של הגרמ״מ פרבשטיין שליט״א (המובא בתחומין כרך יב), המביא דעות אחרונים שכתבו שחושש הרמ״ה גם שמא הבא לפנינו הינו גוי ולא חשש רק לפסול עבדות, וי״ח וסוברים דאין חשש נכרי לפנינו.

כך שיש צד לומר שמי שהוא בישראל (לאפוקי עולים מחו״ל), אין חשש שמא הוא נכרי.

לאחר מכן מביא הב״ש שם את דעת התוס׳, הרא״ש והר״ן, הסוברים שרק לענין חשש כהונה חיישינן למי שאין משפחתו ידועה לנו, וצריך ראיה, ולא חיישינן שמא ממזר הוא או עבד.

הב״ש עצמו חושש שם לדעת הרמ״ה להלכה, וכותב שמוכח שכן גם דעתו של השו״ע (בסי׳ ג), ועי׳ ב״ש להלן (סי׳ ג ס״ק ה), המוכיח זאת מדברי השו״ע שם.

בענין זה, מהי אכן דעתו של השו״ע, עי׳ בשער המלך (פ״כ מהלכות איסורי ביאה) שהשיג על דברי הב״ש הנ״ל, וסובר שודאי דעתו של השו״ע היא להתירו להינשא לבת ישראל, ומסיים שם: ״ולענין הלכה, לענין חשש פיסולי קהל, דעת כל הפוסקים שאפילו מי שאין לו חזקת משפחה, כגון שבא מארץ רחוקה ואומר ישראל אני, נאמן גם להשיאו אשה, שכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות, זולתי הרמ״ה שחולק על זה, ודלא כבית שמואל שייחס למרן המחבר דסבירא ליה כהרמ״ה, וליתא, כמו שביארנו״. כן איתא גם בספר ערוגות הבושם (לרב מיכאל בכרך, אבהע״ז סי׳ ג סק״ו).

כך שלשיטת אלו המפרשים, מי שבא מישראל ומצהיר שהוא יהודי, אין לחשוש שמא הוא נכרי.

וגם בעולים מחו״ל, החשש משום ״כל דפריש, מרובא פריש״, אך בישראליות, אין לחוש לאלו השיטות.

באשר לאלו המגיעים מחו״ל, עי׳ בבאר היטב באבהע״ז שם (ס״ק ד) המביא את דעת הרמ״ה הנ״ל ואת דברי הב״ש המחמיר, ולאחר מכן מביא את דעת ספר בית הלל, וז״ל שם: ״וכ״כ בית הלל, מי שבא מארץ אחרת הן איש או אשה או בחור או בתולה או אלמן או אלמנה, צריך ראיה שהוא ישראל, ואף שמתנהגים כדת ישראל ומדברים בלשוננו ויודעים בכל טוב היהודים, אעפ״כ צריכים ראיה, וכן הוא תקנות מדינות

ליטא, שאין לסדר שום קידושין אא״כ שיש לו ראיה שהוא ישראל ומאיזה משפחה, עי״ש, וכ״כ מהרי״ט בתשובה ח״א סי׳ קמט, עי״ש״.

כדוגמת דברי הבית הלל, שיש לחשוש למי שבא לפנינו מארץ אחרת ולא להשיאו אשה בלא בדיקה, איתא גם בערוך השלחן (אבה״ע סי׳ ב סע׳ יג) ושם מבאר יותר הסברא, וז״ל שם: ״דאע״ג דכל המשפחות בחזקת כשרות, מ״מ זהו במשפחה, אבל איש הבא ממרחק ורוצה לישא אשה אין נותנים לו עד שיוודע מי הוא ומאיזו משפחה הוא וכו׳, דבשלמא משפחה המוחזקת לישראלים מוקמינן לה בחזקת כשרות, אבל האיש הבא ממרחקים ולא ידענו אותו הרי אין לו שום חזקה וכו׳, ולי נראה כמ״ש, דאם יש לו משפחה אין צריך כלל לראיה, וראיה אין צריך רק לאיש בודד שבא ממרחקים ולא ידענו לו משפחה. ולכן לדינא פשיטא שיש להיזהר שלא להתחתן באיש שאינו ידוע לנו, וכן באשה שאינה ידועה לנו וכו׳״. נמצא לדבריו אלו שיש לחשוש לכל אדם הבא ממרחקים ולא מוחזקת משפחתו, ולבדקו לפני נישואין.

לכאורה נראה דדין השו״ע המובא לעיל אינו כמובא בבית הלל, ואין צורך לבדוק יהדותו של הבא לפנינו מארץ אחרת. כן מובא מפורשות גם בב״ח (יור״ד סי׳ רסח) וז״ל: ״ומיהו נוהגים להקל להאמינו אף להשיאו ישראלית, ואפשר דאף הרמב״ם מודה באורחים שבאים והם בחזקת ישראל שנאמן אף עכשיו שרובם יהודים אף להשיאו ישראלית, שכל המשפחות בחזקת כשרות הם, כמו שנתבאר באבהע״ז סי׳ ב וכו׳״. דברי הב״ח הנ״ל הובאו גם בש״ך יור״ד (סי׳ רסח ס״ק כא).

כך שבאשר למי שהוא בחזקת ישראל, יש להקל בכך, ולהאמינו שהוא יהודי.

יתכן ויש להקל אף לשיטת הבית הלל

על כל פנים, ע״פ פסק הב״ש (ע״פ אחת השיטות), ע״פ דברי ספר בית הלל ודברי הערוך השלחן הנ״ל, היה מקום לומר שעולה חדש המגיע לפנינו, עליו להוכיח את יהדותו, ואף שמתנהג כיהודי או יודע שפה יהודית.

ואולם עי״ש במאמרו הנ״ל של הגרמ״מ פרבשטיין שליט״א, הכותב שאין לחשוש לדברי הבית הלל הנ״ל שיש להחמיר ולא לקבל מי שאין משפחתו

ידועה לנו, וכותב, שלא כתב הבית הלל את דבריו מעיקר הדין אלא שזו היתה תקנת מדינת ליטא. ראייתו לכך היא מסוף דברי הבית הלל שכתב שם: "וכן הוריתי הלכה למעשה וכו', וגזרתי עליהם שיפרשו זה מזה, עד שיביאו ראיה שהם ישראלים, אפי' על פי קרוביהם". א"כ, מתוך שהתיר להביא ראיה אפי' ע"פ קרובים, משמע שמעיקר הדין אין לנו לחשוש מלקבלם, ורק מתקנת מדינת ליטא יש להחמיר.

כן איתא גם בספר ים של שלמה לרש"ל (כתובות, פרק ב סי' מ), שהאומר ישראל אני נאמן בלא ראיה, כדעת ר"ת הרמב"ן והרשב"א, ודלא כדעת רש"י והרמ"ה.

כן עי' באוצר הפוסקים סי' ב (דף מה) בשם שו"ת האלף לך שלמה (אבהע"ז סי' טו) שפסק דלא כבית הלל הנ"ל, ושם כתב שמנהגינו שכל איש ואשה הבאים להינשא, אין חוקרים ודורשים אחר משפחותיהם כלל. וכן המנהג גם לענין כהונה (שיכול כהן לשאת מהם).

בעולים מחו"ל יש לחוש יותר

ואולם לעומת דבריו אלו של הגרמ"מ פרבשטיין שאין לחשוש למשפחה הבאה לפנינו בתורת יהודים, יש מהפוסקים הכותבים שאודות העליה הבאה מרוסיה גם השו"ע יודה שישנו צורך לברר את יהדותם, ולא נאמר עליהם דין "כל המשפחות בחזקת כשרות וכו'". כן איתא בספר משכן שילה לגר"ש רפאל זצ"ל (עמוד רמב), שכל המחלוקת הנ"ל היא באופן שאין ערעור על המשפחה, ואולם כאשר ישנו ערעור על המשפחה, פוסקת כבר הגמ' שם בקידושין "אמר רב חמא בר גוריא אמר רב אם קורא עליו ערער צריך לבדוק אחריה", וזה אפי' לרבנן המקילים בבדיקת סתם משפחה, כמובא ברש"י שם. כן נפסק גם בשו"ע שם באבהע"ז (סע' ג). א"כ בנידון עולי רוסיה נחשבות המשפחות כקרא עליהם ערער (למרות שאין ערעור על משפחה מסויימת), משום שהדבר ידוע שקיים אחוז לא מבוטל של נישואי תערובת. כמו"כ מכיון שיש להם רצון לצאת מברה"מ ולהגיע לארץ ישראל המוכנה לקלטם, ישנו חשש שיפעלו מי מהם להסתרת היותם אינם יהודים, וחיישינן לשיקרא. מצב זה חשיב כערעור על המשפחות הבאות מרוסיה, ובכגון האי גם לדעת השו"ע יש לברר ולבדוק את יהדותם של הבאים לפנינו מארץ אחרת, כמובא בגמרא ובשו"ע שם.

ועי׳ במאמרו של הגרמ״מ פרבשטיין שם המתייחס ג״כ לנקודה זו, האם נחשב מצבם ומעמדם של עולי רוסיה כמשפחה שיצא עליה ערעור, שיש לבדוק את המשפחה ולא אמרינן עליהן ״בחזקת כשרות״, או לא. נידון זה תולה שם במאמרו בשיטות ראשונים ואחרונים בסוגיה שם בקידושין (ואומר שם שהבין מדעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל, שהערעור על יהודי רוסיה נחשב כערעור על כל משפחה, שאנן סהדי שנתערב בה גוי). כן דן באלו שיש לנו רובא דליתא קמן להכשירם ולומר שהם יהודים (שהינם חלק גדול מהעולים), שאצלם אין צריך כלל בדיקה, ולא החמירו עליהם משום מעלה שעשו ביוחסין.

ברם, כאמור, במשפחה שהוחזקה ישראלית הגרה בישראל, אין לחוש להנ״ל.

ועתה נדון בהצהרתה של תורמת הביצית (הצהרה בכתב) שהיא יהודיה.

נאמנות מי שאומר ״ישראל אני״ (הצהרת התורמת)

מקור הדין והדיון לנאמנותו של אדם האומר ״ישראל אני״ הוא מהגמרא יבמות (מו ע״ב), וז״ל הגמרא שם ״מי שבא ואמר גר אנוכי, יכול נקבלנו, ת״ל אתך, במוחזק לך״.

וכתבו שם התוס׳ (מז ע״א) ד״ה במוחזק לך: ״אומר ר״ת, דדוקא בדידעינן דהוה עובד כוכבים מעיקרא, דאי לא הוה ידעינן מהימן, מגו דאי בעי אמר ישראל אני דמהימן״. לאחר דבריו אלו, שמאמינים אנו לאומר ״ישראל אני״, מוכיח התוס׳ שם דבריו מגמרא בפסחים ומשתי סוגיות ביבמות. כן איתא גם ברמב״ן שם (יבמות מו ע״ב) שבסתם, מי שבא ואמר גר אני, נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכן איתא ברשב״א שם, וכתב שכן הסכימו כל המפרשים.

שיטת רוב הראשונים היא שהבא למקום שאין מכירים אותו ואומר ״ישראל אני״, נאמן (ועי׳ תוס׳ פסחים ג ע״ב, בחידושי הר״ן שם וכו׳, וכן בתוס׳ יבמות מה ע״א ד״ה זיל איטמר. כמו״כ איתא גם במגיד משנה פרק יג מהלכות איסורי ביאה, הלכה ז והלכה י).

ואמנם בירושלמי (ריש פ״ב דר״ה) משמע שאין אדם נאמן על עצמו שהוא ישראל (ששם איתא שרק חברו יכול להעיד עליו), ודבריו מצוינים גם בגיליון

הש״ס לרבי עקיבא איגר (יבמות מז ע״א), ואולם עי׳ בספר יביע אומר (ח״ז, אבהע״ז סי׳ א), הכותב שמכל מקום, כיון שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי בזה, הלכה כבבלי, כמש״כ הרי״ף סוף עירובין ושאר ראשונים.

המקורות שמהם מוכיחים הראשונים דין זה הוא מהגמרא בפסחים (ג ע״ב) ומהגמרא ביבמות (מה ע״א). בפסחים שם איתא העובדא באותו ארמאי שסיפר שבא ואכל פסחים בירושלים ולא מחו בידו. התוס׳ שם ד״ה ואנא דנים האם ניתן להוכיח מכאן שנאמן הבא לפנינו ואומר ״ישראל אני״. כן נראה גם מהגמרא ביבמות שם המספרת על אותו אדם שאביו היה גוי ואמו מישראל ולא רצו לשאתו לאשה, שאמר לו רבא ״זיל גלי״, דהיינו שילך ויגלה למקום אחר ושם יחזיקוהו כישראל לכל דבר, לא ישאלו למשפחתו, ויוכל להנשא עם בת ישראל. גם מסוגיה זו מוכיח התוס׳ בפסחים שם שנאמין לבא לפנינו ואומר ״ישראל אני״ (אגב, התוס׳ ביבמות מז ע״א ד״ה במוחזק כותבים שאין ראיה לכך מהגמרא הנ״ל ביבמות מה ע״א, עי״ש). מקור נוסף הוא מהגמרא ביבמות מו ע״ב, שהובאה לעיל בפתח הענין.

לעומתם שיטות ראשונים אלו, שנאמן הבא לפנינו ואומר ״ישראל אני״, עי׳ במגיד משנה בהלכות איסורי ביאה (פרק כ הלכה ה), החולק על כך והסובר בדעת הרמב״ם שמי שבא ואמר ״ישראל אני״ אינו נאמן, וצריך ראיה לענין יוחסין, מפני מעלת היוחסין.

שיטת המאירי ביבמות (מו ע״ב) היא שנאמן אדם באמרו ״ישראל אני״, דווקא בהוחזק ישראל. משמע שמבוסס דינו על דין חזקה, והוחזק כישראל לפחות ל׳ יום (ולא כשיטות הראשונים שהובאו לעיל שנאמן אפי׳ לא הוחזק ישראל, ונאמנותו היא מיידית).

כך שרבו השיטות, שמי שאומר שהוא יהודי, הוא נאמן. ולכאורה הוא הדין באשר לתורמת הביצית, אך עי׳ עוד להלן.

האם צריכה לומר בפירוש ״ישראלית אני״ או די במה שבאה לפנינו כיהודיה

תורמת הביצית יודעת מראש שמקבלים תרומה רק ממי שהיא יהודיה, כך שיתכן ואין צורך בהצהרה מפורשת שלה שהיא יהודיה. האם אכן כך הדין?

מהתוס׳ ביבמות (מז ע״א) שהובא לעיל משמע שזקוקים אנו לאמירתו המפורשת של האומר ״ישראל אני״, שהרי כתב ״מיגו דאי בעי אמר ישראל אני, דמהימן״. כן נראה גם מלשון התוס׳ בפסחים (ג ע״ב ד״ה ואנא), שכתב ״מכאן אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני וכו׳״, ומשמע שבעינן אמירתו זו. כן משמע גם מדברי המגיד משנה בהלכות איסורי ביאה פרק יג (שהובא לעיל) ששם כותב ״דודאי כל אדם שאומר ישראל אני אין בודקים אחריו וכו׳״. כן נראה גם מדברי הר״ן (חידושי הר״ן שם בפסחים ג ע״ב) וז״ל ״מהא משמע דמי שבא לפנינו ואמר ישראל אני נאמן, ולא צריך ראיה״. הרי שמלשון כולם משמע שצריך דווקא שיאמר לפנינו ״ישראל אני״.

לעומתם, מדברי רבינו פרץ בפסחים שם ומדברי הר״ן בכתובות משמע קצת שאין צריך דווקא אמירתו המפורשת, אלא כיון שבא לפנינו להינשא מחזיקים אנו אותו כישראל, וז״ל הר״פ שם: ״שלא היו בודקים כל אחד ואחד אם הוא ישראל או לאו וכו׳ וכ״כ הר״ן בכתובות כד וכו׳ דמעשים בכל יום שמשיאים אשה בכל מקום אע״פ שאין מכירים אותו דמחזיקים אותו בחזקת ישראל כשר וכו׳״.

יש להעיר שמהגמרות הנ״ל שמהם הוכיחו הראשונים שנאמן הבא לפנינו ואומר ״ישראל אני״ משמע שנאמן אותו אחד אפי׳ כשלא אומר לפנינו בפירוש ״ישראל אני״, אלא רק מתוך התנהגותו לפנינו נראה שמחזיק עצמו כישראל, ובכך סגי. כן משמע מהגמרא בפסחים (ג ע״ב) מאותו ארמאי שבא ואכל פסחים בירושלים ולא מצינו בגמרא שם שהיה צריך לומר בפירוש ״ישראל אני״, אלא שבא לחלוק אתם וקיבל חלקו. כן נראה גם מהגמרא ביבמות (מה ע״א) שאמר רבא לאותו אדם שאביו היה גוי ״זיל גלי״ כדי שלא ישאלו אותו כלל שאלות ויוכל להנשא בקלות, משמע שיאמן הבא לפנינו כישראל אפי׳ שלא אמר לפנינו בפירוש ״ישראל אני״.

בנידון דנן, התורמת מצהירה מפורש ״יהודיה אני״. ואולם, על דרך הכלל, יש להוסיף שאם אכן כל נאמנותו של האומר ״ישראל אני״ היא מכח הסברא של חזקה אין גוי מציג עצמו כיהודי (סברא שתובא ותבואר להלן), א״כ אתי שפיר שצריך דווקא לומר בפירוש ״ישראל אני״, דהרי כל החזקה מתבססת על אמירתו המפורשת. כמו״כ נראה לומר שאם הסברא לנאמנותו היא משום ״מילתא דעבידא לאגלויי״ (גם סברא זו תובא ותבואר להלן) ג״כ י״ל

שצריך לומר בפירוש "ישראל אני", דהרי סברא זו מבוססת על כך שמפחד לומר דבר שעתיד להתגלות, וכשלא אומר בפירוש "ישראל אני" אין לו לכאורה ממה לחשוש, דהרי לא יתפס בשקר.

יתכן וניתן לומר שהספק הנ"ל, האם צריך לומר בפירוש "ישראל אני" או שדי במה שבא לפנינו כישראל, הוא הנפ"מ בין השיטות והסברות הנ"ל שבנאמנותו (דלפי סברת רוב הובא כבר לעיל שיתכן ואין צריך לומר בפירוש "ישראל אני").

במידה והתורמת מוחזקת כנכריה, היא לא תיאמן באמירתה "ישראלית אני"

ואמנם, כאשר הוחזק אדם זה כנכרי צריך להוכיח יהדותו בעדים, ולא יאמן באמירתו "ישראל אני" גרידא. כן איתא ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יג). גם בשו"ת אחיעזר (ח"ג, כז) כתב שפשוט וברור הדבר שאין אדם נאמן לומר שאמו היתה מישראל כאשר היה מוחזק עד עתה בגויות והנהגתו היתה ככל הנכרים (ואולם זה ברור שאין צורך שיהיה מוחזק כיהודי כדי להאמינו באמירתו זאת, דאל"כ מה חידשו ר"ת שם ביבמות שנאמן לומר שהוא ישראל מכח רוב, והרי ישנו דין אחר בהוחזקו לפנינו כבעל ואשה וכו' דסוקלים ושורפים על החזקה, ומה הוזקק ר"ת לחדש כאן נאמנות מכח רוב, כמובא באחרונים). ברם, בנידון השאלה לא מוחזקת התורמת כנוכרית, אלא אדרבא, מוחזקת ביהדות, ולכן יש מקום להאמינה בהצהרת היהדות שטרם התרומה.

ואמנם, מובא בקובץ פסקי דין רבניים (כרך ט, פסק הדין מעמ' 357 והלאה) שכל נאמנותו של האומר "ישראל אני" הינה רק כשאין עוררין על יהדותו ואין הכחשות על אמירתו זו, ואולם כשיש עדים או הוכחות שהוא נכרי, אינו נאמן. במצב זה, גם אם יביא האומר "ישראל אני" עדים או הוכחות ליהדותו, הוי כתרי ותרי, ולא תועיל עוד אמירתו שהוא ישראל, ע"פ המובא להלן, שהסברות שנותנות לו את הנאמנות באמירתו, אינן מועילות במצב של הכחשות ותרי ותרי (עכ"פ לסברות של רוב או "עבידא לאיגלויי". ע"פ המובא שם גם סברת חזקה לא תועיל לו במצב זה, לסוברים שגם היא נסמכת על דין רוב). ברם, בנידון השאלה, מדובר במקרה הרגיל, שאין ערער על יהדותה של התורמת, ולכן תיאמן בהצהרתה.

ועי׳ בשו״ת יביע אומר (ח״ז, אבהע״ז סי׳ א), שם מביא דברי הגר״ח מוואלוזין בשו״ת חוט המשולש (סימן ה) שרק כשמתנהג כדת ישראל נאמן, וכותב עליו ״נראה דלאו דוקא הוא, כי גם לגבי העולים ממקום שאינם שומרים תורה ומצוות, רוב הבאים לפנינו ישראל הם, ואזלינן בתר רובא״.

הסיבות לנאמנותו של האומר ״ישראל אני״ - ביחס לישראלים וביחס לעולים חדשים

הסיבות לנאמנותו כשאומר ״ישראל אני״ (ע״פ המובא בראשונים ובאחרונים, ויובאו להלן) הן שלוש:

א. מדין רוב - ״כל דפריש מרובא פריש״ - כשיש רוב ישראל.

ב. מדין ״מילתא דעבידי לאגלויי לא משקר״.

ג. מדין חזקה - חזקה אין גוי מציג עצמו כישראל.

ונבאר סברות אלו ביתר הרחבה, כולל השלכות מעשיות באשר לעולים מחו״ל או מרוסיה, תוך שימת דגש לנידון דנן, באשר להצהרת תורמת הביצית אודות יהדותה.

נאמנותו מדין רוב - ״כל דפריש מרובא פריש״ - כשיש רוב ישראל

סברא זו של רוב מוזכרת בתוס׳ בפסחים (ג ע״א ד״ה ואנא, בסוגיה שהוזכרה לעיל) ושם מוכח מהתוס׳ שאין זו הסיבה להאמין אדם הבא לפנינו ואומר ״ישראל אני״. זאת נראה מדבריהם שאמרו ״מכאן אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני, דשאני הכא דרוב ישראל היו, ואזלינן בתר רובא״, נראה א״כ מדבריהם שנאמן האומר ״ישראל אני״ גם ללא סברת הרוב, וגם כאשר אין רוב ישראל.

גם בחידושי הר״ן בפסחים שם הביא את סברת הרוב כאפשרות לנאמנותו של האומר ״ישראל אני״, ודחה שם הסבר זה וכתב שאפי׳ בחו״ל שאין שם רוב ישראל, נאמן.

כן מוזכרת סברת הרוב בתוס׳ ביבמות מז ע״א ד״ה במוחזק (בסוגיה שכבר הוזכרה לעיל) ומשם נראה שכן מסתמכים על דין רוב אודות האומר

"ישראל אני". וז"ל התוס' שם "דהא בכל מקום נמי איכא רובא, דרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם" (ועי' חזו"א הלכות יבום, קיז, ז בבאור התוס').

מהי אותה הסיעה שממנה אנו בודקים את הרוב

נראה משני התוס' הנ"ל שישנן שתי אפשרויות שונות לקביעת אותה הסיעה שמתוכה אנו בודקים מהו הרוב. ע"פ התוס' בפסחים נראה שאנו בודקים את הרוב מתוך כלל ישראל, ואילו התוס' ביבמות כותבים מפורשות שהסיעה הינה "הבאים לפנינו בתורת יהדות", ומתוך סיעה זו הרוב הינם יהודים (וכבר ציינו לעיל כי למעשה בבתי הדין הרבניים, הנדרשים כל העת לאשר יהדותם של הבאים בשערנו לבקש זאת, רובם של המבקשים לאשר את יהדותם אכן נמצאים יהודים, והדגשנו לעיל שהכוונה לרוב המבקשים לאשר יהדותם; משום שבדרך כלל, מי שיודע מראש שאינו יהודי, לא פונה לבית הדין בבקשה לאישור יהדותו).

אפשרות נוספת לקביעת רוב מובאת ברבינו פרץ שם בפסחים (כשדחה הראיה מהגמ' שם לנאמנות האומר "ישראל אני") וז"ל שם: "שאני הכא לפי שרוב עולי רגלים הם ישראלים, ואזלינן בתר רובא". נמצאנו למדים שיצר את הרוב מתוך קבוצת עולי הרגלים.

ונראה שמי שגר בישראל ומצהיר שהוא יהודי (כאותה תורמת ביצית ספציפית בנידון דנן), הוא מכלל הרוב, לפי כל השיטות.

סוגי רוב

כאשר עוסקים אנו בדין רוב, יש מקום לחלק בין רובא דאיתא קמן (הרוב הוא מתוך קבוצה שלפנינו) לבין רובא דליתא קמן (רוב כללי ותיאורטי). "רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות" הינו רוב דליתא קמן. שני סוגי רוב אלו מוזכרים בגמ' בחולין יא ע"א (הגדרתו של הגרמ"מ פרבשטיין שם במאמרו את שני סוגי הרוב היא "רובא דליתא קמן מכריע את הספק מסברא, ואילו רובא דאיתא קמן מכריע את הספק מגזירת הכתוב"). ועי' בחידושי רע"א (כתובות יג) המבאר שרובא דליתא קמן מכריע ומברר טפי מרובא דאיכא קמן. גם החת"ס (שו"ת, יור"ד סי' ה ד"ה ומ"ש) כתב שלמסקנת הגמרא

בחולין שם י״ל דרובא דליתא קמן עדיף, משום דלא אתחזק המיעוט המתנגד לרוב. ואולם לא נרחיב בזה את הדיון.

בנידון דנן באשר להצהרת תורמת הביצית, רוב המצהירות על יהדותן בישראל ורוב הרשומים בישראל כיהודים, הם יהודים. וזה רוב ״דאיתא קמן״.

סוג זה של רוב, רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות הם יהודים, כבר מוזכר בראשונים, וצוין לעיל. וכתב האגרות משה (אבהע״ז ח״א סי׳ ו) אודות סוג רוב זה ״רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם, אינו דוקא שראינום שומרי תורה ומצות, אלא אף על אמירתם לבד שהוא ישראל הוו הרוב ישראל וכו׳״.

ועי״ש במאמרו של הגרמ״מ פרבשטיין שיש קצת לפקפק ברוב זה כלפי העליה הרוסית, דחלק גדול מהעולים אכן סבורים שהם יהודים למרות שאינם יהודים, משום שחושבים שאם אביהם או סבם יהודי אזי גם הם יהודים, ולכן אין הם נרתעים להציג עצמם כיהודים, וממילא יש מקום לבדוק תוקפו של רוב זה הנשען על אלו הבאים לפנינו בתורת יהודים. מהמשך דבריו שם נראה שדוחה חשש זה, עי״ש. ברם, כל זה לא נוגע למי שגרה בישראל ורשומה במשרד הפנים כיהודיה, כגון במקרה השאלה שלפנינו אודות תורמת הביצית המצהירה שהיא יהודיה.

ואמר לי בזה הג״ר שלמה פישר זצ״ל שכיום יש לקבוע את הרוב ע״פ המקום שממנו הגיע עולה זה, האם במקום זה ישנם רוב יהודים או לא, וזאת בהסתמך על הראשונים בפסחים (והובאה שיטתם לעיל) המחדשים שאנו יוצרים רוב מאלו שעלו לרגל ולא מכל ישראל דווקא. וה״ה נמי אודות מי תורמת הביצית הגרה בישראל, שזהו מקומם של היהודים בעולם.

האם בעי תרי רובי

יש לציין את המובא במאמרו של הגרמ״מ פרבשטיין שם, שלמרות שמדרבנן עשו מעלה ביוחסין שלא לסמוך על רוב אחד, אלא רק על תרי רובי (גמרא כתובות טו ע״א ושו״ע אבהע״ז ו, יג), ואולם שם מסיק מכמה סיבות שבנידון בירור יהדותם של עולי רוסיה אין צורך להזדקק לתרי רובי, ונוכל להתירם גם ע״פ רוב אחד.

כן עי׳ גם בחזו״א (נשים, ז, ז) דסמכינן אחד רובא ביוחסין היכא דלא שייכת גזירת קבוע וכו׳. כן עי׳ בנודע ביהודה (מהדו״ק אבהע״ז, ז) דלענין פסולי קהל אין צריך תרי רובי, משא״כ ליוחסי כהונה (וע״ע שב שמעתתא, ש״ד פרק כב וש״ד פרק כג).

וה״ה לנידון דנן, שלאור כל הצדדים לקולא האמורים לעיל, אין צריך תרי רובי. ועי׳ עוד האמור להלן באשר לכך.

האם ישנו חיוב בירור למרות הרוב

כלל נקוט בידינו, דכל מקום דאיכא לבירורי לא סמכינן על רוב וחזקה. דין זה נלמד מהאמור בפסחים (ד ע״א): ״השוכר בית מחברו בארבעה עשר בניסן, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נפק״מ, לישייליה, דליתא בעיר לשיוליה״. וכתב שם הר״ן דמכאן מוכח שאפי׳ אם היה הבית בחזקת בדוק, צריך לברר המצב ע״י שאלה, ולא מסתמכים על החזקה היכן שניתן לברר.

מקור נוסף הוא מהרי״ף והגאונים בפ״ק דחולין, ששוחט ששחט ועדיין נמצא לפנינו, יש לבדוק אותו האם הוא מומחה, למרות הכלל של ״רוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם״, ורק כאשר השוחט מת, ואין אפשרות לברר מומחיותו, אז סמכינן על כלל זה.

לכאורה עפ״ז נמצא שאין להסתמך על דין רוב לחוד (הרוב המוזכר לעיל), אלא יש עדיין לברר האם אכן הבא לפנינו יהודי הוא, וכן באשר להצהרתה של תורמת הביצית שהיא יהודיה.

ואולם עי׳ בשו״ת יביע אומר (ח״ז, אבהע״ז סי׳ א), שם דוחה טענה זו מכמה סיבות. ראשית, אין לדמות נידון דידן לדין שחיטה, משום ששם ישנה חזקת איסור של הבהמה (בהמה בחיה בחזקת איסור עומדת) כנגד רוב מומחים אצל שחיטה, משא״כ בנידון דידן שישנו רוב גמור שהבא לפנינו הינו יהודי ואין חזקה המתנגדת לו, ולכן לא נזדקק לבירור. ואולם מביא שם שיטות ראשונים החולקים על כך וסוברים שגם ברוב גמור צריך לברר כמה שאפשר.

כן דוחה את הטענה שיש לברר למרות הרוב, ע״פ דברי הבית יוסף (או״ח סי׳ תלז). שם דן הב״י אודות הגמרא בפסחים הנ״ל, ומבאר דהסיבה שצריך לברר ולא סמכינן על חזקתו שבדוק (כמו שסומכים בבהמה שחוטה

שחזקתה כשרה ולא בודקים כל סוגי הטרפות), היא, משום שבהמה היא בחזקת כשרה משנולדה, משא״כ בבית, שכל השנה הרי הוא בחזקת שלא בדוק. ביביע אומר שם מבאר דבריו שחזקת כשרות של בהמה היא חזקה מחמת רובא, וא״כ גם בנידון דידן, שרוב הבאים לפנינו הם ישראלים מלידה, אין צריך לברר.

כן מביא שם את תירוצו של הפרי חדש (סי׳ תלז) על שאלת הב״י הנ״ל; שברוב, שהוא עדיף מחזקה, אין צריך לברר, ודווקא גבי שחיטה מצינו שיש לברר למרות שרוב השוחטים מומחים, כדלעיל, משום שאינו רוב חזק כל כך כמו הרוב שכל הבהמות כשרות (הרוב המובא בשאלתו של הב״י).

א״כ עפ״ז עולה שבנידון דידן, שהרוב הוא רוב גמור, אין צורך לברר עוד אחריו.

נאמנותו של המצהיר שהוא יהודי מדין ״מילתא דעבידי לאגלויי לא משקר״

סברא זו מובאת בריטב״א ביבמות שם (מז ע״א) אודות נאמנותו של האומר ״ישראל אני״, וז״ל: ״דמלתא דעבידי לגלויי הוא, ולא משקרי אינשי, וכן מעשים בכל יום״. כ״כ גם בנימוקי יוסף שם (דין ״עבידא לאיגלויי״ הכללי נמצא גם ברמב״ם בפרק ד מהלכות יבום אודות עדות חליצה. כן איתא גם בחידושי הריטב״א לגיטין ב ע״ב שעיקר טעם נאמנות עד אחד בעדות אשה הוא משום סברת עבידא לאגלויי ורק מפני רינון הבריות מצריכים אנו גם את הטעם השני שם ביבמות, דאשה דייקא ומנסבא. ועי׳ גם בריטב״א ביבמות פח ע״א. כן איתא גם בריטב״א בנדרים דף פט לגבי האומרת מת בעלי. כן עי׳ גם ברמב״ם הלכות גירושין, פרק יב הלכה טו).

ועי׳ בפד״ר ח״ט (שם), שמבארים מדוע לא סברו כל השיטות סברת ״מילתא דעבידי לאגלויי״ אודות בירור יהדותו של האומר ״ישראל אני״, משום דאיתא באור שמח בהלכות גירושין (פרק יב הלכה יב), שאדם הבא להתיר עצמו והוא נוגע בדבר, אינו נאמן בסברת ״מילתא דעבידי לאגלויי״ (ועי״ש שמבאר מדוע אשה מעידה שמת בעלה ולא נאמר שהוי כנוגעת ולא תיאמן). ואמנם יש החולקים והסוברים שגם בנוגע בדבר אמרינן סברת ״מילתא דעבידי לאגלויי לא משקר״ (נודע ביהודה סי כז בשם רש״י יבמות עז), וזו

אכן שיטתם של הריטב״א והנימוקי יוסף הסוברים שזהו גם טעם נאמנותו של האומר ״ישראל אני״.

בנידון דנן באשר לתורמת הביצית, על דרך הכלל, אין נגיעה לאותה יהודיה הרשומה במשרד הפנים כיהודיה ע״פ אמירתה או אמירת הוריה ובהצהרתה בפנינו כי היא יהודיה.

כמו״כ יש לבאר בדרך נוספת מדוע יש שלא סברו שנאמנותו היא משום סברת ״עבידא לאיגלויי״, ע״פ המובא להלן, שיש אומרים שבדבר שלא עתיד להתברר בקרוב לא אמרינן סברא זו, ועי׳ עוד להלן.

ברם, בנידון דנן, עתידה המציאות להתברר ביום מן הימים אם לא תאמר המצהירה (תורמת הביצית) את האמת.

יש לציין את המובא בספר מי נפתוח (לר׳ דוד טביל, רבה של פטרבורג) בפרק י דיבמות, המחדש שדין ״מילתא דעבידא לאיגלויי״ אינו מדין אומדנא, אלא נשענת חזקה זו על דין רוב, שרוב האנשים אינם משקרים בדבר העשוי להתגלות, ומוכיח זאת מהרמב״ם סוף הלכות גירושין. עפ״ז מחדש שלא מהני סברא זו של ״עבידא לאיגלוי״ לגבי ממון, דהרי אין הולכים בממון אחר הרוב.

ברם, בנידון דנן, לא איירי בשאלה מממונית, כך שנוכל לסמוך על כך.

ואמנם, בנידון בירור יהדותו של עולה חדש המגיע ממדינות ברה״מ לשעבר האומר ״ישראל אני״ קשה להסתמך על סברת ״עבידא לאיגלויי״, משום דאיתא בריב״ש בסי׳ רנה (וכן בנודע ביהודה סי׳ כז) שישנם שני סוגי ״עבידא לאיגלויי״, יש שעתיד להתברר בקרוב ויש שאינו כך (ואזי לא בהכרח שנסמוך על סברא זו, ורק בעדות אשה סמכו חז״ל ע״ז משום הסברא שהאשה דייקא ומנסבא ומשום חומר שהחמרת עליה בסופה וכו׳). בנידון עולה חדש מברה״מ לשעבר, אין האמת עתידה להתברר בקרוב, אם בכלל תתברר. ברם, בנידון דנן, שהתורמת מצהירה על יהדותה, אין זה בכלל חשש זה.

כמו״כ עי״ש במאמרו של הגרמ״מ פרבשטיין בתחומין שם, שבעולי רוסיה אי אפשר להסתמך על סברא זו, משום שיכול להישמט ולא תהיה נגדו ראיה חזקה (וכל סברא זו מבוססת על כך שיתברר לכולם ששיקר ולא יוכל

להשמט, כמובא ברמב״ם הלכות גירושין סוף פרק יג), וכן משום שהנידון הוא על מה שנעשה בארץ רחוקה ולא קרוב הדבר להתברר (ע״פ המהרי״ט). וכאמור, בנידון דנן, שאנו באים להסתמך על רישום העבר של התורמת במסמכים רשמיים ועל הצהרתה כיום, לא שייך חשש זה.

כן אמר לי גם הגרז״נ גולדברג זצ״ל בעבר, שבעולי רוסיה אי אפשר להסתמך על סברא זו, משום שבאו ממקום רחוק ואין להם חשש שמא תתגלה תרמיתם, אם ינסו לנהוג כך. כן ג״כ דעתו של הגר״א שלזינגר שליט״א, ביה״ד לבירורי יהדות, ירושלים, בתשובתו בפד״ר לבירורי יהדות, ח״א, שיש מקום לומר שסברא זו אינה שייכת בעולי רוסיה המגיעים למקום שאין מכירים אותם ולא חוששים שיתגלה שקרם (ומוסיף שם סברא, שאולי ניתן לומר שכאשר מגיעים רבים יחדיו מאותה מדינה יחששו לשקר, שהרי שם הכירו אותם כלא יהודים ופתאום פה נראים כיהודים). ברם, כאמור, אין הדבר נוגע לנידון דנן.

כן עי׳ גם בשו״ת יביע אומר (ח״ז, אבהע״ז סי׳ א), הכותב אודות סברא זו ביחס לעולי רוסיה: ״ובנידון דידן אין הדבר ברור בכל מקרה דחשיב מילתא דעבידי לאגלויי, אם בא ממקום שאין שם הרבה מישראל. ובעל כרחך לסמוך על טעם התוספות שרוב הבאים לפנינו בתורת יהודים ישראל הם״. ואולם כן מצרף סברא זו לענין אחר, וכך מסיים שם: ״ועל כל פנים טעמא דהוי מילתא דעבידי לאגלויי חזי להצטרופי למה שכתבנו שאין צריך לברר יותר, אלא אם כן יש רגלים לדבר שעדיין צריך בירור נוסף לכך״.

כך שלשיטתו, כל שכן שאין לחוש בנידון דנן, וניתן לסמוך על הרישום הרשמי כדי להתיר לקבל תרומת ביצית מתורמת הרשומה כיהודיה וכך אף מצהירה בפני הרופא טרם התרומה.

נאמנות המצהיר ״יהודי אני״ מדין חזקה - חזקה אין גוי מציג עצמו כישראל

חזקה זאת היא בעצם כרובא דליתא קמן (כגון חזקה אין אדם פורע תוך זמנו המבוססת על הנהגת רוב העולם שאינו לפנינו) ובנויה חזקה זו על יסוד טבעו של האדם, ומובאת במאמרו של הגרמ״מ פרבשטיין שליט״א שם כאפשרות נוספת לבסיס נאמנותו של האומר ״ישראל אני״ (סברא זו לנאמנותו מובאת גם באגרות משה אבהע״ז ח״א סי׳ ו, ומתבסס שם על כך

שגוי מתבייש לומר שהוא יהודי משום שנאת הגויים לישראל. שם משמע שחזקה זו הינה רק כביאור ההסתמכות על הרוב. ועי׳ בתשובתו של הגר״א שלזינגר שליט״א, בפד״ר לבירורי יהדות של ביה״ד שע״י הרבנות ירושלים, שם, המביא דברי הגר״א נבנצל שליט״א, שבארץ ישראל לא תקפה סברתו הנ״ל של האגרות משה, משום שפה יש שאינם מתביישים לשקר ולומר שהם ישראלים).

ואמנם, עי״ש במאמר הגרמ״מ פרבשטיין, שיתכן שבעולי רוסיה לא נוכל להסתמך על כך, משום שמאמירתם ״ישראל אני״ צומחת להם תועלת גדולה מאוד. ברם, בנידון דנן, אין מניעה להסתמך על הרישום הרשמי בישראל או על ההצהרה, שהרי הוא לא הגיע מחמת נגיעה. ברם, לפי הסברא מעלה, הדבר עדיין טעון בירור למעשה, שהר מדובר על הצהרה בארץ ישראל.

מהי הנפ״מ האם נאמנותו היא מדין רוב, חזקה או עבידא לאגלויי?

נפ״מ בין הטעמים לנאמנותו תתכן כאשר רוצים להוציא ממון ע״פ קביעה זו שמבוססת על הטעמים הנ״ל; דאם הקביעה הינה משום רוב, א״כ אין מוציאים ממון ע״פ הרוב (כאשר עדותו על היותו יהודי נוגעת ישירות לממון). כאמור, ע״פ השיטה המובאת לעיל שגם דין ״עבידא לאיגלויי״ מתבסס על דין רוב, א״כ גם ע״פ סברא זו לא נאמינו כשאומר ״ישראל אני״ ביחס לממון.

ואולם אם נאמנותו היא מדין חזקה (חזקה שגוי לא אומר שהוא יהודי), א״כ יש מקום לדון בכך. דהנה אמנם ידוע שבספק מעמידים על החזקה ולא גורמת החזקה בד״כ להוצאת ממון, ואולם ישנו סוג של חזקה שכן מוציא ממון. סוג זה הינו החזקה הכללית שאינה לפנינו, כגון חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו (ב״ב דף ה), חזקה אין העדים חותמים על השטר אא״כ נעשה בגדול (כתובות דף יט). חזקות אלו מבוססות על מנהג רוב בני אדם (שהרי עדין יתכן מיעוט שפורע תוך זמנו וכד׳, וכן משמע מהתוס׳ בסנהדרין ג ע״ב שאזלינן בתר רוב מעליא אפי׳ בממון). גם החזקה בנידון דידן, שאין גוי אומר שהוא יהודי, הינה חזקה מאותו סוג, חזקה כללית שאינה לפנינו ואשר הינה מבוססת על מנהג רוב בני האדם. אמנם מהתוס׳ בב״ק (כז ע״ב ד״ה קמ״ל) משמע שלעולם אין מוציאים ממון ע״פ רוב (ועי׳ בשערי יושר, שער ג פרק ג, שביאר שברוב מכריע גם לתוס׳ בב״ק הנ״ל ניתן להוציא ממון).

ברם, בנידון דנן, לא עסקינן בהוצאת ממון, כך שניתן לסמוך על הרישום ועל הצהרתה של התורמת, אף אם הוא מדין רוב.

קביעת יהדות בהתאם לחזקת יהדות - ורישום רשמי בישראל מדין חזקה

להלן אביא מספר קטעים נבחרים מתוך נימוקים לפסק דין שכתבתי בבית הדין בחיפה באשר לקביעת יהדות של מבקשת על סמך מוחזקות של יהדות. בנידון ההוא, המבקשת היתה מוחזקת כנכרית, עד לתקופת נישואיה, אז נישאה ליהודי, ומשפחת בעלה החלו להחזיק אותה כיהודיה.

כידוע, אין מוחזקות של יהדות על העולים מחבר העמים בכל מקרה, בייחוד משום שלעיתים נקבעה היא על סמך יהדותו של האב. כמו כן אין לדבר על "מוחזקות", כאשר יתכן והיא נקבעה בטעות, ע"י שכנים או מכרים ממשפחת בעלה שספרו למבקשת שהיא יהודיה, ועל סמך זה התנהגה כיהודיה, כגון שנישאה בחופה וכתובה.

ואציין פה את דברי החזון איש (אבן העזר סימן ח ס"ק ב) שהגדיר את אופן ההתנהגות היוצרת חזקה: "העיקר תלוי באומד דעתם של בני העיר, ואין כל המעשין שוין, ובמקום שבני העיר מטילין ספק באמיתת דבריהם אף אם ירבו ימים בהנהגתם, אינו מועיל כלום, שהרי לא הוחזקו כלל, כיון שמסתפקים בהן, כגון איש ואשה שבאו לעיר זה אומר זו אשתי וזאת אומרת זה בעלי, ובני העיר מסתפקים בהן לפי תכונתם שעצת זימה ביניהם, והם נואף ונואפת, אינה מתחזקת אשת איש, ואם לב העיר בטוחים בהם ואינם מעלים ספק בלבם, כיון שהוחזקו ל' יום בהנהגתם סוקלין ושורפין על חזקה זו". דברים דומים כתב במקום אחר שם (סימן כ ס"ק יט), וכך הדגיש: "אבל אם בני העיר מסתפקין בהן ובדבריהם, לא מקרי הוחזקו, והלכך בענין ל' יום דמתוספה הכרת בני העיר אותן, ואם יש ביניהם ערמה היו מרגישין להטיל ספק בהן, וחזקה ל' יום בשופי זהו עדות גמורה". הרי שכדי לבסס חזקה, צריך שתהיה ברורה ומוחלטת לסביבה.

בעובדה שבאה לפנינו אז, שעד ימי תקופת נישואיה לא סברה המבקשת שהיא יהודיה, וממילא לא התנהגה ולא הוחזקה כיהודיה; נראה לומר שאף אם משפחת בעלה הפיצה קול אודות יהדותה של המבקשת, ספק גדול האם הדברים חלחלו בלבותם של בני העיר, לאחר שנים רבות שהוחזקה כגויה

גמורה, וספק האם ניתן להגדיר זאת כ״חזקה בשופי״ הנדרשת כפי הגדרת החזו״א הנ״ל.

וראה עוד מש״כ הג״ר אשר וייס שליט״א, ראב״ד בד״ץ דרכי תורה, בקובץ דרכי הוראה (קובץ יב עמוד צא), אודות מוחזקות כיהודי (בדבריו עסק אודות יהדותם של כת הסובוטניקים ברוסיה): ״מחד גיסא קבעו הפוסקים דרוב הבאים לפנינו בחזקת ישראל, יהודים המה, ובאלפי מקרים נתקבלו יהודים שבאו לקהילות ישראל כיהודים על סמך הלכה זו. אך שונה הדבר בקהילה שלמה שמתוך הכרת עברם רובץ ספק גדול על יהדותם, ואי אפשר להתעלם ממידע זה שלפנינו ולהעמיד פנים כאילו אינו. ומאידך גיסא אי אפשר להתעלם מן העובדה שקהילות אלו בחלקם הגדול ראו עצמם כיהודים, החזיקו במקצת מצוות, וכיום הם באים לפנינו בחזקת ישראל״. בסוף תשובתו קבע שהם ספק יהודים, ויש לגיירם כדין.

סברא זו שתיאר ״שמתוך הכרת עברם רובץ ספק גדול על יהדותם, ואי אפשר להתעלם ממידע זה שלפנינו ולהעמיד פנים כאילו אינו״ קיימת גם בנסיבות התיק הנ״ל המתואר פה, כאשר אנו יודעים מהו מקור החזקה וכיצד היא נוצרה (ע״י משפחת בעלה של המבקשת), ואי אפשר לומר בפשטות שישנה חזקה ודי בכך (בנידון ההוא היה מדובר בעבר קרוב, ולא כדין הסובוטניקים, שהספק בגין עברם הרחוק).

בנוסף חשוב לציין - כאמור, בקרב עולי רוסיה נקבעה המוחזקות במקרים רבים רק לפי האב, וכאשר האב היה יהודי היו מחזיקים בנו כיהודי, שהרי כל הייחוס הרוסי היה נקבע ע״פ האב; כך שאפי׳ אם אכן היתה מוחזקת האם כיהודיה, עדיין אין בכך כדי לקבוע בכל מקרה כי אמה היתה יהודיה והיא הוחזקה כיהודיה אמיתית וכשרה.

וראה עוד בקצוה״ח (סימן מז ס״ק ד), המחלק בין חזקה המבוררת ע״י עדים לבין חזקה שאינה מבוררת אלא ידועה רק ע״י הבעל דבר עצמו, כאשר חזקה זו כוחה מועט מותר (ויכול להיות נאמן במיגו נגד חזקה כזו). בנוסף, בנידון שהיה לפנינו, אף אם היתה קיימת חזקה, הרי שהיא היתה בנויה רק ע״פ סיפור הדברים של המבקשת (ואולי אף עד אחד המעיד על התקופה האחרונה) ולא ע״פ עדויות שהתקבלו.

ואולם, להבדיל מכל הנ״ל, בנידון דנן של חזקת יהדות לתורמת הרשומה כיהודיה במרשם האוכלוסין הרשמי של מדינת ישראל והמצהירה בפני

הרופא על יהדותה, זו "חזקה בשופי" בלא ערעור, כך שניתן לסמוך עליה לכך שלא יהיה צורך לגייר את הנולד מתרומת ביצית זו.

לקראת סיום (והכרעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א)

בנוסף, יש לצרף לכל הספקות הנ"ל (המורים לקולא) את הספק, שמא ההלכה היא כשיטת הפוסקים שהיולדת היא האם (שזו שיטת רוב הפוסקים) ולא בעלת הביצית, וממילא אף אם תורמת הביצית אינה יהודיה, אין לחוש מכך באשר לוולד (כשהיולדת היא יהודיה בישראל) ואין צורך בגיור.

לאור כל הנ"ל על פניו היה נראה שניתן לסמוך על רישום הלאום "יהודיה" של תורמת הביצית ועל הצהרתה בפני הרופא בדבר יהדותה, כדי להכשירה לתרום, אף לדרישת הרבנות הראשית כי התורמת תהיה יהודיה כדי שלא להצריך את הוולד בגיור.

ברם, שלח לי כב' את תשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א הראשונה (מחודש מרחשוון תשפ"א), שלא הסכים להתיר בכך. ורשם בתשובתו כי פשוט לו שלא ניתן לסמוך על הצהרת התורמת שהיא יהודיה, שהרי תצהיר כפי הרישום במדינה, כך שאמירתה שהיא יהודיה, זו רק כאילו אמרה לנו שכך היא רשומה אצל השלטונות. ומציין שאף על הרישום בשלטונות אין אנו סומכים, שהרי הרבה רשומים כיהודים אף שהם נכרים ע"פ דין. ומכיון שלא ניתן לסמוך על הרישום, אף לא ניתן לסמוך על אמירתה שהיא יהודיה. כן רשם שלא ניתן ללכת בכך אחר רוב יהודיות בארץ ישראל, לאור דברי השו"ע (אבן העזר סימן ד סעיף לג) שביוחסין לא אזלינן בתר רובא, ומשום מעלת יוחסין, כאמור בנו"כ שם, והחמירו להצריך תרי רובי. ולכן לשיטתו, אף כשקבלה תרומת ביצית בישראל, הולד צריך גיור מספק. ורשם שלמעשה אין להתיר בלי גירות, אלא אם יש תרי רובי.

כן שלח לי כב' את תשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א השניה (מחודש כסליו תשפ"א), שרשם שהשאלה אם מתירים להינשא ע"פ ספק ספקא היא מחלוקת בפוסקים בב"ש אבהע"ז סימן ב ס"ק טז, ואפשר שאף למקילים, זה רק במקרה ספציפי ולא בקביעות כנידון השאלה; ואף למתירים להינשא בספק ספיקא, אין להתיר בנידון דנן, משום שפה זה נחשב ספק אחד (משום שהמחלוקת מיהי האם היא מחיסרון חכמה, וזה לא עושה ספק ספיקא ע"פ

הש״ך בכללי ס״ס). וכן רשם שם בתשובתו ״ואני לא אוכל ליקח האחריות עלי להורות נגד רבינו החזו״א, ולכן איני מסכים להורות היתר לסמוך על חד רובא אפי׳ בשעת הדחק״.

מסקנה

לאור תשובתו הנ״ל של הגר״מ שטרנבוך שליט״א, וחרף מה שרשמתי מעלה, לא אוכל להתיר למעשה, ללא בחינת יהדותה של התורמת. ברם, לענ״ד יש בכל האמור לעיל בסיס לאמץ את הכרעתו (בעל פה) של הגר״א נבנצאל שליט״א (הרשומה בסיום שאלת כב׳), שאמנם לכתחילה יש לקחת תרומת ביצית מיהודיה שמכירים (כנראה כוונתו, שידועה כיהודיה), אך בדיעבד ניתן לקחת ביצית מיהודיה שלא מכירים, כנהוג בבתי חולים בישראל, ולהסתמך על הרוב (מסתבר שכוונתו היא, שאם כבר לקחו כנ״ל, אין צורך בגיור הוולד).

בברכה ובהוקרה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

כפיה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד למניעת עגינות

בס״ד, חשון תשפ״א

לכב׳ הרב יצחק אושינסקי שליט״א

אב״ד ירושלים,

שלו׳ וברכה.

אשמח לקבל התייחסות לחוק החדש שחוקק בהולנד. לפני החוק ועד עכשיו המצב הוא כדלהלן (ראה בנספח של העו״ד מר א.צ. אייזמן): בית המשפט, ע״פ בקשה נפרדת מהאשה, מבקש מהבעל לשתף פעולה עם בית הדין, ומטיל עליו קנס אם לא נוהג כך. באופן הרגיל הבעל מופיע בבית הדין, בית הדין אומר לו שהוא לא חייב שום דבר, ואם מרצונו הטוב הוא רוצה לתת גט, טוב, ואם לאו, שילך הביתה. הוא הולך הביתה, מקבל עוד פעם צו, ואחר תקופה קצרה מאד הוא נשבר בשל הקנסות של בית המשפט לכך שלא מגרש ולא מקיים את דברי בית הדין.

יש כאן הטעיה עצמית, כי בעצם אם הוא היה חוזר לבית משפט, והיה מספר להם שבית הדין אמר שהוא לא חייב שום דבר, היו מבטלים ממנו את הקנס, כי הרי בתי המשפט לא מתערבים בחיי הדת, ואם הוא עשה את מה שביקשו בית הדין, הוא פטור.

ידועים דברי הגהות מרדכי (סוף גיטין) בשם ר״ת, שמותר לומר לאדם שנחבש שלא נוציאו מהתפיסה אלא א״כ יתן גט, וכ״כ הריב״ש (סימן קכז), ועוד בשו״ת המבי״ט (ח״א סימן כב) דן במעשה שהיה בעיר צפת ת״ו באחד שנזרקה בו מינות ונתנו רשות למנהיגי הקהילות לייסר אותו ולחבשו ביד הגויים, והתחנן שיוציאוהו מהתפיסה, והסכימו בתנאי שיתן גט לאשתו, ע״ש היטב. וגם בנידון דנן, הבעל מגרש כדי להיפטר מקנסות של בית המשפט.

אך צריך להיזהר בדבר זה, וכל שיש אומדנא דמוכח שעושים כן ב״הערמה״ כדי להכריחו לגרש, נראה דהו״ל גט מעושה, ורק באופנים מסוימים ניתן לעשות ״הערמה״ כזו בזהירות יתירה. ובראשונים ואחרונים דיברו באופן שנחבש ללא שום קשר לבית הדין, וכך החשיבו את זה מקדמת דנא גם בבית דין שקדמו לנו.

אם יש תקנה קבועה שמי שמבזה בצורה מסוימת את אחד הדיינים במהלך הדיון מענישים אותו בתפיסה, אז אפשר לעשות כן, כיון שתמיד עושים כן ללא יוצא מן הכלל, ואז יש מקום להשתמש בהנ״ל. אך אם לא תמיד עושים כן, וכעת חובשים אותו ב״הערמה״ כדי שבסוף יעשו עמו תנאי שאם יגרש נוותר לו מהעונש, צריך להיזהר בזה באופן שניכר שעושים כן כדי שיגרש.

ועוד עיין כיוצ״ב בשו״ת לחם רב (סימן לא) לגבי אשת כהן, היכי דיש ספק אם ראוי לכוף הבעל לגרש, שאין תקנה לכופו תחילה ליתן גט וממילא אם הוי גט מעושה שלא כדין, הרי פוסלה לכהונה, ואז יחזרו ויכופו אותו ליתן גט שנית אחרי דנאסרה לו; דבכה״ג דהתחלה היה בשביל כך שיהיה אפשר לכופו אח״כ, אזי שם גט מעושה עליו, גם על הכפיה השניה, זולת היכא דהב״ד לא עשו כן בערמה, רק שהיו סבורים תחילה דהדין לכופו, אלא דאח״כ נודע ונתגלה איזה ספק שלא היה ראוי לכופו, ע״ש.

החוק החדש שיתואר להלן לא משנה שום דבר במהות ממה שיכלו להשיג לפני כן, רק לפני כן זה היה הליך נפרד, והיו חייבים לפתוח תיק תביעה חדש, ודרך ההליך הזה היו יכולים לקבל הליך של קנסות והבית דין היה מערים עליו והוא היה נותן גט.

השאלה האם להסכים לחוק איך שהוא; ואם לאו, מה השינויים הנצרכים, או שבכל אופן אסור?

בכבוד רב

אליעזר וולף

רב ואב״ד אמשטרדם

לשאלתו, מצרף את מכתבו של עורך הדין איינזמן מיום 28.10.20, שם מתרגם ומציג את לשון החוק החדש הנדון בבית השני בהולנד ועשוי לעלות

לבית הראשון, כולל מסמכי מטרות החוק וסקירת המצב המשפטי עד להגשת הצעת חוק זו (יתואר להלן בסיומה של תשובה זו).

תשובה:

בס״ד, כסלו תשפ״א.

לכבוד הגאון הרב אליעזר וולף שליט״א

רב ואב״ד אמשטרדם והגלילות,

שלו׳ וברכה.

עיינתי בהצעת החוק ובמה שכתב כת״ר בשאלתו.

למעשה, עולה כי ישנה בחוק איזו ״דרך עקיפה״ אשר דרכה ניתן לגרום לבעל לגרש את אשתו כשהוחלט כך ע״י בית הדין; והכפייה בפועל מבוצעת ע״י בית המשפט האזרחי, ככל והבעל לא מגרש את אשתו בהתאם להחלטות בית הדין (תיאור החוק החדש מובא בסיומה של תשובה זו).

למעשה, בתי הדין בישראל עוסקים רבות בשאלה זו, כאשר מגיש מי מהצדדים תביעה לבית המשפט לפיצוי נזיקין כלפי הצד השני בגין סרבנות גט, ובתי המשפט נוטים לפסוק פיצויים כנדרש, ואזי אנו עומדים בפני השאלה, האין זו כפיית גט ע״י ערכאות, הפוסלת את הגט?

באשר לכך, ידועה הפסיקה הרווחת בבתי הדין הרבנים כי תביעת נזיקין בגין סרבנות גט הינה בגדר כפיית גט על הבעל שלא כדין, כל עוד שלא נפסקו הפיצויים או הקנס ע״פ החלטת בית הדין, והדבר בגדר ״גט מעושה״, אשר הינו גט בטל לשיטת רוב הפוסקים.

בענין כפיית גט ע״י ערכאות, ראו האמור בשו״ע אבהע״ז (סימן קלד סעיף ח), שמקורו מהגמרא בגיטין (פח ע״ב): ״אנסוהו כותים לגרש, אם הוא חייב לגרשה מן הדין פסול. ואעפ״כ פסלה מהכהונה. ואם לא היה חייב לגרשה מן הדין, אפילו ריח גט אין בו, ולא נפסלה מהכהונה״, וכן ראו האמור שם בשו״ע (סעיף ט), ממשנה גיטין (פח ע״ב): ״אם דחקו אותו ב״ד של ישראל על ידי כותים והיו הכותים מכין אותו ואומרים עשה מה שישראל אומרים לך, דינו כאנסוהו ישראל״. כך שככל שהכפיה ע״י ערכאות אינה כדי

שיעשה מה שבית דין אומרים לו, אלא רק כפיה על עצם הסרבנות שנצפית לראייתו של השופט, הוי גט מעושה, ופסול.

וראה בענין זה מש"כ הג"ר אוריאל לביא שליט"א (אב"ד צפת-טבריה) במאמרו "סידור גט לאחר חיוב הבעל בפיצוי כספי לאשתו" (תחומין כו, התשס"ו, עמוד 160), אשר תיאר את הבעיה שבכפייה כספית שלא ע"י בית הדין, בכתבו: "גט הניתן בעקבות כפייה שהופעלה על הבעל שלא כדין, נחשב כגט המעושה שלא כדין, ואינו גט. כך נפסק בשו"ע אה"ע קלד, ה וכן בסעיף ז שם, ובבית-שמואל שם (ס"ק י) כתב שהלכה היא כדעת רוב הראשונים, שהגט בטל מהתורה. כך הדין בין שאנסוהו באונס הגוף, ובין שכפוהו באמצעות הפסד ממון, כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' מ) בשם הראב"ד והר"ח, הריטב"א (קידושין נ, א), מאירי (גיטין פח, ב) ומהרי"ק (שורש סג). וכך פסקו הרמ"א (שו"ע חו"מ רה, ז), מכתב-מאליהו (שער ז סי' יט), רבי בצלאל אשכנזי (שו"ת סי' טו), פתחי-תשובה (אה"ע קלד, י). וכך כתב בבית-אפרים (אה"ע תניינא סי' עג): 'לדעת רוב הפוסקים, אונס ממון הוי אונס, והגט בטל אף בלא מודעא', וכן בשבט-הלוי (ח"ה סי' רי): 'וכבר יצאה הלכה לכלל ישראל שאונס ממון, נקרא גם כן אונס'".

ומוסיף שם ומתאר את חומרתה של הבעיה בפסיקה נזיקית כנגד בעל שלא מגרש את אשתו: "בנסיבות שהופעלו כנגד הבעל אמצעי כפייה לתת גט, גם אם יבקשו בני הזוג בביה"ד לסדר גט 'בהסכמה' אין לסדר את הגט אלא לאחר שיבוטלו אמצעי הכפייה. גם אם האשה לא נקטה פעולות מעשיות לגביית הסכום שנקבע בפסק הדין, הרי כל עוד פסק הדין שריר וקיים וניתן להוציאו לפועל, נידון הבעל כאנוס. במקרה זה יש להורות כפי מסקנת תשובת שבט-הלוי הנזכרת, שיש להביא לביטול פסק הדין המחייב את הבעל בתשלום".

וראה בעניין זה אף מאמרו של הג"ר שלמה דיכובסקי שליט"א (חבר בית הדין הגדול לשעבר), במאמרו "צעדי אכיפה ממוניים כנגד סרבני גט" (תחומין כו, התשס"ו, עמוד 173), שכתב בפתיחת דבריו: "קיימת בעיה הלכתית קשה באכיפת גרושין ע"י רשות חילונית, וגם בעיה משפטית, שכן 'עניני גרושין ונשואין' נמסרו ע"י המחוקק במדינת ישראל לסמכותו היחודית של בית דין רבני. אכיפת גרושין גם היא חלק מעניני גרושין, ואין לבית משפט או לרשות אחרת שאינה בית דין רבני, לעסוק בדבר".

ובסיכום דבריו כתב: ״א. נקיטת צעדי אכיפה ישירים או עקיפים, שנועדו לזרז את סידור הגט, הם ענין לבית דין רבני בלבד, כפי שסידור הגט נעשה בו. ב. ראוי שיבוא תיקון מפורש לחוק לקיום פסקי דין של גירושין, שיאפשר לבתי הדין להטיל סנקציות ממוניות, כולל פסיקת נזיקין. בתי הדין יעשו בזה שימוש מושכל במינון הנכון ובמקום הנכון. ג. מסירת הנושא לבתי המשפט עלולה ליצור בעיה קשה בכשרות הגט״.

הרי שפסיקת נזיקין ע״י בתי המשפט כדי לאלץ את הבעל לגרש את אשתו, מהווה ״גורם מכשיל״ להמשך הליך הגירושין בין הצדדים.

אף בפנינו התנהל תיק, אשר במסגרתו הבעל לא חויב מעולם לגרש את אשתו, ואף בהחלטת בית הדין האחרונה (בהליך הקודם, משנת 2010) נאמר כי ״אין עילה הלכתית לחייב את הבעל בגט״, והצדדים הופנו לניהול משא ומתן. ברם, בית המשפט פסק כנגד הבעל פיצוים לבקשת האשה. בית הדין עיין בפסק הדין של בית המשפט לעניני משפחה. בין השאר, נסקרו שם טענות הצדדים. האשה תבעה סך מיליון ומאתיים אלף ש״ח פיצויי נזיקין. הבעל טען בין תשובותיו כי לא חויב בגט ע״י בית הדין הרבני. בית המשפט כתב בתוך דבריו כי ״אין בתביעות אלו כדי 'לפלוש' לתחום שיפוטו של בית הדין הרבני, שכן עניינן הינו תחום דיני הנזיקין בלבד ואין בהם דבר לענין סידור הגט״. עוד נאמר שם כי ״אין להעלים עין מכך שבמידה ויושת על הבעל חיוב לשלם לרעייתו פיצוי כספי, עלולה להתעורר בעיה הלכתית בשל החשש ל'גט מעושה', ואולם, אין בקיומו של חשש זה כדי למנוע את בירורה של התביעה שעילתה כאמור מצויה בסמכותו של בית המשפט לענייני משפחה״. כן הוסיף בית המשפט כי חשש זה הובהר לתובעת במהלך הדיון. עוד צוין שם כי ניתן לחייב בנזיקין אף ללא חיוב הצדדים בגט ע״י בית הדין. למעשה פסק בית המשפט סך מאה ושמונים אלף ש״ח פיצויי נזיקין שישולמו בתוך תשעים יום, ולאחר מכן יישאו הפרשי הצמדה וריבית. כן חויב הנתבע בהוצאות משפט בסך עשרת אלפים ש״ח.

ובהחלטה שם ציין בית הדין דנן, כי בית הדין רואה בהחלטת בית המשפט לחיוב הבעל בנזיקין התערבות שאינה ראויה מצד בית המשפט בהליך הגירושין אשר נתון לסמכותו הבלעדית של בית הדין הרבני, אשר הוא זה שמחליט ע״פ גדרי ההלכה והנסיבות שלפניו האם יש מקום לחייב בגט או שמא לאו. עם זאת הדגשנו, כי לא הפלישה לסמכותו של בית הדין כשלעצמה היא המטרידה אותנו, אלא עצם כשרותו של הגט.

בית הדין דנן כתב שם כי הוא מיצר על כך כי האשה, במו ידיה, דוחה מעליה את האפשרות להתגרש מבעלה. בתי הדין הרבניים שוקדים בכל כוחם כדי להביא לפתרונם של תיקי גירושין סבוכים ולשם הבאת הצדדים לגירושין בהקדם האפשרי. לשם כך בתי הדין משתמשים בכל האמצעים החוקיים שנתנו להם ע"י המחוקק (כולל חוק בתי דין רבניים - קיום פסקי דין של גירושין - התשנ"ה 1995) וכן באמצעים אחרים הכשרים ע"פ הלכה (כגון הרחקות דרבנו תם), ובפועל מרבית תיקי הגירושין מסתיימים בעזרת כלים אלו אף ללא הליך ארוך מדי בין הצדדים. בנסיבות תיק זה, האשה בחרה שלא להגיש כל בקשה לבית הדין החל ממתן ההחלטה בהליך הקודם (בשנת 2010), וכתחליף לכך בחרה לגשת לבית המשפט כדי לאלץ את הבעל להתגרש בדרך של פסיקת נזיקין. בית הדין מיצר על דרך זו שבחרה לה האשה, אשר בסופו של דבר, היא זו שמרחיקה ממנה את הגט המיוחל.

ועוד הודגש שם כי ב"כ האשה עצמו הודה בבית הדין כי החיוב בנזיקין הוטל עקב "משיכת הגט" כלשונו, וכי "השופטת וע"ד התרו בו לסיים את התהליך והוא לא רצה לשמוע ולכן לא הותיר בפני בית המשפט ברירה אלא לקנוס אותו". ברור לכול אפוא כי הן תביעת הנזיקין והן פסק הדין הנזיקי אינם אלא "קנס" וכלי לחץ למתן גט פיטורין. אך גם אם יהיה מי שירצה להיתמם ולומר שפסיקת הנזיקין לא נועדה לקדם את מתן הגט והיא ניתנה אך ורק כדי לפצות את האשה על נזקה עקב אי-קבלת הגט, אין בכך כדי לאיין את הלחץ על הבעל לתת גט בניגוד לרצונו הטוב והחופשי.

לאור כל האמור, נכתב בהחלטת בית הדין דנן, כאמור, כי אין בהסכמת הבעל כיום לגרש, שניתנה בגין חיובו בנזיקין ובגין חששו מתביעות נזיקין עתידיות, כדי לקדם את הליך הגירושין בין הצדדים על פי דין תורה.

לאור זאת, בית הדין דחה את תביעת הגירושין של האשה, והתיק נסגר.

ונוסיף, כי אף כאשר המצב הפוך, שהבעל תבע את אשתו בבית המשפט לפיצויי נזיקין בגין סרבנות גט, בית הדין נמנע מלסדר גט בין הצדדים.

בהחלטת בית הדין דנן בתיק 578733/1 (החלטה מיום יט באייר תשע"ג) תוארה בקשת הבעל בדיון לקביעת מועד לסידור גט. בתיק זה, האשה כבר חויבה בעבר לקבל את גטה ונקבע כי הכתובה תידון ותוכרע רק לאחר הגט.

ברם, תוך כדי דיון התברר, על פי טענה שהעלתה האשה, כי הבעל מנהל הליכים בבית המשפט בתביעה לפסיקת פיצויי נזיקין כנגד אשתו בגין אי-קבלת גיטה.

כן הוצגה הודעת באת-כוח הבעל המודה בהנ"ל, וטוענת כי לאור סירובה של האשה להתגרש חרף החלטות בית הדין, נאלץ הבעל לעתור לבית המשפט בתביעת נזיקין, אשר קבועה להגשת תצהירים. כן תובעת ב"כ הבעל להועיד מועד דחוף לסידור גט.

לאור האמור, נכתב בהחלטה הנ"ל כי למרות שבית הדין מביע מורת רוחו מכך שהאשה אינה מקיימת החלטות שיפוטיות באשר לגירושין, אולם לבית הדין כלים חוקיים במסגרת חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין) התשנ"ה - 1995 לקדם את הליך הגירושין בנסיבות אלו, כגון הטלת צווי הגבלה על האשה בכפוף להגשת בקשה מתאימה, כאשר בקשה מתאימה לא הוגשה לבית הדין ע"י הבעל עד היום. צוין שם עוד כי הבעל בחר לקדם את הליך הגירושין לטעמו באפיק של תביעת נזיקין בבית המשפט, במקום לקדם ההליך באפיק המקובל, באמצעות תביעה להטלת צווי הגבלה על האשה.

בהחלטת בית הדין דנן נומקה ההחלטה להימנע מלסדר גט לצדדים, בהתאם לאמור בהלכות גירושין (רמ"א אבן העזר סימן קיט ו, בהתאם לחרם דרבנו גרשום), שגט צריך שיסודר אף בהסכמת האשה. במידה ובית הדין מחליט על חיוב בגט, ניתן להטיל צווי הגבלה הקבועים בחוק, ברם הטלת קנס או מאסר יושתו רק כאשר קיים פסק דין לכפיית גט. בתיק זה לא קיים פסק דין לכפיית גט, כך שדיון או החלטה על פיצויי נזיקין הינה כפייה על הגירושין בדרך קנס או בדרך איום, אשר נוגדים את ההלכה.

שם ציין בית דין דנן כי מקרה דומה (תביעת פסיקת פיצויי נזיקין בבית המשפט של בעל כנגד אשתו) נדון לפני בית הדין הרבני בטבריה, וראה החלטת בית הדין הנ"ל, מאת כב' הדיינים הגאונים: הרב אוריאל לביא, הרב חיים בזק, הרב יועזר אריאל שליט"א (החלטה מיום יט סיון תשע"א בתיק 602898/7), שם כתבו דברים דומים: "בעקבות עיון בפסק הדין הנ"ל, נוכחנו שבית המשפט חרג ממנהגו, ומצא לנכון להתערב בהליכי בית הדין, שלו הסמכות הייחודית בענייני גירושין (הגם שכפי הנראה בית המשפט אינו מייחס לפסיקה זו התערבות ישירה בהליכי בית הדין). בנסיבות אלו אנו

מחליטים - מאחר ובית המשפט הורה לנקוט באמצעים שמשמעותם היא כפיית הגירושין על האשה, אמצעים המשליכים ישירות על כשרות הליך הגירושין על פי ההלכה. מצאנו לנכון להבהיר לצדדים כדלהלן - מאחר ועפ"י הדין הדתי, כפיית האשה בגירושין כרוכה באיסור חרם רבינו גרשום, איסור המתייחס הן לבעל והן לעוסקים בסידור הגט (הסופר העדים וחברי בית הדין), על כן במידה שבעתיד תוגש לבית הדין בקשה לסדר גט, הן אם יהיה זה הבעל שיבקש להתגרש, והן אם האשה תבקש זאת כתוצאה מאמצעי הכפייה שננקטו, יוטל על המבקש להשלים את הבקשה ולנמק בהנמקה הלכתית, מדוע בנסיבות הנוכחיות, עפ"י הדין הדתי, בית הדין רשאי לסדר את הגט, למרות שננקטו אמצעי כפיה בניגוד לפסק הדין, שדחה את התביעה לחיוב האשה בגירושין. בטרם תינתן החלטה המאשרת את העדר כפיית הגט על האשה, לא נוכל לזמנם לסידור גט".

לאור האמור ובגין התביעה שהוגשה ע"י הבעל לבית המשפט לפסיקת פיצויי נזיקין כנגד האשה, בית הדין דנן החליט כי אינו נעתר לבקשה הבעל, ואינו קובע בשלב זה מועד לסידור הגט, עד לקבלת הודעת הבעל כי הוסר האיום לכפיית גט מעל האשה.

בית הדין שב והדגיש שאין בהנ"ל כל לגיטימציה להתנהלות האשה אשר אינה מקיימת את החלטות בית הדין באשר לגירושין, וכבר הביע לעיל מורת רוחו מכך; ברם, בהתאם לגדרי ההלכה, לא נוכל להורות על סידור גט עד לסילוק המגבלה ההלכתית הנ"ל בדמות תביעה לפיצויי נזיקין.

בית הדין דנן הוסיף להחלטתו פנייה לכל היושבים על המדוכה בסכסוכים שבין בעל לאשתו, לשקול היטב את צעדיהם טרם הגשת כל תביעה בערכאה אזרחית לפסיקת פיצויי נזיקין כנגד בעל או אשה בגין סרבנות גט; בחינת נזק מול תועלת, רווח מול הפסד - כדי שלא תישמט הקרקע מחרותו הנכספת של בן הזוג רק בשל האשליה לרווח כספי או הפעלת לחץ על הצד שכנגד.

בית הדין דנן אף ציין כי תביעה לפיצויי נזיקין בגין סרבנות גט - בהיותה תביעה "בענייני גירושין" - הינה בסמכותו של בית הדין הרבני, לו הסמכות הייחודית בענייני נישואין וגירושין בין בני זוג (וראה פס"ד ביה"ד הגדול, תיק מספר 1-21-7041), וכל חלופה אחרת למתן סעד זהה או דומה - כגון הגשת תביעה זו בפני ערכאה אחרת - עלולה לפגום בכשרות הגט או בכשרות

הליך הגירושין שבין בני הזוג. ע״פ גדרי ההלכה, בנסיבות מתאימות בתי הדין פוסקים ״מזונות מחמת מעוכבת״ או מטילים קנסות במסגרת פסיקה לכפיית גט, אשר הינם צעדים בעלי אופי של חיוב ממוני, מעבר לצווי הגבלה המצויים בחוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין) התשנ״ה-1995.

במסגרת פסק דין אחר (בתיק 899861/1, במסגרת החלטה מיום כב׳ בסיון תשע״ה), עסקנו אף בשאלה, האם ניתן לסדר גט כאשר הסיכוי לפסיקה נזיקית בבית המשפט הוא נמוך. שם תוארה החלטת בית דין קודמת בתיק זה, שנמנענו מלסדר גט משום תביעת אשה כנגד בעלה בבית המשפט לפסיקת פיצויי נזיקין בגין סרבנות גט, ולאחר שבית המשפט לעניני משפחה דחה את התביעה הנזיקית, הגישה האשה ערעור לבית המשפט המחוזי. השאלה שעמדה אז על הפרק היתה, האם בשל הסיכוי הנמוך כי הערעור יתקבל בבית המשפט המחוזי, עדיין קיים חשש לכשרות הגט מדין גט מעושה או שמא לא.

בהחלטה הנ״ל נאמר בתחילה כי על פניו, לאחר דחיית התביעה הנזיקית ע״י בית המשפט לעניני משפחה, וכפי שיתואר להלן, הוסר לכאורה האיום הממשי והמשמעותי מעל הבעל בדמות התביעה הנזיקית, אף שעדיין עומד על הפרק ערעור על החלטה הנ״ל לבית המשפט המחוזי.

במסגרת התיק הנ״ל (בהחלטת בית הדין מיום ל׳ בניסן תשע״ג), בית הדין מנע את המשך הליך הגירושין בגין תביעת האשה בבית המשפט לעניני משפחה לפסיקת פיצויי נזיקין כנגד הבעל בגין סרבנות גט. בהחלטת בית הדין הנ״ל נקבע כי לא יהיה ניתן להמשיך את ההליך בנסיבות בהן תלויה ועומדת תביעת פסיקת פיצוי נזיקין בגין סרבנות גט כנגד הבעל, והחלטת בית הדין הגדול מיום ו בניסן תשע״ד אישרה את החלטת בית הדין דנן.

בהחלטת בית הדין מיום הנ״ל מתואר כי לקראת תום הדיון, מעיר ב״כ הבעל כי האשה הגישה תביעה לפסיקת פיצויי נזיקין לבית המשפט לאחר הדיון האחרון בבית הדין, תביעה בסך שלושים אלף ש״ח. ב״כ האשה מאשר כי לאחר הסכמת הבעל להתגרש בדיון הקודם, האשה הגישה תביעת פיצויי נזיקין לבית המשפט בגין עיגון שלה, לאור העובדה שהוא הסכים לגרש אך לא מגרש בפועל.

בהחלטת בית הדין ההיא נאמר כי בשלב זה בית הדין לא יוציא החלטה לגופה של תביעה. טרם קידום הליך הגירושין כולל דיון בשאלת הכתובה, על האשה להמציא אסמכתא לבית הדין כי תביעתה לפסיק פיצויי נזיקין נמחקה וכן התחייבות האשה כי לא תגיש תביעה כעין זו כנגד הבעל אף בעתיד.

ובהחלטה הנ"ל נאמר עוד כי פסיקת נזיקין ע"י בתי המשפט כדי לאלץ את הבעל לגרש את אשתו, מהווה "גורם מכשיל" להמשך הליך הגירושין בין הצדדים, וכך הדין בתביעה מעין זו.

לאחר הבאת מקורות משפטיים להצדקת האמור, נאמר שם בהמשך הדברים כי בנסיבות דידן, אף שהבעל מסכים להתגרש, אך תנאו בצידו; קיום דיון בכתובה ופסיקתה טרם מתן הגט. בית הדין אישר מתווה זה בהחלטתו מיום ו' בכסלו תשע"ג, כך שבית הדין, זה שבסמכותו לקבוע את מועד סידור הגט בפועל, קבע את לוח הזמנים, ולא נוכל לקבל מצב בו הבעל נאלץ לתת גט נגד רצונו או טרם זמנו, בשל תביעה לפסיקת פיצויי נזיקין המונחת לפתחו.

לאור האמור בית הדין הורה בהחלטתו הנ"ל כי בשלב זה, טרם קידום הליך הגירושין כולל דיון בשאלת הכתובה, על האשה להמציא אסמכתא לבית הדין כי תביעתה לפסיקת פיצויי נזיקין נמחקה, וכן התחייבות האשה כי לא תגיש תביעה כעין זו כנגד הבעל אף בעתיד, כדי שלא יהיה הדבר בגדר "חרב המתהפכת" מעל ראשו של הבעל, איום אשר לכשעצמו פוגם בכשרות הגט, כמובא בפסיקה ההלכתית, וכפי שיפורט להלן.

לאחר הבאת מקורות נוספים בהלכה לפיהם איום בחיוב כספי הוי כאונס וככפיה על הגט, נאמר בהמשך הדברים באשר לרמת האיום הרובץ על הבעל בנסיבות תיק זה, כי אמנם בית דין דנן התלבט - שהרי תביעת נזיקין זו שהוגשה כנגד הבעל, אין היגיון בצידה, והסבירות נותנת כי אף השופטים הנוטים לפסוק פיצויי נזיקין כנגד סרבני גט בגין עילות עוולת הרשלנות, הפרת חובה חקוקה וכד' (מכח חוק העונשין או פקודת הנזיקין), לא יראו בנסיבות דידן, בהם הבעל מבקש לבדוק חיובו בכתובה טרם סידור הגט והצדדים עדיין בתחילת ההליך, עילה חוקית לפסיקת פיצויים (וראה לדוגמה תמ"ש 26190-08 מאת השופט בן ציון גרינברגר, סעיף 27, שאין לקבל תביעות אלו בשלבים מוקדמים של ההליך בבית הדין). ברם, מאחר

שמצאנו פסיקות מגוונות בתביעות לפיצויי נזיקין שהוגשו לבתי המשפט ברבות השנים, ואף בית המשפט אליו הוגשה תביעה ספציפית זו לא דחה אותה על הסף, לא נוכל לשלול לחלוטין אופציה לפסיקת פיצויים אף בנסיבות דנן. לכן גמלה בליבנו ההחלטה להתייחס לתביעה זו כאיום ממשי כנגד הבעל, על כל המשתמע מכך.

כך שבית הדין דנן חשש אז לגט מעושה בשל האיום המסוים שעדיין רובץ על הבעל בדמות התביעה הנזיקית.

למעשה, בהחלטת בית המשפט לעניני משפחה (פסק דין) מיום יב׳ באדר תשע״ה, נדחתה על הסף תביעת האשה לפיצויי נזיקין בגין סרבנות גט.

בשלב ראשון עוד סברנו כי תביעת הפיצויים עומדת על סך שלושים אלף ש״ח (כאמור בהחלטת בית הדין דנן מיום ל בניסן תשע״ג המצוטטת לעיל), ברם, מעיון בהחלטת בית המשפט עולה כי התובעת תבעה פסיקת פיצויי נזיקין בסך חמשת אלפים ש״ח לחודש. יתכן והסך שהוזכר במסגרת הדיון המצוטט לעיל, נבע מהצטברות סך התביעה הנ״ל עד למועד אותו הדיון.

בהחלטת בית המשפט לעניני משפחה מיום יב באדר תשע״ה נאמר עוד, כי אין מחלוקת על כך שבית הדין לא חייב את הצדדים להתגרש או המליץ על כך. בפסק דינו מתאר בית המשפט את הפסיקות השונות בתביעות לפסיקת פיצוי בגין סרבנות גט, כולל הגישות השונות החלוקות באיזו רמת החלטה של בית הדין ייפסקו פיצויי נזיקין בבית המשפט. כן מתוארים ומצוטטים פסקי דינים שונים בסוגיה זו. למעשה קבע בית המשפט כך: ״בית הדין לא ראה בתובע סרבן גט. בית הדין קיבל את גישתו של התובע אשר ביקש להכריע בשאלת הכתובה בטרם הסדרת הגט וכו׳. לאחר דחיית בקשתה הגישה הנתבעת את תביעת הנזיקין לבית המשפט וכו׳. בנסיבות, שעה שהערכאה המוסמכת לא ראתה בתובע כסרבן גט וראתה בבקשתו בשאלת הכתובה בטרם הסדרת הגט כסבירה, אין מקום ליחס לתובע חוסר תום לב ולראות בהתנהגותו כסרבנות גט וכו׳. בית הדין ראה בדרישה זו כדרישה סבירה וגם אני אינני מוצא כל פגם בדרישה זו וכו׳. אשר על כן, אני דוחה את תביעת הנזיקין״.

ברם, על החלטה זו ערערה האשה בפני בית המשפט המחוזי, בדרישה לפסיקת פיצויי נזיקין כנגד הבעל בגין סרבנות גט.

על פני הדברים היה נראה עתה לקבוע בשלב ההוא כי לאחר מתן החלטת בית המשפט הנ״ל, המצב והחשש ההלכתי שנוצר בעקבות תביעת הנזיקין שהוגשה, השתנה. לאור העובדה כי טרם תביעת האשה לפסיקת פיצויי נזיקין בגין סרבנות גט, בית הדין מיוזמתו השהה את סידור הגט בפועל עד לדיון בכתובה, ולאור העובדה שלאחר הגשת התביעה הנזיקית, בית הדין מיוזמתו עצר את הליך הגירושין בשל החשש לגט מעושה, וכן לאור העובדה כי הבעל עצמו דורש עתה להתגרש, כאמור בבקשתו; ולאור דחיית התביעה הנזיקית ע״י בית המשפט כמתואר לעיל, נראה כי הסיכוי לקבלת הערעור בבית המשפט המחוזי הוא נמוך, ממילא יש לדון האם בכלל קיים עדיין איום על הבעל, במידה כזו העלולה לגרור החלטה לעיכוב הליכי הגירושין בשל חשש לגט מעושה. וראה להלן דיון עניני בשאלה זו בפן העקרוני וכן ביחס לנסיבות דנן.

וכאמור, למעשה השאלה העקרונית שעמדה אז לפנינו, היתה, האם איום שהסיכון מתוצאותיו נמוך, עדיין מהווה כאיום לכל דבר ומביא לחשש גט מעושה, או שמא אין לייחס משמעות לאיום זה, שיתכן ואינו מאלץ למעשה את הבעל לגרש את האשה ולתת לה גט.

והבאנו דיון בכך במסגרת החלטת בית הדין. ידוע שאף אונס ממון הוי אונס וכפיה בגט (ראה רמ״א חו״מ, רה, ז; פתחי תשובה אבן העזר סימן קלד; שו״ת זכרון יהודה סימן עג; שו״ת בצלאל אשכנזי סימן טו; וראה האמור בנימוקי הג״ר ציון אלגרבלי שליט״א, פס״ד בית הדין הגדול תיק 7041-21-1 ומקורותיו שם; כן ראה מאמרו של הג״ר אוריאל לביא שליט״א, תחומין כו, שם הביא מקורות נוספים לכך שאונס ממון הוי אונס וכפיה בגט, וממקורותיו יובא עוד להלן; כן נפסק אף בשו״ת שבט הלוי, ח״ה, רי, שכתב כי כבר יצאה הלכה לכלל ישראל, שאונס ממון נקרא גם כן אונס).

בדרך כלל, עצם התביעה הנזיקית היא איום על הצד הסרבן לגרש או להתגרש, ברם, במקרים רבים של תביעות נזיקין בגין סרבנות גט, הצד שחויב בפיצוי כבר שילמו, אך עדיין מרחף מעל ראשו איום לתביעה נוספת, הלכך, אף שכבר שילם, עדיין הדבר בגדר כפיה מחמת האיום העתידי.

בנוסף, אף שבפועל, פסיקת פיצויי נזיקין כנ״ל אינה תלויה בסידור הגט, שהרי אף אם הצד הסרבן יביע נכונות לגט עדיין יהיה חייב לשלם מה

שנפסק עליו בבית המשפט בגין נזקי העבר, עם זאת עדיין הוא חש מאוים, שהרי אם לא יגרש מעתה, ימשיך ויגדל, יוכפל וישולש חיובו הכספי.

וכאמור, ידוע שאף איום באונס ממוני, הוי אונס וכפיה, כמובא בשולחן ערוך חושן משפט (סימן רה סעיף ז) וכאמור לעיל.

גם איום באונס ממון מוגדר ככפייה

ואמנם, הרמ״א שם כתב שיש אומרים שאחד שמאיים על חברו, לא הוי כאונס וככפיה, משום ״דעביד איניש דגזים ולא עביד״, כלשונו שם בשם המהרי״ק (שורש קפה), ברם, נראה שלא נוכל ללמוד מכך שלשיטתו אין לחוש באיום פסיקת נזיקין כאיום לכל דבר, וזאת משום כמה סיבות:

א. שיטת הרמ״א בשאלה האם איום הוי כחשש אונס וכפיה או לא, מובאת בארבע מקומות שונים ברמ״א; ראה רמ״א שם סימן רה, כן ראה רמ״א חו״מ סימן קעה, יא ובאר היטב שם ס״ק כ שהקשה סתירה בדברי הרמ״א בשאלה זו, כן רמ״א חו״מ רלו, א וכן רמ״א שפח, א, כאשר במחצית מהמקורות הנ״ל כתב הרמ״א שאף איום הוי כאונס ממוני.

ב. שם בסימן רה דיבר הרמ״א על אדם המפחיד את חברו ומאיים שיעשה לו משהו, ועל כך כתב הרמ״א שבדרך כלל אדם מאיים אך לא מבצע, אך בנידון דנן איירי שהצד השני כבר ביצע את האיום, וכבר פנה לערכאות בתביעה לפסיקת פיצויי נזיקין בגין סרבנות גט, כך שאף לרמ״א, ודאי הוי כאונס וככפיה. וראה עוד האמור להלן בעניין זה.

ג. ראה אף האמור בשו״ת לחם רב (סימן רז) בביאור שיטת המהרי״ק שכתב: ״דלא אמרו אלא בהפחדה שיעשה עמו דבר שלא כדין, דודאי אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזיקינן, וגזים ולא עביד, אבל בנידון דידן ודאי דעביד, דמורי היתרא לנפשיה״. וראה עוד במאמרו של הרב אוריאל לביא בתחומין שם, שישנן סברות נוספות לחלק בין דינו של המהרי״ק לנידון המצוי בימינו בתביעות נזיקין, כגון איום של מי שאינו שומר מצוות שלא יירתע מלנהוג כאיומו, וכן שאיום שיש למאיים הנאה ישירה ממנו (כגון בנידון דנן) שאינו נכלל בדינו של המהרי״ק הנ״ל שגזים ולא עביד.

בעניין זה, איום עתידי באונס ממון, ראה גם מש״כ הג״ר ציון אלגרבלי שליט״א (פס״ד בית הדין הגדול תיק 7041-21-1): ״ובר מן דין אפילו נאמר

בהתייחס לארבע מאות אלף ש״ח, דהאונס חלף לו, והוא חד פעמי, ולא מפסיד יותר בנתינת הגט, מ״מ מכיון שהאונס מביא שלא מרצונו לתת גט, הו״ל אונס. ומה שלא מגרש היום תולה יהבו בביטול פסק-הדין בית המשפט לעניני משפחה, אחרת היה בא להתגרש בעל כרחו שלא בטובתו על רקע חרבן עולמו בהטלת דמי נזיקין גבוהים. ומה גם כנגזרת מפסק-הדין בית המשפט לעניני משפחה הנ״ל עלולה להיות ידו של בית משפט להיות נטויה בהטלת עונש כספי נוסף עליו כל עוד האשה לא מקבלת גט, באופן שהעישוי עלול להיות מתמשך ואין לך עשוי גדול מזה, ודומה למי שקיבל מכה כדי לתת גט, ונתן גט. אפילו שהמכות כבר קיבל, נחשב גט מעושה מחשש שיקבל מכות נוספות, או שגם מצד המכות הראשונות נחשב לגט מעושה מאחר והובילו אותו לגט על רקע מצב בלתי נסבל ואיבוד עשתונות״.

לשיטתו, אף אונס שחלף וכבר אינו תלוי במתן הגט, הוי כפיה המשפיעה ישירות על הגט, וכן האיום העתידי הוי כאונס וכפיה על הגט כיום.

ואכן, לאחר שהוכיח דבריו מהמהרי״ק (סימן סג) כתב: ״ובנידו״ד שהמדובר בפסיקתא המתייחסת לעבר ולעתיד, יש להחשיב כאילו האונס הראשון קיים. ולכל הדעות נחשב אנוס וצפוי להטלת קנס כספי עליו. ומה גם שהמהרי״ק המפורסם כפוסק בעל שיעור קומה אשר כגובה ארזים גובהו לא רצה להתיר כאשר יש חשש לאונס נוסף, ומה גם שנראה כמ״ש שגם הקנס הראשון בדמי נזיקין נחשב עישוי כאמור״.

בעניין זה, ראה אף מש״כ הגאון רבי חגי איזירר זצ״ל בפס״ק הנ״ל בתוך נימוקיו: ״יתכן שגם אם תמחק התביעה כיום עדיין יחוש הבעל מאוים, שמא תחודש התביעה אם לא ייתן גט. אולם, כיוון שמדובר בתביעה חדשה והתביעה הקודמת נמחקה, ייתכן שהסיכויים לפסיקה כמו הקודמת אינם בטוחים, וייתכן שעפ״י ההלכה אולי יהיה צורך לתת בטחונות נוספים כדי שהבעל לא יחוש מאוים״.

ועוד הוסיף שם: ״לעומת זאת בפסיקת נזיקין, גם אם הבעל שילם את הסכום (של ארבע מאות אלף) הוא חש מאוים מפסיקת נזיקין שעתידה לבוא אם לא ייתן גט וכו׳, אבל כאשר קיים איום לשלב ב׳ של התביעה, כולם יודו שבמציל עצמו ע״י תשלום מ״מ בנתינת הגט עדיין יש חשש לאיום והגט פסול״.

וסיים נימוקיו באמרו: ״מבחינת ההלכה, יש דעות ג״כ שגם אם גביית פיצויי הנזיקין לא נועדו על ידי האשה לכפיית הגט, ולא כוונה לזה כלל, מכל מקום הבעל חש מאוים וזו נחשבת כפיה הפוסלת את הגט. עיין בכל מה שכתבתו לעיל, ובחוווה״ד של חברי הרה״ג, ובמאמרו של הרב לביא בתחומין״.

כך שאיום ממוני זה בדמות תביעה נזיקית, ובהתאם למקרה המצוי, ודאי נחשב אונס וכפיה על הגט.

האם חיוב כספי נמוך הוי אונס וכפייה

ברם, בית הדין דנן אף בשאלה נוספת, האם חיוב כספי נמוך הוי אונס וכפיה?

בנידון שהיה בפנינו, סך התביעה המקורי, כמוצהר בדיון ע״י ב״כ האשה, היה בסך שלושים אלף ש״ח, ויש לבחון, האם סך זה, שבאופן יחסי אינו מאוד גבוה ביחס לתביעות נזיקין בגין סרבנות גט וכן בדרך כלל אינו כה גבוה לאדם מן השורה כשמדובר בהליך גירושין בו מוענקים לעיתים פיצויים בצורות שונות בין צד אחד למשנהו, האם עדיין סך תביעה זה לפיצויי נזיקין יחשב כאונס וכפיה על הגט?

ובכן, בעניין אונס ממוני בסך נמוך, ראה מש״כ בשו״ת צמח צדק (אהע״ז רסב, ג): ״א״כ, לא יפלא אם אונס ממון חשוב אונס אף בסתם בני אדם, ומכל מקום זה דווקא באונס ממון רב, אבל בממון מועט לא שייך לומר דחשוב אונס״.

כן ראה מש״כ הג״ר משה פיינשטין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (אה״ע ח״א, קלד) בעניין זה: ״אף אם האמת כהמעשה שאומר המערער, הוא גט כשר לכתחילה, מאחר דהערכאות הרי לא כפוהו לאסרו במאסר כדי שיתן גט, אלא שיתן לה סך כסף מזונותיה; וכאשר לא רצה ליתן לה בעד המזונות, נתרצה לגרשה וכו׳, ונמצא שמה שחייבו הערכאות סך כסף בעד מזונותיה, הוא ממון שלה, שאין כאן אונס כלל כשמגרשה כשתמחול לו החוב ויצא על ידי זה ממאסר, אף שהיא התחילה בגירושין, אף לתורת גיטין. ואין לחוש שמא הערכאות חייבוהו יותר מעט מכפי שהיו מחייבים אותו בבי״ד, דאף אם האמת כן, הוא רק סך מועט שודאי אין זה אונס אף לתורת גיטין״.

הרי שכתב מפורשות שחיוב וכפיה על ממון מועט, אינו מוגדר אונס וכפיה בגט.

כן ראה מש״כ בשו״ת היכל יצחק (אבן העזר א סימן ב): ״ועוד יש לנו להתבונן שע״כ אין כל הטלת סכום כסף אונס גמור, ובכגון זה לא אמרינן דין פרוטה כדין מאה. הגע בעצמך אם עשיר מופלג יטילו עליו איזה סכום קטן, הלזה תקרא אונס לגרש את אשתו? ואם אדם זה אין כוונתו רק לצערה, או לסחוט כספים ממנה, כלום היה מגרש בשביל שמטילים עליו מזונות שאינו סכום גדול כלל בערך לפי מצבו? הוא היה ממשיך לשלם ולחכות שמא יתהפך לבה עליה ותתרפא מבחילתה הנפשית, אבל מכיון שהוא מגרש לפי שהוא חס על סכום זה שמוציאים ממנו שאיננו פוגע בו הרבה, זה מראה שהוא מתרצה באמת, ויהא שהוא מתרצה מפני שהוא חס על ממונו, אבל כיון שתשלום הממון איננו נוגע בפרנסתו פגיעה קשה, זה מראה שאין נפשו קשורה בנפשה, במדה שהוא טוען, והגט כשר. ואין גט מעושה אלא כשמטילים עליו דבר שאין בכחו לסבול כגון יסורי הגוף או סכום עצום שמהרס אותו, אבל לא סכום שאיננו פוגע בו במדה חמורה. אדרבה בזאת יבחן, אם משום כך הוא מגרש אין זה מגרש מתוך אונס. ואמנם קשה לקבוע בזה שיעורים, אבל בכל מקרה על הבי״ד לבחון ולקבוע את המדה והקצב״.

כן ראה מש״כ הג״ר שלמה דיכובסקי שליט״א (תחומין, כו): ״הגדרת המושג ׳אונס׳ אינה זהה בכל מקרה. לדוגמא: אדם הנדרש לתת את ביתו; ואם לא יעשה כן, יגזול ממנו המאנס מאה שקלים - האמנם יש לראות בכך אונס?! הרי מה הם מאה שקלים, לעומת בית? כמו כן, אדם הנדרש לגרש את אשתו; ואם לא יעשה כן, יכוהו מכה קלה - האם זה אונס?״.

הרי שהיה ניתן לומר שתביעת נזיקין בסך נמוך, כגון בנידון דידן, אינו מוגדרת ככפיה על הגט.

ברם, נראה שהנידון בתיק שצוין לעיל לא שייך לכל הדיון הנ״ל באשר לסך איום נמוך, וזאת משום שתי סיבות:

א. אף סך תביעה של שלושים אלף ש״ח אינו כה נמוך כדי לקבוע שאינו מוגדר כאונס על האדם המצוי.

ב. כל הדיון הינו תיאורטי ביחס לנידון דידן, שהרי, אף אם סברנו עד עתה כי התביעה הנזיקין בגין סרבנות גט עמדה על סך שלושים אלף ש״ח, הרי

שלאחר עיון בהחלטת בית המשפט עולה כי התובעת עתרה לפסיקת פיצוי נזיקי בסך חמשת אלפים ש״ח לחודש. כאמור לעיל, יתכן והסך שהוזכר במסגרת הדיון המצוטט לעיל, נבע מהצטברות סך התביעה הנ״ל עד למועד הדיון. כך שלכל הדעות, בנידון התיק הנ״ל עסקינן בסך תביעה גבוה, שמוגדר כאונס ממון ע״פ הדין בהתאם לסך התביעה.

אונס שלא הוסר לגמרי

במסגרת פסק הדין הדגשנו עיקרון נוסף, כי לשם סידור גט, יש לוודא שהאונס יסולק לגמרי.

ושם כתבנו כי אף שהסיכוי לקבלת הערעור בבית המשפט המחוזי על החלטת בית המשפט לעניני משפחה (שדחתה על הסף את תביעת הנזיקין בגין סרבנות גט) אינו גבוה, עדיין בית הדין סבור כי הבעל מאוים והוי עדיין גט כפוי. ונבאר. התביעה הנזיקית של האשה כבר נדחתה ע״י בית המשפט לענייני משפחה, כפי המצוין לעיל, בנימוק כי הבעל לא סרבן גט במהותו, משום שבית הדין הוא זה שהחליט כי בשלב זה הצדדים לא יתגרשו עד לבירור תביעת הכתובה. ואמנם, האשה הגישה ערעור על החלטה זו בפני בית המשפט המחוזי, ברם, נראה כי הסיכוי לשינוי החלטה זו, בהתאם לנימוק שהובא, אינו גבוה. לאור האמור, ניתן לומר די בבירור שהאיום המוטל על הבעל לגרש, אינו גבוה. אך למרות זאת, נראה כי איום זה, אף שחלש הוא, עדיין מוגדר ככפיה על המגרש.

עיקרון זה כבר צוין בהחלטת בית הדין דנן מיום ל׳ בניסן תשע״ג שם נאמר כך: ״ואמנם בית דין דנן התלבט - שהרי תביעת נזיקין זו שהוגשה כנגד הבעל, אין היגיון בצידה, והסבירות נותנת כי אף השופטים הנוטים לפסוק פיצויי נזיקין כנגד סרבני גט בגין עילות וכו׳ לא יראו בנסיבות דידן, בהם הבעל מבקש לבדוק חיובו בכתובה טרם סידור הגט והצדדים עדיין בתחילת ההליך, עילה חוקית לפסיקת פיצויים וכו׳. ברם, מאחר שמצאנו פסיקות מגוונות בתביעות לפיצויי נזיקין שהוגשו לבתי המשפט ברבות השנים, ואף בית המשפט אליו הוגשה תביעה ספציפית זו לא דחה אותה על הסף, לא נוכל לשלול לחלוטין אופציה לפסיקת פיצויים אף בנסיבות דנן. לכן גמלה בליבנו ההחלטה להתייחס לתביעה זו כאיום ממשי כנגד הבעל, על כל המשתמע מכך״.

כך שכבר אז בית הדין נתן דעתו לסיכויים הנמוכים לקבלת התביעה, ואף על פי כן נקבע כי: "לא נוכל לשלול לחלוטין אופציה לפסיקת פיצויים אף בנסיבות דנן. לכן גמלה בליבנו ההחלטה להתייחס לתביעה זו כאיום ממשי כנגד הבעל, על כל המשתמע מכך".

ונפרט בפן ההלכתי באשר לאונס שלא הוסר לגמרי, ועדיין רובץ אונס כלשהו על המגרש.

בעניין אונס שלא סולק עד תומו, בדברי הראשונים והאחרונים מפורש כי אם "סיפק בידם לעשות" את האונס, הרי זה אונס, "עד שיתברר לנו שנשתנה העניין, כלומר שאין ביד האנס לאנסו כאשר בתחילה. דאי אין לתלות ולומר מחמת האונס הראשון עשה, כיון שנשתנה העניין, חשיב כדברים שבלב אם באנו לתלות ולומר שעוד ירא פן יאנסו פעם אחרת, כיון שסבה הראשונה הלכה לה. ואע"ג דאפשר לומר דעדיין יש כח ביד האנס לאונסו, מ"מ כיון שתשש כחו בקצת, אין לנו לבדות מלבנו אונס אחר כדי לבטל המעשה הנעשה בפנינו דחשיב כדברים שבלב" (כמובא במהרי"ק). ולדעת הבית אפרים, מש"כ מהרי"ק שתשש כוחו של האנס, כלומר שהאנס בעצמו הודיע שאין בכוונתו לאנסו יותר. ויש שהבינו "תשש כוחו" כפשוטו, וכתבו - "בעינן שיסתלק האונס מכל וכל, ולא יהיה כח בידו לאנסו כלל, וכל שמתיירא פן יחזרו לאנסו הוי אונס".

וראה מש"כ בספר עטרת דבורה (לג"ר אוריאל לביא שליט"א, אב"ד צפת-טבריה, ח"א סוף סי' עו) בעניין אונס שלא הוסר לגמרי: "עיין בתשב"ץ ח"א סי' א' (עמ' ח' במהדורת מכון ירושלים) ומדבריו עולה שכל שיש ביד האנס לבצע את איומו עדיין נקרא אונס. ובתשובות הריב"ש החדשות סי' לב בתשובת רבי יוחנן ב"ר מתתיהו כתב, וז"ל 'תמיד נקרא אנוס כל שהיה פעם אחת אונס בדבר, ותמיד היה ביד המאנס הראשון לעשות האונס אם לא יעשה בקשתו, ואע"פ שאינו עושה לו שום אונס ורמז אונס, ואפ"ה קרינן באונס כל המעשה ואיכא מודעא רבה'. וכן כתב רב חסדאי קרשקש שהובא בתשובות הריב"ש החדשות סי' כז: 'דבר פשוט הוא וכו', כל שסיפק בידם לעשות העיכוב, אונס גמור מקרי, דאיכא למימר דמחמת יראה הוא דעבד. דמשנה שלימה שנינו (גיטין נה ע"ב) לקח מסקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל, דתלינן דמחמת יראה עשה נחת רוח לסקריקון, וכ"ש כאן שהתחילו לעשותו ע"י גוים. והיינו מעשה דפרדיסא (ב"ב דף מ ע"ב)

דבהפחדה בטל, כיון שסיפק בידם לעשות אע״פ שלא עשו דבר, וכ״ש כאן שהתחילו לעשות האונס שדינו כגט המעושה״.

כך שכל עוד האיום ״על הפרק״, עדיין מוגדר המצב כאונס.

ועוד הוסיף באשר לאונס ״מוחלש״, כדוגמת נידון דנן, בו הסיכוי לקבלת הערעור אינו גבוה: ״ועיין בשו״ת רבינו בצלאל אשכנזי סי׳ טו שכתב ׳ולדברי הפוסקים ז״ל דסגי בהפחדה ובהגזמה לעולם הויא אונס עד שיחליש כוחו מכל וכל׳. וכן בספר מכתב מאליהו שער ז׳ סי׳ כא פרש את המהרי״ק דאף הוא ס״ל דבעינן שיסור מעליו האונס מכל וכל ולא תהיה יכולת כלל ביד האנס לחזור ולאנסו״.

ועוד הוסיף: ״מקרה דומה לנידון שלפנינו מצינו בתשובת שיבת ציון סי׳ צו בו היבם סרב לחלוץ והיבמה הביאה לפסק דין מערכאות לתופסו במאסר. בנסיבות אלו כתב בתשובת שיבת ציון שאם בטרם בוצע פסק הדין, היבם מבקש לחלוץ, אין לסדר חליצה מפני שהיבם נידון כאנוס. וז״ל: ׳אם יאמר היבם עתה שהוא רוצה לחלוץ לה מרצונו הטוב ויבטל כל המודעות וכל הדבורים אשר יהיו לגרוע כח החליצה, גם זה אינו מועיל, דהא גם זה הוא באונס ועדיין האונס במקומו דהא אנסוהו לזה בעונש תפיסה אם לא יחלוץ לה. ודבר זה מפורש בתשובת הריב״ש סימן תפ״ב וכו׳, ועיין במהרי״ק שורש ס״ג שכתב שאף שנתפייס ליתן הגט לא מהני כל זמן שלא נשתנה העניין ונתברר לנו שאין ביד האונס לאונסו כבתחלה עכ״ל מהרי״ק, וגם הב״י בסימן קל״ד הביאו. ומעתה גם בנ״ד כל זמן שהאונס במקומו קשה למצוא היתר לחליצה זו׳, עכ״ל״. ועיין בפת״ש (סימן קסה ס״ק י) בסופו שהביא תשובה זו.

ועוד כתב: ״מצינו שנים מגדולי האחרונים שדנו באריכות בשאלה זו, הגאון בעל בית אפרים (בתשובות בית אפרים מהדורה תניינא אה״ע סי׳ ע - עב) נחלק עם הגאון משכנות יעקב (בתשובותיו חלק אה״ע סי׳ לח - מא) בעובדא שהיה חשש גט מעושה שלא כדין במקרה שהבעל התחייב בערכאות שאם לא יתן גט ישלם קנס. המשכנות יעקב בסי׳ לח כתב שיש להחמיר אף כשהבעל בא ואומר שמגרש מרצונו הטוב. וז״ל המשכנות יעקב בסי׳ לח: ׳ואשר אומרים לו קודם כתיבת הגט שיסורו מעליו כל המכריחים, קשה מאד לסמוך על זה כל זמן שלא עשו מעשה בפועל לבטל ההכרח ועדיין חושש הוא פן יחזרו לאונסו כבתחילה, כאשר מבואר כל זאת

באריכות בתשובת מהרי״ק דלא סגי לידע משנסתלק האונס, רק כשידענו שתשש כוחו של המאנס ואין בידו לאנסו כלל, ואכתי לא סמכא דעתיה אולי לא יתרצו השני בוררים לבטל הקאמפראמיס ואולי לא יעלה בידם אחר שנכתב בערכאותיהם ואולי ימחו בידם מהצד השני כמובן׳. ובסי׳ לט ס״ק ב חזר המשכנות יעקב על דבריו, וז״ל: ׳כבר כתבנו מדברי כל הראשונים דבעינן שיסתלק האונס מכל וכל, ולא יהיה כח בידו לאנסו כלל, וכל שמתיירא פן יחזרו לאנסו הוי אונס. והא ודאי לא סמכא דעתיה שהנבררים יבטלו כל מעשיהם ויפסידו שכר אשר לקחו מזה, וכסבור הוא שאומרים לו פטומי מילי בעלמא כדרך כל המגרשים שאומרים להם כן, ובפרט שטרחו והביאו העניין בערכאות לחיזוק לא יחשב לו שיסתרו כל הבנין, וזה דבר מובן׳. וע״ע במשכנות יעקב סי׳ מ׳ שהוסיף לחזק דבריו והביא גם משו״ת מהרי״ט צהלון סי׳ מ׳ ׳שאין שום תקנה ע״י ריצוי ופיתוי ולא בנתינת מעות עד שיתברר שלא נשאר שום חשש האונס, וכל שיש לתלות באונס הראשון תלינן באונס ולחומרא׳״. עד כאן מתוך דבריו.

הרי שהגדרת העניין בפוסקים היא ״עד שיחליש כוחו מכל וכל״, וכן ״דבעינן שיסור מעליו האונס מכל וכל ולא תהיה יכולת כלל ביד האנס לחזור ולאנסו״, וכן ״רק כשידענו שתשש כוחו של המאנס ואין בידו לאנסו כלל״, וכן ״דבעינן שיסתלק האונס מכל וכל, ולא יהיה כח בידו לאנסו כלל, וכל שמתיירא פן יחזרו לאנסו הוי אונס״, וכן ״עד שיתברר שלא נשאר שום חשש האונס״, בהתאם להגדרות הפוסקים שהובאו וצוטטו לעיל, כך שבנסיבות דנן, בהם לא סר עדיין האונס לגמרי, ועדיין קיים איזה חשש לבעל המגרש בדמות הערעור שמוגש לבית המשפט המחוזי על דחיית התביעה לפיצויי נזיקין בבית המשפט לעניני משפחה, הוי עדיין בגדר חשש גט מעושה, ובית הדין לא יסדר גט בנסיבות אלו.

לאור כל הנ״ל, נכתב בהחלטת בית דין דנן כי אף שהוגשה בקשת הבעל לסידור גט, בית הדין קובע כי לאור האיום המשפטי שעדיין רובץ על הבעל כאמור לעיל, והתביעה לפסיקת פיצויי נזיקין בגין סרבנות גט שהוגשה ע״י האשה לא הוסרה ולא נמחקה (כולל התחייבות שלא לתבוע בעתיד), לא ייפתח תיק לסידור גט משום החשש לגט מעושה.

למעשה, אף בית המשפט המחוזי דחה את הערעור שהוגש כנגד החלטת בית המשפט לעניני משפחה לאי פסיקת פיצוי נזיקין, ואף שלמרות זאת

הגישה האשה ערעור על כך לבית המשפט העליון, בית הדין דנן כתב בהחלטתו מיום ג בכסלו התשע״ו כי על פי שיקול דעת בית הדין, לאור הסיכוי הזעום (עד אפסי) במקרה ספציפי זה לשינוי פסק הדין שדחה את תביעת נזיקין בגין סרבנות גט, בגלגול שלישי (בג״ץ), לאחר דחיית התביעה הן בבית המשפט לענייני משפחה והן בבית המשפט המחוזי, אין כבר איום על הבעל ואין חשש לגט שמבוצע נגד רצונו של הבעל, קרי - גט מעושה. לכן נתנה אז הוראה על פתיחת תיק לסידור גט.

מן הכלל אל הפרט - באשר לחוק החדש בהולנד למניעת עגינות

כת״ר בשאלתו, בחן את שאלת מתן גט כדי להינצל מחיוב עקיף שאינו שייך להליך הגירושין. ואכן, עסק בכך התשב״ץ (ח״א סימן א, והובאו דבריו אף בבית יוסף אבה״ע סימן קלד) שכתב: ״יש אונס אחר אעפ״י שהוא אונסו בגופו אינו אונס לגרש אלא שאונס אותו לעשות דבר אחר והוא מעצמו כדי להינצל מאותו אונס מגרש מעצמו, וזה אינו קרוי כפייה כיוון שלא כפו אותו לממש להוציא וכו׳ שכופין אותו לפרוע כתובתה, ואם מתוך כפייה זו רוצה לגרש יגרש, וכן כתב הרמב״ן ז״ל בפרק אעפ״י וכו׳, ומיהו מסתברא, דה״מ כשכפוהו בדין בדברים אחרים כגון הכא שהדין נותן לפרוע כתובתה, וכדין כפוהו בפריעתה״.

וראה אף בספר אגודת אזוב (חלק אבה״ע סימן יט סק״ח) שכתב לבאר החילוק בין דינו של התשב״ץ (ח״א סימן א) שקבע שאם אונסים אותו על ממון כדין והוסכם לתת גט ולפוטרו מאותו ממון שאינו גט מעושה, לדינו של הרשב״א (חלק ד סימן מ, מובאת בב״י סימן קלד) כי אונס קנס שהטיל אדם על עצמו אם לא יגרש, הוי אונס בגט והוי גט מעושה, וז״ל הספר אגודת אזוב: ״ומ״ש התשב״ץ בריש ח״א סי׳ א׳ וכו׳ זהו דוקא בשאין הכפיה תלוי בגירושין, שהרי גם אם לא יגרש כ״ש שיחויב בפריעת הכתובה, אלא שהם רוצים לוותר לו פירעון הכתובה בעבור שיגרש, וכיון שכבר הוא מחוייב ממון זה, הו״ל כאילו נטל ממון או מחילת החוב. משא״כ כשעיקר חיוב הקנס תלוי בגירושין, שאם הוא מגרש לא חל עליו חיוב כלל, דהו״ל כהצלת הפסד דחשיב אונס כמ״ש הרשב״א״.

ובסיום דבריו כתב האגודת אזוב: ״שוב הגיע לידי קונטרס המודעא להרח״ש וכן תשובת מהרלב״ח בסי׳ דקכ״ד, ונראה מדבריהם שם בפשיטות

דהרשב״א איירי אפילו כשחיוב הקנס היה עפ״י דין תורה, ובלי שום הוכחה יעו״ש. וכ״ש לפי דרכינו הוא מוכרח בוודאי כנ״ל״.

כך שביחס לחיוב ממוני שאינו שייך ישירות לגט או לגירושין, והבעל, כדי להינצל ממנו מגרש את אשתו, אין הדבר בגדר גט מעושה. ברם, בשאלת כת״ר ובלשון החוק, הכפיה היא כן ישירות על הגט.

ברם, למעשה, עיון בלשון חוק המוצע, מעלה קושי רב לאמצו. בלשון החוק החדש (בהתאם למכתבו של עורך הדין אייזנמן מיום 28.10.20, המתרגם את החוק) נרשם (סעיף 68 (2)) כי: ״צד בהליך התקשרות דתית מחויב לתת שיתוף פעולה בביטול התקשרות, זאת אם הצד השני מבקש זאת, מלבד אם לא ניתן לדרוש זאת בסבירות בגלל אינטרסים כבדי משקל״.

בהתאם למכתבו של עורך הדין אייזנמן מיום 28.10.20, מתורגמת על ידו אף מטרת החוק לאור ״ניתוח כל מסמכי הרקע״, ושם נרשם כי: ״מטרות החוק הן העברת מסר חברתי, וכן הקלה בפועל על ביטול התקשרות דתית, אם אחד מהצדדים מבקש זאת, בכך כי נקודת המוצא בחוק תהיה כי כל צד מחויב לתת שיתוף פעולה בביטול התקשרות דתית, אם הצד השני מבקש זאת״. ועוד נרשם שם על ידו כי: ״בפועל מיושמת הקלה זו גם בחוק הרלוונטי להליך גירושין, בכך כי לא יהיה צורך בבקשה ייחודית בבקשת הגירושין, כפי שנצרך כעת, ובכך כי שופטים לא יוכלו לבחור יותר בקלות שלא לקבל את הבקשה בגלל הצפי שהדיון יגרום לעיכוב מיותר של הליך הגירושין״.

ועוד רשם שם עו״ד אייזנמן כי במסמכי הרקע לחוק, מציין השר במפורש רק את האפשרות לאכוף את שיתוף הפעולה של סרבן הגט באופן של מתן קנס כספי ומאסר ע״י השופט ההולנדי.

למעשה, לשון החוק הקובע כי כל צד מחויב לשתף פעולה בגירושין אם הצד השני מבקש זאת, נלע״ד בעייתי, שהרי זו כפיית גט ע״י ערכאות, שפוסלת את הגט, כמתואר מעלה. אולי יש להציע לשון אחרת, בה ירשם שהצד השני חייב לשתף פעולה עם ההליך לגירושין, כך שלא חייב לשתף פעולה בגירושין עצמם ולהתגרש, אלא רק חייב להופיע בפני בית הדין כשהוא מוזמן לדיונים בהליך הגירושין.

ואמנם, הובאו כבר דברי השו״ע (אבה״ע סימן קלד סעיף ט), ממשנה גיטין (פח ע״ב): ״אם דחקו אותו ב״ד של ישראל על ידי כותים והיו הכותים מכין

אותו ואומרים עשה מה שישראל אומרים לך, דינו כאנסוהו ישראל״. כך שככל וכפיית בית המשפט בהולנד (קנסות) הם לאחר פסק דין בית הדין, והם מחייבים את הבעל לקיים את פסק הדין של בית הדין, נראה כי חוק זה לא מהווה פגם בכשרות הגט. ואולם, למעשה, בשל הפרדת דת מהמדינה, החוק לא קובע כי יש לשתף פעולה עם פסק הדין של בית הדין לכפיית גט, אלא אף לאור דרישה של הצד השני לגירושין כבר נוצרת חובה לשתף פעולה המובילה לקנסות, וזאת למעשה כפייה ע״י ערכאות, הפוסלת את הגט, כאמור מעלה.

ברם, אם יירשם בלשון החוק כי הכפיה בקנס לגרש היא בכפוף להחלטות בית הדין הדתי שהורה על כפיה, ניתן לאשר נוסח זה, כאמור לעיל (והסכים עמי במסקנה זו אף כב׳ הג״ר צבי יהודה בן יעקב שליט״א, אב״ד ב״ד תל אביב וחבר בית הדין הגדול).

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

כפייה עקיפה לגירושין בהתאם לחוק החדש שחוקק בהולנד (המשך לתשובה קודמת)

לאחר משלוח התשובה הקודמת, ובענין הנ״ל, קבלתי מכתבו של הגאון רבי אריה רלב״ג שליט״א (ראב״ד בד״צ לעגונות באמשטרדם, הרבנות הראשית לנדרלנד, אב״ד בג״צ אגודת הרבנים דארה״ב וקנדה), כדלהלן:

בס״ד, כ״ג מרחשון תשפ״א

לכבוד ידידי ... רבי יצחק אושינסקי שליט״א,

אב״ד בית הדין ירושלים עיה״ק תובב״א,

אחדשה״ט.

הנה עד עכשיו לא היה חוק מחקיקת המשפטים ע״י ה״פרלמנט״ ההולנדי לגבי גט פיטורין. המציאות הייתה ששופטי ביהמ״ש מאז שנת 1980 היו משתדלים לעזור נשים מעוכבות גט ע״י זה שהכריחו לבעל לשתף פעולה עם ביה״ד הרבני. כמובן היה חיוב על הרבנים היושבין על מדין (בזמנו הרב יוסט ז״ל ואח״כ אנוכי בהיותי הרב ואב״ד דק״ק אמשטרדם וכעת הרב וולף שליט״א) להבטיח שבפסק דין של שופט, שלא יפסוק בפירוש שמכריח הבעל לתת גט.

בשנת 2008, במשפט תקדים, הצלחנו להשפיע על השופט (דרך העו״ד החכם ר׳ חיים לונשטיין נ״י) שיכתוב בפס״ד שמחייב הבעל להופיע לפני הביה״ד ולעשות מה שביה״ד אומרים לו.

מאז היה ברור לנו, שניתנה לנו הברירה לפסוק אחרי שמיעת הטענות ודיון בפני הבע״ד, באחד מחמשה אופנים:

א. אין הבעל חייב לגרש אשתו (ואולי יש להשתדל על שלו״ב), ואי אפשר לנו לייעץ גט.

ב. אין הבעל חייב לגרש, אבל אין גם האישה חייב לדור עמו (עיין סי׳ קנ״ד).

ג. מצווה (או עצה טובה מאד) על הבעל לגרש.

ד. חייב הבעל לגרש אשתו.

ה. חייב הבעל לגרש את אשתו ע״י הטלת קנס ו/או כלא.

בשנים האחרונות היו פסקי דין מביהמ״ש שהכריחו את הבעל לעמוד בפני בית דיננו, ואם לא יופיע יענש מיידי עם קנס ו/או כלא! יש לציין שהעונש היה בגין אי הופעתו של הבעל לפני בי״ד דידן - ולא נכנס לעניין הגט - זה היה כעין עונש של בזיון הבי״ד, שהבעל סירב להופיע בפנינו הדיינים אחרי שקראנו והזמנו אותו לד״ת. ודבר זה הוביל לכמה וכמה גיטין ב״ה.

בתחילת שנה לועזית זו 2020, הציעו חוק חדש ב״פרלמנט״, ובו כתוב שהשופט יכול לצוות לבעל לשתף פעולה ״בהפסק הקשר הדתי״ שנמצא בינו לבין אשתו ביחד ובנוסף עם הנישואין האזרחיים של הזוג.

והנה דיינים חשובים פה כגון ידידי הרה״ג אליעזר וואלף שליט״א ממלא מקומי כאב״ד דק״ק אמשטרדם סבר (וכן כתב) שהחוק המוצע החדש אינו יותר גרוע ממה שהיה מקודם, ונשפך הרבה דיו להראות שאין פה גט מעושה ע״י עש״ג, ואין בחוק החדש החמרת המצב מכפי שהיה מצב עד כה, שהיה ומשתדלים ולהראות בכל מיני דרכים שהשופט אינו מצוהו ישירות לכתוב גט, אלא כוונתו שישתף פעולה להפסיק הקשר הדתי (קרי נישואין), ועל הרבנים לעשות את שלהם. והאמת אגיד, שאם יבוא גט לפני שהאשה נתגרשה בכגון זה, מסתמא הייתי מחפש כל מיני תכסיסי ותצדיקי הלכה להתיר במקום עיגון גדול לסמוך על גט זו.

למשל: לפי לשון החוק המוצע השופט כופה שיתוף פעולה של הבעל במתן גט בהתחלה ע״י איום קנס, והלא הרבה דנו הפוסקים אי אונס ממון נחשב כאונס. ואע״פ שהלכה רווחת בבתי הדין וכן אנו נוהגים בבית דיננו דאונס ממון חשבינן לגט מעושה, מכ״מ לא נכחד לומר דלהרבה פוסקים אונס ממון לא הוי אונס.

ראש וראשון רבינו ירוחם (נתיב כ״ד סוף חלק ראשון) פסק דאם קיבלה האישה גט ע״י אונס ממון הוי הגט כשר, היכא דהאשה תפסה כל אשר לבעל כדי לקבל גט, והבעל גירושה והחזירה הכל, וטעם הדבר משום דס״ל לרבינו ירוחם דאונס ממון לא הוי אונס, ומש״כ בגמרא (גיטין פח) דגט

מעושה פסול, הוא רק מעושה בגוף ע״י חבטות והכאות ושוטין, וכלשון המשנה (בגיטין שם) חובטין אותו ואומרים לו עשה מה וכו׳.

ומה שתקפו את רבינו ירוחם מגט מוטעה (יבמות, קו), השיבם דלא דמי, דבנ״ד השיבה האישה כל הכסף אחרי נתינת הגט וקיימה התנאי ולכן הכשיר הגט.

אלא דבעל ספר מכתב מאליהו פליג עליה וס״ל דמכ״מ הוי גט מעושה ופסול, דאונס ממון הוי אונס, דנתן הגט כדי להציל ממונו, וזה מקרי נמי אונס. ומאידך גיסא ס״ל לרבינו ירוחם דעישוי הוי מגופו, אבל דבר מחוץ לגופו כגון ממונו, לא הוי עישוי, ע״ש בשער שביעי.

ויש להביא ראיה מן הפירוש המשניות לרמב״ם (פ״ב דכתובות דף יח); עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו הרי אלו נאמנים ע״כ, ובגמרא (שם) ל״ש אלא אנוסים מחמת נפשות, דאז מותר לשקר כדי להציל עצמו, כמ״ש בב״י (חו״מ שפ״ו) בשם תשובות מיימוני (משפטים כ״ו), ופשיטא לן דשוטין הכאות וחבטות דומה לאונס נפשות, וי״ל דחמיר ממיתה וכמ״ש בגמרא (שם לג ע״ב) אלמלא נגדוהו לחמ״ו וכו׳ ע״ש, והגמרא שם (יח) ממשיכה, אבל אנוסים מחמת ממון אינם נאמנים דאין אדם משים עצמו רשע, ופירש הרמב״ם - מחמת ממון, היינו שמגיע להם הפסד ממון שלהם אם לא יעידו שקר, ומכ״מ נחשבים כרשעים אם ישקרו, משום דאונס ממון לא הוי אונס, אלא דחייב אדם להפסיד ממונו ולא יעיד שקר. ולפי״ז גט הניתן מחמת אונס ממון לא הוי אונס ולא הוי גט מעושה והוי גט כשר.

ומה שמשמע מב״ב (מ ע״ב) במעשה דפרדיסא דמשכין לחבריה לתלת שנין, וכתב הרשב״ם דאונס ממון הוי אונס, יש לחלק דהתם מדובר כלשון הרשב״ם ״שיפסיד את הכל״ אם לא ימכור, וכמו שמדייק הב״י (חו״מ ר״ה) ברשב״ם דמשמע דעיקר פרנסתו הוא הפרדס, ובאונס כזה אמרינן דאונס ממון הוי אונס, אבל סתם קנס ממון מהשופט שאינו מפסיד כל פרנסתו שפיר אמרינן דאונס ממון לא הוי אונס.

וכן הב״י (קל״ד) מביא התשב״ץ במעשה דאשה לקחה ממון מבעלה ואיימה עליו להפסיד עוד ממונו והכריחו עי״ז לתת גט והחזירה ממונו, ופסק דהגט כשר.

וכן בתורת גיטין (קלד) הביא הספיקא בתשב״ץ הנ״ל ומחלק בין היכא דאינו מזכיר עניין הגירושין אז אינו עישוי, דהאיש מגרשה מעצמו כדי להיפטר

מאותו איום או רוצה חזרה את כספו, ובין היכא דמזכיר ענין הגירושין, דאז אונס ממון הוי אונס והוי גט מעושה. והתורת גיטין מסיים שם וכן מעשים בכל יום שהאשה לפעמים מצירה לבעל בגזילת ממון ובשאר דברים ומחמת זה מגרש ואין מי שחש לגט מעושה ע״כ.

וכן במבי״ט (ח״א כ״ב) ס״ל דעישוי בעקיפין דמעשין אותו לגרש ע״י דבר אחר וכדי להציל עצמו מהאונס מגרש, אז לא הוי גט מעושה.

ונכון הדבר דהרבה פוסקין חולקין על רבינו ירוחם ודעימיה, מכ״מ ידוע הכרעת הפוסקים דבשעה״ד ומקום עיגון סמכינן אפילו על דעת יחיד נגד רבים, ולפי דעת הב״ח אפילו באיסור דאורייתא כמ״ש הש״ך (סו״ס רמ״ב), ולפי הט״ז (רצ״ג) לענין חדש אפילו בספק איסור דאורייתא, והש״ך שם ובנקודות הכסף (רצ״ג) חולק באיסור דאורייתא.

ובנ״ד בוודאי היה שעה״ד ועיגון גדול, לו היה מעשה כזה בא לפנינו לפסוק ולאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, אך דעתי שאין לנו ליכנס לפירצה קטנה (ולהסכים עם לשון החוק המוצע), אם נוכל ללכת בדרך המלך ולהוסיף הלשון (של הש״ש מילים שהשר מסכים להוסיף) ושהנני מציע בחוק.

ולכן אף שראיתי שרוצים חבריי הרבנים והדיינים להתיר החוק החדש עם הלשון הזה, מכ״מ האמת יורה דרכו, וליבי נוקפי מעצם הלשון הלזה של החוק החדש.

ולכן הצעתי ע״י העו״ד החכם הנ״ל שמכיר אישית את שר המשפטים, להוסיף עוד שש מילים בהולנדית לחוק המוצע, ואלו הם:

OF EEN ANDERE DAARTOE STREKKENDE VOORZIENING

ופירושו, שמלבד אופן הראשון בחוק, שהשופט יכול לצוות לבעל לשתף פעולה בהפסקת הקשר הדתי, ניתנת אפשרות שנייה לשופט בערכאה, דהיינו (אפשרות שניה), שיפסוק ״פיתרון אחר המתאים למצב״, כלומר השופט יכול לפסוק לבעל שמחויב לעמוד בפני בית דיננו, ולשתף פעולה עמנו למצוא פתרון מתאים למצב הקיים של הנישואים הנקרא ״הקשר הדתי״, ופס״ד כזה מאפשר לנו לפסוק באחד מהחמשה האופנים הנכתבים למעלה, ובזה אין הערכאה ש״ג מחייבת את הבעל לגרש.

כמובן שאי הופעה בפנינו או סירוב לשמוע לפסק דיננו יביא מהערכאה פס״ד של קנס ו/וא כלא. ואין אני רואה שום חשש גט מעושה בזה, דהוי ממש מה שנאמר בגיטין (פח ע״ב) ובעכו״מ חובטין אותו ואמורים לו עשה מה שישראל אומרים לך, ופירוש בתוס׳ בשם ר״ת ובה״ג דבזה האופן הגט כשר, וכן פוסק הרא״ש להלכה דזה נקרא עישוי ע״י ישראל.

ויש לדעת שכבר עשינו הלכה למעשה בשנים האחרונות בכמה וכמה גיטין ששופט הערכאה הטיל עליו או אפילו איים להטיל עליו פס״ד של קנס (עד מאה אלף יורו) ו/או כלא, אם לא יופיע או לא ישתף פעולה בפס״ד של בית דיננו שחייב לתת גט פטורין לאשתו.

ויש לדעת שאע״פ שכוונת המחוקק בתחילת לשון החוק הוא שהבעל ישתף פעולה להפסיק קשר הדתי (נישואין), מכ״מ הלשון שהוספנו בחוק, נותן לשופט האפשרות לפסוק בפירוש שהבעל רק חייב להופיע בפני הביה״ד ולעשות מה שהם אומרים. ובזה הלשון שופט הערכאה נותן לביה״ד האפשרות לפסוק ע״י ד״ת שאינו חייב לגרש.

ונלפענ״ד כי ההוספה בלשון החוק שהצעתי היא הכרחית, והנני מבקש מכת״ר הסכמה על הוספה זו כדי לצאת מכל הספיקות.

ולית דין צורך בושש, שעל ידי הוספה זו בחוק, הוסר עוד יותר הטעם לפגם בלשון החקיקה של חשש גט מעושה, כנלפע״ד.

הנני מסיים ביקרא דאורייתא ושלא ניכשל בדבר הלכה.

ממני,

אריה רלב״ג

ראב״ד

בד״צ לעגונות באמשטרדם - הרבנות הראשית לנדרלנד

אב״ד בג״צ אגודת הרבנים דארה״ב וקנדה

מלפנים רב ואב״ד דק״ק אמשרדם

תשובה:

מכובדי הרב המופלא הגאון רבי אריה רלב״ג שליט״א,

ראב״ד בד״צ לעגונות באמשטרדם, הרבנות הראשית לנדרלנד

אב״ד בג״צ אגודת הרבנים דארה״ב וקנדה

מלפנים רב ואב״ד דק״ק אמשרדם,

שלו׳ וברכה.

עיינתי בהצעת כת״ר באשר לנוסח החוק ההולנדי למניעת עגינות.

למעשה, כת״ר מציע כי החוק יאפשר לשופט לצוות לבעל לשתף פעולה בהפסקת הקשר הדתי, או (אופן שני) שיפסוק ״פתרון אחר המתאים למצב״, שאת זאת מפרש כב׳ שישתף פעולה עם בית הדין הדתי למצוא פתרון מתאים למצב של קשר הנישואין הדתי, ואז יוכל לפסוק בית הדין ע״פ הדין, ואז אין הערכאות מחייבים את הבעל לגרש.

ואכן, באשר לאופציה השניה שבהצעתכם, אכן נראה שאין בעיה הלכתית, שהרי השופט מורה לבעל לשתף פעולה עם בית הדין ועם החלטותיו (יתכן וכדאי לסדר נוסח יותר מתאים לשם כך). ואולם, בהתאם לאופציה הראשונה שבחוק (כפי לשון החוק המקורי), אזי עדיין רשאי השופט לחייב בקנס או מאסר מי שמסרב לדרישת הצד השני לשתף פעולה בגירושין, ומידי חשש גט מעושה לא יצאנו, שהרי אין פה את דין השו״ע אבהע״ז (סימן קלד סעיף ט), ממשנה גיטין (פח ע״ב): ״אם דחקו אותו ב״ד של ישראל על ידי כותים והיו הכותים מכין אותו ואומרים עשה מה שישראל אומרים לך, דינו כאנסוהו ישראל״ (ועי׳ ב״ש שם ס״ק טו, שה״ה אם אומרים לו הערכאות סתם ״תן גט״, שכשר, כיון שבאה ההוראה והכפיה ע״י ב״ד ישראל), שהרי הכפיה של הערכאות היא לא כדי שיקיים את פסק דין בית דין, כפי האופציה השניה בהצעת כת״ר, אלא בשל רצונו של הצד השני להתגרש בלבד, קרי - כפיה על עצם הסרבנות שנצפית לראייתו של השופט, והוי גט מעושה, ופסול.

הלכך אציע לכת״ר, כי מעבר להצעתו, יירשם בתחילת הסעיף (באופציה הראשונה) כי רשאי בית המשפט לכפות גירושין כשצד אחד מבקש זאת, ולהוסיף שם ״לאחר שאף בחן בית המשפט את כל נסיבות התיק ונסיבות

הליך הגירושין עד כה" או כל לשון דומה, והוספה זו תוביל לכך, שמבלי החלטה מוסמכת של בית דין דתי, לא יוכל שופט לקנוס על גירושין על סמך בקשת צד אחד, שהרי אין נסיבות רוחב בתיק המובילות למסקנה של גירושין. וממילא, אף לפי האופציה הראשונה שבחוק, בית המשפט לא יכוף גירושין מבלי שקיימת החלטת בית הדין לכך, ועליה הוא יתבסס בהחלטתו, ואז עולה הדבר עם פסק השו"ע דלעיל בסימן קלד סעיף ט (ואף אם לא יזכיר בית המשפט בפירוש את החלטת בית הדין, אין בכך חשש, ע"פ הב"ש הנ"ל).

בברכת התורה כפי ערכו הרם,

יצחק אושינסקי

אב"ד, בית הדין הרבני ירושלים

כללים בכתיבת פסק דין (כולל הצורך בכתיבת נימוקי פסק הדין) *

בתי הדין הרבניים עסוקים רבות בכתיבת פסקי דין בנושאים שונים ומגוונים, אך פסק דין שאינו בנוי היטב, שאינו מבוסס או שאינו מנומק, פוגע לצערנו במעמדם של בתי הדין הרבניים בכלל ושל דייניי ישראל בפרט. זאת מלבד העובדה כי במקרים רבים, פסק דין זה לא יעמוד איתן בהגיעו לביקורת ערכאת הערעור, ולעיתים סופו אף להתבטל, מה שמוזיל אף הוא את מעמד הדיינים בעיני בעלי הדין. במאמר זה ננסה לגבש כמה כללים באשר לכתיבת פסק דין ראוי.

פסק דין מתוך אומץ

פסיקת הדין דורשת אומץ לב. זו התכונה האמורה להיות לכל דיין, כפי המובא בראשונים וכמובא להלן. תכונה זו עלולה לעיתים "להרגיז" את בעלי הדין, אולם אל לו לדיין להירתע מכך; חובתו ללכת בדרך זו, וכך ינהג!

מאידך, תכונה זו עשויה להוסיף לכבודו של הדיין, להפנמת פסק הדין והשלמה עם תוכנו, כאשר בעל הדין מבחין בהחלטה הניתנת מתוך ביטחון ולא מתוך רפיסות.

ונפרט מעט בתכונת אומץ לבו של הדיין, מקורה ואופייה. כידוע, יתרו הציע למשה רבנו (שמות יח, כא): "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל, יראי אלוקים, אנשי אמת, שונאי בצע". לשיטתו של יתרו, על הדיינים להיות בעלי ארבע תכונות האמורות. ואילו משה רבנו, בבואו לבחור הדיינים, לכאורה מתעלם מתכונות הדיין שהוצגו ע"י יתרו, שהרי נאמר (שם יח, כה): "ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל"; רק אנשי חיל, ללא שאר התכונות שהציע יתרו. האם אכן היתה זו התעלמות מצד משה מהצעת יתרו בשלמותה או שמא לא נמצאו בקרב ישראל בעלי כל התכונות הנ"ל (שתי

* התפרסם בקובץ "תחומין", כרך מא.

אפשרויות אלו לכאורה קשה להולמן, שהרי קודם לכן התורה מעידה (שם, כד) "וישמע משה לקול חותנו, ויעש כל אשר אמר". ברם, למעשה נקודה זו שנויה במחלוקת תנאים, וראה במכילתא יתרו, פרשה ב: "כל אשר אמר לו חותנו, דברי רבי יהושע, רבי אלעזר המודעי אומר, וישמע משה לקול חותנו ויעש ככל אשר אמר לו אלוקים", הרי שהשאלה האם מעידה התורה ששמע משה לכל דברי יתרו, שנויה במחלוקת תנאים).

בשאלה זו עסקו הראשונים. הספורנו (פסוק כה) פירש: "ויבחר משה אנשי חיל - אחר שביקש ולא מצא אנשים שיהיו בהם כל המעלות שהזכיר יתרו, בחר באנשי חיל בקיאים וחרוצים לברר וללבן אמתות דבר וכו'". לשיטתו, "אנשי חיל", הם אנשים "בקיאים וחרוצים", ולא מצא משה אנשים בעלי שאר המעלות.

הרמב"ן, לעומתו, פירש כי משה אכן בחר אנשים בעלי כל התכונות שהוצעו ע"י יתרו, ואף יתרו, כשאמר "אנשי חיל", הביא זאת כתכונה כללית, המאגדת בתוכה את שאר התכונות, וכך כתב: "והנה יתרו דבר בכלל ופרט, אמר שיחזה אנשים ראויים להנהיג העם הגדול במשפטים, ופרט, שיהיו יראי אלוקים, אנשי אמת ושונאי בצע, כי לא יהיו אנשי חיל במשפט בלי מידות הללו וכו'. וכאשר נאמר למטה 'ויבחר משה אנשי חיל', הנה הכל בכלל, שהיו יראי אלוקים, שונאי בצע וחכמים ונבונים". דברים דומים כתב המלבי"ם עה"פ הנ"ל: "אנשי חיל - ואנשי חיל הוא שם כלל, מי שיש להם כל המעלות הנצרכים לבחירה זו, ומפרש שתחזה על כל ג' מעלות וכו'". דברים דומים מובאים גם בפירושו של האור החיים הקד' על הפסוק הנ"ל (פסוק כא).

על כל פנים, לפי כל הפירושים, משה בחר "אנשי חיל". ועתה נברר, מי הם אכן "אנשי חיל"?

רש"י שם ביאר שהכוונה לאנשים עשירים, שאינם צריכים להחניף ולהכיר פנים. בנוסף, כבר הובאה הגדרת הספורנו - "בקיאים וחרוצים"! (בדרך אגב נעיר כי נראה שבכלל החריצות הוא שלא יענו את הדין, בין טרם הדיון ובין לאחר שידועה להם מסקנתו וברורה להם פסיקתם). אולם, הרמב"ם (סנהדרין ב, ז) מגדירם אחרת: "בית דין של שלשה וכו' צריך שיהיה בכל אחד מהן שבעה דברים וכו', ולהלן הוא אומר אנשי חיל - אלו שהם גיבורים במצוות ומדקדקים על עצמם וכובשים את יצרם עד שלא יהיה להן שום גנאי ולא שם רע, ויהא פרקם נאה. ובכלל אנשי חיל, שיהיה להם לב אמיץ

להציל עשוק מידי עושקו, כענין שנאמר 'ויקם משה ויושיען' וכו'". לשיטתו, אנשי חיל הם בין השאר אנשי אומץ לב (וראה במאמרו של הג"ר שלמה דיכובסקי שליט"א, חבר בית הדין הרבני הגדול לשעבר, קובץ כנס הדיינים, תשס"ח, שעסק בענין הגדרת אנשי חיל בהתאם לכמה מהמקורות הנ"ל).

ובכן, דיין היושב בדין, מוטל עליו צווי התורה "לא תגורו מפני איש" (דברים א, יז), ובנוסף עליו לנהוג באומץ לב בעת הדיון ובעת כתיבת פסק דינו.

פסק דין בנחרצות - ללא התנשאות

ונשאלת השאלה - האין נחרצות ואומץ לב בדין סותרים למובא ברמב"ם שם ובשו"ע חו"מ (ח, ד): "ומה משה רבנו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו"?

וראיתי דבריו של חבר בית הדין הגדול (לשעבר), הג"ר שלמה דיכובסקי שליט"א (שם) שכתב בישוב הדברים, כי ענווה היא תכונה חשובה כאשר האדם אינו יושב בדין. אולם בשבתו על כס הדין, עליו להיות איש חיל במלוא מובן המילה.

לענ"ד ניתן ליישב הדברים בדרך שונה. תכונת הענווה המובאת ברמב"ם ובשו"ע כאחת מתכונותיו הרצויות של הדיין, הינה נדרשת ונצרכת אף בעת הדיון, ואף בעת מתן פסק הדין. פסק הדין חייב שיהיה נחרץ וברור, אך גם הוא מתוך ענווה וראיית האמת בלבד לנגד עיניו. מידת הגאווה נגרמת מהרגשת הלב כי אני הוא המוביל, אני הוא היוצר, וממילא מתמלא הלב בגאווה עצמית, תכונה המשפיעה ישירות על העומד מולו של המתגאה, ובנידון דידן משפיעה השפעה שלילית על בעל הדין, החש כי גזר דינו נקבע מתוך תחושת התנשאות ולא מתוך ראיית האמת. ענווה בעת הדיונים ובעת כתיבת פסק הדין מועילה לאמיתות פסק הדין הניתן אך ורק מתוך שיקולי הדין, וכן מועילה לבעל הדין לקבל את הדברים ולהשלים עם תוכנם, בהבינו כי אך ורק ראיית האמת ועשית הצדק עמדו מול עיניו של הדיין בעת מתן פסק דינו.

כנ"ל מוצאים אנו אצל משה רבנו, שהתורה מעידה עליו: "והאיש משה ענו מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג), ולא אחת היה משה עומד בפרץ כנגד העם או כנגד חותרים אחרים כדוגמת קורח ועדתו. לא יהיה סביר להניח שענוותנותו של משה לא התקיימה בעת שעמד בפרץ מול אותם גורמים.

ואביא שתי ראיות המוכיחות העקרון האמור, כי אין כל סתירה בין תכונת ענווה לבין תכונת נחרצות, אומץ לב והכרת האדם בערכו העצמי (וראה עוד בספר "כבוד עצמי", מאת הרב מאיר לנדסמן והרב יואל שוורץ, בענין החשיבות בהכרת ערכו העצמי של האדם מול חובת הענווה):

א. במסכת סוטה (מט ע"ב, סיומה של המסכת) מובא: "משמת רבי, בטלה ענוה ויראת חטא. אמר ליה רב יוסף לתנא - לא תיתני ענוה, דאיכא אנא". רב יוסף טען שהוא עניו, וממילא לא ניתן לטעון כי בטלה ענווה. ולכאורה זו ענווה היא, הרי זו התנשאות; אלא מכאן שהכרת ערכו העצמי של האדם (אף ביחס לענוותנותו) אינה התנשאות, ותכונה זו אינה סותרת מידת הענווה, שהרי ראוי לו לאדם להכיר מעלתו ויחד עם זאת לנהוג בענווה. כן יש לטעון כי נחרצות אינה סתירה לענווה. יתירה מכך, לא רק שאין סתירה בין הדברים, אלא שהכרת ערכו העצמי של האדם היא המובילה לכניעה ולענווה האמיתית, כפי שיובא בדוגמה הבאה.

ב. ראה המובא בספר חובת הלבבות (שער הכניעה, פרק ב) כאשר מתאר את הכניעה, הנחלקת לשלשה חלקים: "אבל הכניעה היא אשר תהיה אחר רוממות הנפש והתנשאה מהשתתף עם הבהמות במדותם המגונות וגבהותה מהדמות במדות פחותי בני אדם ביתרון חכמה ויקרת נפשו וידיעה ברורה במדות הטובות והמגונות. וכאשר יהיה סמוך לזה כניעת הנפש ושפלותה אז תהיה מדה משובחת, אבל זולת זה איננה נכנסת במדות המשובחות ומעלות הנפש אך במגונות שבהן כי ענינה בזה כענין הבהמות". הרי שרק השילוב בין הכרת ערכו העצמי ובין הכניעה ושפלות הנפש, הוא בכלל המידות הרצויות, ויתירה מכך, הערכת ערכו העצמי היא המביאה לענווה האמיתית.

תפישה זו המוצגת לעיל, אינה הולכת בדרכו של הפירוש החסידי המובא בהמלצתו של הרב ברוך הורביץ שליט"א, ראש ישיבת דבר ירושלים, לספר "כבוד עצמי". וכך כתב שם: "חז"ל אמרו 'בשבילי נברא העולם', לעומת זאת ישנה אמרה אחרת של חז"ל 'היה שפל רוח, ואדם יסודו מעפר וסופו לעפר'. ישנו פירוש חסידי שאומר - צריך האדם לשים האמרה האחת בכיס אחד, וכאשר הוא מרגיש נחות, עליו לקחת את האמרה 'בשבילי נברא העולם', וכאשר לבו מתמלא גאווה לקחת את האמרה שאומרת 'אדם יסודו מעפר וסופו לעפר'".

ברם, האמור לעיל הולך בדרך ההפוכה - אין אלו שתי אמרות סותרות, שבכל פעם יש לבחור את האחרת. אלו שתי אמרות השלובות זו בזו, ויש לקחת תמיד את שתיהן, כאשר יש להקפיד לווסת את השימוש בהן בדרך הרצויה והראויה.

במאמר מוסגר אוסיף - תכונת הענווה הנצרכת לדיין, מקבלת מימד סמלי גם בלבושם של הדיינים. כידוע, הדיינים מקפדים על לבוש שחור. וראה ש"ך יור"ד (סימן קעח ס"ד ד) שכתב אודות האיסור על גברים להידמות לגויים וללבוש בגדים אדומים שנהגו בהם הגויים: "שאין דרך הצנועים להיות אדומים בלבושם, וצבע השחור הוא דרך צניעות והכנעה, וכדאמרינן 'מי שיצרו מתגבר עליו ילבש שחורים ויתעטף שחורים וכו'', ועוד התם מסורת בידינו להקפיד על לבישת האדום לבני עמנו, מהרי"ק שם". הרי שצבע השחור מסמל את הענווה, שהיא מחובותיו הבסיסיות של כל דיין, ולכן נהגו בבגדים שחורים.

כך שפסק הדין יירשם מתוך נחרצות, שאינה התנשאות.

רישום התאמת ההלכה למציאות בשטח במסגרת פסק הדין

כל דיין מודע היטב למאמצים המושקעים ע"י בעלי הדין כדי להטות את דעתו את הדיין ואת הצד שכנגד, בין מצד בעלי הדין עצמם ובין מצד יועציהם. כדי לעמוד בפרץ, על הדיין להיות פיקח דיו גם בעניני העולם, כדי לסכל מגמות אלו. וידועים דברי הגר"א (אדרת אליהו, ריש פרשת שופטים, דברים טז, יט) שכתב כך: "כי השוחד יעור עיני חכמים, ובפרשת משפטים נאמר 'עיני פקחים'. חכמים הוא בתורה, ופקחים הוא עניני העולם בדרישה וחקירה וכו', כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו: בתורה, צריך להיות בקי בכל דיני תורה; ובעניני העולם, צריך להיות פיקח בכל אופני ערמומיות כדי שיבין האמת. ר' יאשיה דרש 'דינו לבקר', שצריך להיות פקח בכל ערמומית העולם ומלואה, ושיהיה האמת ברור לו כבוקר, למען לא ישלחו בו פועלי און ידי ערמימותם וכו'".

ועוד בתחום פקחותו של הדיין. ראה באור החיים (על הפסוק "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק" - דברים א, ט"ז): "עוד ירצה להזהירם להתחכם מתוך הדברים הנאמרים בין הטוענים להכיר אמיתות הענין, והגם שעל פי הטענות יזכה הזכאי ויתחייב החייב, אם ניכרים מתוך סדר דבריהם

ומעקימת שפתיהם הפך מה שנתחייב הדין, אין לדיין אלא מה שעניו רואות, והוא אומרו 'שמוע' - לשון השכלה, 'בין אחיכם' - פירוש, מה שיעברו ביניהם מהדברים וכו'". על הדיין לקרוא גם מה שבין השורות, ולא לטמון ראשו ולהתעלם מהלך הרוח בעת הדיון.

ועל הדיין, במתן פסק דינו, החובה לתת במה לממצאיו ותחושותיו, העשויים להביא לידי ביטוי את מה שהבין בחכמתו בתיק זה, ואת המסרים שקלט "בין השורות" האמורים להשפיע על פסיקת הדין, כדי שיבינו בעלי הדין כי פסק דין צודק לפניהם, לאחר שבית הדין הבין את כל הענין לאשורו.

ברם, לאחר שהבין הדיין בפקחותו את המציאות הניצבת לפניו, עליו להיות חכם דיו כדי לחבר בין המציאות הנתונה לבין ההלכה השייכת לה. ונזכיר את דברי החזון איש (קובץ אגרות החזון איש, כרך א אגרת ל), שם כתב: "בירור משפט בבחינת הלכה למעשה נחלק לעיונים שנים: העיון הראשון להניף הסלת הנקי סעיפי המשפט התוריים, ואחריו עיון השני, החדירה בהעובדא הנוכחת לפניו במעלותיה ומגרעותיה ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון אליו".

והוסיף החזון איש דבר חידוש: "ומרובים המכשולים של ההתאמה כוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה, זאת אומרת, אף שאין הדיין אומר על מותר אסור ועל אסור מותר, בכל זאת הוא נכשל במעשה שבא לידו ומחליט בכח מדומה שזו שבא לידו היא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עניו מקו דק הערך בפלילת המשפט הנבנה תמיד על קווים שכליים דקים, ובהעלמה זו הוציא משפט מעוקל, מעוות לא יוכל לתקן".

ומכח כך הסיק: "ובשל העיון האחרון נשללה ההוראה מן ההמון אף בדברים שהאסור והמותר מפורסם תכלית הפרסום, ונתנה לחכמים שבכל דור, לחקות לאשורה של כל שאלה המופיעה מזמן לזמן, שהחכמים יפתרוה מנקודת עיון מקיף והסתכלות בהירה".

כך שפסק הדין אמור גם לשקף את החיבור המובהק בין המציאות שבשטח לבין ההלכה המתאימה, וכנגזרת מכך, עליו לפרט היטב את המצב העובדתי המשתקף מול עיניו של הדיין, כדי שיהיה ברור לכל קורא כיצד ההלכה שעליה הוא מתבסס בפסק דינו, מתאימה לעובדות שבתיק.

חובתו של הדיין בשמירת כבודו במסגרת פסק דינו

שמירת כבודו של בית הדין לא תתאפשר אם הדיין עצמו לא ידאג לשמור על כבודו בעצמו במסגרת כתיבת פסק דינו.

למעשה, הדיין שומר על כבודו בשלשה מישורים מקבילים; שמירת כבוד הציבור, הקפדה אישית שבעלי הדין לא יחשדוהו במשוא פנים או בנטייה אחרת שלא כהלכה, ובשמירת כבודו האישי.

שמירת כבודו של הציבור, הרי היא בבחינת: "איזהו מכובד, המכבד את הבריות", ודיניה מובאים בשו"ע חו"מ (ח, ד): "אסור לדיין לנהוג בשררה וגסות על הציבור אלא בענווה ויראה. וכל פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן ת"ח לעולם. וכן אסור לנהוג בהם קלות ראש אף על פי שהם עמי הארץ. לא יפסיעו על ראשי עם קודש. וצריך שיסבול טורח הציבור ומשאם".

בענין הקפדתו האישית של הדיין שבעלי הדין לא יחשדוהו, כבר נפסק בשו"ע חו"מ (יד, ד): "י"א שאם רואה הדיין שבעל דין חושדו, שנוטה הדין כנגדו, צריך להודיעו מאיזה טעם דנו, אפי' אם לא שאל", ומקור הדברים הוא במסכת בבא מציעא (סט ע"ב) שבכגון זה שהדיין חש שבעל דין חושדו, עליו לנמק את פסק דינו, משום דין "והייתם נקיים מה' ומישראל", כמבואר בתוספות שם ד"ה כי האי גוונא (ועי"ש בתוספות וכן ברמ"א שם באיזה מקרה נוסף יכתבו הדיינים נימוקי פסק הדין). יתירה מכך, יש פוסקים שסברו שחובת ההנמקה הינה בכל מקרה, אף כשלא דנו בכפייה ואין בעל דין מבקש נימוקים או חושדו. וראה בספר עץ חיים (למוהר"ח אור זרוע, דף צה). וראה עוד פתחי תשובה (חו"מ יד, ס"ק ח), שיש שסברו שנימוקים בעל פה בכל מקרה צריך הדיין לתת. ככלל, כתיבת הנימוקים מרוממת את כבוד מערכת הדיינות וכן תורמת להפנמת פסק הדין, המתקבל כהכרעה רצינית אשר ניתנה לאחר חשיבה מרובה, ואשר אפשרות עמידתה בפני הביקורת, כגון ערעור בפני ערכאה גבוהה ממנה, מעניקה לה את חוסנה. והדברים יבוארו להלן בהרחבה.

מישור שלישי, הקפדת הדיין על שמירת כבודו האישי. ביחס לכך נפסק בשו"ע חו"מ (ח, ד): "וגם הוא לא יתבזה ולא ינהוג קלות ראש לפניהם, שכיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור, אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה, כדי

שלא יתבזה בפניהם, וקל וחומר שאסור לו לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים". ועוד הוסיף השו"ע שכל דיין שאין לו מי שישמשנו, אסור לו לקבל להיות דיין (נראה שדין זה היה שייך בימיהם, שאדם חשוב היה הולך בלווית משמשיו, משא"כ בימינו אנו).

גם בכתיבת פסק הדין מוטלת על הדיין החובה לשמור על כבודו, ובכלל זה, התייחסות מכובדת לבעלי הדין (אף למי שלא צודק בדין), כתיבה מכובדת של פסק הדין, כולל כמובן הימנעות מכל טעות כתיב או תחביר, ככל שניתן.

כתיבת נימוקים לפסק הדין (מתוך תקנות הדיון)

פסקי דין או החלטות שאינם מנומקים היטב, עלולים לפגוע בתוקפן של ההחלטות, בהפנמתן בקרב בעלי הדין ואף במימושן בפועל. בפסקה זו נעסוק בכך, נדגיש את הצורך והחיוניות שבכך, תוך פירוט ביצוע הנמקת ההחלטות בפועל במצבים השונים ובאפשרויות השונות.

בתקנה קיד לתקנות הדיון בתי הדין הרבניים בישראל (התשנ"ג), באשר להליך כתיבת החלטות ופסקי דין בבית הדין האזורי (פרק יא), נרשם: "כל החלטה, למעט החלטה דיונית, שנתנה תוך מהלך המשפט, צריכה להיות כתובה ומנומקת. אולם, בית הדין יכול לדחות את מתן נימוקי ההחלטה לתאריך אחר או לפסק דין הסופי, מלבד המקרים שלגביהם יש הוראה אחרת בתקנות אלו".

ובתקנה קטו שם נרשם: "כל פסק דין צריך להכיל, מלבד החלטה בנושא המשפט, גם

(א) סיכום תמציתי של טענות הצדדים.

(ב) קביעת העובדות החשובות.

(ג) נימוקי ההחלטה".

נציין כי החובה לכתוב סיכום תמציתי של טענות הצדדים, מקורה בשו"ע חו"מ (יז, ז).

ובתקנה קטז שם נרשם: "בהסכמת שני הצדדים, ואחרי שוויתרו על זכות ערעור, רשאי בית הדין להוציא פסק, מבלי לפרש מאיזה טעם דן".

מענין לציין כי בפרק טו לתקנות הדיון, תחת הכותרת ״ערעור״, ישנו סעיף העוסק במתן פסק דינו של בית הדין הגדול באשר לערעור שהוגש לפניו על החלטת בית הדין האזורי (סעיף קנג), ושם לא מוזכר הצורך של בית הדין הגדול לנמק את פסק דינו, אלא רק נרשם שם כי: ״בית הדין רשאי לדחות את הערעור או לקבלו, רשאי הוא לשנות את פסק הדין, לבטלו, להוציא פסק אחר במקומו, להחזיר את הענין לבית הדין שדן או לאותו בית דין בהרכב אחר או לבית דין אזורי אחר, לשם דיון מחדש או לשם בירור נוסף או לשם קבלת ראיות או להשלמת נימוקי פסק הדין״.

עולה מהתקנות האמורות, שהן מחייבות מתן כל החלטה בכתב (ולא נוכל להסתפק במתן החלטה בעל פה), וכן מחייבות לנמק כל החלטה וכל פסק דין (למעט מה שמוחרג שם), אף שניתן להוציא את הנימוקים בשלב מאוחר יותר.

בנוסף, על פניו, נראה כי הצורך להנמקת פסק הדין, וע״פ המפורט בתקנות הדיון דלעיל, מכוון כלפי בית הדין האזורי (בית דין קמא) ולא כלפי בית הדין הגדול.

ונבחן להלן את כל פרטי תקנות אלו בהתאם לשיטות הפוסקים השונות באשר לכך.

הצורך בכתיבת נימוקים לפסק הדין

בגמרא סנהדרין (לא ע״ב) נאמר ״אם אמר ׳כתבו לי מאיזה טעם דנתוני׳, כותבים ונותנים לו״. ברם, מהגמרא ב״מ (סט ע״א) נראה, כי רק כשיש חשד לבעל דין כנגד הדיין, ישנה חובה על הדיין להודיע לו את נימוקי פסק הדין, אך ללא חשד לא יכתבו לו נימוקי הדין. ונאמרו כמה תירוצים בראשונים ליישוב הסתירה בין הגמרות הנ״ל (ראו תוס׳ ב״מ שם ד״ה כי האי, וכן תוס׳ סנהדרין שם ד״ה ואם).

השו״ע (חו״מ, סימן יד סעיף ד) פסק: ״י״א שאם רואה הדיין שבעל דין חושדו שנוטה הדין כנגדו, צריך להודיעו מאיזה טועם דנו, אפי׳ אם לא שאל״.

ועי״ש סמ״ע (ס״ק כד), שכשבעל דין חושד בדין, צריך הדיין, כדי להוציא עצמו מהחשד, לנמק הפסק דין בטעמיו (ועי׳ פת״ש ס״ק ח, בשם התומים באשר לכך).

ועוד הביא פת״ש (ס״ק ח): ״ועדיין יש לומר, נהי שראוי ונכון שהדיין יפרש טעמו מעצמו להסיר עקשות פה, מכל מקום אין רשות לאידך לתבוע כן מהדיין, והעזה הוא לומר שחודשו, ואם יעיז פניו, לא יודיעוהו טעמו ולא ישיבוהו כלל. דוקא אם שם מחסום לפיו מחמת יראת הדיין וכבודו, אז נכון לפרש הטעם מעצמו להוציא עצמון מהחשד״. וממשיך שם הפת״ש ומבאר מתי די שיתן הנימוקים בעל פה ולא בכתב, ומסיים שם בהביאו המשך הדין: ״אך כשדנו בכפיה והוא רוצה לילך לב״ד הגדול, דבלא״ה צריך לכתוב הטענות, וכיון דאיכא נמי מקום לחשוד כיוון דבלא״ה כותבין וזה חושד ג״כ ויש מקום לחשוד, יכתוב ג״כ טעמו, וטוב הוא, אולי עי״ז שיבין הבע״ד הטעם ושעל חנם חושדו, שוב לא ילך לב״ד הגדול, זהו מה שנ״ל בפי׳ הרמ״א עכ״ד ע״ש״.

והעולה מהאמור, שלדעת השו״ע, אם בעל דין חושדו, יודיעו מאיזה טעם דנו, אך ראוי שהדיין יפרש טעם הדין מעצמו, ואף אם רוצה הבע״ד (שדנו בכפיה) לערער בפני בית הדין הגדול, יכתוב הדיין נימוקי הדין.

ומוסיף הרמ״א שם את האמור בטור: ״וכ״ש אם אומר כתבו לי מאיזה טעם דנתוני״.

ברם, בהמשך לדברי השו״ע דלעיל, הרמ״א שם פסק כשיטת הראשונים, שדין זה הוא דווקא אם דנו אותו ע״י כפיה (ומוסיף הסמ״ע ס״ק כה, שאם מבקש טעם הדין, בכל מקרה יאמרו לו, ומבאר: ״שהרי אפילו זה שרואין ב״ד שחושדין אותן ולא ביקש טעם, כבר נתבאר דצריכין להודיעו הטעם״).

ועוד פסק שם הרמ״א בשם הנימוקי יוסף: ״וא״צ לכתוב לו הטעמים והראיות, רק כותבים להם הטענות והפסק דין״ (ומבאר הסמ״ע ס״ק כו, ״דכל ב״ד יפה, כששומעין הטענות יודעין לפסוק עליהן, דתורה אחד לכולנו״). ועי׳ פת״ש (ס״ק יא), שהחוות יאיר (בהשמטות שבסוף הספר) תמה על כך, אך מבאר הפת״ש, שלפי מה שהביא לעיל, שבכל מקרה צריך לומר הטעם בעל פה, ורק לא כותבים לו, אזי לא קשה.

ועי׳ נודע ביהודה (מהדו״ת חו״מ סימן א) שככל שלא באו שני הצדדים לפני הדיין מיוזמתם, אלא שאחד מהם הוזמן על ידו, נקרא דין בכפיה (ומובאים דבריו אף בפת״ש סימן יד ס״ק יא). ועוד כתב שם: ״שבודאי אפילו אין בדבר שום טעם לחשדו, אעפ״כ צריך עכ״פ ליתן בכתב הטענות והפסק, אם

מתחילה דן בכפיה וכו׳, וצריך ליתן הפסק עם הטענות בכתב אם הבעל דין מבקש כדי שילך לבית דין הגדול לשאול אם לא טעה, ובפרט בדורנו שהטעות מצויה״.

והעולה מכל האמור, שבדרך כלל, על בית הדין לצרף לפסק דינו ההסבר, מאיזו טעם דנו.

כן עי׳ שו״ת אבקת רוכל (לבית יוסף) סימן יח, שכתב: ״תשובה, פשיטא שבדורותינו אין להוציא ממון מהנתבע כל זמן שאומר הורוני מאיזה טעם דנתוני כדפסק הטור והרא״ש, כ״ש כשאחד מן הדיינים נותן טעם לפגם בפסק חבירו, כ״ש עכשיו שיש לחוש לבתי דינים מקולקלים בהרבה ענייינים וכו׳״.

הרי שלשיטתו, כשישנה דעת מיעוט בפסק הדין, קיימת יותר נחיצות לנמק את פסק הדין.

וממשיך שם בשו״ת אבקת רוכל בתיאור קלקול בתי הדין: ״כמו שפסקו בתראי דבתראי ריב״ש ובעל תרומת הדשן וחביריו, וז״ל ריב״ש סימן שע״א משרבו זחוחי הלב כו׳ עד וגם בשרידים גברה החנופה כו׳ וכן הוא שבעונותינו כמעט כלינו בארץ בתגבורת חנופה וניצוח או שכחה וטעות. וידוע לכל משכיל שיותר ויותר מהשוחד מעור עיני פקחים הנצחון והחנופה כדכתב הרא״ש בפרק זה בורר וז״ל האוהב והשונא כו׳ ודסני לא חזו ליה זכות כי ענין זכות והחובה מבלבלין באדם בלא כיוון רשע עכ״ל. וכיון שבאלה אדם חוטא ולא לו בכוונה צריך ריחוק וסייג טפי ובל יאמר זכיתי לבי וגו׳ מפני ההדיוטות וכבר נודע שעל זה זעקו רבים על מיטב הארץ בק״ק רבות והשתיקה יפה שאם אמרתי אספרה כמו וגו׳. וגם בעל תרומת הדשן בכתביו סי׳ רנ״ה חושש טובא על בתי דינים מקולקלים ולא רצה להסכים על דין אמת בנידוי בדיעבד מפני קלקול בתי דינים וז״ל ואמת גם לדידי קשה להרגיל מחמת תקלת הדור מחמת דיינים המקולקלים הנסמכים רבים והיודעים מועטים, וכן בהרי״ק שרש קס״ג כתב גדול הדור שבעבור חשש קלקול ב״ד משתנין כמה דינים ולא פסקינן בדורותינו לקנוס ליטרא דדהבא למזלזל ת״ח והאריך בראיות שאין ת״ח שיודע אפילו מסכת כלה כו׳ ולבסוף כתב וז״ל וכתב הרמב״ם בפ׳ כ״ד משופטים משרבו בתי דינים שאינם הגונים במעשיהם ואינם חכמים כראוי כו׳ עד וכן בשאר בתי דינין לא ידין הדיין בסמיכות דעתו ולא בידיעתו כדי שלא יאמר כל הדיוט כו׳ עכ״ל ר״מ כו׳ עד

אלמא דחיישינן לקלקול ב״ד ונשתנה הדין כו׳ עד דאנו רואים בעינינו שנתעוותו הדיינים ונתקלקל המשפט עכ״ל וכו׳״.

כך שהאריך הב״י בשו״ת אבקת רוכל כדי לתאר את הקלקולים בבתי הדין, וזאת כדי להצדיק את החובה לנמק את פסק הדין כשדורש בעל דין טעם הדין.

העולה מהדברים, שכיום, בדרך כלל, על בית הדין לכתוב במסגרת פסק דינו, מאיזה טעם דנו. ברם, לפי האמור עד כה, נראה שמעבר להצגת טענות הצדדים ופסק הדין, אין צורך לכתוב את טעמי ונימוקי פסק הדין, ואולם, ראו האמור להלן כי קיימת נחיצות אף לנמק את פסק הדין עצמו בטעמיו.

הצורך בכתיב נימוקים - להרבות אמון של בעלי הדין בבית הדין ובפסק הדין

בסוגיית הנמקת פסק דין, דן בספר ״סעיפי משפט״ לדיין הגאון הרב אייל גיאת שליט״א (שם, מעמוד 157), והסיק כי אין חיוב לדיינים לכתוב נימוקים לפסק דינם, אלא אם פסק הדין מצד עצמו מעורר עליהם חשד; אך מוסיף כי למרות זאת, ראוי לדיינים לכתוב נימוקים לכל פסק דין, והביא מש״כ בשו״ת משפטי עוזיאל (כרך ד, חו״מ סימן א): ״בכתיבת פסק דין מנומק, מראים אנו מידת הצדק של משפט ישראל והתאמצות של הדיין לחקור עד כנה שידו מגעת, לברר את האמת, לגלות את המרמה והזיוף של בעלי הדין, אם ישנה אם ישנה כזו, ולדון דין אמת לאמתו. חובה זאת גדולה יותר בזמן הזה, שכל בתי דין של ערכאות מנמקים את משפתם בראיות והוכחות להצדקת דינם. וזה מוקיר את דייניהם בעיני כל העם, ולמה לא נעשה גם אנו כדבר הזה לחבב המשפט לגדל כבודו ולהוכיח צדקתו וצדקת שופטיו בעיני בעלי הדין עצמם, ועל ידם לעיני כל העם, למען יכירו ויגעו כולם נכונות דברי משה רבנו בתורתו, לאמור ׳ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום׳ (דברים ד, ח). מנקודת השקפה זו, שהיא לדעתי נכונה ונאמנה, ראוי שכל פסקי דיננו, מלבד אלה הרגילים שהם פשוטים ומובנים מעצמם, יהיו נכתבים בתמצית הטענות ונימוקי פסק הדין, למען תינתן להם אפשרות הביקורת של בתי דין הגבוהים ולמוד משפטי התורה לכל העם״.

הרי שלשיטת שו״ת משפטי עוזיאל, ישנה נחיצות לכתוב את נימוקי פסק הדין, כדי להראות את מידת הצדק של דיני ישראל, לייקר את מעמדם של בתי הדין, לחבב משפט התורה לגדל כבודו ולהוכיח צדקתו, ואף כדי שיוכל בעל דין לערער בפני בית הדין הגדול על פסק הדין, וכן לשם ״למוד משפטי התורה לכל העם״, כלשונו.

למעשה, מסיק שם בספר סעיפי משפט, שישנה חשיבות במתן נימוקים לפסק הדין אף לשם מתן אמון של בעלי הדין בבית הדין ובפסק הדין כדי שיקיימו את פסק הדין, כדוגמת המובא בסמ״ע חו״מ (סימן יז ס״ק טו), והאמור בראי״ש (סנהדרין פ״ג סימן ב). בשל כך, מסיק כי ראוי לכתוב את כל הטעמים, אף אם ישנו טעם אחד עיקרי שהיה מספיק להיסמך רק עליו.

חובת ההנמקה בהתאם לתקנה

עי׳ בספר ״פסקים וכתבים״ לגרי״א הרצוג זצ״ל (שו״ת אבהע״ז, עמוד תקכג), שם מבאר האם צריך הדיין לתת נימוקים לפסק דינו, ואלו נימוקים ייתן, וכך כתב: ״לעצם הדבר, אין עפ״י דין שום זכות לאיזה צד שהוא לדרוש מאיתנו נימוקים, וכך מפורש בחו״מ סימן י״ד סעיף ד׳ ברמ״א: ׳ואין צורך לכתוב לו (כלומר מאיזה טעם דנהו) אלא מבית דין קטן לבי״ד גדול, אבל בי״ד גדול שדנו א״צ לכתוב לו, דלא חיישינין לטעותא, דא״כ אין לדבר סוף (ב״י שכך נראה מדברי הרמב״ם)׳״. כך שנוקט, שמעיקר הדין אין צורך למתן נימוקים לפסק הדין בבית הדין הגדול.

ועוד מוסיף שם באשר לעצם הנימוקים, היכן שנדרשים: ״ואגב לענין ׳מאיזה טעם דנתוני׳, הנה אף במקום שיכול בעל דין לדרוש זאת מבי״ד, אין עליהם לכתוב הטעמים, אלא הטענות ופסק הדין. ועל זה כנראה סמכו בתי הדין שאינם כותבים הטעמים והראיות. ברמ״א שם, ובסמ״ע שם (ס״ק כו) ׳דכל בי״ד יפה ששומעין הטענות יודעים לפסוק עליהם, דתורה אחת לכולנו׳. ואולם לא טוב הם עושים כנגד תקנתנו בהסכמם הם. לאחרי שהכרנו שזהו תיקון גדול״.

כך שאף לשיטתו, זהו ״תיקון גדול״, לפרט את נימוקי פסק הדין, בהתאם לתקנתם.

טעמים נוספים לתועלת בנימוקי פסק הדין

בספר כנס הדיינים התשע״ה (בסוף הספר), הובאו ציטוטים מכנס הדיינים בשנת תשל״ט (מעמוד 507 והלאה), בישיבת הערכה למנהל בתי הדין הרב דב כץ, והבהיר שם ד״ר זרח ורהפטיג (לשעבר שר הדתות) את מפעלו לפרסום פסקי הדין של בתי הדין הרבניים, וכך אמר בין השאר: ״במשך דורות לא נכתבו נימוקים לפסק הדין, אלא כתבו בירור הלכתי, בכלל היתה שאלה אם יכול צד לדרוש נימוקים. אמנם חל שינוי בבתי הדין שבארץ, שהם לא דנים מתוך רצון טוב, אלא מתוך כפיה, ואז חייב בית הדין לומר מהיכן דנתוני וגם לכתוב הנימוקים. חל עוד שינוי, שיש היום בית דין לערעורים, והם זקוקים לנימוקים של בית הדין האזורי, כי אם לא יקבלו את הנימוקים, הם לא ידעו על סמך מה בית הדין האזורי פסק מה שפסק. ואמנם היו כמה פסקי דין שבית הדין לערעורים שלח את התיק בחזרה לבית הדין האזורי, כי לא נומק מדוע נפסק כך״.

כך שמבאר בדבריו את שתי הסיבות, מדוע כיום, בבתי הדין האזורי, קיים צורך לנמק את פסקי הדין. ולמעשה מוסיף שם נימוק נוסף: ״כל הדיינים לומדים אחד מהשני, יש בתי דין שמזכירים פסקי דין קודמים, אע״פ שזה לא מחייב אותם. זה מוכיח שדיינים לומדים מתוך פסקי הדין הללו וכו׳, וכן גם חוקרים, בני תורה, וגם אלו שלומדים שו״ע אבן העזר, מוצאים מקום לעיין בפסקי דין רבניים״.

חובת מתן נימוקים בבית הדין הגדול

למעשה, ברמ״א שם (חו״מ, יד, ד) מובא כך בשם הב״י שהבין מדברי הרמב״ם: ״ואין צריך לכתוב לו אלא מב״ד קטן לבית דין גדול, אבל ב״ד גדול שדנו, אין צריך לכתוב לו, דלא חישינן לטעותא, דא״כ אין לדבר סוף״. הרי לשיטתו, ב״ד הגדול לא מחויבים לכתוב נימוקי פסק הדין.

ברם, עי׳ פת״ש שם (ס״ק יא), שהביא דברי הנו״ב (תנינא סימן א), שכתב, שאם רק הרב גדול אך הדיינים היושבים עמו אינם גדולי ישראל מפורסמים בדור, אינו נקרא לענין זה ב״ד הגדול, וצריך לתת בכתב הטענות והפסק, אם מתחילה דן בכפיה.

ראו מה שהוסיף שם הב״י (שו״ת אבקת רוכל, סימן יח) בהמשך התשובה המובאת לעיל, באשר לחובת נימוקים בבית הדין הגדול: ״ועל מה שכתב

הרב י״ה שב״ד מצפת הוי כב״ד גדול שאין כמוהו ואין שייך לומר הודיעוני מאיזה טעם דנתוני שלמי יכול להראות, אמינא אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר כאמור יש חילול ה׳ אע״פ שכבר מפורסם, ואם לא אומר כבר רבו זחוחי הלב וכל א׳ יאמר אני ואפסי עוד אין צריך לומר מאיזה טעם דנתוני ונמצאו הבתי דינים מקולקלים ויוציאו מעות וגם ינדו למי שאין ראוי. על כן האדם צריך להתחיל בשבח ולסיים בגנות בענוונותינו והוא שלפי מה שכתבו ז״ל בשלהי פ׳ זה בורר שב״ד הגדול הוא גדול הדור עכשיו רבי מתתיה ברומיים כלומר שכ״ע מודו שהוא הגדול אע״פ שהוא ברומי אמנם עליהם נאמר עם כו׳ אבל מה נעשה שמרוע סדר וחלול ה׳ הם בפי הבריות כקטני הארץ אף ע״פ שהם החכמים המחוכמים״.

וכן הוסיף: ״ואם דין ב״ד הגדול להם א״כ הקהלות הקדושות עברו בבל תשחית שכתב ספר מצוות קטן סימן קע״ג בלא תשחית וז״ל הוזהרנו בזה שלא לפזר ממון לריק אפי׳ שווה פרוטה ובזה הלילה פזרו הק״ק יצ״ו שלשים דוקאטי לעשויי ובאמת העדה כולם קדושים כאמור כל החכמים או רובם לומר זו אסורה לך שודאי יגרש בלי אויבינו פלילים ואם ב״ד הגדול הם איה כבודם ומוראם שלא הביאו לעזרת ה׳ יד החכמים החזקים לנדותו ולהחרימו או לחתום עליו מרורות על ההוא גברא כמו שכתבו על ק״ק פלונית״.

הרי שהסיק, שכשעסקינן בבית דין גדול מקולקל, אין לפטרו מחובת הנמקת הדין.

ועי׳ בספר ״פסקים וכתבים״ לגרי״א הרצוג זצ״ל (שו״ת אבהע״ז, עמוד תקכג), שם מבאר האם צריך הדיין לתת נימוקים לפסק דינו, ואלו נימוקים ייתן. וכך כתב (ומובאים הדברים לעיל): ״לעצם הדבר, אין עפ״י דין שום זכות לאיזה צד שהוא לדרוש מאיתנו נימוקים, וכך מפורש בחו״מ סימן י״ד סעיף ד׳ ברמ״א: ׳ואין צורך לכתוב לו (כלומר מאיזה טעם דנהו) אלא מבית דין קטן לבי״ד גדול, אבל בי״ד גדול שדנו א״צ לכתוב לו, דלא חיישינין לטעותא, דא״כ אין לדבר סוף (ב״י שכך נראה מדברי הרמב״ם)׳״.

כך שנוקט, שמעיקר הדין אין צורך למתן נימוקים לפסק הדין בבית הדין הגדול.

ועוד מוסיף שם באשר לעצם הנימוקים, היכן שנדרשים (בבית הדין האזורי): ״ואגב לענין ׳מאיזה טעם דנתוני׳, הנה אף במקום שיכול בעל דין לדרוש זאת

מבי״ד, אין עליהם לכתוב הטעמים, אלא הטענות ופסק הדין. ועל זה כנראה סמכו בתי הדין שאינם כותבים הטעמים והראיות. ברמ״א שם, ובסמ״ע שם (ס״ק כו) ׳דכל בי״ד יפה ששומעין הטענות יודעים לפסוק עליהם, דתורה אחת לכולנו׳. ואולם לא טוב הם עושים כנגד תקנתנו בהסכמם הם. לאחרי שהכרנו שזהו תיקון גדול״.

ומוסיף באשר לצורך ההנמקה בבית הדין הגדול: ״בנוגע לבי״ד הגדול, אינני קובע שכך מפורש בתקנות הדיון שתקנה זאת מוטלת גם עלינו, וצריך אני לעיין בהן, אבל אעפ״י ׳שאם כן אין לדבר סוף׳, עלינו ג״כ לנהוג כך כדי שממנו ילמדו אחרים, וחוץ מזה יש במנהג זה תועלת מרובה״.

כך שמסיק למעשה, שראוי שאף בית הדין הגדול יכתוב נימוקים בפסק דינו.

ומעבר לכך נוסיף, הואיל וחלק מפסק הדין של בית הדין הגדול עלולים לעמוד במבחן בג״ץ, קיים צורך מובהק למתן פסק דין מנומק, מעבר לתועלת בנימוקי פסק דין של בית הדין האזורי המובאים מעלה.

לעיתים עדיף להסתיר חלק מנימוקי הדין

בניגוד לכל האמור לעיל, מצינו מקורות שישנן הלכות שלא יגלו לעם הארץ מחשש שלא יבינו את המסתתר מאחוריהן, כגון האמור ברמ״א יור״ד קכד, כד (בדין מגע ביין), רמ״א שם (סימן קס סעיף טז), וכן ש״ך שם (ס״ק כב) המביא עוד דוגמאות לכך. כן עי׳ פת״ש (יור״ד סימן צח ס״ק ב), בענין להורות לע״ה דיני ביטול בששים, וכן ברמ״א (יור״ד סימן רצ סעיף ב) בענין התרת נדר בע״ה. יתכן ואף בפרסום פסקי דין בבתי הדין יש לתת את הדעת לחשש זה; ואם סבור הדיין כי פרסום נימוקי פסק הדין לא יתפרש נכון בקרב הקוראים, באשר הם, ישקול השמטת חלק מהדברים (או חלק מההגדרות), אף שאת עיקרי הנימוקים מוטב שכן יעלה על הכתב, מהטעמים שהובאו לעיל.

מתן פסק דין טרם כתיבת נימוקים

כאמור מעלה, בתקנה קיד לתקנות הדיון בתי הדין הרבניים בישראל (התשנ״ג), באשר להליך כתיבת החלטות ופסקי דין בבית הדין האזורי (פרק יא), נרשם: ״כל החלטה, למעט החלטה דיונית, שנתנה תוך מהלך המשפט, צריכה להיות כתובה ומנומקת. אולם, בית הדין יכול לדחות את מתן נימוקי

ההחלטה לתאריך אחר או לפסק דין הסופי, מלבד המקרים שלגביהם יש הוראה אחרת בתקנות אלו". כך שקיימת אפשרות למתן החלטה ללא נימוקיה בשלב ראשון, תוך דחיית כתיבת הנימוקים למועד מאוחר יותר.

ואכן, לעיתים ישנו צורך להוציא פסק דין אף טרם כתיבת נימוקיו. זאת במקרה שידיעת הדין נחוצה מאוד ולא סובלת דיחוי, כגון היתר נישואין (או החלטה בתיק בירור יהדות) למבקש שמועד נישואיו סמוך, או היתר עגונה המצפה זמן רב להיתרה, או חיוב כספי אחר שהינו דחוף טרם ביצוע צעד בלתי הפיך וכד'. ברם, בכגון האי, יש צורך במתן נימוקים בשלב יותר מאוחר, ואין משמעותו כי נימוקים לא יינתנו כלל, וזאת בהתאם לאמור מעלה.

בענין זה, ראו אף האמור בפד"ר ב (עמוד 40): "בשולי פסה"ד מציין ביה"ד, שלא ראה כל מקום להשהות את מתן פסק דינו עד אחרי העלאת נימוקי פסק הדין על הכתב, הואיל והנדון הוא ענין של נכסי ציבור, והזכאים ליהנות מפירות נכסים אלו הם עניים, ובינתיים כל זמן שלא ניתן פסק דין סופי, הנהלת הנכסים, וביצוע המטרה למענה הוקדשו, תלויים הם ועומדים באין הנהלה מבוררת, ודבר זה גורם להפסד לרכוש הצבור וסבל לעניים. ולפיכך מצא בית הדין לנכון להוציא פסק דינו מיד אחרי שהעניין התברר לו, ואחרי שביה"ד נוכח שאין בטענותיהם של המערערים נימוקים שיש בהם כדי לשנות או לבטל את פסק הדין של בית הדין הפוסק, למען יבוצע פסק הדין מיד, לטובתם ולזכותם של העניים".

חשיבות פרסום נימוקי פסק הדין

הובא לעיל האמור בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד, חו"מ סימן א), שכתב בין השאר באשר לצורך כתיבת נימוקים לפסק הדין: "בכתיבת פסק דין מנומק, מראים אנו מידת הצדק של משפט ישראל והתאמצות של הדיין לחקור עד כנה שידו מגעת, לברר את האמת, לגלות את המרמה והזיוף של בעלי הדין וכו', חובה זאת גדולה יותר בזמן הזה, שכל בתי דין של ערכאות מנמקים את משפתם בראיות והוכחות להצדקת דינם. וזה מוקיר את דייניהם בעיני כל העם, ולמה לא נעשה גם אנו כדבר הזה לחבב המשפט לגדל כבודו ולהוכיח צדקתו וצדקת שופטיו בעיני בעלי הדין עצמם, ועל ידם לעיני כל העם, למען יכירו ויגעו כולם נכונות דברי משה

רבנו בתורתו וכו׳, ראוי שכל פסקי דיננו, מלבד אלה הרגילים שהם פשוטים ומובנים מעצמם, יהיו נכתבים בתמצית הטענות ונימוקי פסק הדין, למען תינתן להם אפשרות הביקורת של בתי דין הגבוהים ולמוד משפטי התורה לכל העם״.

כך שלשיטתו, מודגשת החשיבות בפרסום פסקי הדין של דייני ישראל לקהל הרחב, אף בשל העובדה שגם ערכאות אחרות מפרסמות פסקי הדין שלהם, ״ולמה לא נעשה גם אנו כדבר הזה לחבב המשפט לגדל כבודו וכו׳, ולמוד משפטי התורה לכל העם״, כלשונו (למותר לציין כי ישנם פסקי דין שהצנעה יפה להם, והדיין ישקול זאת ע״פ הבנתו).

כן ראו בספר כנס הדיינים התשע״ה (בסוף הספר), שם הובאו ציטוטים מכנס הדיינים בשנת תשל״ט (מעמוד 507 והלאה), בישיבת הערכה למנהל בתי הדין הרב דב כץ, והבהיר שם ד״ר זרח ורהפטיג (לשעבר שר הדתות) את מפעלו לפרסום פסקי הדין של בתי הדין הרבניים, וכך אמר בין השאר: ״כל הדיינים לומדים אחד מהשני, יש בתי דין שמזכירים פסקי דין קודמים, אע״פ שזה לא מחייב אותם. זה מוכיח שדיינים לומדים מתוך פסקי הדין הללו וכו׳, וכן גם חוקרים, בני תורה, וגם אלו שלומדים שו״ע אבן העזר, מוצאים מקום לעיין בפסקי דין רבניים״.

וכן הוסיף שם: ״יש ספרי ראשונים, ספרי אחרונים, יש שאלות ישירות - נוסף לנו סוג חדש והוא ׳פסקי דין׳. ידוע לי שפסקי הדין שפורסמו עד כה, השפעתם רבה גם בבתי הדין בחו״ל וכו׳. נדמה לי שהענין הזה של פסקי דין של בתי הדין הרבניים, כשהם מנומקים ומסודרים כהוגן, הם היום נכס הלכתי חשוב מאוד״.

למעשה, החשיבות בפרסום פסקי דין של דייני ישראל אינה זקוקה להסבר, והם משמשים כ״חלון הראווה״ של בתי הדין הרבניים מול הציבור הרחב, אשר באמצעות פסקי הדין המתפרסמים, יודע להעריך נכון את העמל המושקע בכל תיק, את החשיבה המרובה ואת המאמץ של דייני ישראל למתן פסקי דין ישרים וראויים ע״פ דין תורה וע״פ שיקול דעתם של הדיינים שאף הוא על אדני ההלכה הצרופה. אף ציבור עורכי הדין והטוענים הרבניים נחשפים לפסקי הדין המתפרסמים, יודעים לעשות בהם שימוש בעת הצורך להצגת דעת תורה, ובכך קידוש שם שמים מתרבה.

לסיכום

א. כתיבת פסיקת הדין דורשת אומץ לב של הדיין.

ב. תכונת הענווה המובאת בפוסקים כאחת מתכונותיו הרצויות של הדיין, נדרשת ונצרכת אף בעת מתן פסק הדין. פסק הדין חייב שיהיה נחרץ וברור, אך גם הוא מתוך ענווה וראיית האמת בלבד.

ג. במתן פסק דינו, על הדיין לתת במה לממצאיו ותחושותיו, שיביאו לידי ביטוי את מה שהבין בחוכמתו בתיק זה, ואת המסרים שקלט "בין השורות" האמורים להשפיע על פסיקת הדין, כדי שיבינו בעלי הדין כי פסק דין צודק לפניהם.

ד. פסק הדין אמור גם לשקף את החיבור המובהק בין המציאות שבשטח לבין ההלכה המתאימה, וכנגזרת מכך, על הדיין לפרט בפסק דינו היטב את המצב העובדתי המשתקף מול עיניו, כדי שיהיה ברור לכל קורא כיצד ההלכה שעליה הוא מתבסס בפסק דינו, מתאימה לעובדות שבתיק.

ה. הדיין שומר על כבודו בשלשה מישורים מקבילים; שמירת כבוד הציבור, הקפדה אישית שבעלי הדין לא יחשדוהו במשוא פנים או בנטייה אחרת שלא כהלכה, ובשמירת כבודו האישי.

ו. גם בכתיבת פסק הדין מוטלת על הדיין החובה לשמור על כבודו, ובכלל זה, התייחסות מכובדת לבעלי הדין (אף למי שלא צודק בדין), וכתיבה מכובדת של פסק הדין, כולל כמובן הימנעות מכל טעות כתיב או תחביר, ככל שניתן.

ז. תקנות הדיון בתי הדין הרבניים בישראל (התשנ"ג) מחייבות לתת כל החלטה בכתב (ולא ניתן להסתפק במתן החלטה בעל פה), וכן מחייבות לנמק כל החלטה וכל פסק דין (למעט מה שמוחרג שם), אף שניתן להוציא את הנימוקים בשלב מאוחר יותר.

ח. בשולחן ערוך, ברמ"א ובאחרונים, מובאים הכללים מתי ישנו צורך לנמק את פסק הדין, ומהו אותו כתב שיש לתת לבעל דין המבקש לדעת "מאיזה טעם דנתוני".

ט. כשישנה דעת מיעוט בפסק הדין, קיימת יותר נחיצות לנמק את פסק הדין.

י. כיום, שבית הדין מזמין צד אחד לדין ע״פ תביעת הצד האחר, נראה שקיים צורך לכתוב מאיזה טעם דנו.

יא. ישנה נחיצות לכתוב את נימוקי פסק הדין, כדי להראות את מידת הצדק של דיני ישראל, לייקר את מעמדם של בתי הדין, לחבב משפט התורה, לגדל כבודו ולהוכיח צדקתו, ואף כדי שיוכל בעל דין לערער בפני בית הדין הגדול על פסק הדין. זאת אף כדי לחזק את האמון של בעלי הדין בדיין ובבית דינו, כדי שפסק דינו יתקבל עליהם.

יב. בדרך כלל, ראוי לכתוב את כל הטעמים, אף אם ישנו טעם אחד עיקרי שהיה מספיק להיסמך רק עליו.

יג. החלטות רגילות, פשוטות ומובנות מעצמן, אין חובה לנמקן.

יד. ראוי שאף בית הדין הגדול יכתוב נימוקים לפסק דינו.

טו. לעיתים ישנו צורך להוציא פסק דין אף טרם כתיבת נימוקיו. זאת במקרה שמתן פסק הדין נחוץ מאוד ולא סובל דיחוי. ברם, בכגון האי, יש צורך במתן נימוקים בשלב יותר מאוחר, ואין משמעותו כי נימוקים לא יינתנו כלל.

טז. מחמת כמה סיבות, קיימת חשיבות רבה בפרסום פסקי הדין של דייני ישראל לידיעת הציבור הרחב.

להלן תגובת ידידי הג״ר חיים ויקטור וידאל שליט״א, דיין בית הדין הרבני ירושלים, למאמר ״כללים במתן פסק דין״.

אלול תשפ״א

כב׳ ידידי הגר״י אושינסקי שליט״א.

הספקתי לקרוא בעיקר את תחילת הדברים, הדברים נאים למי שאמרם.

רק אוסיף ששמעתי ביאור על דוד המלך שאומר על עצמו ״תולעת אני ולא איש״, וכי לא ידע שהוא מלך ישראל?!

אבל מידת הענוה אינה מובילה לכחש של המציאות. דוד המלך ידע היטיב שהוא מלך, וגם הרעק״א ידע שהוא גדול הדור. אלא שמידת הענוה בשלימות הינה, שיאמין שכל המעלות שיש לו, אפילו אם הוא מלך ישראל, מכל מקום הכל מאתו יתברך, ושבין רגע יכול הדבר להילקח ממנו.

ככל שיפנים זאת, אין כל מקום להתנשאות על חברו, אפילו הוא האדם הפשוט ביותר.

בעל תפקיד הרם ביותר הוא רק שליח ההשגחה לקיים את עולמו של הקב״ה.

לדעתי, כל אדם נצטווה על מידת הענוה, אך האזהרה ביותר על הענוה נאמרה כלפי אנשים שמחמת תפקידם עלולים לטעות כאילו יש בהם איזה יתרון מהותי על פני חבריהם.

בברכה,

חיים ויקטור וידאל

פסיקת כתובה במקרים לא שגרתיים *

בתי הדין נדרשים לתביעות כתובה כל העת. בשנים האחרונות, במקרים רבים, מצטרפת תביעת כתובה לתביעת גירושין של התובעת. בדרך כלל, מסתיימת תביעת הכתובה בהסכם שנערך בין הצדדים לקראת גירושין. מכיון שהאשה לא עמלה על השגת סך הכתובה - להבדיל מדירה או מנכס אחר השייך לה ושרכשה יחד עם בעלה ממיטב כספה - קל לה לוותר על כתובתה בכפוף לסידור הגט. ואולם, ישנם מקרים בהם האשה עומדת על תביעתה כתובתה עד לסוף ההליך, ובית הדין נדרש לתת הכרעתו בתביעה לגופה.

במסגרת עיסוקו של בית הדין בתביעות כתובה, אנו נתקלים לעיתים בעילות שאינן שגרתיות העלולות להביא לתוצאה כי האשה אינה זכאית לכתובתה.

במאמר שלפנינו נעלה כמה מקרים שעלו בפני בית הדין במצבים שאינם שגרתיים, כאמור, ונבחן את עמדת ההלכה במקרים מעין אלו, תוך הצגת מספר כללים מעשיים באשר לזכאותה של אשה לכתובתה.

א. חיוב כתובה לאשה שעסקה בכישוף כנגד בעלה וכן רצתה להרעילו

בפני בית הדין דנן התנהלה תביעת גירושין של האשה שתבעה אף את כתובתה.

הבעל טען שהוא פטור מתשלום כתובת אשתו, משום שהאשה ניסתה לכשף אותו וכן ניסתה להרעיל אותו, לטענתו.

בית הדין זימן לעדות את ה"מכשף" שמכר לאשה את החומר, לטענת הבעל, ואלו תשובותיו שהשיב לבית הדין: "אני מייצר ומשווק חומרים מיסטיים ולומד קבלה, אני מכיר את שני הצדדים. התובעת דברה אתי על החומרים,

* התפרסם בקובץ תחומין, כרך מ.

זה היה לפני כמה שנים, היא בקשה לקנות חומרי כישוף. הוכן לה חומר אישי 'להכנעת אויבים ושליטה על אדם'. זה היה מופנה לבעל שלה. פעם אחת שכנעתי אותה שלא לעשות כלום. לאחר מכן היא בקשה לבצע את הדבר. היא היתה מרוצה מהחומרים שהיא קבלה. רק פעם אחת היא קנתה ממני את החומרים הללו. הבעל לא קנה ממני חומרים. האשה שלמה לי כתשעת אלפים ש"ח על הערכה הזו. היא קנתה את הערכה הנ"ל לפני כמה שנים, אולי חמש שנים. יש לי כמה סוגי חומרים, כל אחד מספר לי את הבעיה. האשה ספרה לי שלא היה לה טוב עם הבעל בדברים מסוימים, והיא רצתה לקבל את מבוקשה ולשלוט על הבעל".

כן טען הבעל שהאשה ניסתה לשים לו חומר רעל בשתיה. הבעל הציג סרטון (צולם במצלמה נסתרת בבית) בו נראית האשה שמה לו חומר בכוס הקפה שלו (לבסוף הוא לא שתה את השתיה).

לטענת הבעל, באמצעות בא כוחו, הוא פטור מכתובת אשתו, משום האמור בכתבי רבי נחמן מברסלב (ספר המידות המיוחס לרבי נחמן מברסלב) שכישוף גורם למות הילדים (ראו סעיף פב שם: "בניו של אדם מתים, כשעוסק בשמות הטומאה או בכשפים" וכן סעיף פז שם: "אשה שעוסקת בכשפים, בניה מתים ונעשית אלמנה"), והוי כדין אשה הנודרת ואינה מקיימת המובא בשו"ע אבן העזר (סימן קטו סעיף ג) שהיא מפסידה כתובתה, וע"פ המובא בח"מ (שם ס"ק ו), שהטעם להפסד כתובתה הוא משום שבניה מתים (כמובא בגמרא כתובות עב ע"א).

ברם, במסגרת פסק הדין שם, בית הדין לא מצא בכך עילה להחליט כי נשללה זכאותה של האשה לכתובתה. שם נכתב כי לא נראה שהיה פה כישוף אמיתי. לא ניתן לייחס לכל חומר שאדם מסוים מחליט לעשות עמו מעשה כזה או אחר, ככישוף אמיתי שיש לו השפעה או השלכה אמיתית. במקרה והיה מדובר בכישוף שנעשה ע"י בעל קבלה מוסמך וידוע בתחום הקבלה התורנית או בכישוף שנעשה בשמות הקדושים וכד', היה מקום לשקול האם מדובר בכישוף אמיתי עליו יש מקום לדון באשר לחיוב הכתובה, אך לא זה המקרה בנידון דנן. בעיני בית הדין אין כל משמעות לכל רשימת חומרי הכישוף שמכר העד לתובעת, כך שאין בהנ"ל כדי לגרום למיתת ילדים ח"ו (כטענות הנתבע אודות מי שעוסק בכשפים) או לשלילת כתובתה של האשה מכל עילה אחרת.

בענין חיוב כתובה לאשה שכישפה את בעלה, עסק בספר גינת ורדים (חלק אבן העזר, כלל ד סימן יא), ושם כתב שענין זה הוא בגדר עוברת על דת יהודית, דהיינו במעשים שאדם מקפיד שאשתו לא תעשה, אך מפסידה כתובתה רק אחר התראה (והאריך שם בענין ההתראה הנדרשת), וכתב בהמשך דבריו: "הנה כדאי הוא עוון זה להוציאה בלא כתובה אפילו בלא התראה, כי גדולים הם מעשי כשפים שמכחישין פמליא של מעלה ובריא היזקא, מה גם בזמנים הללו שמעשי כשפים לא יועילו ולא יצליחו לשום טובה רק לעשות רע". ברם, אין ספק שדבריו נאמרו אודות כשפים שיש בהם ממש, ולא סתם חומרים שבחר מאן דהוא הרחוק מתורה ומצוות למכור לאשה, וברור שחומרים אלו אינם "מכחישין פמליא של מעלה ובריא היזקא" כהגדרת בעל הגינת ורדים, הלכך אין בהם ממש אף להפסידה כתובתה.

באשר לטענת הבעל שהאשה ניסתה לשים לו חומר רעל בשתיה (ולבסוף הוא לא שתה זאת); אכן נצפה בסרטון שהוצג ע"י הבעל שהאשה שופכת לו חומר לכוס הקפה שלו (צולם במצלמה נסתרת), ואין צריך הוכחה לכך שאשה הרוצה להרעיל את בעלה, הפסידה כתובתה, וראו אף המובא במהריק"ש (בהגהותיו לטור אבן העזר סימן קטו סעיף א, ומובאת תשובתו אף בספר גינת ורדים שם), בענין אישה שקנתה סם רעיל וגמרה בדעתה להאכילו לבעלה ולא יצא זממה, שכתב שיש להפסידה כתובתה, וחמירא סכנתא מאיסורא. ואמנם האשה הודתה כי שמה חומר בקפה של בעלה, אך טענה: "זה חומר שהתימנים שותים בקפה, חווייג', הבעל אהב זאת", ולא נמצאה כל הוכחה לשלילת גרסתה, כך שלא ניתן להסתמך על חשד זה כדי להפסידה כתובתה.

ב. חיוב כתובה לאשה שביצעה הפלה שלא בידיעת בעלה

בפנינו הונחה תביעת גירושין של אשה, הבעל הסכים לגרש, אך האשה תבעה כתובתה. לטענת האשה, סיבת עזיבתה את הבית, היתה חייהם המשותפים בבית משפחת הבעל, כאשר לטענתה, אמו של הבעל ושאר בני משפחתו, היו מריעים ומציקים לה, עד שלא יכלה לשאת את המצב, ועזבה את הבית. האשה היתה מוכנה לשכור עם הבעל דירה אחרת, אך הבעל התנגד להצעתה, וביקש להתגרש. אחת מטענותיו של הבעל לשלילת זכאותה של אשתו לכתובתה, היתה, שהיא ביצעה הפלת העובר מהריון

ממנו, כשלושה חודשים לאחר פרידתם, בלא לקבל את הסכמתו לכך. האשה הודתה בכך, וספרה שהיא עשתה זאת בבית חולים מסוים, לאחר שקבלה את אישורה של הוועדה הרפואית העוסקת בכך (לא נצפה בבית הדין צורך רפואי אמיתי לשם כך). לטענתה, היא סברה שלא תוכל לגדל ילד בתנאים אלו. בנסיבות אלו עולה השאלה, האם אין היא בכלל "עוברת על דת" המפסידה כתובתה.

על פניו, היה מקום לומר שאשה זו עשתה מעשה איסור הפוגע בחיים המשותפים שבין שניהם, וזאת כדוגמת המובא בשו"ע אבהע"ז קטו, ג (ממשנה כתובות עב ע"א) בענין העוברת על דת: "הנודרת ואינה מקיימת, תצא בלא כתובה", ומובא שם בגמרא שזה מטעם שבניה מתים. א"כ, אשה זו שהרגה בפועל את העובר המשותף של שניהם, כל שכן שהיא בגדר "עוברת על דת", שמפסידה כתובתה. וידוע שעוברת על דת מפסידה גם תוספת כתובתה, כמובא בגמרא בכתובות ריש אע"פ (נד ע"ב), ורש"י ותוס' שם (ד"ה ועוברת).

ואולם, עדיין יש מקום להסתפק האם אכן התובעת שלפנינו היא בגדר "עוברת על דת" המפסידה כתובתה, זאת מחמת כמה סיבות שיובאו להלן.

עוברת על דת - הרס חיי המשפחה

בסיסו של דין "עוברת על דת" אינו נעוץ בהכרח בחומרת האיסור שעברה האשה, אלא במעשה איסור הפוגע ביחסי בעל-אשה, כפי שיוכח להלן, ומעשה הפלה בלא ידיעת הבעל ודאי שהוא מעשה פגיעה חמור ביחסי בני הזוג. כל התקשרות של נישואין כוללת שני מרכיבים יסודיים: א. להיות ביחד באהבה ואחווה (לעיתים זהו המרכיב היחיד, כגון בנישואין שניים בגיל מבוגר). ב. הרצון להוליד ילדים ולהקים משפחה. מעשה הפלה חד-צדדי מצד האשה, מפר בצורה חמורה את אחד היסודות של הנישואין.

עיקרון זה מובא במאמרו של הרה"ג נחום שיינין שליט"א (אב"ד ת"א, מאמר שהתפרסם בקובץ מאמרים והרצאות, ימי עיון לדיינים, תשס"ז), שם חקר ביסוד דין עוברת על דת שמפסידה כתובתה, האם זה קנס שקנסוה חכמים מחמת האיסור שעשתה, או שמא זוהי הלכה בהלכות אבן העזר, שבמעשים אלו האשה מערערת את חיי הנישואין שלהם, וגורמת לכך שלא יוכל בעלה לחיות עמה יחדיו, והיא הגורמת לגירושין, ולכן מפסידה כתובתה (ונפק"מ

במקרה שהיתה אסורה עליו גם קודם שעשתה את האיסור, שאז אין מעשה זה מקלקל את חיי הנישואין, שהרי גם קודם היתה אסורה עליו). ומוכיח שם ממקורות שונים, שהצד השני (קלקול האישות שביניהם) הוא הסיבה לכך שמפסידה כתובתה.

עיקרון זה נמצא גם בפסקי דין רבניים, חלק א עמוד 333 והלאה (בית הדין ירושלים, בפני כב׳ הדיינים: הרבנים יעקב עדס, יוסף שלו׳ אלישיב ובצלאל זולטי, בענין תביעת הבעל לגירושין בטענה כי אשתו שפכה עליו תמצית חומצה כדי להרגו או לעוורו). בפסק הדין שם (עמוד 338), הציבו כלל ועיקרון בדין עוברת על דת: ״כל עיקר הטעם שעוברת על דת יוצאת בלא כתובה, זה אינו משום מעשה עבירה שעשתה האשה, כמש״כ הרא״ש בפרק המדיר בכתובות דעוברת הדת לא מקרי אלא במכשלת את בעלה, אבל אם היתה עוברת בשאר עבירות כגון שהיא עצמה אכלה דבר איסור לא הפסידה כתובתה, ועיי׳ במל״מ בפ״ב מהלכות סוטה ה״א, והיינו דעיקר הטעם של עוברת על דת הוא לא משום מעשה העבירה, אלא משום דבמעשיה היא גורמת להפרעה ולקלקול בחיי המשפחה התקינים בינה לבין בעלה״.

לאור זאת, היה מקום לומר שאשה זו שעשתה הפלה על דעת עצמה, אין לך ״הפרעה ולקלקול בחיי המשפחה התקינים בינה לבין בעלה״ גדול מזה, ועל כן היא עוברת על דת.

אולם, ניתן לדחות זאת, ע״פ הסברא שהביאו בהמשך הדברים. וכך כתבו אודות המקרה הנ״ל שנדון בפניהם: ״ולפי זה במקרה אשר לפנינו שהדבר ברור שלולא התנהגותו של הבעל כלפי האשה לא היו מגיעים לדבר כזה שקרה ביניהם, וא״כ אף שעצם המעשה הוא עוון פלילי ועבירה חמורה, אבל מצדה אין זה גורם להפרעה בחיי המשפחה שלהם בעתיד, כיון שהאשה טוענת שהיא בכל לבה רוצה בשלום, ואנו משוכנעים שבכנות היא אומרת שהיא רוצה בשלום, והדבר תלוי רק בבעל להשלים אתה ואז מובטחים לו חיי שלום בלי שום פגיעה והפרעה מצד האשה, לכן אין דינה כעוברת על דת״. כאשר האשה רוצה שלום בכנות, אין המעשה שעשתה מגדיר אותה כעוברת על דת.

א״כ, גם בנידון דידן זהו המצב, שהרי הבעל הוא זה שאינו מעוניין לעזוב את בית הוריו ומשפחתו, והאשה טוענת בכנות שאם הם יגורו בדירה נפרדת, היא מוכנה לחזור ולחיות יחדיו. א״כ למרות המעשה החמור שעשתה, עדיין

אין להגדירה כעוברת על דת וכגורמת לקלקול בחיי המשפחה בינה לבין בעלה.

ברור שכל עוד בני זוג גרים יחד, הרי הפלה היא פגיעה באושיות הבית והמשפחה, אולם כאשר האשה עזבה את הבית בעילה המקובלת בהלכה (כמובא בשו״ע אבן העזר סימן עד), והבעל לא עשה דבר כדי לפייסה ולהחזירה אליו, ואף הוא מעוניין בגירושין, הרי שאין כאן בית, ולכן לא ההפלה היא הפוגעת בבית.

מעשה בשגגה

תובעת זו שלפנינו היתה כבר פרודה מבעלה כמה שבועות בעת שעשתה את ההפלה, ולטענתה עשתה זאת משום שסברה שלא תוכל לגדל את הילד לבדה. על אף חומרת האסור, יתכן ויש לראות אותה כשוגגת, שהרי הסיבה שהיא מציגה לביצוע ההפלה, מקובלת לצערנו בעיני חלק מהציבור הכללי כסיבה המתקבלת על הדעת.

הבסיס לדין עוברת על דת באשה שוגגת הוא מתשובת מעיל צדקה (מובאת בפת״ש אבה״ע סימן קטו ס״ק יא), אודות אשה ששמשה נידה בימי עיבורה וטענה שלא ידעה שיש טומאה לאשה גם בימי עיבורה, ודן האם היא עוברת על דת. והסיק שלא ניתן לגרשה בע״כ, משום שאשה זו היא כ״אומר מותר״, ואפילו שוגגת אינה נקראת, משום שאפשר להאמין שכך אכן סברה באמת (למרות שידעה מאיסור נידה), שהרי הרבה נשים טועות בכך.

לא מודעת לחומרת המעשה

עוד יש להוסיף; האשה שבפנינו רחוקה מכל ידיעה בעניני הנהגות יהדות, והרי היא כ״אומר מותר״ בסוברה שאין כל פגם במעשה שעשתה (וכ״ש לאחר שהוועדה אישרה לה את ההפלה). אף אם נעשה המעשה ביודעין ובזדון, עדיין יש לומר שאין זה בגדר ״עוברת על דת״ המפסידה כתובתה. ונבאר.

בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ג, סימן קמה) כתב שקשה לדון כיום דין עוברת על דת במקללת יולדיו. זאת על סמך מה שכתב בתרומת הדשן (עי׳ חלקת מחוקק קטו, ס״ק ו, ובבית שמואל שם ס״ק ז), שבזמן הזה, שהעם פרוצים בנדרים, צריך דקדוק היטב להוציא אשה נודרת ולא מקיימת, בלי כתובה.

וכתב שם בספר דברי מלכיאל, כי כיום, שפרוצים בקללות יתר מנדרים, ואפי׳ אם יתרו בה היא תחשוב שזו גוזמא בעלמא, אין לדון בזה עוברת על דת, עד שיתרו בה בית דין.

וכתב בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ו, סימן עו) ביחס לעוברת על דת (עניני צניעות): ״היינו שיודעת שמצד הדת הוא איסור ובכל זאת היא עוברת עליו בשאט נפש במזיד אחרי התראה, אבל לא כן כאשר לא מובן להם שהוא איסור חמור מצד הדת, שגם אם יסבירו להם הרי לא יתקבל על דעתם, מכיון שרואים רבים מתנהגים כזאת, גם בנות ישראל הכשרות, לא יתייחס עליהם כאילו עברו על דת במזיד, אפי׳ אחרי התראה״ (ועי׳ בזה גם בקובץ שורת הדין, חלק ח, מעמוד שצא והלאה, מאמרו של הרב יצחק אלמליח שליט״א).

הרי גם בנידון דידן, כך הוא ביחס למעשה ההפלה שעשתה, ואין לדון אותה כ״עוברת על דת״ לענין זה.

הפילה מחמת חשש ולחץ

ונציין סברא נוספת לכך שאין להפסידה כתובתה. תובעת זו שלפנינו לא עשתה את ההפלה כדי לנקום בבעל או כדי לצערו, אלא רק משום שסברה שלא תוכל לגדל את הילד בתנאים הללו, על פי טענתה. ויש לדון האם היא עוברת על דת בכגון זה.

לכאורה ניתן לדון בכך ע״פ המובא בהמשך פסק הדין (פד״ר חלק א, שהובא לעיל). כאמור, דנו בדבר אשה ששפכה חומצה על בעלה, האם מקרי ״עוברת על דת״ או לא. וכתבו שבדין מקללת את יולדיו, שממנו למד הרמ״א שאשה שגזמה לבעלה להרגו מקרי עוברת על דת, כתב הבאר היטב שם (אבה״ע סימן קטו ס״ק יג) בשם מהרא״ם, שאם בעלה מכה אותה או מצערה הרבה, אין אדם נתפס על צערו ואינה מפסדת כתובתה. ולפי זה כתבו שיש לומר דגם באשה שגזמה לבעלה שרצונה להשכיר עליו כותים להרגו, לא מקרי עוברת על דת, אלא כשעשתה זאת בלא שום סיבה וקטטה, אבל אם אפשר לתלות שעשתה זאת מחמת כעס וקטטה, לא מקרי עוברת על דת, דאין אדם נתפס על צערו.

וכתבו ביחס לנידון שלפניהם: ״ומעתה בנדון דידן הרי גם לפי דברי הבעל, לפני המקרה אמרה לו האשה שרוצה בשלום, והוא ענה לה שלעולם לא

ישלים אתה ועומד על דעתו לגרשה, ואין לך סבה וקטטה יותר גדולה מזו, שהאשה עומדת ומתחננת על נפשה בפני בעלה שרוצה בשלום, והוא עונה לה שלעולם לא ישלים אתה, מפני שנתן עיניו באחרת, ומכיון שיש לתלות שעשתה את המעשה מחמת כעס וקטטה, לא מקרי עוברת על דת דאין אדם נתפס על צערו״.

לאחר שהאריכו לדון בשיטת הרשב״א בהנ״ל, כתבו: ״אולם נראה דאין לקבוע בזה כללים קבועים, אלא בכל מקרה יש לדון לפי מידת הכעס והצער שגרם לה הבעל ובמידת התגובה שהגיבה על זה האשה, כגון במקללת את יולדיו לאחר שהוא מכה ומצער אותה דכתב מהרא״ם הנ״ל דלא מקרי עוברת על דת, והיינו משום דמידת התגובה של האשה בשעת צערה וחמימותה מתאימה למידת הצער שגרם לה הבעל, אבל אם במקרה כזה שהבעל מכה אותה ומצער אותה, האשה תשפוך על בעלה תמצית חומצן בכוונה תחילה לעוור אותו בכדי להתנקם בו, בודאי שדינה כעוברת על דת וכו׳״.

והוסיפו: ״מעתה ניחזי אנן בנידון דידן, אפילו אם נתפוס כגירסת הבעל שהאשה שפכה עליו את תמצית החומצן בכוונה תחילה לעוור אותו בכדי להתנקם בו, אבל מכיון שהבעל היה מורד בה ונתן עיניו באחרת, ולפני המקרה הזה התחננה לפניו האשה שישלים אתה והוא ענה לה שלעולם לא ישלים אתה, והרי אין לך כעס וקטטה גדולה יותר מזה, שהאשה מתחננת על נפשה ונפש ילדיה בפני בעלה לחיות בשלום ולא להרוס את הבית והמשפחה, והבעל עונה לה שלעולם לא ישלים אתה, א״כ אם האשה עשתה את המעשה הזה למרות שיש בפעולה זו עוון פלילי ועבירה חמורה, אבל היא לא נחשבת כעוברת על דת, כיון שעשתה זאת בעת כעסתה כל כך גדול שאז הרי היא כשוטה, ועל זה נאמרו דברי הרשב״א הנ״ל. ועוד שבשעת הכעס היה, ובשעת הכעס הרי היא כשוטה ואין השם ומצוותיו כנגדה באותה השעה״.

עולה אפוא, שכאשר לא נעשתה העבירה מחמת נקמנות גרידא בבעל, אלא מחמת סיבה אחרת, כגון מחמת כעסה על הבעל (כמובא בפס״ד הנ״ל), אין זה מקרי ״עוברת על דת״. מכאן יש ללמוד לענייננו, שיתכן שאם האשה עשתה כן מתוך שיקולים שאינם באים לפגוע בבעל, אין היא בכלל עוברת על דת (עוד יש לדון, האם בעי התראה כדי להפסידה כתובתה בעוברת על דת, ויבואר מעט להלן).

עוד יש להוסיף לסיום פרק זה, כי האשה טענה תוך כדי הדיון שגם הבעל אמר שאינו רוצה ילדים (לא שמענו מהבעל הכחשה על כך), ולכן הרשתה

לעצמה לנהוג כך. ידוע המובא ברמ״א שם וכן בב״ש שם (ס״ק ז, ומקור הדין בתשובת הר״מ שבסוף תשובות הרשב״א, ח״א סימן תתסו), שאם גם הבעל נודר ואינו מקיים, לא אבדה כתובתה, שהרי הוא בעצמו פוגע בבנים, כמובא בב״ש שם. א״כ בנידון דידן שאכן טענה שאינו רוצה ילדים, הלכך ע״פ הבנתה מה לנו להלין עליה? אולם למעשה לא נוכל לסמוך על סברא זו, ויש חילוק ברור בין אדם שלא רוצה ילדים, לבין מצב בו האשה כבר בהריון, שבכגון זה רובא דרובא של הבעלים ירצו בוולד, ולא ידרשו מנשותיהם לבצע הפלה ואף לא יסכימו לכך.

ג. חיוב כתובה לאשה שהגישה תלונות סרק במשטרה כנגד בעלה

במסגרת תביעת גירושין שהוגשה בפנינו, תבעה האשה אף את כתובתה, אך התברר כי האשה הגישה תלונות סרק במשטרה כנגד הבעל (חלק מהתיקים נסגרו כנגד הבעל בשל ״חוסר אשמה״). ונשאלת השאלה, האם אין בכך עילה להפסד כתובת האשה מדין ״מגזמת עליו להרגו״.

דין אשה שגזמה על בעלה, מקורו ברמ״א (אבהע״ז קטו, ד) בשם הגהות מימוניות. וזהו לשונו של הגהות מיימוניות (אישות כד, ד): ״ועוד, אחרי שהביאה ריק אחד רוצח על בעלה לגזמו אם יעשה לה דבר, ויגזם לו להרגו, לא גרע ממקללת יולדיו בפניו לאבא שאול, והלכה כוותיה, כל שכן הכא, דמגזמא לו להרגו וכו׳״.

וכך כתב הרמ״א: ״אשה שגזמה לבעלה שרצונה להשכיר עליו כותים להרגו אם יעשה לה דבר, מקרי עוברת על דת״ (דין זה נלמד מדין מקללת יולדתיו, כאמור, כמובא גם בביאור הגר״א שם ס״ק יח).

איום ללא מעשה מקדים

האם דין הרמ״א שווה למקור דינו המובא בהגהות מיימוניות שם? לכאורה הדברים אינם שווים, שהרי הרמ״א מדבר אפי׳ באיום להרגו, ללא שום מעשה, ואילו מקור הדין בהגהמי״י מדבר על מצב שכבר שכרה רוצח להרגו אם יעשה לה דבר. ואולם, עי׳ בפסק דינו של הרב יצחק קוליץ זצ״ל (מובא בקובץ שורת הדין כרך ט, מעמוד קמב והלאה), שם כתב שסבר הרמ״א שאין הבדל בדבר, ומספיק אף איום בפה כדי להחשיבה עוברת על דת, שהרי לא גרע מדין מקללת יולדיו, שגם הוא בפה גרידא.

דווקא איום בהריגה?

ברם, אף שמדברי הרמ״א משמע שדי באיום כדי להחשיבה כעוברת על דת, אולם מלשון הרמ״א נראה שהכוונה לחשש הריגה בלבד, ולא לכל איום אחר. ועי׳ בפתחי תשובה (שם, ס״ק יז) שהביא תשובת נו״ב אודות אשה שהוציאה קול על בעלה שהוא מזנה עם זכרים, ורצה השואל לומר שהפסידה כתובתה מדין הנ״ל, והשיב הנו״ב שאינו דומה לדין הרמ״א, וכך כתב: ״כי הרמ״א כתב שרוצה לשכור כותים להרגו, אבל זו, אף אם אמרה על בעלה שעובר עבירה זו, לא אמרה שרצונה להביאו למשפט הערכאות על זה לגרום להורגו. ועוד, אפי׳ לפי דמיונו, לא ראה סוף שדברי הגמי״י שם שצריכה התראה תחילה וכו׳״.

נמצאנו למדים מדבריו שלא כל תלונה והעמדה לדין שווא הם בגדר דין זה, אלא רק כאשר אכן יש חשש שייגזר דינו למיתה ממש, וכן רק כאשר היתה התראה מוקדמת לכך.

בנסיבות תיק דידן נראה ששני גורמים אלו אינם מתקיימים, כך שלא יהיה נכון לטעון שהאשה מפסידה כתובתה מכח דינו זה של הרמ״א. ואמנם, יתכן לומר שאין צריך התראה כאשר העוון ידוע ומפורסם, אך ודאי שנסיבות המקרה אמורות להיות בחשש דין הריגה, כמובא בדברי הרמ״א.

ברם, לא נתעלם מכך כי קשה יהיה לקבל מצב עקרוני שאשה תגרום לבעלה מצב בלתי אפשרי בחיי הנישואין, ע״י ריבוי עלילות כזב, ואף תזכה בכתובתה בעת הגירושין. זאת אף אם לא נוכל להשוות זאת לדין ״מגזמת על בעלה להרגו״, לאור דברי הנו״ב הנ״ל, אך מכח הסברא לא נוכל לקבל מצב זה, שהרי ודאי שאדעתיה למישקל ולמיפק בצורה כה חמורה, לא כתב לה תוספת כתובתה.

האם דין הרמ״א מוסכם על שאר ראשונים?

לכאורה נראה שדינו זה של הרמ״א לשלילת כתובה לאשה המגזמת עליו להרגו, אינו מוסכם על כולם. ועי׳ רשב״א בשו״ת (ח״א סי׳ תקעא), שנשאל אודות אשה שהתקוטטה עם בעלה ובתוך כך פרעה ראשה והתגלו זרועותיה, וכן שכרה עליו גוי אחד ללכת לשלטון ולשרוף בעלה בעלילה, ודנו אותה כעוברת על דת מפני שגילתה ראשה וזרועותיה. ושאלו, האם כן הדין.

הרי שבשאלה לא שאלו כלל מכח זה שגזמה על בעלה להרגו. ואף הרשב״א בתשובתו שם דן רק על כך שגילתה ראשה וזרועותיה, אך לא דן כלל מעצם הענין שגזמה על בעלה להרגו. נראה א״כ שהרשב״א אינו מסכים לדינו זה של הרמ״א בשם הגהות מיימוניות.

אולם, ראה בפסק דינו של הרב יצחק קוליץ (שם) שכתב שיתכן ואין מחלוקת בין הראשונים הנ״ל, אלא שהמקרה עליו דן הרשב״א היה במצב שהאשה נהגה מתוך כעס וקטטה, ולכן לא היה עסקו שם בשאלת גזמה על בעלה להרגו, אך אכן גם הרשב״א מודה שבמקרה רגיל, שלא נעשה הדבר מחמת כעס וקטטה, גם בזה נחשבת עוברת על דת (אלא שמה שגילתה ראשה וזרועותיה, זהו מצב של עוברת על דת אף אם נהגה כך מתוך כעס, שהרי זהו מעשה פריצות בעצם, אף שלא כלפי הבעל).

נמצאנו למדים שמעשה של ״גזמה להרגו״ שנעשה שלא מתוך כעס, כולי עלמא יודו שהוא בכלל דין עוברת על דת.

ועי״ש שמביא חילוק נוסף מדוע יתכן ולא חלוקים הרשב״א והגהמי״י, משום שגם בדין גזמה על בעלה בעי התראה כדי להפסידה כתובתה, ובדין של הרשב״א לא היתה התראה. אך בגילתה זרועותיה והיתה רגילה לכך, היתה מפסדת כתובתה אף בלא התראה. ואכן אף הרשב״א מודה כי המגזמת על בעלה בהתראה, איבדה כתובתה.

לאור האמור בחילוקו השני, היה מקום לומר שגם בנידון שלפנינו לא איבדה כתובתה, אף אם היה דינה כמגזמת על בעלה, שהרי לא היתה התראה. אולם, מקובל בפסיקות בתי הדין כי תלונות סרק במשטרה הן בכלל הדברים הידועים לאיסור ואין צריך בהם התראה.

בענין הפסד כתובה לאשה המגישה תלונות סרק כנגד בעלה, ראה מה שכתב הרב ציון אלגרבלי שליט״א (חבר בית הדין הגדול לשעבר, פסק דין בתיק 812600/1 מיום כ״ב אב התש״ע): ״באשר לכתובה ותוספתה יש להפסידה הנ״ל לאור המעשה החמור של הגשת תלונות שווא ואפ׳ שלא הייתה התראה, מכל מקום חומרתה של הגשת תלונות שווא ידועה לכל ואין צורך בהתראה ואין לדמות נידונינו לדין גיזמה על בעלה להורגו (המובא באבן העזר סי׳ קט״ו בהגהה) שיש צורך התראה, שהמדובר שם בגזמה ולא עשתה שום מעשה, משא״כ בנידונינו שהאשה הגישה בפועל

תלונות שווא במשטרה והגם שהמדובר בתגובת לוואי מ״מ היא לא מידתית. וכן נראה שהריב ומדון שהיה מנת חלקם של הצדדים האשה לא טמנה ידה בצלחת בריבים שביניהם, וחשדותיה נגד הבעל גרמו לבעל לעזוב הבית באופן שהמצב כפי המתואר לא איפשר לבעל להמשיך להתגורר עם האשה בכפיפה אחת ויש להפסידה כתובתה. וכן כנימוק נוסף להפסד כתובה יש להוכיח מדין משיאתו שם רע בשכניו שמפסידה כתובתה, וק״ו בנידונינו שבתלונה שווא על הטרדה מינית, גרמה לו בושת פנים ברשויות. ובעקבות הפרסום ברשויות מתפרסם אצל אחרים בבחינת אוזניים לכותל״.

כך שלשיטתו, יש במעשה זה של תלונות סרק במשטרה, עילה להפסד כתובה מדין ״עוברת על דת״, אף אם לא התרו באשה שלא לנהוג כך, מחמת כמה עילות הלכתיות, כאמור בדבריו.

ד. חיוב כתובה לאשה שפרסמה עצמה באתרי היכרויות

במסגרת תביעת גירושין שהתנהלה בפנינו, טען הבעל שהאשה הפסידה זכאותה לכתובה, משום שבתקופת נישואיהם היא פרסמה את עצמה באתר היכרויות באינטרנט, שם הציגה את עצמה כפרודה תוך תיאור עצמי, בתוספת תמונה שלה שאינה הולמת אשה נשואה. למעשה, האשה הודתה בכך, ואף הדברים היו מוכחים.

יצוין כי ע״פ טענת האשה; בעת ההיא, בה פרסמה עצמה באתר ההיכרויות, הבעל היה בקשר עם אשה זרה, ובדיון שהתקיים בפנינו הבעל לא הכחיש זאת.

במסגרת פסק הדין, עסקנו אף בשאלת זכאותה של האשה בכתובתה, והאם היא בכלל ״עוברת על דת״, שמפסידה כתובתה.

על פניו, יש מקום לומר שאשה זו עשתה מעשה של חוסר צניעות הפוגע בחיים המשותפים שבין שניהם, וזה כדוגמת הדין המובא בשו״ע אבהע״ז, קטו, ד (משנה כתובות עב ע״א וגמרא עב ע״ב) בענין העוברת על דת יהודית: ״המשחקת עם בחורים וכו׳, תצא בלא כתובה״.

ועי״ש ב״ש (ס״ק יב, בשם ב״ח) שכתב, שבגמרא משמע שאפי׳ בשיחה יתירה בלא שחוק, הוי דין ״משחקת״, כי שיחה יתירה מביאה לידי שחוק.

ישנם גבולות אשר אין חוצים אותם, וישנם מעשים אשר נחשבים לבגידה באמון בן הזוג. מעשה זה המתואר לעיל, הינו חציית קווים בכל חברה באשר

היא. משכך, אשה זו שהציגה עצמה באתר הכרויות בפני גברים זרים, הרי היא לכאורה בגדר "עוברת על דת", שמפסידה כתובתה.

ואולם, למעשה, במסגרת פסק הדין הנ"ל, לא נשללה זכאותה של האשה בדמי כתובתה, מחמת כמה נימוקים, שנציין חלקם להלן.

ראשית הובהר כי בסיסו של דין "עוברת על דת" אינו נעוץ בהכרח בחומרת האיסור שעברה, אלא במעשה איסור הפוגע ביחסי בעל-אשה, כפי כבר הובהר לעיל.

במסגרת פסק הדין הנ"ל, הוזכר העיקרון המובא בפסקי דין רבניים, חלק א עמוד 333 והלאה והמובא לעיל, ועל פניו היה מקום לומר שאשה המפרסמת עצמה באתר הכרויות באינטרנט, אין לך "הפרעה ולקלקול בחיי המשפחה התקינים בינה לבין בעלה" גדול מזה, והיא בגדר "עוברת על דת".

ואולם, ניתן לדחות זאת, ע"פ הסברא שהביאו בהמשך הדברים. וכך כתבו אודות המקרה הנ"ל שנדון בפניהם: "ולפי זה במקרה אשר לפנינו שהדבר ברור שלולא התנהגותו של הבעל כלפי האשה לא היו מגיעים לדבר כזה שקרה ביניהם, וא"כ אף שעצם המעשה הוא עון פלילי ועבירה חמורה, אבל מצדה אין זה גורם להפרעה בחיי המשפחה שלהם בעתיד, כיון שהאשה טוענת שהיא בכל לבה רוצה בשלום, ואנו משוכנעים שבכנות היא אומרת שהיא רוצה בשלום, והדבר תלוי רק בבעל להשלים אתה ואז מובטחים לו חיי שלום בלי שום פגיעה והפרעה מצד האשה, לכן אין דינה כעוברת על דת".

א"כ, גם בנידון דידן, הרי הבעל הוא זה שהרס את התא המשפחתי, בזה שיצר קשר אישי עם אשה זרה בתקופת נישואיהם, ועל כן אין להגדירה כעוברת על דת במעשה זה, שהרי לא היא זו שהפריעה וקלקלה את חיי הנישואין של הצדדים.

התראה להפסיד כתובת "עוברת על דת"

האם כדי להפסיד כתובת "עוברת על דת" חייבים להתרות בה קודם מעשה העבירה?

ובכן, יש לזכור שישנם שני סוגי "עוברת על דת"; עוברת על דת משה (עוברת על איסורין, ולעיתים מכשילה את בעלה בזה) ועוברת על דת יהודית (עניני

צניעות שנוהגות בנות ישראל). שני סוגים אלו מוזכרים במשנה בכתובות (עב ע״א).

נידון דידן הינו בגדר ״עוברת על דת יהודית״ שהרי זו עבירה בדברים של צניעות.

ביחס לעוברת על דת יהודית, כולי עלמא מודים שלא תפסיד כתובתה בלא התראה (מסקנת הגמרא בסוטה כה ע״א). וכן פסק השו״ע בסעיף ד: ״בכל אחד מאלו (במקרים בהם עוברת על דת יהודית), תצא בלא כתובה, אם יש עדים שהתרה בה תחילה ועברה על התראתו וכו׳״. ועי׳ ב״ש (ס״ק יז, בשם שלטי גיבורים) שאין צריך להתרות בה ממש שהיא עלולה להפסיד את כתובתה, אלא די בהתראה שלא תעשה מעשה זה.

ואמנם ביחס להתראת עוברת על דת משה, חלוקים הראשונים. מרש״י (בסוטה שם) משמע שעוברת על דת משה אין צריכה התראה, משום שהיא כבר הכשילה אותו. ואולם, שאר הראשונים לא חילקו בכך, משמע שגם עוברת על דת משה צריכה התראה (ועי׳ ב״ש שם).

השו״ע (שם) כתב את דין ההתראה מיד אחר שהביא דין עוברת על דת יהודית, ולא עשה חילוק מפורש בין דת משה ליהודית, ויתכן וסובר שגם עוברת על דת משה צריכה התראה להפסיד כתובתה. ואולם, נראה להוכיח שכך אכן היא שיטתו, מהסעיף האחרון בשו״ע בסימן קטו (סעיף י). שם פסק השו״ע את הדין המובא בשו״ת הרא״ש (כלל לב סימן יז), שאם האשה עברה על השבועה (שלא לדבר עם פלוני), היא עוברת על דת, והפסידה כתובתה אם התרו בה שתפסיד. ולכאורה עוברת על שבועה זוהי עוברת על דת משה, ובכל זאת פסק השו״ע שצריכה התראה, מוכח דעתו להדיא שגם עוברת על דת משה צריכה התראה להפסיד כתובתה (וכך נראה מדברי הב״י על תשובת הרא״ש הנ״ל, שכתב אודות חיוב ההתראה ״ממה שנתבאר לעיל בסימן זה דעוברת על דת צריכה התראה להפסיד כתובתה״, משמע שהבין שגם הדין הראשון שבעי התראה הוא בכל עוברת על דת, גם בדת משה).

ועי׳ בפתחי תשובה בריש הסימן (ס״ק ג), שהביא בשם שו״ת נו״ב (תניינא סימן כו) שקשה לסמוך בזה על דעת רש״י נגד כל הפוסקים שלא חלקו בזה בין דת משה דת יהודית (ובהמשך הדברים כתב הפת״ש שאין כוונתו של הנו״ב לפסוק בצורה החלטית כשאר הפוסקים נגד רש״י, רק כוונתו היא

שאין לסמוך לגמרי על דעת רש״י להפסידה כתובתה בדת משה גם בלא התראה, אלא זהו ספיקא דדינא).

ואולם, כאמור, נידון דידן מדובר בעוברת על דת יהודית, ובזה לכולי עלמא יש להתרות בה טרם הפסידה כתובתה, א״כ בנידון דידן שלא התרו בה, אין לומר שתפסיד כתובתה.

ואמנם, ישנם דברים שאין צריך להתרות עליהם כדי להחשיבה כ״עוברת על דת״. ועי׳ בפד״ר שם (עמודים 335-336) שכתבו כך: ״יתר על כן יש לומר, שבנדון דידן היא גם יוצאת בלא כתובה, והגם שעוברת על דת לא מפסידה כתובתה אלא לאחר התראה כנפסק בשו״ע אה״ע סימן קטו ס״ד, ובמקרה אשר לפנינו הלא לא התרו בה. אמנם בפתחי תשובה שם סקי״א הביא משו״ת שבות יעקב שכתב דאפילו נימא דכל עוברת על דת צריכה התראה, מכל מקום משמשתו נדה שהוא דבר הידוע לכל הנשים, אפילו שהיא עם הארץ גמורה, מכל מקום בשעת נישואין לומדים עמם קרובים ושכנים כיצד תיזהר בנדתה, שוב אינה צריכה התראה אחרת בשעת מעשה וכו׳, אע״ג דבתשובת הרשב״א סי׳ תק״ס משמע דגם במשמשתו נדה בעי התראה, היינו דאזיל לשיטתו שם שפסק דבעי התראה לומר לה שתפסיד כתובתה, וכל שלא אמר לה כן הוי כלא התרה בה, אבל לפי הסכמת האחרונים כדעת הריא״ז בש״ג וכן משמע בב״ש וכ״כ בתשובת מהרח״ש דא״צ לומר לה כן, הרי דהתראה בזו רק הודעה שתזהר בנדותה, וזה הכל יודעים וא״צ התראה עוד יותר. וא״כ גם במקרה דידן שדבר ידוע הוא שמעשה כזה של שפיכת נוזל חריף על הבעל הוא מעשה פלילי ועבירה חמורה, אינה צריכה התראה על זה והיא יוצאת בלא כתובה גם בלא התראה״.

ואולם, בנסיבות מקרה דנן, שהבעל חי אז עם אשה זרה, נראה שיש להעמיד את ההלכה על תילה, ויש לומר שהאשה לא הבינה את חומרת מעשיה בנסיבות אלו שחשה עצמה אשה הנבגדת ע״י בעלה, ואין להפסידה כתובתה ללא התראה.

ה. פסיקת כתובה בהתאם לתוצאות בדיקת פוליגרף

בפנינו עמדה תביעת כתובה של האישה. בעת הדיון בכתובה הצדדים כבר היו גרושים. הכתובה היתה בסך חמש מאוד וחמישים וחמש אלף ש״ח, והעתקה הוצג לבית הדין.

שני הצדדים קיבלו בקניין פסיקת הכתובה על פי שיקול דעת רחב של בית הדין, ולא בהכרח בהתאם לסך הנקוב בה.

במהלך הדיון הבעל טען כי האישה ניהלה קשר אישי עם גבר זר במהלך הנישואין, והאישה הכחישה. הבעל ביקש להפנות את האישה לבדיקת פוליגרף באשר לכך, והאישה הסכימה. שני הצדדים קיבלו בהתחייבות בקניין את פסיקת הכתובה בהתאם לתוצאות בדיקת הפוליגרף.

במסגרת ההחלטה הרחבה שנכתבה, נרשם כי תיק זו שונה מתיקי כתובה אחרים, בעיקר מחמת שני הבדלים עיקריים:

א. שני הצדדים קיבלו בקניין פסיקת הכתובה בהתאם לתוצאות בדיקת הפוליגרף.

ב. שני הצדדים קיבלו בקניין פסיקת כתובה על פי שיקול דעת רחב של בית הדין.

משמעות הדברים היא כפולה:

א. לתוצאות בדיקת הפוליגרף של הצדדים תהיה משמעות בפסיקת הדין.

ב. קיבלנו הסמכה מאת שני הצדדים, בקניין, כי לא הסך הנקוב בכתובה הוא זה שיחייב בפסיקת הכתובה, אלא בית הדין, על פי שיקול דעתו, הוא שיחליט אם הנתבע חייב בכתובת אשתו; ואם יחליט שכן, הוא שיחליט מהו סך החיוב, על פי שיקול דעתו.

למעשה, הצדדים הופנו לבדיקת פוליגרף באשר לטענות הבעל על בגידת אשתו ועל אלימותה, ועל כך נשאלה האישה, וכן הבעל נשאל על אלימותו כלפיה. בית הדין ניסח את השאלות וקבע את סדרן ומספרן, והפנה למכון בדיקה מוסמך מטעמו.

בתוצאות בדיקת הפוליגרף מיום ה׳ באדר ב׳ תשע״ו, נכתב כי האישה לא דוברת אמת ביחס לשאלות שנשאלו, והבעל כן.

בשלב זה, התובעת ביקשה להעלות טענות כדי להכחיש הטענות לבגידתה (ביחס לדמי הכתובה), ובענין זה נרשם בהחלטת בית הדין מיום י״ז בכסלו תשע״ו: ״נזכיר כי הצדדים קיבלו בקניין שבית הדין יסמוך על תוצאות בדיקת הפוליגרף, ולאו דווקא על העובדה האם האישה אכן בגדה או לא.

והתוצאות ברורות״. משכך, בית הדין לא מצא לנכון לדון בשאלה לגופה, אם האישה בגדה או לא, לאור תוצאות בדיקת הפוליגרף וההתחייבות שקבלו הצדדים על עצמם לאור תוצאות הבדיקה.

במסגרת ההחלטה הנ״ל נרשם כי במידה ולא היו הצדדים מקבלים בקנין על עצמם התחייבות לפסיקת הכתובה ע״פ בדיקת הפוליגרף, נראה שלא היה ניתן להסתמך על כך לדינא. ונבאר. ראיה ע״פ בדיקה במכונת אמת, לכאורה אינה יותר מאשר ראיה נסיבתית. הראיה שעליה ניתן להסתמך בדרך כלל הינה העדת עדים. ראיה נסיבתית הינה הוכחה שאינה ישירה, ראיה המתבססת על נתונים עקיפים שבכוחם ללמד על שורש הענין. הסקת מסקנות ע״פ בדיקת פוליגרף אינה מוכיחה ישירות שאדם זה ביצע את המעשה המיוחס לו, אלא שמתוך תגובותיו למספר שאלות המוצגות לו אודות המעשה, נוכל ללמוד בעקיפין האם ביצע את המעשה הנ״ל או לא.

להלן יובאו דוגמאות לראיות נסיבתיות המובאים במקורות, ונברר תוקפן ההלכתי.

א. הרשעת אדם ע״פ בדיקת ד.נ.א. (ראיה נסיבתית). אדם הנחשד כעבריין, ואולם אין נגדו עדים המעידים על מעשהו, האם ניתן להפלילו באמצעות דגימות דם של החשוד (בדיקת ד.נ.א.) שנמצאו בזירת הפשע? לשאלה זו התייחס הרב שמואל ואזנר זצ״ל (בתשובה לרב אלכסנדר לוינזון שליט״א, ומובא בספרו ״סוגיות בהלכות צבא ומשטרה״, עמוד שיח), שם כתב הרב משה שאול קליין שליט״א בשמו כך: ״על דבר השאלה האם אפשר להוכיח הרשעת אדם במשפט על סמך בדיקה זו, התשובה, בדיני ישראל אין להוכיח הרשעת אדם על סמך הוכחות אפילו החותכות ביותר, אלא על פי שני עדים יקום דבר״.

מקור לכך נוכל למצוא גם בגמרא בסנהדרין לז ע״ב. המשנה שם (לז ע״א) כותבת ששאלו את העדים שמעידים על נפשות: ״שמא תאמרו מאומד?״, ומבארת הגמרא שם: ״ת״ר כיצד מאומד, אומר להן שמא כך ראיתם שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתם אחריו ומצאתם סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, אם כך ראיתם, לא ראיתם כלום וכו׳, שהרי אמרה תורה ׳על פי שנים עדים יומת המת׳, היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו וכו׳״. הרי שאין להסתמך על ראיה נסיבתית בדיני נפשות.

גם בדיני ממונות פסק הרמב״ם (הלכות נזקי ממון, פרק ח הלכה יד) שאין להסתמך על ראיה של גמל הנמצא הרוג בין גמלים כדי לקבוע שבידוע הגמל האוחר שלידו הרגו, וכן אין לחייב במקרה של שור נגחן שהיה רועה ע״ג הנהר ונמצא שור נגוח הרוג בצידו, ״עד שראוהו עדים כשרים״, כלשונו שם. נמצאנו למדים שאין להוכיח הרשעת אדם על סמך ראיה נסיבתית. ב. מנהגי אבלות על מאבד עצמו לדעת (ראיה נסיבתית). בשו״ע יור״ד (סימן שמה) נפסק שמאבד עצמו לדעת אין מתעסקים עמו ואין מתאבלים עליו. מהו גדר ״מאבד עצמו לדעת״ לענין זה? באבל רבתי (פרק ב הלכה ב) מובא גדרו של המאבד עצמו לדעת, שאמר שהוא עולה לראש הגג ויפול וימות, ואכן עלה לשם ונפל ומת (שלא מסתבר לתלות שנפל באונס). ואולם, ממשיכה הברייתא שם, מי שמצאו אותו חנוק ותלוי באילן או מצאו אותו מושלך על גבי חרב וכד׳, אין תולים שאיבד עצמו לדעת, ונוהגים עמו כבכל נפטר רגיל, וכן נפסק בשו״ע שם.

בפתחי תשובה שם (ס״ק ב) מחדש שאי אפשר להסתמך על ראיות נסיבתיות (כלליות) לכך שאדם איבד עצמו לדעת, וכך מביא בשם תשובת אבן שהם (סי׳ מד): ״נשאל באיש אחד שהלך בדרך הישר וסיגף עצמו בתענית ובטבילה וכו׳ ולמחר מצאוהו בביתו שוכב מגואל בדם וסכין בידו, ופרע בית השחיטה, ומקודם באיזה ימים השחיז הסכין ואמר שרוצה לעשותו סכין של שחיטה, ועל הכותל נמצא כתוב בכתב ידו שתלמידיו יגידו אחריו קדיש - אם נקרא מאבד עצמו לדעת. והשיב שלא ימנעו ממנו דבר. חדא - דאין זה מאבד עצמו לדעת כיון שלא ראוהו מאבד עצמו ולא סמכינן כאן אהוכחה וכו׳״.

גם ממקור זה נראה שאין להסתמך על ראיה נסיבתית כדי לקבוע או להוכיח עובדה מסוימת (כגון שאדם זה אכן איבד עצמו לדעת) עד שיוכח הדבר באופן הקרוב יותר לוודאי.

לאור האמור, אין לדון דין שלא ע״פ שני עדים (מלבד מקרים יוצאי דופן), הלכך נראה שאין לקבל ראיית תוצאות הפוליגרף כראיה הלכתית.

מקור נוסף מצאנו, ממנו עולה שאין להסתמך על תוצאותיה של בדיקה זו כתחליף להעדת עדים. בזוהר (פרשת יתרו קעג-קעה, בזוהר עם ביאור הסולם) מובא שהיו כאלו שידעו לדון בני אדם גם ללא עדים והתראה אלא רק ע״פ דעתם (משה, שלמה המלך ומלך המשיח), ואולם מסיים שם הזוהר:

"ותלת אילין (משה, שלמה המלך ומלך המשיח) דנו עלמא בלא סהדי והתראה, שאר בני עלמא על פום סהדין, על מימר אורייתא (שאר בני העולם דנים ע"פ עדות ע"פ התורה)". למרות שהיו כאלו שיכלו לדון ע"פ הבנה חיצונית, גם בלא העדת עדים, אף על פי כן, חוץ מאלו, אין רשות לדון שלא ע"פ העדת עדים, ואין לסמוך על הרגשות עצמיות של הדיין כתחליף להעדת עדים (ולמרות שכלל הוא בידינו שאין למדים הלכה מהזוהר, ואולם אסמכתא לדבר נוכל ללמוד מהמובא שם).

לפני סיום פסקה זו יש לציין כי יש מקום לדון בענין זה מהיבטים נוספים, כגון הרחבת הדיון בענין ראיות נסיבתיות, דיון בשאלה האם תהני בדיקה זו כ"עדות ידיעה", שמא תהני כ"אומדנא" ועוד, ואולם מפאת קוצר היריעה הובאו רק הדיונים העקרוניים הכלליים בסוגיה זו.

היבטים מעשיים

בנוסף לראיות הנ"ל בנושא בדיקת הפוליגרף בהלכה, חובה עלינו להזכיר את עובדת חוסר הוודאות בתוצאותיה של בדיקה זו, ובשל כך, אף בתי המשפט אינם מקבלים זאת כהוכחה בלעדית. נתון זה מוסיף חיזוק למובא לעיל, שאין להסתמך על תוצאות בדיקת הפוליגרף כדין עדות לכל דבר.

בשל כך, אף שלעמדת חלק מדייני ישראל, אי הסכמת צד אחד להיבדק בבדיקת פוליגרף, מוכיחה כי הוא מנסה להסתיר את האמת, ויש מהדיינים שזוקפים זאת לחובתו, אולם, לענ"ד כיום אין להשתמש באי הסכמתו להיבדק כדי להוכיח את חובתו, ועמדה זו של בעל דין המסרב להכריע את התיק בהסתמך על בדיקת פוליגרף, הינה עמדה סבירה לענ"ד, של אדם החושש לשים את כספו וצדקתו על קרן הצבי של מכונת הפוליגרף שאינה אמינה תמיד ותלויה בגורמי תחושות שונות. הלכך נראה שאין להסיק מאי הסכמתו להיבדק כי בהכרח יש לו מה להסתיר ולחייבו או להרשיעו על סמך זאת.

לאור כל האמור לעיל באשר לתוקפה של בדיקה זו בהלכה; כאשר בכל זאת מוחלט להשתמש בכלי זה של בדיקת פוליגרף, בית הדין לא רואה בתוצאות הבדיקה ראיה להצדקת טענת צד זה או אחר, אלא מבצע קנין עם הצדדים כי הם מתחייבים שתוצאות בדיקת הפוליגרף הם אלו שיחייבו אותם. כך

שלא "האמת" שהתגלתה היא זו המחייבת אותם, אלא התחייבותם בקנין כי תוצאות הבדיקה הן אלו שיכריעו, היא המחייבת.

כן הודגש כי בדיקת פוליגרף המבוצעת בעת הליך משפחתי או הליך גירושין הינה עדיפה על פני בדיקת פוליגרף המבוצעת בכל הליך משפטי אחר, משום שבבדיקה בהליך זוגי, שני הצדדים נבדקים בדרך כלל, כך שהסבירות לתוצאת טעות הינה נמוכה יותר (כגון שנקבע בבדיקה שצד אחד דובר אמת וצד שני לא).

במסגרת פסק הדין הנ"ל, הוסבר שם עוד בפן ההלכתי, באשר לקבלת הצדדים בקנין פסיקת הכתובה ע"פ תוצאות בדיקת הפוליגרף: "כאשר באים שני בעלי דין ומסכימים להיבדק על ידי מכשיר הפוליגרף לשם אימות טענותיהם, ומקבלים הם על עצמם את תוצאותיה של בדיקה זו, נראה שאין מניעה לדון על פי בדיקה זו, ואכן תוצאותיה יחייבו את שני הצדדים. זאת על בסיס דין השולחן ערוך (חושן משפט סימן כב, על פי הגמרא בסנהדרין כד ע"א) שיכול בעל דין לקבל על עצמו שידון אותו דיין קרוב או פסול, וכן יכול לקבל על עצמו שיעיד נגדו עד קרוב, כמו כן יכול לקבל על עצמו עד הפסול מחמת עבירות שבידו. על פי זה נוכל להסיק שאם קיבלו שני הצדדים על עצמם לקבל את הכרעת הפוליגרף, לא גרע מקבלו עליהם עדות הפסולים, ותוצאת בדיקה זו תקבע מי מהם יזכה בדין".

ולאור הנחה זו נאמר במסגרת פסק הדין שם: "ואם קבלת הצדדים על עצמם התחייבות בהתאם לבדיקת הפוליגרף הוי כקבלו על עצמם עדות עד פסול - אז אין להם להלין עתה ולטעון נגד הבדיקה כי היא פסולה, שדומה הדבר למי שקיבל על עצמו עד פסול ועתה טוען -'העד הוא פסול'".

ועוד הודגש שם: "הצדדים קיבלו בקניין פסיקת כתובה על פי שיקול דעת בית הדין, כך הסמיכו את בית הדין כי לא הסך הנקוב בכתובה הוא זה שיחייב בפסיקת הכתובה, אלא בית הדין, על פי שיקול דעתו, הוא שיחליט האם הנתבע חייב בכתובת אשתו, ואם יחליט שכן, הוא שיחליט מהו סך החיוב, על פי שיקול דעתו".

וכך הסתיים פסק הדין הנ"ל תוך הכרעת הדין לגופו: "בנסיבות תיק זה, כאשר בית הדין שמע את מכלול הטענות והראיות, ואף התייחס להן לגופן, כמפורט לעיל, ובעיקר לאור קבלת הצדדים בקניין את השפעת בדיקת

הפוליגרף על פסיקת הכתובה, ולאור תוצאותיה, בית הדין מחליט בשיקול דעת רחב כי קבלת הצדדים על עצמם את תוצאות הבדיקה היא הגורם המכריע והעיקרי בתיק, ולאור תוצאותיה וקבלת הצדדים על עצמם בקניין, מחליט בית הדין כי אין לחייב את הבעל בכתובת אשתו״.

ו. חיוב כתובה לאשה שהלשינה על בעלה בפני רשויות המס

במסגרת תביעת גירושין נוספת שהתנהלה בפנינו, טען הבעל כי הוא פטור מכתובת אשתו, לאור העובדה שהיא הלשינה עליו בפני רשויות המס במדינה זרה שם הוא ניהל עסקים.

במסגרת ההחלטה בתיק הנ״ל, נרשם בין השאר כי בית הדין אינו מוצא בהתנהגותה של האשה מול השלטונות באותה מדינה עילה להפסידה תוספת כתובתה, ואין זה בדין ״מגזמת עליו להרגו״, האמור בראשונים וברמ״א אבן עזר סימן קטו סעיף ד, שהוא עילה לשלילת כתובה (שהרי אין פה חשש הריגה, ועי׳ פת״ש שם ס״ק יז בשם שו״ת נו״ב), וכל שכן שהדבר נעשה לאחר פרוץ הסכסוך ותביעת הגירושין שהוגשה ע״י הבעל.

שם התבאר שאף אם נניח שאכן יש כאן דין של ״מגזמת על בעלה״, עדיין לא יהיה ניתן להסיק מכך שהיא עוברת על דת, אם מעשיה הנ״ל לא גרמו לפירוק הבית (וביחס לכך הובאה שיטת הדיינים האמורה בפסקי דין רבניים, חלק א עמוד 336, המוזכרת לעיל, שכל עיקר הטעם שעוברת על דת יוצאת בלא כתובה, אינו משום מעשה עבירה שעשתה האשה, אלא משום דבמעשיה היא גורמת להפרעה ולקלקול בחיי המשפחה התקינים בינה לבין בעלה. הלכך, בנסיבות התיק שלפנינו, שההלשנות של האשה על בעלה מול הרשויות היו לאחר פרוץ הסכסוך הרשמי, דהיינו לאחר פתיחת תיק הגירושין שפתח הבעל, לא נוכל לטעון כי עניין זה היא שגרם לפירוק המשפחה.

עוד נרשם שם כי אף אם האשה מוגדרת כאשה רעה בהתאם למעשיה האמורים, ומצווה לגרשה, הרי אף אשה רעה לא הפסידה כתובתה.

דין אשה רעה, שמצווה לגרשה, מובא בגמרא יבמות (סג ע״א), ושם מגדירה הגמרא מיהי אשה רעה. וראה מה שפסק הרמב״ם (הלכות גירושין, פרק י הלכה כב) וכן נפסק בשו״ע (אבן העזר ס׳ קיט): ״אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות מצווה לגרשה״.

בהגדרת "אשה רעה", רוב הפוסקים סברו כשיטת רש"י (יבמות שם, ד"ה פומא וד"ה ומהדרא), שהכוונה לאשה המצערת את בעלה. אולם יש מהפוסקים שסברו שהכוונה היא לאשה שאינה נוהגת מנהגי צניעות (רשב"ש, סימן תיא, חוט המשולש סימן נד טור א שבסוף שו"ת הרדב"ז, מהר"י הלוי בשו", סימן לט). למעשה השו"ע (אבהע"ז, סימן קיט סעיף ד) כתב: "אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות מצוה לגרשה", והב"ש (שם ס"ק ה) והח"מ (שם ס"ק ד) כבר כתבו שכוונת השו"ע במילים "אשה רעה בדעותיה" היא לגמרא ביבמות הנ"ל אודות אשה רעה, והכוונה היא לאשה שהיא בעלת מריבה (דהיינו, שמצערת את בעלה). וכן מבואר גם בלחם משנה על הרמב"ם שם. ביחס לדין "אינה צנועה" שבשו"ע, פירש הח"מ שהכוונה לדין אחר, לעוברת על דת יהודית (ועי' בעניין זה בספרו של הרב יקותיאל כהן שליט"א, אב"ד אשדוד, בין שלום וגירושין, פרקים ב, ה, ז, שעסק בספרו בהגדרת אשה רעה ובדיניה).

אם היינו דנים רק בשאלת "אשה רעה", ע"פ הגדרתה, כפי המבואר לעיל, היה נראה שהבעל אינו נפטר מכתובתה. זאת בהתאם למובא בגמרא ביבמות דף סג ע"ב: "'הנני מביא רעה אשר לא יוכלו לצאת ממנה' (ירמיה יא) - אמר רב נחמן וכו', זו אשה רעה וכתובתה מרובה. 'נתנני ה' בידי לא אוכל קום' (איכה א), אמר רב חסדא וכו', זו אשה רעה וכתובתה מרובה. 'בגוי נבל אכעיסם' (דברים לב), אמר רב חנן בר רבא, זו אשה רעה וכתובתה מרובה".

הרי שלא קל להיפטר מחיוב כתובתה של אשה רעה; ובהתאם לאמור בגמרא - בעל החי עם אשה כזו, ייתכן והוא סובל, אך לעתים אינו יכול לגרשה מחמת כתובתה המרובה.

מסקנות

א. לעיתים מעשה כישוף של אשה כנגד בעלה שולל זכאותה לכתובה, אך כמובן שאין זה מיוחס למעשה כישוף ללא כל בסיס אמיתי.

ב. אשה הרוצה להרעיל את בעלה, הפסידה כתובתה.

ג. נראה שאשה שעשתה הפלת עובר בלא ידיעת והסכמת בעלה, מפסידה כתובתה.

ד. בסיסו של דין "עוברת על דת" השולל מאשה זכאותה לכתובה, אינו נעוץ בהכרח בחומרת האיסור שעברה האשה, אלא במעשה איסור הפוגע ביחסי בעל-אשה.

ה. אשה שוגגת אינה בדין "עוברת על דת".

ו. אשה שאינה מודעת לחומרת מעשיה, אינה בדין "עוברת על דת".

ז. אשה העושה מעשה מחמת כעס וקטטה, לא מקרי עוברת על דת.

ח. קשה לקבל מצב עקרוני שאשה תגרום לבעלה מצב בלתי אפשרי בחיי הנישואין, ע"י ריבוי עלילות כזב ותלונות סרק במשטרת ישראל, ואף תזכה בכתובתה בעת הגירושין, שהרי ודאי שאדעתיה למישקל ולמיפק בצורה כה חמורה, לא כתב לה תוספת כתובתה.

ט. תלונות סרק במשטרה הן בכלל הדברים הידועים לאיסור ואין צריך בהם התראה כדי להפסיד כתובה.

י. אשה שהציגה עצמה באתר הכרויות בפני גברים זרים, הרי היא בגדר "עוברת על דת", שמפסידה כתובתה.

יא. עוברת על דת יהודית, אין חולק שלא תפסיד כתובתה בלא התראה.

יב. ביחס להתראת עוברת על דת משה, חלוקים בכך הראשונים, ונראה שהשו"ע סובר שגם בעוברת על דת משה בעי התראה להפסיד כתובתה.

יג. דבר המפורסם לאיסור, אין צריך בו התראה לשם הפסד כתובה.

יד. מחמת עילות הלכתיות ומעשיות, לא נוכל להסתמך על תוצאות בדיקת פוליגרף כדי לשלול מאשה את זכאותה לכתובתה.

טו. במידה ושני הצדדים קבלו בקנין והתחייבו כי תוצאות בדיקת הפוליגרף יהיו הגורם המכריע באשר לפסיקת הכתובה, ניתן לפסוק כתובה או לשלול כתובה על סמך תוצאות הבדיקה.

טז. אף "אשה רעה" כהגדרתה בהלכה, אינה מפסידה כתובתה.

פיצויי כתובה (גירושין) לא ייפסקו כדבר שבשגרה – כללים *

בפנינו בקשת הנתבע לביטול הדיון בתביעת הכתובה. בקשתו מנומקת בכך שהצדדים חתמו לאחרונה על הסכם שאושר בבית המשפט, אשר במסגרתו שילם הנתבע אף עבור הכתובה. וכך נרשם בסעיף 14 להסכם שם: "האישה תרכוש את חלקו של האיש בדירה וכו', המהווה איזון משאבים סופי בין הצדדים, וכן תשלום כתובה לאישה. הקיזוז האמור מהווה פסק דין בתביעת הכתובה של האישה בבית הדין הרבני".

בתגובתה, רשמה התובעת כי הדיון בבית הדין נקבע בשני עניינים שונים; כתובה ופיצויים, ואלו שתי תביעות שונות; ובהתאם להסכמת הצדדים, רק נושא הכתובה הגיע לסיומו, ויש לדון עדיין בעניין הפיצויים (תביעה על סך ארבע מאות אלף ש"ח). לטענתה, בהסכם שבבית המשפט נקבע כי סך הכתובה יקוזז מהתמורה שצריכה התובעת להעביר לנתבע, ברם, לטענתה, לא סוכם דבר לעניין הפיצויים. לכן מבקשת להמשיך לדון בכך.

בתגובתו לתגובתה, טוען הנתבע כי זו טענה של חוסר תום לב של התובעת, העושה כל אשר לאל ידה על מנת להתעמר בנתבע. לטענתו, הוא הסכים להוון זכויות עתידיות שלו כנגד ויתור הכתובה, ומעולם לא טענה התובעת כי היא מתכנת להמשיך ולתבוע פיצויים, וככל שהייתה עושה כן, "אין ספק כי הנתבע לא היה מסכים להסכם נדיב כלפיה", כלשונו. לטענתו, תביעת הפיצויים היא חלק אינטגרלי מתביעת הכתובה.

ובכן, לאחר העיון בעמדת שני הצדדים, בית הדין מחליט לקבל את בקשת הנתבע, לדחות את עמדת התובעת, לבטל את הדיון הקבוע בתיק הכתובה, ולסגור את התיק.

וננמק החלטה זו.

---

* פסק דין, בבית הדין הרבני בירושלים, טבת תשפ"א.

התמונה המצטיירת היא שהצדדים אישרו הסכם בבית המשפט, האמור לכסות את התביעות ההדדיות שלהם, ולא העלתה התובעת בשום שלב טענה כי תביעת הפיצויים היא עדיין על הפרק מבחינתה. בדעת בני אדם, וכן הוא על פי הדין (כפי שיובא להלן), תביעת לפיצוי גירושין, היא חלק מתביעת כתובה (ואף לא קיים תיק ייחודי לכך בבתי הדין, אלא תביעה זו היא נספחת לתביעת כתובה), ואין ספק כי כאשר אישה מוותרת על כתובתה או מקבלת דבר-מה תמורתה בהסכם, אזי היא מוותרת אף על תביעתה לפיצוי גירושין.

למה הדבר דומה, לאישה שתבעה כתובה ופיצויי גירושין, ובמהלך הדיונים ויתרה על כתובתה בכפוף לסידור הגט; האם יעלה על הדעת שתהא רשאית להעלות לאחר הגט טענה של "ויתרתי על כתובה אף לא על הפיצוי"? - ודאי שלא תתקבל טענה זו, שהרי אומדנא פשוטה היא שוויתור כתובה כולל אף את תביעת הפיצויים שנספחת לה. וכך אף בנידון דנן.

ולייתר ביאור נדון עתה בייסוד המנהג של פיצוי כתובה מקורו והיקפו.

פסיקת פיצויי גירושין אינה פסיקה שבשגרה, ושמורה רק למקרים קיצוניים

ראשית יובהר - מה שנהגו חלק מבתי דין לחייב פיצויים תוך כדי הליך הגירושין, הוא רק מנהג, שנוהגים אותו במקרים קיצוניים, וודאי אינו דבר שבשגרה.

בעניין זה, ראו האמור בפסקי דין רבניים חלק ד (עמוד 372), שכתבו כי אין מקום לדרישת פיצויים לאחר הגירושין, וכי פיצויי גירושין אינם דין, אלא רק נוהג, ועשויים להיפסק לפני הגט "לשם סידור האישה לאחר הגירושין", אך אין להם מקום לאחר הגט.

וראו אף מה שכתב הגר"ש קרליץ זצ"ל בספרו עטרת שלמה (חלק א סימן נא) באשר לכך: "בקשר לתביעת הנתבעת לפיצויים במקרה של גירושין; תביעה כזאת אין לה מקור בש"ס וראשונים ז"ל ואין מקום לחייב את הבעל לתת כסף ופיצויים אפילו בזמן שהוא דורש את הגט, אם כי כמובן שהאישה יכולה לסרב לקבל את הגט אם אין סבות מכריעות לחיוב קבלת הגט והאישה יכולה לדרוש פיצויים כפי מה שהיא מוצאת לנכון להסכמתה לגט, אבל אין דבר זה נכנס תחת סוג של תביעות שאפשר לדרוש מבית הדין

שהבעל יהא מחויב למלאות תביעות אלו, אלא זה תלוי ברצונו הטוב של הבעל, שאם הגירושין אצלו הוא דבר הכרחי אז יסכים לפיצויים בלי תביעה ובלי פסק דין ואין אנו מכירים מנהגים בישראל כאלו להוציא ממון מהבעל שלא מהדין".

ועוד הוסיף שם: "ויעויין שם בדברי הרמב"ם (פרק ט"ז מהלכות אישות הלכה ז) שהביא תקנת הגאונים בכל הישיבות שתהיה האלמנה גובה כתובה אף מן המיטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל, וכתב הרמב"ם חוץ מכתובת בנין דכרין, שלא מצאנו מנהג ירושתן פשוט בכל הישיבות, לפיכך אני אומר מעמידין אותה על דין הגמרא שאין יורשין כתובת אמן רק מן הקרקע. הרי נראה מדברי הרמב"ם שגם בכתובת בנן דכרין היה מנהגים בבתי דין בישראל שגובין מן המיטלטלין וזה על סמך תקנת הגאונים, אבל היות שלא מצא מנהג פשוט בכל הישיבות, בזה חשש ופסק שלא להוציא ממון ומעמידין על דין הגמרא. ויעויין שם ברמב"ם (הלכה ח) שכתב, כבר נהגו בכל המקומות שידענו שיכתבו בכתובה בין מקרקעי ובין מטלטלי כו', ובהלכה ט כתב: הרי שלא כתב כך בכתובה אם היה יודע מתקנת הגאונים גובה ואם לאו או שנסתפק לנו כו' מתיישבים בדבר הרבה שאין כח בתקנת הגאונים לדון בה כו' כדין תנאי כתובה שהם תקנת סנהדרין גדולה עד שנוציא ממון מן היורשים. הרי שגם תקנות מבית דין הגדול של רבותינו הגאונים הקדמונים צריך להתיישב בדבר הרבה עד שנוציא ממון, כל שכן במקום שאין זה תקנות ואין זה אפילו מנהגים מרבותינו הראשונים ז"ל או מגדולי האחרונים ז"ל, ולכן הדבר ברור שאין מקום לתביעת הפיצויים בנדון דידן".

כך שהדגיש שאין מקום לשיטתו לתביעת פיצויים כתובה; ונוסיף כי ודאי שאף למחייבים בכך בבתי הדין, אין לחייב פיצויים בתיקים שגרתיים וללא מצב קיצוני המצדיק זאת.

פסיקת פיצויי גירושין נועדה לשכנע את האישה להתגרש

ראו מאמרו של הג"ר אברהם שרמן שליט"א (חבר בית הדין הגדול לשעבר), בקובץ "שורת הדין" (חלק י), שם ציין שלשה סוגי פיצויים לאישה, וכך כתב: "לסיכום מצינו שלושה סוגי פיצוי גירושין; א. פיצויים הקשורים לביצוע הגירושין. ב. פיצויים הקשורים לתחום הממוני רכושי. ג. פיצויים הקשורים בירידת ערך שער המטבע הרשומה בכתובה".

והוסיף ופירט: "פיצויים מהסוג הראשון מצינו בספר תעלומות לב (להגר"א חזן זצ"ל, אבן העזר חלק ב סימן א), שדן באיש שמאס באשתו ללא סיבה ובא בעלילות שכביכול היא חולה, נבדק הדבר ולא נמצאו דבריו נכוחים, והאישה אינה רוצה להיפרד מבעל נעוריה, וכתב הרב תעלומות לב, שאין זה תקנה לאישה שנחייב אותו במזונותיה, והיא תשב עגונה בודדה וגם הוא ישב לבדו ולא ינצל מהרהורי עברה. לאחר שכל ההשתדלויות שיחזור אליה לא נשאו פרי, ועברו י"ח חודש שאין ביניהם קשר (כמו שכתב הגר"ח פלאג'י זצ"ל בספר חיים ושלום שלאחר י"ח חודש ראוי להשתדל שיהיה גט בין הניצים). בנסיבות אלו פסק שבזה יש לבית הדין לחייב את הבעל שיפייס אותה במתן הדמים וליתן לה הגט. ושם בתעלומות לב (ח"ב דף לו ע"ג) הביא הסכמה של בית הדין שבטרבולוס (לוב) על עניין זה, וכתבו הרבנים שההסכמה של בית הדין צדק נאמרה כשאדם מגרש את אשתו ללא סיבה מוצדקת (אלא שכתב שבנכפית או לא ילדה י' שנים או נסמית וכיוצא בזה, דאז מותר לו לגרש ללא כל פיוס ופיצוי כדין תורה), וכשאין לבעל כל סיבה נראית לעין, ינסו בית הדין לדחות הגירושין זמן בה, שאולי יתפייסו ביניהם, ואם מתמשך הזמן ואין שלום, אזי יחייבו אותם להתגרש ויוסיפו לה שתות על כתובתה".

ועיין שם שהביא תשובות נוספות מהפוסקים בעניין זה, וכתב: "המשותף לכל תשובות אלו שמדברות כשהאיש תובע גירושין בלא עילת חיוב גט, ובית הדין מפעיל את 'מנגנון' הפיצויים על מנת שהאישה תסכים לבצע את הגט".

ועיין בכל הנ"ל אף בפסק דין בית הדין הרבני נתניה (תיק 823575/7) בנימוקי כב' אב"ד הג"ר מיכאל עמוס שליט"א, שהוסיף בהמשך לדברי הגר"א שרמן הנ"ל: "ומסיק שם כי פנה לכבוד מרן הגאון יוסף שלום אלישיב זצוק"ל לשמוע דעתו ביחס לפיצוי גירושין, והשיב לו שכאשר מדובר בפיצויים שמטרתם להביא את האישה להסכים להתגרש, יש מקום לחייב את הבעל ליתן לאישה בנוסף לכתובתה תוספת פיצויים. וכעין זה עיין פד"ר חלק ו' (עמוד 257) ופד"ר חלק ז' (עמוד 111) ופד"ר חלק ח' (עמוד 36) ופד"ר חלק ח'-ט' (עמוד 65)".

כך שסברו שפיצויי גירושין נועדו רק כדי לשכנע את האישה להתגרש.

וראו אף פס"ד מאת הג"ר חגי איזירר זצ"ל, חבר בית הדין הגדול (תיק 835665/1), שכתב מפורשות שתשלום פיצוי אינו עבור נזק שנגרם למבקשת, אלא הוא מנהג או תקנה הקשורים בסיוע לפתרון בכיוון הגירושין.

בנוסף, וביחס למקורות הדין באשר לכך, עיין בשו״ת הרדב״ז (חלק א סימן שכז) שעסק בפסיקת פיצויים לאישה שלא רצתה להתגרש, וכך כתב: ״שאלה: ילמדנו רבינו, ראובן נשא את לאה ונשבע ראובן על דעת השי״ת שלא יישא אישה אחרת עליה בחייה, אבל אינו כתוב בשטר הכתובה שנשבע לדעתה ורצונה, ואחר כך הולידו בנים ובנות ונפטרו ולא נשאר לו אלא בן אחד, ועתה לאה היא בת מ״ה שנה וחדל לה להיות אורח כנשים ורוצה ראובן לקחת אישה לקיים מצות פריה ורביה, והולך לבית הדין שיתירו לו שבועתו כיון שכוונתו לקיים המצווה, ולאה אשתו אינה רוצה לתת לו רשות בשום צד, וגם ראובן אינו רוצה לגרשה מפני שהיא אשת נעוריו ועוד שכתובתה מרובה וכו׳. וא״ת מה תקנה יעשה ראובן זה כדי שיוכל לקיים מצות פריה ורביה, יש לו תקנה שיפייס אותה בדברים שדרך הנשים אשר כגילה להתפייס, כגון להוסיף על כתובתה או לקנות לה מלבושים או להתנות לה שלא יכנוס צרה בתוך הבית עמה וכיוצא בדברים שדרך הנשים להתפייס, ואם לא נתפייסה, אנוס הוא דלאו תרקבא דדינרי יהיב לה כדאמרינן התם, הילכך אם לא נתפייסה מתירין לו שבועתו ואפילו עומדת וצווחת דאנוס הוא וכן העליתי באותה תשובה״.

הרי שהציע הרדב״ז לתת פיצויים לאישה במקרה מסוים, כשאינה מעוניינת להתגרש מבעלה, ויש לנסות על ידי מתן פיצויים לשכנעה להסכים להתגרש.

כך שלשיטתו, עניין הפיצויים יש לו מקום רק כדי לשכנע את האישה להתגרש.

כן עיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא, אבן העזר סימן קב): ״ועל פי כל המבואר למעלה נבוא לעובדא דאתי לידן הלכה למעשה, שבא לפנינו האלוף התורני מו״ה פלוני ולפי דבריו האישה אשר לקח היא ילדה לו בנים ומתו ושוב לא ילדה, וזה עשר שנים וקרוב לשמונה חדשים לפי דבריו מיום מיתת האחרון, ולכן עזב את ביתו זו אשתו ונסע ממנה וכתב אגרות מהמבורג שאחר שלא זכה לקיים מצוה זו בחו״ל רצונו לעלות לארץ הקדושה ולקחת אשתו עמו אולי יזכה שם להבנות יחדיו בזרע קיימא והאישה אין רצונה בזה ועל פי זה נתעורר מדנים וכו׳, ושלחתי לאבי האישה הנ״ל והתשובה מאבי האישה היה שבתו מחזקת בחדא מילתא שאם לא ייתן לה סך מסוים כפי רצונה, לא תקבל גט, וגם לארץ ישראל אי אפשר לה ליסע וכו׳״.

והמשיך וכתב: "והנה למען האמת והשלום כתבתי דרך פשרה לאבי האישה וליתן יותר מכתובה ותוספת כפי הסך אשר כתבתי, והשיב אבי האישה בזה הלשון, מעשה אצבעותיו וכו' וראיתי מתוכו שאמ"ו וכו' הטריח עצמו למצוא פשר כדי להוציא שניהם יחד ממבוכה כזו, בכן עשיתי את שלי לדבר על לבה דברים המתיישבים, והשיבה בתי כבר גילתה דעתה בזה לשעבר ושאינה זזה מדעתה לפחות לה אף פרוטה אחת. ומעתה אחר שהאישה עומדת על דעתה וכבר כתבתי אטו תרקבא דדינרא יתן ולא שייך בזה שמתרצית לקבל גט והרי היא מסרבת וקם הדבר על דת ודין להתיר להאלוף מוהר"ר פלוני לישא אחרת".

הרי שגם הנודע ביהודה הציע לתת פיצוי הולם לאישה כדי שתסכים להתגרש.

ואף בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ה סימן ה), עסק באישה שלא נבנתה בזרע של קיימא במשך עשרים שנה, והבעל רוצה להתגרש אלא שתעודות רפואיות שהגישה האישה מצביעות שלאישה אין מניעה מלהתעבר, וכתב שאין לחייב את האישה לקבל גט ללא כתובה ופיצוי.

הרי שאף לדבריו, חיוב זה בא כדי לשכנע את האישה להתגרש.

פסיקת הפיצוי נגזרת מחיוב ודמי הכתובה

ידועים דברי בעל התעלומות לב (חלק ב אבן העזר עמוד לז סוף סימן א): "אך שאם יראו בית הדין שהבעל איננו שומע בקולם ואחר שיודיעוהו חומר האיסור וידחו אותו מזמן לזמן ובכל זאת הוא עומד במרדו, ובית הדין יבינו בחוכמתם שאי אפשר לשניהם לדור עוד במקום אחד, כי אז כדי שלא להניח האישה עגונה אלמנות חיות, והאיש גם כן שרוי בלא אישה, יזדקקו בית הדין לתת גט בתנאי שמלבד סכי כתובתה נדוניא ותוספת שישלם במעות מדודים בעין, עוד זאת יתן לה פיוס שתות נוסף על כתובתה, דרך משל אם כתובתה מאה ועשרים בין הכול ייתן לה מאה וארבעים, וכן על זה הדרך לפי ערך כתובתה, ולמען תהיה לעדה ולמזכרת לדור אחרון כתבנו וחתמנו פה העירה טראבלס המערב יע"א והכל שריר וברי וקיים".

והעולה מדבריו שחיוב הפיצוי הוא כדי לשכנע את האישה להתגרש, ואף עולה מדבריו שהפיצוי נגזר מסך הכתובה, ואין זה חיוב בעלמא ללא זיקה לכתובה עצמה.

וראו אף האמור בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק ז סימן צו): "בדורות האחרונים הנהיגו ברוב בתי הדין שבישראל שלא לגרש אישה בעל כורכה בשום אופן,

אפילו אם היא אשתו שניה, וכמו שכתבו משם האורחות חיים, ונהגו העולם שלא לגרש אלא מרצון שניהם, וכן כתב הר״ן בתשובה: לא ראינו ולא שמענו אישה מתגרשת בעל כורחה, אולם לאידך גיסא חובה עלינו לדאוג לעיגונא דגברא בכל מקרה שיראו בית דין שאין אפשרות לשלום בין הזוג מסיבת פשיעתה או במקום שהבעל חייב לגרש את אשתו לקיים מצות פריה ורביה, ולכן מצאו עצה ותושייה לפייס את האישה לקבלת גיטה בהוספה של דמי כתובתה, לפי ראות עיני בית דין, אם אחרי כל זאת תעמוד האישה במרדה וסירובה לקבל גט, מתירים לבעל לישא אישה אחרת עליה אחרי השלשה בידי בית הדין הגט סכום הכתובה ופיצויים לפיוסה, כן כתב הנודע ביהודה ז״ל: והנה למען האמת והשלום כתבתי דרך פשרה לאבי האישה ליתן יותר מכתובתה כפי הסך שכתבתי וכו׳ וכבר כתבתי אטו תרקבא דדינרא יהיב לה וכו׳ וקם הדבר על דין תורה להתיר לישא אישה אחרת עליה. עכ״ל. וכן העיד בגודלו גאון בדורנו כמוהר״ר אליהו חזן ז״ל. וכתב תעלומות לב (חלק ב אבן העזר סימן ב דף לז) ומזקנים אתבונן דבכגון דא עושים דרך בקשה מהבעל, שיפייס אותה לקבל גיטה מרצונה ומוסיף לה על כתובתה לפי יכולתו. ומעשה היה בעיה״ק ירושת״ו בזמן הגאון מז״ה ז״ל ח״ד בדרא הוא מרן הראשל״צ חיים דוד חזן זצוק״ל וחייבו את הבעל שהיה אמיד בנכסים לפייסה בכפל כתובתה, ועוד אייתי לן מה שכתב מרן הגאון הגדול ראשל״צ יש״א ברכה זצוק״ל דכתב ודווקא באשתו הראשונה דאפילו מזבח מוריד עליו דמעות משתדלים לו דבר יתר על כתובתה לפייסה, אבל באשתו השניה ליכא פיוס רק כתובתה ותו לא (שמחה לאיש ח׳ אה״ע סימן ה׳ ד׳ ל״ג), אולם בבתי דיננו היום נוהגים זאת גם באשתו שניה במסיבות שיראו בתי הדין לעשות זאת לתקנת האישה, ולפי מצב יכולתו של הבעל, כדי שתתפייס האישה לקבל גט מרצונה, ואם לא תתפייס גם בזה מקבלים בית הדין בתור השלשה דמי הכתובה לפי פסק דינם, ומתירים לו לישא אישה אחרת עליה. את זאת כתבתי לברורה של הלכה זאת דתלמודא ומדברי רז״ל ותקנותיהם״.

הרי שגם מדבריו נלמדים העקרונות הנ״ל:

א. חיוב הפיצוי הוא כדי לשכנע את האישה להתגרש.

ב. חיוב הפיצוי נגזר מחיוב הכתובה, וכפי לשונו: ״ולכן מצאו עצה ותושיה לפייס את האישה לקבלת גטה בהוספה של דמי כתובתה לפי ראות עיני בית דין וכו׳, והנה למען האמת והשלום כתבתי דרך פשרה לאבי האישה ליתן

יותר מכתובתה כפי הסך שכתבתי וכו׳, דרך בקשה מהבעל שיפייס אותה לקבל גיטה מרצונה ומוסיף לה על כתובתה לפי יכולתו״.

מן הכלל אל הפרט

בנידון דנן, הוסכם בין הצדדים בבית המשפט כי האישה מוותרת על כתובתה תמורת הטבות שנתן לה הבעל, כאמור בהסכם שבין הצדדים שאושר בבית המשפט. וכך נרשם בסעיף 14 להסכם שם: ״האישה תרכוש את חלקו של האיש בדירה וכו׳, המהווה איזון משאבים סופי בין הצדדים, וכן תשלום כתובה לאישה. הקיזוז האמור מהווה פסק דין בתביעת הכתובה של האישה בבית הדין הרבני״.

וכפי האמור לעיל, חיוב הפיצוי נגזר מכוח חיוב הכתובה והוא המשך ישיר לה, וכשאין כתובה אין פיצוי. וכהמשך ישיר לכך, אומדנא פשוטה היא שכשסוכם על תשלום הכתובה, אין ספק שנכלל בכך אף תשלום על תביעת פיצויי כתובה, וויתור האישה על תביעת הכתובה, כולל ויתור אף על תביעת פיצויי כתובה.

אף בפן המהותי נראה שאין בסיס לתביעת פיצוי בנידון דנן

בנוסף, ולמעלה מן הצורך, נבהיר כי אף עילת הפיצוי לא שייכת בנידון דנן.

ואמנם, לא התקיים דיון בכך, אך נראה כי קיים מספיק חומר בתיק כדי להתרשם כי אין בסיס לתביעה זו בנסיבות דנן.

כאמור לעיל, תביעת פיצוי כתובה אינה תביעה בעלת סיכוי בתיק שגרתי, וצריכים להיות נסיבות מיוחדות מאוד, ואף קיצוניות, כדי לחייב בפיצויי כתובה, מה שלא קיים בנסיבות תיק דינן המוכר לבית הדין מתביעת הגירושין.

וכבר הובהר כי מהותם של פיצויים אלו, אף במקרה שכן נפסקים, הם כדי לשכנע את האישה להתגרש. ברם, בנסיבות דנן, אף שהתביעה נפתחה עוד טרם סידור הגט, אך הטעם הנ״ל לא שייך, שהרי האישה לא רצתה להתגרש חרף החלטת בית הדין לגירושי הצדדים, ורק לאחר שנדחה הערעור שלה בית הדין הגדול, היא הסכימה להתגרש. כך שבנידון דנן אין את עילה החיוב לפיצוי ״כדי לשכנע את האישה להתגרש״, שהרי רק החלטת בית הדין הגדול מיום י״ז בתמוז תש״פ ((9.7.20) בתיק 1226302/1) ״שכנעה אותה״ להתגרש, ולא כל דבר אחר.

וראו אף האמור בהחלטת בית הדין הגדול מיום י״ז בתמוז תש״פ (9.7.20) בתיק דנן: ״למרות כל הקושי להכריז על פירוק בית בישראל שכידוע ׳מזבח מוריד עליו דמעות׳, במקרה זה נראה כי פירוק הבית הוא עובדה מוגמרת. בני הזוג גרים בנפרד ומצויים בהליך משא ומתן לגירושין לפני בית הדין במשך כשנה וחצי. תיאור הבעל על חיי הנישואין כמריבה תמידית ממושכת מצביע על ׳מאיסות גמורה׳ מצידו. קשיים אלו לא הוכחשו על ידי המערערת, שגם עכשיו היא מצביעה על הצורך בטיפול כדי להגיע לשלום בית. אלא שהצדדים חלוקים מיהו האשם במצב זה״.

ועוד הוסיפו: ״עצם הטיפול שנעשה במשך שנה וחצי ללא הועיל והודאת האישה כי אכן לא התנהלו חייהם כשורה, אף שעדיין לא הוכרע מי האשם בכך, מכל מקום הדבר מהווה בירור לטענת ׳אמתלא מבוררת׳ לכך שנוצרה מאיסות גמורה שנבעה מחמת קשיים גדולים בחיי הנישואין. עיין בדברי החתם סופר בתשובתו (חלק ה, השמטות בסימן רג), כי במאיסות גמורה לא נחוצה הוכחה גמורה ועדות גמורה אלא אפילו על פי קרוב או קטן, ואלו דבריו: ׳ואשית לטענת בעלת קטטה, כי נראה לי לזה סגי בעדים אפילו שלא בפניה, ואין צריך לזה עדות גמורה דהוה ליה כמו אשתמודעינהי (פרק החולץ ל״ט ע״ב) דמסקינן והלכתא גלוי מלתא בעלמא הוא, ואפילו קרוב ואפילו אישה, ומשמע דכל דיני עדות לא בעינן וכו׳״.

ועוד הוסיפו בית הדין הגדול בהחלטתם הנ״ל: ״לפיכך התרשמותו של בית הדין האזורי שישנה ׳מאיסות גמורה׳ ואין אפשרות לקיים הליך של שלום בית היה לה על מה לסמוך, ויכול היה לפסוק שעל הצדדים להתגרש. אף על פי כן בית הדין הסכים לניסיון נוסף של ייעוץ על מנת שלא להחמיץ אפשרות של הצלת הבית מפירוק, אך לאחר דברי היועץ שאין סיכוי לשלום בית בשל התנגדות האב, הרי שברור הדבר שפירוק הבית הוא עובדה מוגמרת. ההליך של ביצוע הגירושין בפועל הוא ההליך ההלכתי הביצועי של הצורך בהפרדת בני הזוג, אך הפירוד הנפשי ואחר כך המעשי ביניהם היה כבר לפני זמן רב. לפיכך יכול היה בית הדין לפסוק שעל הצדדים להתגרש״. עד כאן מתוך החלטת בית הדין הגדול.

כך שאין מקום לחייב פיצוי כתובה כדי לשכנע את האישה להתגרש, כשמתאר בית הדין הגדול כי ״הפירוד הנפשי ואחר כך המעשי ביניהם היה

כבר לפני זמן רב״, וסירובה של האישה להתגרש היה בנסיבות ״שברור הדבר שפירוק הבית הוא עובדה מוגמרת״, כאמור בהחלטת בית הדין הגדול הנ״ל, וההליכה לגירושין הייתה צעד מתבקש מאליו בנסיבות התיק.

כך שאף שלא התקיים דיון הוכחות בתיק, נראה מעובדות התיק הפשוטות, כי על פניו, המקרה אינו מצדיק פסיקת פיצויים על פי ההלכה.

למותר לציין כי הצדדים כבר התגרשו ביום ז׳ באלול תש״פ (27.8.20), כך שהיום ודאי אין תכלית ומטרה לשכנע את האישה להתגרש (אך נזכיר כי התביעה הוגשה עוד טרם הגט).

בנוסף, הנתבע כבר פיצה את התובעת בכך שהעניק לה את זכויותיו הכספיות על פי חוק, ואף הוון את חלקה של התובעת במסגרת רכישת הדירה במסגרת ההסכם בבית המשפט (אף שהיה רשאי על פי הפסיקה לשלם לה את זכויותיו בתשלום עיתי במשך שנים רבות), ואף אם היה מקום לתביעת פיצוי (מה שכאמור לא קיים בנידון דנן), הרי שהפיצוי שניתן לה מאת הנתבע, מעקר את זכותה לפיצוי נוסף.

התנהלות התובעת בתיק

כאמור, בתגובתה, רשמה התובעת כי הדיון בבית הדין נקבע בשני עניינים שונים, כתובה ופיצויים, ובהתאם להסכמת הצדדים, רק נושא הכתובה הגיע לסיומו, ויש לדון בעניין הפיצויים (תביעה על סך ארבע מאות אלף ש״ח). לטענתה, בהסכם שבבית המשפט נקבע כי סך הכתובה יקוזז מהתמורה שצריכה התובעת להעביר לנתבע, ברם, לטענתה, לא סוכם דבר לעניין הפיצויים. לכן מבקשת להמשיך לדון בכך.

ברם, לצערנו, אף בכך רואה בית הדין לכאורה התנהלות של ״התחכמות״ מצד התובעת. שהרי, כמתואר לעיל, הצדדים ערכו הסכם בבית המשפט על הסוגיות שמחלוקת, והתובעת לכאורה נתנה לנתבע את התחושה שבכך נגמרות כל התביעות ביניהם, ולא גילתה את אזנו כי היא מתעתדת להמשיך ולתבוע פיצויי גירושין.

וראו אף האמור בהחלטת בית הדין מיום ו׳ בכסלו תשפ״א (22.11.20) באשר להתנהלות התובעת: ״... כך שבית הדין דרש וציפה כי סיכומי שני הצדדים

יהיו מיוחסים לשתי התקופות הנ"ל, כפי הרשום בהחלטה החלוטה הנ"ל, ואכן, כך נהג הנתבע במסגרת סיכומיו (חילק את סיכומיו לשתי התקופות הנ"ל). ואולם, התובעת בסיכומיה בחרה שלא לנהוג כך, ורשמה בעמוד המקדים לסיכומיה כי 'מפאת סד המקום הבלתי אפשרי, לא יכלה התובעת להעלות את טענותיה לעניין המשמורת המשותפת, אשר ממילא אינה אקטואלית כיום, והיא שומרת לעצמה זכות להגישן אם וכאשר תהיה משמורת משותפת'. משמעות הדברים היא, שאף התובעת מבינה כי במסגרת החלטת בית הדין הנ"ל, נדרשו ממנה אף סיכומים באשר למצב עתידי של משמורת משותפת, ואולם, היא בחרה שלא להגישן, בטענה כי 'שומרת לעצמה את הזכות' להגישם בעתיד. אף בכך בית הדין רואה על פניו התחכמות מאת התובעת, אשר כנראה "מכינה את השטח", שבמידה והחלטת בית הדין באשר למזונות במצב של משמורת משותפת לא תהא לרוחה, היא תטען כי היא לא הגישה סיכומיה באשר לכך ואף תטען כי הצהירה שתגיש אותם בעתיד. ואולם, למעשה, כפי המתואר בהחלטות קודמות בתיק, בית הדין כבר 'שבע' מהתחכמויות לכאורה מצד התובעת בתיק זה".

כך שבית הדין כבר הביע התרשמותו מהתנהלותה של התובעת בתיק זה, התנהלות הנצפית לצערנו על ידי בית הדין לכאורה כ"התחכמות" לאורך הדרך, וזה מה שנצפה אף בבקשתה זו להמשך התביעה.

כן ראו האמור בהחלטת בית הדין דנן מיום כ"ז באדר תש"פ (23.3.20) בתיק למזונות ילדים.

ואף חויבה התובעת לא אחת בהוצאות משפט במסגרת ניהול התיקים, בשל הטרחת המערכת לחינם.

ודי בתיאורים דלעיל כדי להסיק לכאורה אודות התנהלות מתחכמת ומטריחה של התובעת בתיק זה, ואף התנהלותה בתגובתה זו להמשך תביעת פיצוי כתובה, נצפית כנ"ל.

לאור כל האמור, הדיון הקבוע בתיק יבוטל, והתיק לתביעת כתובה ופיצויי ייסגר.

בשלב זה, ולאחר התלבטות, מחליט בית הדין שלא לחייב את התובעת בהוצאות משפט בשל בקשתה/תגובתה להמשך ההליך בתביעת פיצויי גירושין שהטריחה את בית הדין לחינם אף הפעם, ככל ולא נוטרח יותר בכך.

להיכנס למקלט חברו ללא קבלת רשות

בס״ד

ל... רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

האם מותר להיכנס לבית חברו או לחצרו בלי רשות, כששומע אזעקה?

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת,

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, כ״ו תמוז תשפ״א

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד ספרים.

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלת כת״ר; אכן דן בשו״ע באשר למציל עצמו בממון חברו, אך נראה שכל הדיון הוא רק כשגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, אך בכגון השאלה, שאינו מזיק לחברו כלל, והדבר נועד להצלת חיים, הרי שמותר.

וראו גמרא (ב״ק דף ס ע״ב) באשר לגדיש של ישראל שהסתתרו בו פלישתים, ״וקא מיבעי ליה מהו להציל עצמו בממון חברו, שלחו ליה אסור להציל עצמו בממון חברו, אבל מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין

מוחין בידו״. ואמנם, מדברי הגמרא משמע שאסור להציל עצמו בממון חברו, דהיינו שהשאלה היתה בעניין איסור והיתר, אף עי׳ בתוס׳ שם (ד״ה מהו להציל עצמו בממון חברו): ״איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פיקוח נפש״, כך שמשמע מדבריהם שהשאלה היתה בענין חיוב תשלומים ולא האם הדבר אסור.

וראו שולחן ערוך חושן משפט (סימן שנט סעיף ד), שכתב (ממקור הגמרא הנ״ל ב״ק דף ס ע״ב): ״אפילו הוא בסכנת מוות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו, צריך שלא ייקחנו אלא על דעת לשלם״, משמע שכשאין הפסד ממוני לבעל החפץ, אין איסור להציל עצמו בממון חברו. וכן משמע, שבכל מקרה רשאי להציל עצמו בממון חברו אף לכתחילה, אלא שצריך לדעת שהוא ישלם ככל שיגרם נזק לחברו. וכן כתב הסמ״ע שם (ס״ק י, בשם טור): ״אבל על דעת לשלם, מותר, כיון שהוא בסכנת נפש, ואין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש״.

בענין זה עסקו הפוסקים במקורות נוספים, וראו לדוגמה שו״ע חו״מ סימן רצב (סעיף ח), שהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם לו. וכן בשו״ע חו״מ סימן שפ (סעיף ג) כנ״ל, וכן בשו״ע חו״מ סימן שפח (סעיף ב) כנ״ל.

כן ראה המובא ברמ״א יורה דעה (סימן רלב סעיף יד): ״ב׳ יהודים שהכו זה את זה, וגזר הגמון אחר עדות; אם יענישו המכה יותר מדינו נקרא אונס, ואם אינן יכולים להישמט וצריכין להעיד, יעידו, וישלמו לניזק נזקו, ואל יצילו עצמם בממון חבריהם״. כך שאף הרמ״א כתב שרשאי להציל עצמו בממון חברו על דעת לשלם לחברו את נזקו.

מכל המקורות הנ״ל עולה, כי כל הדיון הוא רק כשגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, ואף אז מותר ככל וישלם לניזק את נזקו; אך בכגון השאלה, שאינו מזיק לחברו כלל, והדבר נועד להצלת חיים, הרי שמותר.

עד כאן עסקנו במציל עצמו בממון חברו, ברם לעיתים הכניסה לחצר חברו בעת אזעקה נועדה להציל את רכושו של האדם, כגון העמדת רכב בחצר חברו ליד הקיר, כדי שלא ייפגע הרכב מהטיל או רסיסיו בהיותו במרחב הפתוח וכד׳. באשר למציל ממונו בממון חברו, עי׳ שולחן ערוך חושן משפט (סימן רסד סעיף ה), שם מובאת מחלוקת הראשונים (רא״ש וריי״ף) האם מציל ממונו בממון חברו, חייב השני לאפשר לו להציל במקרה שזה שניצול ממונו מתחייב מראש לשלם לו על נזקו (שהרי בכהאי גוונא המציל בממונו

לא מפסיד מכך, אם הלה מתחייב לשלם לו על היזקו). וטעם החולקים (רי״ף), משום שיכול לומר ״ניחא לי ביין שלי״, כאמור בסמ״ע שם (ס״ק יח).

מחלוקת זו מובאת אף ברמ״א חו״מ סימן רעד (סעיף יחיד סימן שם), וכך כתב הרמ״א: ״מי שהיה לו נחיל של דבורים ויצאו וישבו על אילן של חברו, י״א דיכול לקוץ ענף כדי להציל נחילו, ונותן דמי ענף לבעל האילן (רא״ש), ויש חולקין (רי״ף)״.

ועי׳ גם רמ״א חו״מ (סוף סימן רסה), כדעה שחייב לאפשר לו השני להציל ממונו של הראשון, אם הראשון מתחייב לשלם לו.

ברם, בנידון דנן, המציל ממונו לא גורם הפסד בדרך כלל למי שמצילו מנזק.

ועי׳ אף ברמ״א חו״מ סימן שח (סעיף ז), שכתב אודות לוקח חמור חברו כדי להציל את שלו: ״ואם לקחו להציל את שלו ורוצה ליתן לבעל החמור הפסדו, לא הוי גזלן, דתנאי בית דין הוא״, כך שתקנו חכמים שרשאי להציל את ממונו בממון חברו, אם מתכוון לשלם לניזק את נזקו. ועי׳ סמ״ע חו״מ שם (ס״ק יד), שהביא את החולקים בכך (כמובא בסימן רסד), וביאר המחלוקת הנ״ל ובמה חולקים. לדבריו, רק כאשר השני, זה שמציל בממונו, מתנגד לכך, והצלה היא בעל כרחו, אז יש החולקים ואוסרים זאת, אך אם השני שמצילים בממונו לא כאן, כולי עלמא מודים שמותר להציל ממונו בממון חברו על דעת לשלם לו את נזקו.

כך שבנידון השאלה, מותר להציל עצמו בעת ששומע אזעקה, בכניסה לחצר חברו או לביתו, מדין מציל עצמו בממון חברו, כמתואר לעיל, וכל שכן כשלא גורם לו כל נזק בכך. אך גם באשר להצלת ממונו בממון חברו ובחצר חברו, ואף אם היה נגרם איזה נזק לבעל החצר, יש להתיר זאת לכתחילה במקרה שמתכוון לשלם לו את נזקו, כשבעל החצר לא מביע התנגדותו לכך כגון שלא נמצא פה, וע״פ הסמ״ע הנ״ל.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

חיסון הילדים כנגד נגיף קורונה אף בהתנגדות ההורה השני לכך *

החלטה זו עוסקת במחלוקת בין הורים; האם רשאית אם הילדים לחסן את שני הילדים (בגילאי 13, 15) בחיסון השני לנגיף קורונה, אף נוכח התנגדותו של האב לכך.

נקדים כי אין ספק שבית הדין מוסמך להכריע בכך, שהרי שני ההורים העלו טענות ענייניות לגופן בסוגיה זו, ולא עלתה על ידי מי מהם טענה באשר להעדר סמכות בית הדין, כך שקיימת הסכמה מכללא לסמכות בית הדין להכריע בכך.

כפי שיפורט להלן, התקבלה עמדת שני ההורים באשר לכך.

עתה בפנינו תגובת האם הנוספת, הכוללת אישור רפואי מאת רופא המשפחה.

ונזכיר האמור בהחלטת בית הדין מיום ט״ו באלול תשפ״א (23.8.21) לאור בקשתה המקורית של האם: ״בפנינו בקשת האם לחסן את הילדים, בגילאי 13, 15. לטענתה, האב לא מחוסן, ומסרב לחסן את הילדים. טוענת שהאב נמנה עם מתנגדי חיסונים, ומונע מהילדים לקבל את החיסון השני. הבקשה תועבר לתגובת האב בתוך שבעה ימים מהיום (ימי הפגרה במניין הימים). אף האם תיידע את האב לאלתר באשר לאמור בהחלטה זו״.

כן נזכיר האמור בהחלטת בית דין מיום כ״ד באלול תשפ״א (1.9.21) לאור תגובת האב שהתקבלה: ״בפנינו תגובת האב. למעשה, בפנינו בקשת האם לחסן את הילדים, בגילאי 13, 15. לטענתה, האב לא מחוסן, ומסרב לחסן את הילדים. טוענת שהאב נמנה עם מתנגדי חיסונים, ומונע מהילדים לקבל את החיסון השני. האב מאריך בתגובתו למעלה מהצורך (כ-50 עמודים), ומנסה לשכנע את בית הדין בחומרים רבים שמציג, כי אין לחסן את ילדים. האב אף מבקש ארכה להגשת תגובה משלימה. ברם, לאור החומר הרב

* פסק דין, בבית הדין הרבני ירושלים, תשרי תשפ״ב.

שכבר הגיש האב, נראה שאין צורך לכך. לפנים משורת הדין, רשאי האב להשלים תגובתו עד ליום ראשון הקרוב כ״ח באלול תשפ״א (5.9.21) בשעה עשר בבוקר, ותגובתו המשלימה לא תעלה על שלשה עמודים. בנוסף, האם תפנה לרופא המשפחה המטפל בקביעות בילדים, ותמציא לבית הדין מכתב ממנו באשר לצורך בחיסון שני לילדים, והאם הוא ממליץ על כך עבור הילדים הספציפיים של הצדדים (אף ירשום במכתבו שהוא הרופא המטפל בילדים). לאחר קבלת החומרים, בית הדין ישקול החלטתו. בכל מקרה, לא נוכל לקבל מצב שהאם לא נותנת לאב לפגוש את הילדים בשל סירובו להתחסן, כטענת האב; וככל וכך הוא, בית הדין לא יוכל לעבור על כך לסדר היום, על כל המשתמע מכך״.

והתקבלה תגובה משלימה מאת האב (השבה ומסבירה את העילה שלא לחסן את הילדים, כולל בקשת דחייה במתן החיסון לילדים), ועתה כאמור, בפנינו תגובת האם, הכוללת אישור רפואי מאת רופא המשפחה (ד״ר אליהו רוקח) מיום כ״ה באלול תשפ״א (2.9.21) אודות הבן [י׳], שם רשם הרופא כי ״המלצות משרד הבריאות בעת הזאת הן לחסן ילדים מעל גיל 12 שנים. אני לא רואה מניעה מחיסון לנוכח מצבו הרפואי״.

אגב, באשר לאישור הרפואי שהציגה האב, רשם האב בתגובתו: ״עמדתו של רופא הילדים בקופ״ח ד״ר אלי רקח כעמדה הרשמית של המעסיקים שלו ומשרד הבריאות״.

עד כאן תוארה בקצרה השתלשלות העניינים שבתיק, ועתה נעבור להכרעת הדין.

דיון והכרעה

למעשה, בסוגיה דומה כבר עסק בית המשפט (בית המשפט לענייני משפחה בחיפה, תלה״מ 8386-03-20 ל׳ נ׳ ל׳ פ׳, פורסם); והנימוקים האמורים שם, המבוססים על המדיניות הרפואית המקובלת והמחקרים האחרונים, מקובלים על בית הדין.

בין השאר נרשם שם כך אודות הצורך בקבלת חוות דעת רפואית בכל ענין רפואי שבמחלוקת: ״בהתאם להוראות סעיף 68(ב) לחוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ״ב-1962, בכל הנוגע לעניינים שברפואה,

ייעזר בית המשפט בחוות דעת רפואית, וייבחן האם האמצעים המבוקשים דרושים לשמירת שלומו הגופני של הקטין, לאחר ששקל את רצונו, חשיבות הטיפול, נחיצותו, דחיפותו ואת הפגיעה האפשרית באורח חייו. הוראה זו פורשה בפסיקה בהתייחס לצורך בקיום ניתוח או שעה שיש צורך ב׳נקיטת אמצעים רפואיים אחרים׳. שעה שמדובר בביצוע חיסונים שגרתיים אין צורך בקבלת חוות דעת רפואית, וברירת המחדל היא שיש לפעול על פי הנחיית הרשויות ולערוך את החיסונים. כן נקבע כי המלצות משרד הבריאות באשר למתן חיסוני שגרה נבחנו ונקבעו על ידי גורמים מקצועיים, והמדובר בהמלצה גורפת וחד משמעית לכלל הילדים בישראל, למעט מקרים בהם יש טעם בגינו יומלץ שלא לבצע חיסון כלשהו״.

ועוד נרשם שם בהמשך הדברים: ״הפסיקה האמורה דנה בחיסונים הניתנים בשגרה לקטינים מזה שנים רבות (כגון: טטנוס, חצבת וכו׳), ואולם במציאות הנוכחית - שעה שהעולם כולו מתמודד עם מחלה זיהומית מידבקת, ובשים לב להמלצת משרד הבריאות, שחזקה כי נבחנה על ידי גורמים מקצועיים - הדברים יפים לטעמי גם לחיסון נגד נגיף הקורונה״.

וכך נרשם שם למעשה בנידון שהיה בפניהם: ״האם צירפה לבקשתה אישור רופא ילדים, בהתייחס לשני הקטינים, ממנו עולה כי הם אינם סובלים מבעיה רפואית. הרופא ציין באישור: ׳ממליץ בחם לחסן את הנער כנגד וירוס הקורונה׳. האב טען כי רופא הילדים אינו מומחה למחלות זיהומיות ואולם לא העלה כל טענה בדבר הצורך בחוות דעת ולא צירף חוות דעת מטעמו כנגד מתן החיסון. לטעמי, בנסיבות דנן, שעה שהמלצת רופא הילדים שצורפה עולה בקנה אחד עם המלצת משרד הבריאות ובהעדר אישור רפואי המלמד על סיכון לקטינים בקבלת החיסון, אין צורך בחוות דעת רפואית״.

ועוד הוזכרו בהחלטת בית המשפט שם ההנחיות באשר לחיסוני ילדים כנגד נגיף קורונה ובחינת הסיכונים שבכך: ״המלצת משרד הבריאות העדכנית מיום 21.6.2021 כפי שפורסמה באתר האינטרנט של משרד הבריאות היא להרחיב את החיסונים נגד נגיף הקורונה בקרב בני 12 -15: ׳בהמשך לעליה בתחלואת קורונה בקרב ילדים בימים האחרונים, ולנוכח ההתפרצויות האחרונות בבתי הספר במודיעין, בבנימינה ובמקומות נוספים, כתוצאה מווריאנטים שונים, התקיים אמש דיון מיוחד במשרד

הבריאות על ידי צוות המומחים והצט"מ בנושא הרחבת החיסון לבני נוער בגילאי 12-15'".

ועוד נרשם שם באשר לחיסוני בני נוער וילדים: "בדיון הוצג מהלך החיסון בבני נוער בישראל עד כה, וכן הוצג כי בארה"ב חוסנו עד כה 2.5 מיליון נערים ונערות ללא תופעות לוואי מיוחדות. וזאת בהמשך לעבודה שנעשתה במדינת ישראל שהראתה על תופעות לוואי נדירות ובלתי חמורות. לפיכך בנקודת הזמן הנוכחית, נצבר ניסיון משמעותי ביחס לחיסון בני נוער בגילאי 12-15, על מנת להמשיך ולהרחיב את החיסון לבני הנוער. בהנחיית שר הבריאות, קיים מנכ"ל המשרד פרופ' חזי לוי, דיון מיוחד בהשתתפות פרויקטור הקורונה פרופ' נחמן אש, מומחים מקרב הצט"מ ורפואית ילדים, נציגי קופות חולים והנהלת המשרד, במהלכו הוחלט לאמץ את החלטת המומחים להמליץ על הרחבת החיסון לבני הנוער בגילאים 12-15".

ועוד נרשם שם באשר לחיסוני ילדים הלכה למעשה: "נדמה כי אין צורך להכביר במילים באשר לחשיבות החיסון נגד קורונה ונחיצותו, כאשר מבצע החיסונים במדינת ישראל הוא הישג מרשים לכל הדעות שאפשר חזרה כמעט מלאה לשגרה וכו'. בית המשפט ער לדיון הציבורי הסוער בכל הנוגע לחיסונים בכלל, ולחיסוני הקורונה בפרט, אשר שב והתעורר ביתר שאת עם אישור מתן החיסונים לגילאי 12-15. יחד עם זאת, בית המשפט אינו יכול לסמוך על נתונים כאלו או אחרים וכו', מקום בו מונחות בפניו המלצות משרד הבריאות. אחזור ואפנה לנתונים שפורסמו ע"י משרד הבריאות וצוטטו לעיל, מהם עולה כי עד כה חוסנו כנגד נגיף הקורונה כ- 2.5 מיליון נערים ונערות ללא תופעות לוואי מיוחדות. כך שגם אם יש ממש בטענה בדבר קיומו של קשר לכאורה בין החיסון לדלקת קרום הלב בה לקו 260 נערים/ות (מתוך 2.5 מיליון) - טענה אשר לכשעצמה טרם אושרה ע"י גורם רפואי רלוונטי כלשהו בארץ או בעולם - הרי שמדובר באחוז זניח, שאין בו כדי להפחית מחשיבות החיסון ונחיצותו".

עד כאן מתוך החלטת בית המשפט באשר לחיסוני הילדים בהיבטים השונים, ובעיקר בפן הרפואי, ברמה ההנחיות ובפן המעשי לאור הנתונים שהצטברו עד כה.

וכאמור, ההסברים הרשומים בהחלטת בית המשפט הנ"ל, המבוססים על הנחיות ומחקרים רפואיים, מקובלים על בית הדין דידן. ועתה כידוע,

המלצת משרד הבריאות היא לחסן אף בחיסון שני בני 12 ומעלה. וכבר הוכח כי יעילותו של חיסון אחד היא מוגבלת מאוד במניעת הידבקות בנגיף קורונה.

כידוע, על פי דין תורה, טובת הילד גוברת על רצון הוריו או על טובתם של הוריו, וכפי שנפרט להלן.

אין ספק כי טובתו של הילד היא שלא לחלות בנגיף קורונה, כאשר לא ידועה לנו מראש מהי רמת הקושי של המחלה שיחווה הילד, אם יחלה, ואף לא ידועות עדין מהן ההשלכות העתידיות כתוצאה מהידבקות בנגיף קורונה.

טובת הילד מול רצון הוריו

כאמור, אף בדין תורה, טובת הילדים היא הקובעת, אף שטובתם לא עולה בקנה אחד עם רצון הוריהם או עם טובת הוריהם, ובמילים אחרות - הדיון בדבר החזקת ילדים אינו נסוב סביב זכות האב או זכות האם או טובתם, אלא סביב טובת הילדים. להלן נבסס קביעה זו.

טובת הילד - ולא טובת הוריו

כן כתב המהרשד"ם (חלק אה"ע, סימן קכג): "כללא דמילתא, כי כל זכות שאמרו 'הבת אצל האם לעולם', בזכותה דברו ולא בזכות האם, וכן בבן עד שש, בזכות הבן דברו ולא בזכות האם, דבן עד שש בצוותא דאימיה ניחא ליה. אם כן כל שיראה לאב או לאפוטרופוס שהוא חוב לבן או לבת, הרשות בידם, שיכולם לומר לאם 'מה שאמרו שהבת אצלך לא אמרו אלא בזכות הבת, והנה אנו רואים שחוב הוא לה שתעמוד אצלך'".

הרי שהסיק באופן ברור כי מה שעומד לנגד עינינו היא טובת הילד בלבד, ולא טובת הוריו של הילד.

ועוד הוסיף שם המהרשד"ם: "אלא על כורחך יש לך לומר שחכמים דברו על הסתם. אמנם אם יראה בעין שתקנת הבת אינה להניחה אצל אמה, ודאי ואין ספק שיש כח לבית הדין לראות על תקנתה". כך שיש להתחשב בטובת בילד הספציפי שבפנינו.

וכן כתב המבי"ט (בשו"ת, ח"ב סימן סב): "למדנו מכאן שתגדל הבת אצל אמה שתלמד לה אומנות נשים וצניעות דרך נשים, ואם כן אפילו נתרצית

האם לתתן לאב חייב להחזירן כשתרצה היא להחזירן לביתה, כי מה שאמרו הבת אצל אמה, לא בשביל קירוב ואהבת האם לבת יותר מן האב נגעו בה, אלא לתיקון הבת שתלמוד דרך נשים עם אמה כדאמר, ואם כן מה לי שנתרצית לתתה לו אז וחזרה ונתרצית לקחתה אצלה, או שהיתה אצלה מקודם״.

לדבריו, משמורת הילדים אינה נקבעת על פי הקשר שבין הילד להורה, אלא טובת הילד גרידא היא המנחה בקבלת ההחלטה (ועיין שורת הדין, כרך ט עמודים צד-קג, מאמרו של הגר״י גולדברג שליט״א, שדין זה של בת אצל אמה הוא רק תקנה ולא מעיקר הדין, ואחת ההשלכות מכך היא שאחר הגירושין האב זכאי להחליט בדבר חינוכה של הבת, אף שהבת בפועל אצל אמה. עיין שם ראיותיו בהרחבה).

כך מובא להלכה גם בפסקי דין רבניים (חלק א עמוד 66), שם הדגישו: ״החזקת הילדים איננה שאלה של זכות האב או זכות האם, כי אם טובת הילדים והיא הקובעת, ולכן אם בית הדין רואה שטובת הבן הוא שיהיה אצל האם גם לאחר גיל שש, משאירים אותו ברשות האם, והאב חייב במזונותיו״.

ועוד ראו בפסקי דין רבניים במקום אחר (חלק א עמודים 176-177), שם עסקו בעניין אב, בעל המשמורת על הילד, המעוניין לצאת לחו״ל לתקופה מוגבלת והאם מסרבת לכך בטענה שזה מרחיק ממנה את הילד למשך אותה תקופה, והזכירו בין השאר את טובת הילד מול טובת ההורה, וכך כתבו: ״ועוד, בשעה שעומדת לפנינו השאלה מה להעדיף, את זכויות האם או טובת הילד, ודאי שטובת הילד קודמת. ובעובדה שלפנינו יש מקום לחשוש שהעברת הילד מטפול האב לטפול האם ואח״כ שוב לטפול האב, ישפיע לרעה על יציבותו הנפשית של הילד, דבר זה משמש איפוא נימוק נוסף לא להוציא את הילד מידי האב למשך חדשי העדרו מן הארץ״.

וראו גם בפסקי דין רבניים חלק ג (עמוד 358) שם כתבו כך: ״אולם לפי האמת אין כאן כלל מקום לטענת אונס על הסכמתה וכו׳, דכל הנדון הוא אך ורק מה שהוא לטובת הבת, ואם בנדון דידן טובת הבת היא שתהיה זמן של ששת החדשים הנזכרים לעיל אצל האב, כפי שקבע בית הדין בפסק הדין המעורער, לא צריכים כלל להסכמת האם, ויכול בית הדין הדן בדבר לקבוע כך אף נגד הסכמתה. ולהיפך, אם טובת הבת היתה דורשת שתהא אצל האם אף בששת החדשים האלה, לא היה משנה הדבר אף אם היתה מודה שנתנה הסכמתה מרצון שתהא אצל האב אם אחר כך מסכימה

לקבלה לרשותה, שכל דין מקום החזקת הילדים איננה שאלה של זכות האם או זכות האב אלא טובת הילד קובעת".

הרי שטובת הילד גוברת על כל שיקול הנוגע לזכותם של הוריו או טובתם באשר לילד.

וראו עוד מה שכתב הגר"ש שפירא שליט"א בנימוקיו בפסק הדין בית הדין הרבני נתניה, תיק 1-23-8384, מיום ד' באייר תשס"ד (25.4.04) באשר לשאלה זו של טובת הילד מול טובת הוריו: "ויש לעיין באיזה מקרה ובאיזה אופן מתחשבים בדעת הילדים בעניין זה של קביעת המשמורת. ועיין מה שכתב בזה בנתיבות המשפט על רבינו ירוחם דף רס"א ע"א. ועוד יש לעיין במקום שהאם רוצה לגור במקום שאין האב או קרובי האב גרים, האם גם בכהאי גוונא אמרינן שהבת אצל האם, עיין מה שכתב בזה בשו"ת רשב"ש סימן קט"ו ובשו"ת מהריב"ל ח"א סימן נה ובשו"ת מהרשד"ם חלק אבע"ז סימן קכ"ג (ועיין לקמן). וכתבתי להעיר ולא עת האסף, ובכל ענין יש לשקול לגופו, אך ברור שהגורם הדומיננטי בקביעה זו היא טובת הילד, ולא תלינן ליה ברצון ההורים".

ועוד כתב שם: "ועיין עוד בשו"ת מהר"ם אלשיך סימן ל"ח, שפשיטא ליה שבבן הגדול משש שנים ורוצה להיות עם אמו שמעינן ליה, דזוהי טובתו שיהא אצל אמו ולא מקבלים תביעת האב ומשפחתו שיהיה עמם. והנה למש"כ כל מערכת היחסים שבין הילדים להוריהם, דהיינו המשמורת ובמקביל לה הסדרי הראיה, צריכים להיעשות באופן שהילדים יוכלו להפיק את התועלת הגדולה ביותר מקשריהם עם שני ההורים, וכיון שעניין זה של משמורת והסדרי ראיה הוא זכותם של הילדים ולא זכות ההורים אלא חובתם, יש לקבוע המשמורת והסדרי הראיה באופן שיהיה הטוב ביותר לילדים".

הרי שהסיקו כולם שהדיון בשאלת משמורת הילדים הוא סביב טובת הילדים, ולא באשר לטובתם של ההורים.

אף הסדרי שהות נקבעים בהתאם לטובת הילד ולא לפי טובת הוריו

וראו עוד מה שכתב הגר"ש שפירא שליט"א בנימוקיו בפס"ד בית הדין הרבני נתניה, תיק 1-23-8384, מיום ד' אייר תשס"ד (25.4.04), באשר לקביעת הסדרי שהות לפי טובת הילד: "ויש לומר דגם הסדרי הראיה בין האב לילדיו

הנמצאים במשמורת האם או בין האם לילדיה הנמצאים במשמורת האב הינם מטעם זה של טובת הילדים, ורמז לדבר מצינו בדברי הכסף משנה בהלכות אישות פרק כ"א הלכה י"ז שהבאנו לעיל, שכתב בביאור שיטת הרמב"ם, שהחינוך המוטל על האב לפני היות בנו בן שש, יכול לעשותו ולחנכו לפעמים לכשיבוא אצלו, ולפי זה עצם הסדרי הראיה הינם לצורך חינוכו של הבן וכן לצורך הקשר בין ההורה שאינו משמורן לילדו וכמו ששנינו בעירובין פ"ב א' 'בצוותא דאימיה ניחא ליה', היינו שעצם היותו במחיצת אמו נוח לו. הכי נמי הקשרים בין האב והאם כשאינם משמורנים עם ילדם, הינה תנאי הכרחי לגידולו הנורמלי (עד כמה שאפשר) של הילד. ולפיכך קיום הסדרי הראיה הינם בראש ובראשונה לצורך מילוי צרכיהם של הילדים, אף שאין ספק שזהו רצון טבעי של ההורה, וכל אב ואם נורמליים אינם יכולים לעמוד במצב של ניתוק הקשר מילדיהם, אבל על כל פנים הסדרי הראיה אינם זכותם של ההורים אלא חובתם, ונקבעת לפי טובת הילד".

הרי שהסדרי שהות נועדו לשם שמירת טובתו של הילד במצב בו הוא גר עם ההורה האחר, ולא לשם שמירת טובתם של הוריו; שהרי מבחינתם, הסדרי השהות הינם חובה, במסגרת מילוי חובתם כלפי ילדיהם.

טובת הילדים ולא טובת הורים - וההשלכות הנגזרות מכך

וראו עוד מה שכתב הגר"ש שפירא שליט"א בנימוקיו בפסק הדין בבית הדין הרבני נתניה, תיק 1-23-8384, מיום ד' אייר תשס"ד (25.4.04), באשר להשלכות העולות מהנחה זו, שמה שעומד מול עינינו היא טובת הילד, ולא טובת הוריו של הילד. ועסק בזאת בשני מקרים כדלהלן.

ראשית, באשר לשלילת האפשרות לתביעה בענייני ילדים בערכאה אחרת בשם הילד.

וכך כתב שם: "לפי מה שכתבנו, ענין תביעה למשמורת והסדרי ראיה במהותה, אינה תביעה עצמית של ההורה שהרי כפי שכתבנו והארכנו לעיל תביעות אלו אינם דנות בזכותם של האב והאם למשמורת ולהסדרי ראיה, אלא הינם תביעות הדנות בזכותו של הבן להיות במקום הטוב ביותר הראוי לו, וכן להיפגש עם הוריו בהתאם לצרכיו ותביעותיו, ולפי זה כל תביעה כזאת המוגשת בפנינו, מהוה במהותה תביעת ההורה האפוטרופוס הטבעי

של הילד בשם ילדו, לקביעת המשמורת והסדרי הראיה הטובים ביותר לילד. ולפיכך בכל תביעה כזו, אם ביה״ד עשה את המוטל עליו, ובחן בדק ופסק לפי טובת הילד (ולא רצון הוריו, שלפעמים רצונם אינו תואם את טובת הילד), אין מקום להגשת תביעה מחודשת בשם הילד, דהרי גם תיק תביעת הוריו, למרות כותרתה מהותה היא תביעה בשם הילד, שהרי אין בנושא זה זכות להורים, ומשכך אין מקום להגשת תביעה נוספת, גם לפי הפרוצדורה שפשטה כיום, להגיש תביעות נפרדות בשם הילדים, למרות ההסכם שנעשה ע״י ההורים, שהרי בהסכם שנערך בין ההורים לא תמיד ניתן שיקול דעת נפרד לטובת הילד, וההסכמות עליהם הגיעו ההורים הינם כפופים לשאר ההסכמות שסוכמו כתנאי לגירושין, מה שאין כן נושא זה של משמורת הילד והסדרי ראיה הינם במובהק נושא בו טובת הילד היא הגורם הבלעדי המדריך את בית הדין בנתינת פסק דין״.

כך שאף בבית הדין הרבני נקבעת משמורת לפי טובת הילד, ומשכך, אין מקום להגשת תביעה מקבילה בערכאה אחרת בשם הילדים.

שנית, בשאלת בחינת טובת הילד באישור הסכמי גירושין, אף שהושגה הסכמת ההורים באשר לכך. וכך כתב שם: ״ולפי מה שכתבנו, חובת ביה״ד באשרו את ההסכמה למשמורת ולהסדרי ראיה, אליהם הגיעו ההורים, לבחון ענין זה לגופו. אמנם ההנחה הרווחת היא שטובת הילדים עומדת ברוב רובם של המקרים לעיני ההורים ולכן ענינים אלו יקבעו לפי הבנתם את טובת הילדים. אך אין ספק שבמקום שיש ספק אם טובת הילדים עמדה לעיני ההורים, ביה״ד מנוע מאישור ההסכם עד שיבחן טובת הילדים״.

כך שבמסגרת בחינת תנאי הסכם שבין הצדדים תיבחן אף טובת הילד, ואין להסתפק בהסכמת הוריו באשר אליו.

מסקנה

לאחר בחינת טובת הילד הספציפי ולאור כל האמור, בית הדין קובע כי האם רשאית לחסן את הקטין [י׳], בנם של הצדדים, אף בחיסון השני נגד נגיף קורונה, אף ללא הסכמת האב, בתנאי שהבן יסכים לחיסון ולא יביע התנגדות (לאור גילו הבוגר יחסית).

תשובות מעשיות הנוגעות לתקופה מגפת הקורונה

ב״ה, ערב פסח תש״פ

לכבוד רבי יצחק אושינסקי שליט״א.
להלן כמה שאלות בענין תקופת מחלת הקורונה.

א. האם מותר לכהן לברך ברכת כהנים עם מסיכה על הפנים.

ב. האם מותר להתפלל עם מסיכה על הפנים.

ג. האם מותר לצאת בשבת במקום שאין עירוב עם מסיכה על הפנים.

ד. האם מי שיצא מבידוד, צריך לברך הגומל.

ה. האם יש מצות ביקור חולים למי שנמצא בבידוד, ואינו חולה.

ו. אם יש עיר אחת שלא גזרו להתפלל רק בעשרה (ומותר להתפלל שם בציבור גדול יותר), האם יש הידור לנסוע לעיר הזאת ולהתפלל שם ברוב עם, וכן אם ח״ו יש בעיר אחת גזירה לא להתפלל בציבור אולם יש עיר שלא גזרו להתפלל במנין, האם צריך לטרוח ולנסוע לשם.

ז. מי שמחמיר לא למכור חמץ בעין, האם כעת יכול להקל ולמכור חמץ בעין, כי יש לו לחץ שלא יהיה מספיק אוכל ח״ו.

ח. אם אדם נדבק בקורונה ה׳ ישמרנו, ואביו קורא לו ולא רוצה לספר לו, מה עדיף - האם לספר לו ויהיה לאביו צער, או שיתחמק מלבוא לעזור לאביו וזה גם צער לאביו.

ט. אדם שאובחן כחולה קורונה ובגלל כך הוצרך כעת בעל חנות לסגור החנות כי זה החולה הסתובב בחנות שלו לפני שנודע לו שהוא חולה קורונה, וגרם הפסד גדול לבעל החנות, האם חייב לשלם לבעל החנות.

י. הממשלה כאן מתירה להתפלל רק במנין עשרה ולא יותר אנשים, והיום הגיעה המשטרה לכמה בתי כנסיות שהיה שם יותר מעשרה מתפללים ונתנו

לכל אחד מהמתפללים, כולל לעשרה הראשונים, קנס של אלפיים ש״ח לכל אחד. והשאלה, האם אלו שבאו אחרי העשרה, צריכים לשלם חזרה לעשרה הראשונים את הקנס שקיבלו, והם טוענים שלא ידעו שיקבלו קנס על זה.

יא. חזן שמתפלל במרפסת שלו, וממול יש הרבה מרפסות, שבכל מרפסת יש אדם אחד, סך הכל הם מנין, האם אפשר להתפלל כך במנין ולומר קדיש וכו׳.

יב. אדם שנמצא בבידוד, ויש חופה בחצר ביתו, האם יכול לברך ברכה בחופה ממרפסת ביתו מקומה שניה או שלישית.

בשורות טובות לעד, בברכת כהנים באהבה, כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, ניסן תש״פ

כבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

שלו׳ וברכה.

אשיב לכת״ר על שאלות אלו בקצרה הנלע״ד:

ברכת כהנים עם מסכה על הפנים

א. נעל״ד שכן, ואין חשש שהציבור יתבוננו בו (אין זה כבעל מום המוזכר בשו״ע או״ח סימן קכח סעיף ל שלא יעלה משום שהעם מסתכלים עליו ויסיחו דעתם מלכוון לשמוע הברכה, כאמור במשנה ברורה שם ס״ק קט), שהרי המסכה מוסתרת (וכפי המבואר בביאור הלכה שם ״וכן סומא״, שכשהמום מוסתר, אין חשש שיסתכלו, ורשאי לישא כפיו), וכן משום שהציבור התרגל לכך לצערנו, ולא מתפעל מכך, והוי כמאמר השו״ע שם כי ״אם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו״, וכביאור המשנה ברורה (ס״ק קיא), כי כשישנה רגילות, ״לא יסתכלו בו, כי אינו חידוש בעיניהם״.

תפילה עם מסכה על הפנים

ב. מצינו בהלכות תפילה, כי יש לעמוד בכבוד בפני הקב״ה בעת התפילה (כגון מלבושים מיוחדים, עמידה מתאימה לפני מלך ועוד), אך כיום, שכך ההרגל לצערנו בלבישת מסכות, ואף בפני מלך בשר ודם או כל איש חשוב כך עומדים, לא נראית מניעה להתפלל עם מסיכה על הפנים. וראה תשובה ג.

לצאת בשבת במקום שאין עירוב עם מסיכה על הפנים

ג. עי׳ שו״ח או״ח סימן שא. לכאורה תלוי באיזה שלב נמצאים, ועד כמה נהיה זה לבוש קבוע אצלו ואצל הציבור. למעשה נראה שמותר, כעין מלבוש.

ברכת הגומל למי שיצא מבידוד

ד. נראה שלא. אין זה חולה שהתרפא או חזר ממקום סכנה, שעליו נפסק בשו״ע או״ח (סימן ריט) לומר ברכת הגומל, רק זו זהירות בעלמא כדי שלא להדביק אחרים (וידוע שרוב המבודדים לא נמצאו חולים בסופו של דבר). ואמנם, הביאור הלכה שם (ד״ה חבוש), מביא מחלוקת האחרונים האם חיוב הברכה בחבוש בבית האסורים הוא משום היותו במקום סכנה או משום ש״היה כלוא ולא היה מושל בנפשו״ (ויש משווים זאת לחולה במיחוש כל שהוא אף שלא עלה למיטה, שיש המחייבים אותו בברכת הגומל כשיטת הערוך, ועי׳ האמור בסיומו של הביאור הלכה שם), ברם, ודאי שמי ששהה בבידוד ביתי אינו בכלל הגדרה זו, ואף אינו חולה.

מצות ביקור חולים למי שנמצא בבידוד, ואינו חולה

ה. אם אינו חולה, פשוט שאין מצווה לבקרו, שהרי מצוות ביקור חולים היא רק למי שהוא חולה. אך השאלה תתכן באופן שאדם מבודד משום ששהה בסמיכות לחולה קורונה מאומת, והוא לא חולה קורונה, אך הוא חולה במחלה אחרת, והשאלה היא האם ישנה מצווה לבקרו, חרף העובדה שיש חשש שאם הוא חולה הוא ידבק אחרים. באשר לכך, נראה שלא חייבים לבקרו, ואף רצוי שלא לבקרו מחמת החשש לסכנה ולהדבקה של אחרים (ועי׳ שבט הלוי חלק ח סימן רנא, וכן שו״ת ציץ אליעזר חלק ט סימן יז,

שפסקו שאין חובה לבקר חולה מדבק, דלא כפי המשתמע מהרמ״א בתשובותיו סימן כ שיש לבקר חולה מדבק. אף מהרמ״א יור״ד סימן קטז סעיף ה משמע שיש להיזהר במקום שיש חשש להידבק במגפת דבר).

ואמנם, הדיון בפוסקים איירי במי שחולה במחלה מדבקת, ברם, נראה כי אף כשזה רק חשש שמא הוא חולה במחלה מדבקת שהיא מחלה מסוכנת כמחלת הקורונה, יש לחוש ולהיזהר ולא לבקרו. ואמנם, מובא בגמרא בבא מציעא (ל ע״ב) כי אף ש״בן גילו״ נוטל אחד משמים בחוליו של החולה, אפילו הכי יש לו לבקרו, ונראה מכך שהתירו למבקר לקחת סיכון מסוים של הידבקות כאשר מבקר את החולה. ואולם שונה הדבר מביקור של אדם שבחשש קורונה, שהרי שם בגמרא, ידוע שיחלה מעט (כל מבקר נוטל אחד משמים בחולי של החולה) אך לא יסתכן מכך, אך בנידון דנן, קיים חשש שיידבק המבקר לגמרי, ויסתכן בגופו בגין כך.

אך יודגש, כי בין אם מדובר במבודד שנחשף לחולה מאומת ובין אם מדובר בחולה קורונה אמיתי, עדיין יש למצוא כל דרך כדי לשמור על זיקה וקשר שלו עם הסביבה, שהרי תחושת הבדידות והפגיעה הנפשית הנגרמת מכך, פוגעים בסיכויי החלמתו, ויש למצוא דרך להגן על המבקר ע״י ביגוד וציוד מתאים, כדי שבכל אופן יבקר אותו, או לעמוד בריחוק מקום שאינו מסכן את המבקר, או לדאוג כי ישהו עמו חולי קורונה שכבר החלימו וכבר אינם בסיכון להדבקות. ונראה כי במקרים שישנה אפשרות לבקר את החולה מבלי לסכן את המבקר, כגון האמור מעלה, אזי חוזרת מצוות ביקור חולים המוטלת על מי שיכול לבקר את החולה.

עוד נוסיף כי אם החולה בסכנת חיים, והשאלה היא האם יש לסכן את המבקר או את המטפל כדי שיתרפא החולה, זהו דיון רחב בהלכה (ראו לדוגמא סמ״ע חו״מ סימן תכו ס״ק ד ומשנה ברורה או״ח סימן שכט ס״ק יט), אך אין להזניח את החולה בשל כך; וכשישנה דרך מיגון, כפי הקיים כיום, ודאי שישנה חובה לטפל בו.

לנסוע לעיר רחוקה כדי להתפלל ברוב עם או במנין

ו. באשר לחלק הראשון של השאלה (לנסוע לעיר אחרת כדי להתפלל ברוב עם), נלע״ד שלא צריך. דין ״ברוב עם״ אינו בהכרח חיוב, ולרמב״ם בפירוהמ״ש בפסחים בסדר שחיטת קרבן פסח, הוי רק שבח. באשר לחלק

השני של השאלה (לנסוע לעיר אחרת כדי להתפלל במנין), הדבר תלוי באמור בשו״ע או״ח סימן צ סעיף טז (עד כמה צריך ללכת ולהרחיק כדי להתפלל בעשרה) ובמשנה ברורה שם (ס״ק נב).

למכור חמץ בעין בתקופת סגר קורונה

ז. כבר התלבטתי בשאלה זו, ועדין לא ברור אצלי. נטיית הלב אומרת כי בתקופה זו, שיש סגר בשל מגפת הקורונה, כשהמצב עדין מעורפל ולא ברור לאן הדברים הולכים, וישנם חששות בציבור כי לא תהיה די אספקה בחנויות - כולל מוצרי מאכל - ניתן למכור אף חמץ בעין.

להתחמק מתשובה לאביו כדי שלא לצערו

ח. מסתבר שאם יתחמק יהיה לאביו פחות צער, וראה פסחים (ד ע״א): ״א״ל איבו קים, א״ל אימא קימת. א״ל אימא קיימת, א״ל אייבו קיים״, כך שדרך התחמקות היא לפעמים הדרך הראויה ללכת בה.

חולה קורונה שגרם הפסד לבעל חנות כשהוצרך לסגור חנותו

ט. נראה שפטור. אינו גרוע ממבטל כיסו של חברו (מניעת ריווח) שפטור בידי אדם כדין גרמא (ראו רמ״א חו״מ סימן רצב סעיף ז, וש״ך שם ס״ק טו ופת״ש שם ס״ק ה. כן עי׳ קצוה״ח סימן שי ס״ק א. וראה גם קצוה״ח סימן עג ס״ק ג, שלכתחילה כן חייב במבטל כיסו של חברו, רק בדיעבד הוי כגרמא, ופה זה מצב של דיעבד. וכן ראה קצוה״ח חו״מ סימן שלג ס״ק ב בדין מבטל כיסו של חברו, באדם, בבהמה ובפועל), ברם, בכגון השאלה, שלא ידע החולה אז שהוא חולה, ודאי פטור אף לצאת ידי שמים.

השבת תשלום קנס על הפרת חוקי קורונה במנין מתפללים, לאלו שהגיעו ראשונים לתפילה

י. יש לעין, וראה שו״ע חו״מ שפא, בדין חמשה שישבו על ספסל אחד ונפל הספסל.

תפילת מנין מרפסות

יא. באשר למנין מרפסות, כבר דשו בכך רבים, בעיקר סביב הסוגיות של מראה פניו לציבור, ״רואים אלו את אלו״, ודין שליח ציבור מצרפן (שו״ע

או״ח סימן נה סעיפים יד,טו); פרמ״ג המובא במשנה ברורה שם (ס״ק נז), דברואים זה את זה, מצטרפים אפילו בשני בתים; ערוך השלחן שם (ס״ק כ) כאשר השומע נמצא בבית אחר ולא ברחוב, ודיני הפסק רשום הרבים ביניהם (שו״ע או״ח סימן קצה סעיף א). ויש שהקילו לומר קדיש וקדושה כך, שהרי בעת הדחק אנו שרויים, וכך נראה (באשר לחזרת הש״ץ, יש שנוהגים שלא לחזור הכל בציבור).

לברך ברכה בחופה ממרפסת ביתו כשהחופה נערכת בחצר

יב. יש לעיין, ונראה שאפשר, בין אם ברכת חתנים היא משום דבר שבקדושה ובין אם הן ברכות השבח (ראו ערוך השלחן אבן העזר סימן סב סעיף יא), ככל וישנם עשרה בני אדם למטה בחופה עצמה והם שומעים את המברך (לא נראה כי זוהי נפק״מ בין שתי השיטות הנ״ל).

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

חיוב אם במזונות ילדים - באלו תנאים *

בפנינו תביעת אב כנגד האם לפסיקת מזונות ילדים לטובתו. לטענתו, על האם להשתתף עמו בתשלום מזונות הילדים.

לצדדים ארבעה ילדים שכולם קטינים.

הילדים גרים עם האב, ומצויים במשמורתו.

בית הדין אישר בעבר את המלצות הרווחה (יתוארו להלן) כי האם תפגוש בילדים רק במרכז קשר ותחת פיקוח.

ונזכיר האמור בהחלטת בית הדין מיום 23.1.22: "לאור האמור בהחלטת בית הדין מיום 9.1.22, ולאור אי קבלת תגובת האם (הנתבעת) עד היום, בית הדין נעתר לבקשת האב, וייקבע מועד לדיון בבקשתו לחיוב האם במזונות הילדים שבמשמורתו. הדיון ייקבע בפני הרכב מלא, ולמועד מוקדם ככל שניתן". וזו מהות הדיון המתקיים היום.

למעשה, בית הדין כבר אמר את דברו בכך לא אחת, ונזכיר בתחילה האמור בהחלטת בית הדין מיום 14.6.21: "האב אף תובע כי האם תשלם לו מזונות ילדים בשל מגורי הילדים עמו. הובהר לצדדים כבר בדיון כי אנו מצויים עתה בהליך מקצועי לשם חידוש מפגשים סדירים בין האם לילדים, וכמובן שלתביעה זו של האב לתשלום מזונות ע"י האם ישנה זיקה ישירה למפגשי הילדים בפועל עם האם. בנוסף נבהיר כי ע"פ הדין האישי (העברי) שהוא הבסיס לפסיקת מזונות ילדים אף בחוק, ועל פי התפיסה המקובלת בבתי הדין, בדרך כלל אין מקום לחייב את האם בדמי מזונות ילדים, אף מדין צדקה. וכל שכן שאין מקום לחייב זאת כמזונות זמניים, כאשר יתכן ועוד מעט הקשר בין הילדים לאם ילך ויתרחב, כפי תקוות כולנו. לא עסקינן פה במקרה של אב 'עני' ואם 'עשירה'. לאב הייתה עד עכשיו הכנסה, ולאחר

* פסק דין, בבית הדין הרבני ירושלים, אדר א תשפ"ב.

מכן דמי חל״ת, והאם עושה לאחרונה קייטרינג פרטי, אך לא נוצר רושם שיש לה מכך רווחים גדולים בשלב זה. משכך, נמתין לראות כיצד יתפתח הקשר בין האם לילדים, לאור עדכון הרווחה שכנראה יוגש בקרוב. לאור עדכון הרווחה, נוכל לבחון האם יש בכלל בסיס לתביעה זו, שהרי ככל והאם תפגוש בילדים במסגרת הסדרי שהות, ואף אם יהיו הילדים במשמורת האב, לכאורה אין בסיס לתביעת מזונות ילדים, המוטלים על האב על פי דין. ברם, אין ספק שככל והאם תפגוש בילדים, אזי כל מענק המשתלם בגין הילדים (כולל מענקי קורונה מהארץ או מארה״ב), אמור להשתלם לשני ההורים ולהתחלק ביניהם. במידה ומי מהם קיבל מענק שכזה, הוא יחלוק בין ההורים בשווה כבר עתה״. עד כאן מתוך ההחלטה הנ״ל.

כן נזכיר האמור בהחלטת בית הדין מיום 14.11.21 (פסק דין): ״כאמור, בנסיבות מעין אלו המתוארות לעיל, על פניו נראה לכאורה שאין בסיס בהלכה לחייב את האם במזונות הילדים, ונזכיר אף מתוך טענות ב״כ התובעת האמורות בהחלטת בית הדין מיום 14.6.21: ׳מוסיף ב״כ האשה: האם במצב מוחלש ואף עם בעיות נפשיות, ומנסה לטפל, והאב מנצל זאת לרעה בצורה הכי קיצונית. היא לא תוותר על הבית. אין בתורה חיוב מזונות כפי שהוא מבקש׳. ובית הדין מסכים עם האמור, שעל פניו אין לכאורה חיוב בהלכה בנסיבות אלו לחייב אם במזונות ילדים, חיוב שע״פ דין תורה מוטל על האב וכו׳. ובית הדין, אף בהרכבו המלא, עומד אחר הרשום שם באשר לחיוב האם במזונות ילדים״.

כך שבית הדין כבר הביע דעתו העקרונית פעם אחר פעם בבקשת האב לפסיקת מזונות ילדים לטובתו ובבקשתו כי האם תשתתף עמו בתשלום מזונות הילדים.

ונזכיר אף האמור בהחלטת בית הדין הנ״ל מיום 14.11.21 תחת הכותרת ״פניה לבעל״: ״כאמור לעיל - ולא נימנע מלציין זאת שוב - בית הדין מוצא מקום לשבח אב שנוטל עליו חלק משמעותי מאוד בעול גידול הילדים, אך מכאן ועד סירוב לגרש את אשתו בשל דרישה שתשלם לו מזונות ילדים, המרחק גדול וכו׳. בנוסף, נציין אף מתוך טענות הבעל כלפי אשתו, כרשום בסעיף 22 לכתב תביעתו לגירושין: ׳האישה סובלת מהפרעה נפשית, מדיכאון מאסיבי שחוזר על עצמו באופן חמור, חרדות, הפרעה אישיותית, פוסט טראומה מורכבת, קשיים פיזיים ורגשיים, התקפות פאניקה חוזרות, והיא הופנתה לטיפול בהפרעת אישיות, נרקיסיזם ועוד׳״.

ברם, חרף כל האמור, בית הדין מאפשר לאב להביע את דעתו בפירוט בפני בית הדין, שמא נגיע לתובנות אחרות. וזו מהות דיון זה.

כיום, טוענת ב״כ האב: הגשנו בשנה שעברה תביעת מזונות קטינים, האב רצה לדון בבית הדין, האמנתי שבגלל שזה מקרה קיצוני, בית הדין ידון לגופו של ענין. היו אמורים להיפסק מזונות זמניים. אם אין סמכות, אז בקשנו ללכת לבית משפט שם היו פוסקים מזונות.

הובהר לב״כ האב כי בית הדין כבר הכריע בעניין, שהסמכות בתיק למזונות ילדים היא של בית הדין, אף אם לא כל ההחלטות שבתיק הן לרוחו של האב.

טוענת ב״כ האב: יש למנוע עוות דין, לעשות צדק, ולא להשאיר אב לכלכל 8 ילדים, 4 קטנים, שכולם בבית עם האב. עכשיו הוא מרוויח מעט ועושה עבודות זמניות וכן לקח על עצמו לשלם משכנתא והלוואות והוא במצב של עוני. יש לקבוע זאת כהשבה. האישה חיה בבניין יוקרה, יש לה מלבושים יפים וחיה לעצמה. האם פגשה את הילדים במרכז קשר עכשיו פעם ראשונה, 3 ילדים, עד היום לא הגיעה. הסדרי שהות של האם עם הקטינים היא אפס, המשמורת המלאה אצל האב, והאם צריכה לסייע. אם היא טוענת שאין לה כסף, יש לה חלק יחסי בדירה שרשום על שמה. אז שתוותר על חלקה בדירה. התביעה שלנו על פי שיקול דעת בית הדין, סך ריאלי, סך סמלי. יש טבלת הוצאות האב. המשכנתא 7000 ש״ח לחודש, לא ניתן למחזר. יש הוצאות לחודש מעבר ל-20,000 ש״ח. הוא עובד כמלצר. הוא מרוויח לחודש 6000 ש״ח. הוא נכנס לחובות, גמ״ח. יש לו תיקי הוצל״פ. נפסקו כנגדו הוצאות 1000 ש״ח ונבקש שזה יבוטל. צריך להציל את הבית של הילדים.

האב עצמו טוען: במשך שנה וחצי אני במשמורת מלאה.

ממשיך האב עצמו וטוען: נדחו בקשותיי למזונות זמניים, אני משלם דברים רבים, היה תסקיר שקבע משמורת לאב. הגט ניתן לפני חודשיים וגם קנסו אותי. אני מרוויח כמלצר 6000 ש״ח לחודש ואני בקשר עם גורמי הילדים כל היום. האם חיה בדירת פאר ומטיילת ברחבי הארץ ומקבלת תמיכה מארה״ב ומסתירה את הכנסותיה ולא מביאה אוכל לילדים. אך שלחה הודעה לבת כנגדי, וכן הפיצה טלפון שלי. היא הרסה ואני מתקן. אני מקבץ

נדבות, מחפש עבודות ברחובות. לפני כן עבדתי כשכיר בחברת הייטק. אני לא חוזר לעבוד שם בגלל השעות. אני מבקש מזונות. יש תעודות של הילדים והם מתפתחים.

מגיבה האם לשאלות בית הדין: אני גרה בדירה שהוריי משלמים שכר דירה. זו דירה יקרה. יש שם מצלמות בכניסה כי יש לי פחדים שיטרידו אותי. הורי גרים בראשון לציון. הורי בפנסיה, אבא שלי לקח הלוואה מהבנק לשלם לרופאים להביא לי תרופות. הדירה עולה לשכירות 5000 ש״ח. אני גרה בדירה של חדר אחד. לאבא שלי היה עסק באמריקה למכירת חלקי חילוף לרכב. הורי עזרו כל החיים. הורי לא רואים את הילדים, האב לא מסכים.

האב מגיב לכך: אני לא בקשר עם הוריה. במשך שנה וחצי הם לא באו לראות את ילדים, אני כן מסכים שהסבא והסבתא יראו את הילדים. אך לא עם האם. הוריה בגיל 80, 74. הם גרים בראשון לציון. הם יכולים לבוא אלי הביתה ואני אצא.

כבר בשלב זה, בית הדין הציע שהורי האם יעזרו בפרנסת הילדים, והם אף יפגשו באופן קבוע את הילדים.

בית הדין בחן עם האב, האם הוריו שלו יכולים לסייע בפרנסת הנכדים. ומוסיף האב: הוריי גרים במודיעין ולא עובדים. יש להם פנסיה. לאבא שלי הייתה חנות חשמל בארה״ב ואמא שלי עבדה כגננת. הורי פוגשים את הילדים. הם עוזרים עם הילדים. הם נותנים לי בערך 4000 ש״ח לחודש עבור הילדים.

בשלב זה מציע ב״כ האם שהורי האם יתנו לפרנסת הילדים כפי מה שיתנו הורי האב.

מוסיפה ב״כ האב: נבדוק עם הורי האב, האם הם יוכלו לשלם מזונות לילדים.

מגיב ב״כ האם: האב גר בדירה המשותפת, כך שהיא כבר נותנת מדור לילדים. היא גם הסכימה שרבע מהחלק שלה יעבור לילדים, אך גם זאת רוצים לקחת ממנה. האב טוען שהיא חולת נפש ואכן מצבה הנפשי בעייתי. התביעה של מזונות היא כספית, ויש להוכיח בראיות. יש בגירים שיכולים לעבוד. יש בת שלא בבית. האב השתכר הרבה בהייטק, אך הילדים גדולים והוא יכול לעבוד. הילד הכי קטן בגיל 8. שהאב יראה תלושים ודפי חשבון.

האב מבקש הוצאות 20,000 ש"ח, האב אמר ש-1000 ש"ח זה ארבע שבתות שלו. אז זה המדד. העו"ס כתבה שהאם לא מסוכנת, אך דרשה פיקוח למצב מסוכן מצד האם. כולל מצב בריאותי לא יציב. אכן האישה חולה. הוא מרחיק אותה ודורש מזונות. למה להתנגד למפגש אצל האם. ניתן לעשות פיקוח של אח או אבא.

האם מגיבה לשאלות בית הדין באשר להשתכרותה: אני בעיר ג' מארגנת בית של משפחה, וכן מבשלת לשבת אצל משפחה. אני מרוויחה לחודש בין 1000 ש"ח ל-1800 ש"ח, אני בונה את העסק שלי חזרה. בשנה האחרונה, הרווחתי הכי הרבה לחודש אולי 2000 ש"ח, אני גם בלימודים וכן בטיפול. קבוצת תמיכה פעם בשבוע ופעם בשבוע אצל המטפלת שלי, פסיכולוגית. אני גם לומדת אימון אישי. אני לא עובדת עם תלוש שכר, משלמים לי מזומן. התחלתי לצייר, אך עדיין לא מכרתי. לקחתי גמ"ח 7000 ש"ח. את הילדים ראיתי בשבוע שעבר, המפגש היה קשה וטוב. לפני כן ראיתי בזום בגלל הקורונה, לפני כמה שבועות התחילו אתי את המפגשים.

עד כאן עיקרי טענות הצדדים ההדדיות.

פסיקת עקרונית כבר עתה

ובכן, הצדדים מבקשים שבית הדין יפסוק את הדין. לא מבקשים דיון הוכחות, כנראה משום שאין לאף צד הוכחה כי הצד השני מרוויח יותר ממה שטען (יפורט להלן). כך שהשאלה היא בעיקר במישור העקרוני - האם יש לחייב אם במזונות הילדים, ובכך נעסוק להלן. לכן אף ניתן החלטה בסוגיה זו מבלי לקיים דיון הוכחות (אין בקשה להוכחת הכנסה נוספת) או הגשת סיכומים (הצדדים בקשו פסיקת דין).

בחינת אפשרות לתשלום המזונות ע"י הורי הצדדים (סבא וסבתא)

לקראת סיומו של הדיון, בית הדין הציע לשני ההורים לבדוק את ההצעה באשר לפרנסת הילדים ע"י ההורים (סבא וסבתא) משני הצדדים בשווה. הצדדים הודיע כי יבחנו זאת, וינסו להגיע להסכמה באשר לכך.

במסגרת הסכמה זו, אף יהיו רשאים שני הורי הצדדים (הסבא והסבתא משני הצדדים) לפגוש את הנכדים (בית הדין יסכים שמפגשי הורי האם עם הנכדים יהיו שלא בנוכחות האם, לאור המלצות הרווחה).

תשובת שני הצדדים באשר לכך תוגש לבית הדין בתוך 10 ימים.

במידה ולא תושג הסכמה, בית הדין יבחן אפשרות לקיום דיון בנוכחות הורי שני הצדדים, כדי לבחון אפשרות שהם ישלמו את מזונות הילדים, ככל וילדיהם (ההורים, הצדדים שבפנינו) אינם מסוגלים לכך. במקרה שכזה, יתכן ושני זוגות ההורים של הצדדים יאלצו לשאת בנטל זה. במקרה ונגיע לכך, אין מקום לטענת האב שאין לחייב את הוריו משום שהילדים בפועל גרים אצלו והוא מפרנסם באופן בלעדי.

הכרעה בחיובה של האם במזונות הילדים

ובכן, בנסיבות תיק זה, בית הדין עומד על החלטתו המצוטטת מעלה, כי אין מקום לחייב את האם במזונות הילדים.

ונבאר.

שני ההורים לא עשירים. שניהם מדווחים על הכנסה נמוכה. אף אחד לא טען שיש לו הוכחה שהצד השני מרוויח יותר מכפי שדיווח.

האב טען בדיון: "אני מרוויח כמלצר 6000 ש"ח לחודש ואני בקשר עם גורמי הילדים כל היום. האם חיה בדירת פאר ומטיילת ברחבי הארץ ומקבלת תמיכה מארה"ב ומסתירה את הכנסותיה ולא מביאה אוכל לילדים וכו'. אני מקבץ נדבות, מחפש עבודות ברחובות. לפני כן עבדתי כשכיר בחברת הייטק. אני לא חוזר לעבוד שם בגלל השעות".

האם טענה בדיון: "אני בעיר ג' מארגנת בית של משפחה, וכן מבשלת לשבת אצל משפחה. אני מרוויחה לחודש בין 1000 ש"ח ל-1800 ש"ח, אני בונה את העסק שלי חזרה. בשנה האחרונה, הרווחתי הכי הרבה לחודש אולי 2000 ש"ח, אני גם בלימודים וכן בטיפול וכו'. אני לא עובדת עם תלוש שכר, משלמים לי מזומן. התחלתי לצייר, אך עדיין לא מכרתי. לקחתי גמ"ח 7000 ש''ח"

כך ששני ההורים מדווחים על הכנסות נמוכות, וממילא על קושי לפרנס את ילדיהם.

זה לא המקרה המובא בהלכה בו מחויבת אם לפרנס את הילדים.

נבאר להלן כי אף שחובת מזונות הילדים מוטלת על האב; אך לעיתים, כשהאב עני והאם עשירה, יש להטיל עליה חיוב זה, אך זה לא המקרה שבפנינו.

בקצרה נאמר: האם מדווחת על הכנסה חודשית נמוכה (שאינה מעבר לסך 2000 ש"ח), ולטענתה, הדירה שהיא גרה בה בשכירות (בסך 5000 ש"ח) משולמת על ידי הוריה. כך שאין מקום להחשיב את האם לעשירה. בנוסף, וכפי שיתואר להלן, כשירותה הנפשית של האם לא טובה, אף לשיטת האב עצמו, ולכן אף הקשר שלה עם הקטינים דל, כך שאין מקום להעמיס עליה אף חיוב מזונות הילדים. כל זאת יורחב עוד להלן.

ואמנם, לפסיקת בית המשפט העליון (בתיקים: בע"ם 919/15, בע"ם 1709/15), יש מקום לחייב אף את האם במזונות ילדים; אך למעשה, אף לשיטתם כרשום בפסק הדין שם, בכל תיק יש לפסוק לגופו; ובנסיבות המתוארות בתיק זה, אין הצדקה לכך אף לשיטתם (האם לא בקו הבריאות הנפשי, וכן הכנסותיה נמוכות מאוד כאמור).

למעשה, חלק ניכר מהרכבי בית הדין מתייחסים אף היום להכנסות שני הצדדים, ובוחנים זאת בדיון טרם מתן החלטה למזונות. וכך למעשה רשום מפורשות בהחלטת מועצת הרבנות הראשית משנת תשע"ו, שיש להתייחס להכנסות האם (וכלשונם: "על היושבים על מדין להוסיף לשיקול הדעת בפסיקת מזונות הילדים את היכולת הכלכלית של האם"), אך זה לא יתאים לנסיבות תיק דנן כאמור.

ונציין מקורות הלכתיים להנחה הרשומה מעלה באשר לחיוב אם, ומתי, במזונות ילדיה.

הבאר היטב (אבהע"ז סימן עא ס"ק א בסופו) הדגיש את המובא במהר"י וייל, כי כל חובת המזונות לקטנים מוטלת אך ורק על האב, אך האם אינה חייבת במזונות בניה הקטנים. כנ"ל הסיק גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תניינא, אה"ע סימן לח).

ולכאורה יש לדון, שכאשר מדובר בחיוב לזון את הילדים שמעל גיל שש, החיוב מדין צדקה, ואף על האם מוטל חיוב זה, אם יש באפשרותה ויש לה ממון שלה, כחיוב צדקה לשאר קרובים. ואולם עיין פתחי תשובה שם (ס"ק א), ויתכן לומר שאין עליה חיוב לזון אותם כאשר אינה בדין ירושתם.

ואכן העירו בפסקי דין רבניים חלק יא (עמוד 216) כך: "ומצד שני, האם מן הראוי שתמיד האב ישלם אף בזמן שהאם היא עתירת נכסים או שמרוויחה היטב, והוא חי לו ממשכורת מצומצמת", כך שבמקרה והאם עשירה, יש מקום לבחון לחייבה במזונות ילדים.

ברם, באשר לכך, נצטט מתוך סיומת החלטת בית הדין באר שבע בתיק תיק 147728/1: "א. סיכומם של דברים, הלכות רבות נשנו כאן. 1. מזונות קטני קטנים: החיוב מוטל על האב ולא על האם. דין זה אינו מילתא בלא טעמא, אלא מבטא עיקרון שלא חייבו חכמים את האם בחיובים ממוניים או מעשיים כלפי בניה ובנותיה. 2. תקנת אושא: לדעת מר"ן ורבים עמו מתקנת אושא חייב האב בלבד במזונות בניו עד גיל י"ג. חיוב זה מוטל על האב גם כשאינו אמיד. 3. תקנת הרבנות הראשית עניינה הוא להעלות את גיל החיוב למעלה מגיל שש פרט למקרים מסוימים שאפשר שאינם כלולים בתקנה. מכוח תקנה זו מחויב האב בלבד גם באינו אמיד".

כך שהסיקו שלא מוטל עם אם חיוב לזון ילדיה, אלא רק על האב. ועוד כתב שם הדיין הג"ר אברהם צבי גאופטמן שליט"א: "איך שלא יהיה, כאשר מצבו הכלכלי של האב לא שפר עליו, או לחילופין כאשר מצבה הכלכלי של האם שפר עליה, יש להטיל על האב חיוב מזונות מידתי, ולהתחשב במצבו ובמצבה של האם. בין אם נאמר שהדבר נובע מכוח חובת האם לסייע במידת מה במזונות הילדים מדין צדקה, ובין אם נאמר שאינה חייבת, אך אין להשית על האב מזונות גבוהים מכפי יכולתו. זו היא דרך המלך בה נקטו בתי הדין מקדמת דנא בבואם לפסוק מזונות. זו גם משמעותה של החלטת מועצת הרבנות הראשית מיום י"ח בכסלו תשע"ו (18.12.2016), לפיה: 'על היושבים על מדין להוסיף לשיקול הדעת בפסיקת מזונות הילדים את היכולת הכלכלית של האם'".

כך שאף לשיטתו, הדברים אמורים רק באם בעלת הכנסה טובה; ואף אז, יש לחייב את האב בחיוב מזונות מידתי, מה שאין כן בנסיבות דנן.

באשר לכך, ראו אף מתוך האמור בשו"ת יביע אומר (חלק יא חלק אבן העזר סימן סז): "ואם האב איננו אמיד ופרנסתו מצומצמת, ואילו האם אמידה שתוכל לפרנס את הבן או הבת שהם למעלה מגיל שש שנים, יש לחייב את האם במזונות מדין צדקה. וע' מעשה רוקח על הרמב"ם (פרק כא מהלות אישות הלכה יח). אולם אם האב והאם שניהם אמידים, חובת המזונות על

האב בלבד. (וראה בספר בני אהובה פרק כא מהלכות אישות הלכה טז, ובמעשה רוקח שם הלכה יח הנ"ל, ובספר בית מאיר סימן פב ס"ה, ובשו"ת ידי דוד (קראסו) סימן סה, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ו חאה"ע סי' לח אות ו-ז, ובשו"ת משפטי שמואל (ורנר) ח"א סימן טז. ע"ש)".

הרי שסבר שבמקרה שהאם עשירה והאב חי בצמצום, יש להטיל המזונות על האם מדין צדקה, מה שאין כן בנידון דנן, כאמור.

וראו עוד מה שכתב רבי יונתן אייבשיץ, בספר בני אהובה (הלכות אישות פרק כא הלכה טז), שכך השיב: "האישה שנתגרשה אין כופין אותה להניק אלא אם רצתה נותן לה שכרה ומניקתו. הרמ"א הביא (סימן פב סעיף ה) דאם אין לו להשכיר כופין אותה להניק ותמה החלקת מחוקק (ס"ק ו) דלמה לא יהיה מוטל על הבית דין לשכור מינקת כמו פרנסה דלאחר כ"ד חודש? ונראה דודאי אם האשה עשירה אף לאחר כ"ד חדשים כופין את האם לזון בניה, דהא כופין על הצדקה ואין לך צדקה יותר מזה, ואם כן היא שיש לה חלב בדדיה ותוכל להניק הרי היא עשירה לדבר הזה וכופין אותה כמו שכופין על כל הצדקה".

כך שיש בסיס לחייב אם עשירה במזונות ילדיה.

ברם, בתיק תיק 147728/12 עמוד 45 (בית הדין באר שבע) כתבו על כך: "דוק שכל דבריו הם באופן שאין לאב להשכיר, ולא כפי שראיתי שהביאו מדברי הבני אהובה מקור לכך שהאב והאם חייבים מדין צדקה בשווה ויש לחלוק ביניהם את מזונות הילדים, וגם לדידו יש ליישב כמו שכתבנו לדעת המעשה רקח".

ואף בשו"ת ישכיל עבדי (אה"ע ח"ו סימן לח) כתב שבאין לאב, יש לחייב האם מדין צדקה, וז"ל: "והנה יש לדון אם אין לאב והאם עשירה, אם יש לכוף אותה מתורת צדקה, הנה ביו"ד ס' רנ"א ס"ד פסק מר"ן ז"ל וז"ל מחייבים את האב לזון את בנו עני ואפילו אם הוא גדול מחייבים אותו יותר משאר עשירים שבעיר (וכן שאר קרובים וע"ל ס' רנ"ז ס"ח) ושם בס' רנ"ז פסק עני שיש לו קרובים עשירים שיכולים לפרנסו אין גבאי העיר חייבים לפרנסו וכו' ע"ש, נימ"ל דאם באמת האשה היא עשירה ויש לה האפשרות לטפל בילדה לפרנסו והאב אין לו היכולת, אז יש לכפות על האשה לפרנסו, דאין לך קרוב יותר מהאם לבנה, ואין מקום לחלק בין טיפול לפרנסה, דאם

היא עשירה הרי יכולה לשלם לאחרת שתטפל בו, וטיפול לא נפיק מכלל פרנסה״.

אך כאמור, אין הדבר שייך לנסיבות דנן, בהם אין האם עשירה.

למעשה, מצינו עוד שיטות פוסקים שמטילים חיוב מזונות על האם כשהיא עשירה.

וראו לדוגמה בספר משפטי שמואל (הרב שמואל ורנר, סימן יא עמוד צד): ״עתה הבה ונראה מהו חובת האם במקרה שלא נערך שום הסכם בין הצדדים המחייב את האשה באיזה סכום שהוא לצרכי מזונות הבנים וכו׳״.

וביאר והוסיף שם: ״בתקנת אושר ותקנת חכמים בחיוב מזונות הבנים הקטנים הטילו החובה על האב בלבד, ולא הוזכרה האם בחיוב זה. ראה בשו״ת מהר״י ווייל חלק דינין והלכות סימן י״א שכתב בזה״ל: ׳נראה דאשה אינה חייבת לזון בניה הקטנים מדאמרינן פרק אע״פ גרושה היכא דמכיר אותה התינוק אז חייבת להניק ונוטלת שכר, ודוחק לומר חצי שכר. ובפרק הנושא אשה אומרת יהא אצלי ויורשים אומרים יהא אצלינו שומעין לה. ואם איתא דהיא חייבת פשיטא דשומעין לה, ואין לומר דההיא איירי כשיש ממון להתינוק, דאם איתא דהיא חייבת מתקנת חכמים אפילו אם יש ממון לתינוק, אפילו הכי היא חייבת, וכן כתב האשרי פרק נערה שנתפתחה, אפילו אם יש ממון להקטן האב חייב לזונו, ועוד מדפריך פרץ החולץ ותבעתינהי ליורשים מה יש לה לתבוע היורשים הא היא חייבת, ומדקאמר תבעתינהו ליורשים ולא קאמר תבעתינהו להאפוטרופוס מהכא נראה נמי היכא דאין לו לתינוק היורשים חייבים לזונן: (והמהרי״ט אלגאזי בספרו קהלת יעקב ח״ג אות קפט מעתיק דבריו)״.

ועוד סיכם וביאר: ״הרי מבואר להדיא דתקנת חכמים לזון את הבנים הקטנים הותקנה והוטלה על האב ואין האם חייבת בתקנה זו, אולם כבר ביארנו לעיל (סימן ד ענף ה וסימן יד) דאף במקום שאינו תקנת חכמים ותקנת אושא על כל פנים חייב האב לזונם מדין צדקה אם הוא אמיד. ומאידך גיסא יש שמתורת צדקה אין לחייבו, ומכל מקום עומד הוא בחיוב מזונות הבנים מתקנת אושא או מתקנת חכמים - ולכן בחיוב מזונות בניו קטנים אם אין אפשרות לאב לזונם. והאם אמידה, עשירה. ואפשר לה לזונם אף על גב שאינה חייבת מתקנת חכמים אבל חייבת היא האם לזון בניה

מתורת צדקה. שהרי אפילו לעני שאינו קרוב שלה חייבת לתת לו צדקה, כל שכן בניה״.

והביא מקורות לשיטתו: ״והדברים מפורשים בפוסקים גדולי האחרונים, עיין באה״ע סימן פ״ב סעיף ה: ׳האשה שנתגרשה אין כופין אותה להניק את בנה, אלא אם רצתה נותן לה שכרה ומניקתו וכו׳ אבל אם הכירה וכו׳ אין מפרישין אותה מפני סכנת הולד״ וכו׳׳. וכתב הרמ״א: ׳וי״א וכו׳ וי״א הא דגרושה אינה מחויבת להניק. אם אינה מכירה. היינו כשמוצא מינקת אחרת ויש לו להשכיר. אבל אם אין לו כופה אותה ומניקתו׳. וכתב שם הח״מ סק״ו על דברי הרמ״א אלו, בזה״ל: ׳לא ידעתי טעם לדין זה ובמה נתחייבה היא יותר משאר נשים. ולמה לא יתנו לה בי״ד שכר הנקה כשם שעל ב״ד לפרנס הולד אחר שגמלתו׳׳.

ועוד הוסיף: ״וראה בספר בני אהובה (להגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ״ל) פכ״א מאישות הט״ז שתירץ תמיהת החלקת מחוקק הנ״ל ומבאר אל נכון דברי הרמ״א וז״ל ׳ונראה דודאי אם האשה עשירה אף לאחר כ״ד חודש כופין את האם לזון בניהם דהא כופין על הצדקה ואין לך צדקה יותר מזה. ואם כן היא שיש לה חלב בדדיה ותוכל להניק הרי היא עשירה לדבר זה וכופין אותה כמו שכופין על הצדקה׳ וכדברים האלה כתב המעשה רוקח שם והבית מאיר בסימן פ״ב, ע״ש״.

וסיכם את העולה מהשיטות: ״ומבואר מדבריהם להדיא שעל אף שאין חובה על האם לפרנס בניה מתקנת אושא ומתקנת חכמים, מ״מ חייבת היא לזונם מתורת צדקה אם היא אמידה והאב עני שאין באפשרותו לזון את בניו״.

וציין להבדלים בין חובת האב לזון לחובת האם לזון את הילדים: ״ואכן ישנם הבדלים רבים מהחובה המוטלת על האם שהוא מתורת צדקה להחובה שהאב חייב בזה שהיא מתקנת חכמים שחוייבוה בזה. ויצוין הבדלים אחדים לדינא. כבר ביארנו בסי׳ י״ד דעת המהר״מ מרוטנבורג שהאב חייב במזונות בניו הקטנים (עד שש) אפי׳ יש לה רכוש המאפשר להם להתפרנס מזה. (ראה שם אות י״ד וי״ט) כי כך היתה תקנת חכמים וזהו לגבי חובת האב. אבל האם שהחובה לפרנס בניה הוא כאמור מדין צדקה אינה חייבת אלא כאשר אין להם לבניה ממה להתפרנס. אבל אם הם בעלי רכוש ויש להם

להתפרנס מרכושם אין על האם מצות צדקה לפרנס את מי שיש לו ואין בו צורך לצדקה וכו׳״.

ועוד מוסיף שם: ״וכמו כן הלא האב חייב במזונות בניו הקטינים עד שש אפילו אינו אמיד וביו״ד כופין אותו על כך, ואילו האם אינה חייבת אלא אם היא עשירה כנ״ל, גם ביארנו בסימן ד׳ שהאשה החייב במזונות בניו מגיל שש עד שיגדלו מתקנת חכמים אף שהוא ביסודו מדין צדקה תקנת חכמים היא מקיפה ורחבה מדיני צדקה הרגילים וחייב לתת להם די מחסורם אף שזה עולה על חומש מרווחיו, כי זהו החידוש בתקנת חכמים. אבל האם שחיובה לזונם הוא רק במסדרת מצות צדקה המצומצם. יתכן שאינה חייבת יותר מחומש רווחיה אע״ג שאין זה מספק די מחסורם של הבנים. ויש לעיין בזה בסימן הקודם (ט״ו)״.

וחילק בין ילדים קטנים לגדולים יותר: ״וכל זה בנוגע למזונות בנים קטנים, אבל בנים גדולים שעברו גיל שלש עשרה שמזונותיהם מוטלת על האב רק משום צדקה, כמו שהאב חייב בצדקה כך האם מצווה על כך, והם שווי זכויות וחובות בכך. ולכך בנדוננו שגם האשה האם המשיבה בתיק זה היא אמידה עשירה בעל יכולת לעזור ולתמוך בבניה אינה זכאית לבוא בתביעות כלפי האב (התובע בתיק זה) הזן ומכלכל את בניו בשפע. ומספק כל צרכיהם על צד היותר טוב. אם לפי השקפתה והרגשתה זקוקים היא למשהו כתקליטים וכדומה שהאב אינו נותן. תתעורר נא האם רגשי רחמנות האם ותמלא היא החסר, ואינה זכאית ואינו בדין שהיא תבוא בתביעות כלפי האב״.

כך שאף לשיטתו, יש לחייב אם אמידה במזונות הילדים, מה שאין כן בנסיבות דנן כאמור.

לא ניתן לראות באם עשירה, אף שיש לה איזה חלק עתידי בדירת הצדדים

למעשה, זה ההסכם שהושג בין הצדדים וקיבל תוקף של פסק דין כרשום בהחלטת בית הדין מיום 14.6.21 (שהצדדים אף קבלו אותו בקניין המועיל): ״בהסכמת שני הצדדים, בית הדין שוחח בנפרד עם שני הצדדים בניסיון להגעה להסכמות (וללא רישום פרוטוקול, כמקובל). וזו ההסכמה שהושגה לבסוף לאחר העלאת טיוטת הצעה קודמת שתוקנה לבסוף: א. הצדדים

יתגרשו במועד הראשון שיקבע ע"י בית הדין. ב. האישה מוותרת על כתובתה בכפוף לסידור הגט. ג. עניני הסדרי שהות ומזונות ידונו בנפרד, וללא קשר לגט. ד. האב יוכל לגור עם הילדים בדירת הצדדים עד שאחרון הקטינים יבגר. ה. לאחר מכן, הדירה תימכר, החובות יסולקו, ומיתרת תמורת הדירה, ולאור סעיף ו להלן - כל אחד מההורים יעביר 25 אחוז מחלקו לילדים ועוד 25 אחוז יישארו שלו מהיתרה. ו. האב יישא בלעדית בכל תשלומי הדירה והמשכנתא ובכל תשלומי החובות המשותפים. באשר לחובות המשותפים, האב ישלמם עתה, ומה ששילם בגין חלקה היחסי של האישה בחובות, יוחזר לו במכירת הדירה מתוך חלקה של האישה ביתרת תמורת הדירה. ז. פרט לאמור, אין לצדדים תביעות נוספות זה על זה".

כך שעל פי הסכם זה, הנוטה לטובת הבעל, האישה ויתרה על כתובתה, וכן האב יוכל לגור עם הילדים בדירת הצדדים עד שאחרון הקטינים יבגר (וישלם את מלא המשכנתא), וכן כי חלק מתמורת הדירה יועבר על שם הילדים. כן נרשם שם שהחובות המשותפים ישולמו בסופו של דבר באופן שווה על ידי שני הצדדים כפי המנגנון הרשום שם.

ואמנם, בעתיד, במכירת הדירה, האם תקבל 25 אחוז מיתרת תמורת הדירה (בניכוי החובות המשותפים, שינוכו לה משם), אך זה לא מביא לתוצאה שהיא תשלם מזונות ילדים כבר עתה, וזאת מחמת שתי סיבות: א. עתה אין לה כסף זה, זה רק כסף עתידי שיגיע לה בעת מכירת הדירה (רק בעוד 10 שנים לפחות). ב. אף אם היה לאם כבר עתה ביד כסף זה (פחות מרבע מיתרת הדירה), הרי אף האם צריכה מעט כסף לשם מגוריה האישיים, ואין זה הופך אותה לאם עשירה.

האם במצב בריאותי (נפשי) לא שפיר

בנוסף לכך שהאם עניה והכנסותיה נמוכות, היא אף במצב נפשי לא שפיר.

באשר לכך, נזכיר מתוך תסקיר הרווחה מיום 4.10.21; שלאחר שרשמו שהאם הייתה מאושפזת בחו"ל בבית חולים פסיכיאטרי, וכן שעל פי המטפלת שלה, האם מאובחנת כבעלת הפרעת אישיות גבולית, רשמו עוד בהמשך: "באשר להסדרי השהות, להערכתו ש' אינה מסוכנת לילדים בכוונה תחילה, אולם ללא פיקוח, עולה חשש במצבים מסוימים הילדים עשויים להימצא במצבים מסכנים עבורם, בשל העובדה כי אינה צפויה, וכן

הנטייה לטשטוש גבולות לעיתים וכן בשל מצבה הבריאותי שאינו יציב, להערכתו חידוש הקשר והפיכתו לקשר יציב ועקבי צריך להיות בפיקוח, ולו זמני".

כך שרשמו שהאם "אינה צפויה", וכן ש"הנטייה לטשטוש גבולות לעיתים וכן בשל מצבה הבריאותי שאינו יציב", ולכן המליצו על קשר שלה עם הילדים תחת פיקוח.

בנוסף, נציין אף מתוך טענות הבעל כלפי אשתו, כרשום בסעיף 22 לכתב תביעתו לגירושין: "האישה סובלת מהפרעה נפשית, מדיכאון מאסיבי שחוזר על עצמו באופן חמור, חרדות, הפרעה אישיותית, פוסט טראומה מורכבת, קשיים פיזיים ורגשיים, התקפות פאניקה חוזרות, והיא הופנתה לטיפול בהפרעת אישיות, נרקיסיזם ועוד".

כך שאף האב עצמו מציין להפרעה נפשית אצל אשתו והפרעות אישיות.

כך שמלבד העובדה שאין לחייב את האם במזונות ילדיה בשל היותה עניה, יש לצרף לכך אף את העובדה שמצבה הנפשי של האם לא טוב.

מסקנה

לאור כל האמור והמפורט; בנסיבות דנן, אין מקום לחייב את האם להשתתף עם האב בפרנסת הילדים.

ברם, ככל ומצבה הנפשי של האם ישתפר, והיא תשתכר יותר, יש מקום לבחון שיתופה בתשלום מזונות הילדים.

הערה לסיום

לאורך ניהול התיק נראה שוב ושוב שהאב "לא מרוצה" מפסיקות בית הדין שאינם מחייבים את האם במזונות הילדים המצויים במשמורתו. האב אף ביקש בעבר להעביר את התיק לבית המשפט, תוך מחשבה כנראה ששם יזכה במבוקשו, אף כמובן הסמכות לכך היא לבית הדין, ולכן הדיון מתנהל בפנינו. כפי שכבר רשמנו בעבר, ולא נימנע מלציין זאת שוב - בית הדין מוצא מקום לשבח אב שנוטל עליו חלק משמעותי מאוד בעול גידול הילדים, וסבור כי אכן לא קל לאב לגדל כמעט לבדו 8 ילדים (4 מהם בגירים),

ולהעניק להם את כל צרכיהם, הגשמיים והנפשיים. ידע האב שהחלטת בית הדין לפטור את האם ממזונות הילדים אינה באה תוך חוסר התחשבות במצבו או תוך התעלמות מהמאמץ הרב שמשקיע לבדו בגידול הילדים, אלא מחמת הדין וההלכה הנוגעים למצב העומד בבסיס נסיבות תיק זה.

פסיקה במצב של הכחשה - פשרה במקום שבועה *

בפנינו בקשת הנתבעת להשבת מיטלטלין שלטענתה נשארו בבית התובע, כדלהלן: פסל, יומן שהיא ערכה, אמבטיה של עגלה ומראה קטנה (החפצים המוזכרים בתצהיר שהגישה לבית הדין).

למעשה, בהתאם להחלטה קודמת, הורשתה הנתבעת להיכנס למחסן שבדירה בה גר התובע כדי לחפש את החפצים הנ"ל, אך היא לא מצאה אותם שם.

התקבלה אף הצהרת התובע כי החפצים לא ברשותו והוא לא יודע היכן הם.

ברם, עתה שבה התובעת ודורשת את הכרעת בית הדין באשר למיטלטלין השייכים לה, שלטענתה נותרו אצל התובע, וכך רשמה בבקשתה: "בית הדין הנכבד מתבקש.. ולהורות כיצד יש להסדיר את המחלוקת בענין החפצים וכו'. במסגרת התביעה הרכושית בין הצדדים, הגיש המשיב תצהיר ובו הצהיר כי החפצים אותם דורשת המבקשת אינם נמצאים ברשותו וכן לא ידוע לו היכן הם. המבקשת יודעת ואף מצהירה כי בעת שעזבה את הבית, היו החפצים בחדר, והיא לא לקחה אותם עמה, ועל כן לא ברור לאן נעלמו. לאור האמור לעיל, מתבקש בית הדין הנכבד לקבל את תצהירה של המבקשת ולהכריע כיצד יש להסדיר את הסוגיה הרכושית בין הצדדים".

בתצהירה מזכירה המבקשת את החפצים הבאים: יומן, פסל, אמבטיה של עגלה ומראה קטנה.

ונזכיר האמור בהחלטת בית הדין מיום 16.6.20: "בפנינו בקשת הנתבעת באשר להשבת מטלטלין. בית הדין מציע כי הצדדים יופנו לבדיקת פוליגרף, ויקבלו בקנין כי תוצאות הבדיקה יחייבו אותם, והם יופנו לבדיקה ביחס

* פסק דין בבית הדין הרבני ירושלים, תמוז תש"פ.

לחמשת הפריטים המוזכרים בהחלטת בית הדין מיום 5.3.20: פסל, יומן שהיא ערכה, ספה, אמבטיה של העגלה ומראה קטנה. השאלות ינוסחו ע"י בית הדין והעלות תחול על שני הצדדים, כאשר מי שיימצא לא דובר אמת, ישיב לצד השני מחצית מעלות הבדיקה. תוגש תגובת שני הצדדים לכך בתוך שבעה ימים".

למעשה, התובע מתנגד להכרעה על סמך בדיקה זו (בעיקר בגלל שבדיקה זו אינה מאומתת במאה אחוז, לטענתו, וכן מטענתו לדין המוציא מחברו עליו הראיה), והנתבעת מסכימה לכך ומבקשת כך לנהוג.

חיוב שבועה מדין כופר הכל ולשם בירור האמת

למעשה, בפנינו תביעה ממונית של התובעת, והכחשת הנתבע (כופר הכל), אשר במקרה שיש מעט בסיס לתביעה, על הכופר להישבע שבועת היסת.

ידוע דין שבועת היסת ב"כופר הכל" המובא ברמב"ם (טוען ונטען, פרק א) ובשו"ע (חו"מ, סימן עה סעיף ז). לכאורה לפיו היה חייב התובע בתיק זה להישבע היסת כדי להכחיש את טענת האשה, שהרי הוא כופר בטענת האשה הטוענת כי המיטלטלין שלה נמצאים ברשותו.

ואמנם, התובעת לא דורשת סך מוגדר, ויתכן והיא עצמה לא יודעת מהו בדיוק סך תביעתה הכספית. הערה זו מבוססת על דברי הרמב"ם (טוען ונטען, פרק א הלכה ז) שכתב: "אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת ודאי, אבל על טענת ספק פטור וכו' אף משבועת היסת". וכן פסק השו"ע (חו"מ סימן עה סעיף יז). ברם, המעין בהמשך דברי הרמב"ם יראה שנקט דוגמה לכך: "כיצד, כמדומה לי שיש לי אצלך מנה, או שאמר מנה הלויתיך וכמדומה לי שלא פרעתני וכו', והנתבע אומר אין לך בידי כלום וכו'", הרי רק במקרה כזה שהתובע מסופק בעצם החיוב, בזה סבר הרמב"ם שאין להשביעו כלל על הספק, אך אם התובע אינו מסופק כלל בעצם תביעתו, אלא שאינו יודע בדיוק את הסכום, אין מניעה להשביעו (ועי' שורת הדין, כרך ט עמוד של, מאמרו של הגר"י זמיר שליט"א). בנידון שלפנינו אין לאשה ספק בעצם תביעתה, הלכך יש מקום לשבועת היסת שתוטל על התובע, אף שאין התובעת יודעת מהו הסך המדויק של שווים של החפצים שלטענתה מצויים אצלו (וביחוד שהדין הוא ששבועת היסת נשבעים אפי' על שווה פרוטה, כמובא בשו"ע חו"מ, פח, ו, ותביעת פרוטה ודאי היתה פה).

בית הדין רואה באי הסכמתו של הנתבע להיבדק, מעין בסיס לכך כי אכן ידוע לו מקום הימצאות החפצים, ולכן יש מקום להשביעו שבועת היסת. ואף ידוע דין הרמ״א (חו״מ סימן עה סעיף יז), שי״א שמשביעים היסת אף על טענת שמא, כשיש רגלים לדבר (וכתב הרמ״א ״וכן נ״ל להורות״), וכתב הש״ך שם (ס״ק סג): ״ונראה שדברים אלו תלויים בראות עיני הדיין, כשיראה שיש רגליים לדבר וכו׳, יוכל להשביע היסת וכו׳״.

בנוסף, ידוע דין המהרי״ק (שורש קפו, ומובאים דבריו גם ברמ״א בסימן טו סעיף ד וכן בסימן פז סעיף כ), שיכול דיין להשביע אדם אף במקום שמעיקר הדין אינו חייב שבועה, כדי לברר את האמת.

עולה שבנידון שלפנינו אכן יש מקום להשביע את התובע באשר לחפצים שטוענת הנתבעת שהם מצויים אצל התובע והוא מכחיש.

פשרה במקום שבועה

בנידון שלפנינו סבור בית הדין כי יש לעשות פשרה במקום שבועת היסת המוטלת על התובע. זאת בהסתמך על כך שבדורות האחרונים נהגו שלא להשביע (מפני חומר השבועה, אף בשבועת אמת), ונהגו לעשות פשרה במקום בו ישנו חיוב שבועה.

דין זה של פשרה במקום שבועה מובא כבר בתוס׳ בסנהדרין (ו ע״ב, ד״ה נגמר), שם כתבו: ״ומיהו כשמתחייבין שבועה זה או זה, שרי למימר להו לעשות הביצוע כדי להיפטר מעונש שבועה״. חידושם הוא שפשרה זו ניתן להטיל אף לאחר גמר דין, למרות דברי הגמרא שם שלאחר גמר דין ״אי אתה רשאי לבצוע״.

התוספות שם לא קצבו את הפשרה שיש לעשות במקום השבועה, ומשמע מדבריהם שזה נתון לשיקול דעת בית הדין.

דין זה נפסק גם בשו״ע (חו״מ, סימן יב סעיף ב), ואמנם חלוקים שם הפוסקים האם דין זה הוא אף לאחר שאמרו ב״ד לצדדים את פסק הדין, כמובא בש״ך שם (ס״ק ז), ואולם בנידון דידן, שפסק הדין עדיין לא ניתן לצדדים, ודאי שאין לחוש לכך.

בפתחי תשובה שם (ס"ק ג) הביא בשם שו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן קמה) כי פשרה הקרובה לדין היא פחות שליש מסך התביעה. וסיים שם שניתן אף לפחות מכך, וציין כי הכלל בזה הוא שהכל תלוי בראות עיני הפשרן.

ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ב סימן קלג) כתב שמנהג הדיינים הזקנים היה לשלם בתמורה לשבועה שליש מגובה התביעה.

גם בשו"ת אגרות משה (חו"מ א, סימן לב) כתב: "ולכן צריך לפשר ולא להשביע, ובפרט בזמן הזה" (ועי' גם בספר דיני בוררות לגר"י אריאל שליט"א).

ועי' עוד בפסדי דין רבניים (חלק ב עמוד 297) שכתבו: "ב"ד מצווים למנוע מחיוב שבועה בכל מידת האפשרות, ויש להם הרשות גם לעשות פשרה בין הצדדים כדי ליפטר מעונש שבועה, כנפסק בשו"ע סימן יב סעיף ב וכו'".

ובפסקי דין רבניים חלק ו (עמוד 308) כתבו: "אבל שבועת היסת ודאי שיוכל התובע להשביעם וכו', ומאחר שנהגו בתי הדין לפשר על השבועה ולחייב את הנתבע בשליש במקום השבועה, לכן יש לחייבם גם בשליש".

ענין זה שסך הפשרה תלוי בשיקול דעתם של הדיינים, מובא גם בפסקי דין רבניים כרך ד (עמוד 178), שם כתבו: "בנוגע לסכום הפשרה שהוצע והוחלט ע"י כב' ביה"ד מפני שיש בנ"ד עסק שבועה ביניהם, אין אנו רואים שום פגם בשיקול דעת זה. וע' פ"ת חו"מ סי' י"ב סק"ג שכל ענין של פשרה בנוי על יסוד שיקול דעת ביה"ד ודבר זה מסור ללב הדיינים".

ועי' עוד בספר סדר הדין (שוחטמן, עמוד 215), שם הביא פס"ד ביה"ד הרבני בת"א (לא פורסם) שכתבו שבמקום חיוב שבועה יכול בית הדין לפשר בעל כרחם של הצדדים, אפי' אם בשטר הבוררות לא נכתב שבית הדין יוכל לפשר (ע"פ שו"ע חו"מ סימן יב סעיף ה, שרשאי בית הדין לעשות דין כעין הפשרה במקום שאין הדבר יכול להתברר).

ועי' בספר דיני בוררות (עמוד קפג) שכתב: "מנהג בתי הדין המפשרים כתחליף לשבועה, נעשה בשנים האחרונות למנהג המדינה, לכן הצדדים חייבים לקבל עליהם את מנהג המדינה המקובל בבתי הדין. שאלת השבועה אינה תלויה בהסכמתם, שהרי גם אם ירצו להישבע, בית הדין לא יאפשר להם להישבע. לכן גם אם הצדדים לא ידעו מראש שבית הדין מפשר

כתחליף לשבועה, הרי הם מקבלים בסתם את בית הדין שידון לפי דין תורה ע"פ מנהגי בתי הדין".

הגנה מפני שקרנים

והיה אם ישאל השואל; אם בכל חיוב שבועה בית הדין מפשר כתחליף לשבועה, ישנו חשש כי שקרן יתבע את חברו בחינם, כדי שהלה יכפור בכל ויחויב בתשלום כתחליף לשבועה.

על כך יש להשיב שתי תשובות:

א. דין שבועת היסת מבוסס על הסברא "חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", חזקה זו מהווה עילה לביסוס הטענה ולחיוב השבועה, לכן רשאי בית הדין לפשר במקום שבועה (ועי' בספר דיני בוררות שם).

ב. אם אכן קיימת עילה הגיונית לחשד שהתביעה היא חסרת בסיס, בית הדין פוטר את הנתבע משבועה, כמובא בשו"ע (חו"מ, סימן פז סעיף לח): "אם נראה לדיינים שהטענה מרומה, אין להשביעו" (ועי"ש ברמ"א שכך גם לגבי טענה גרועה, במקום שאין דררא דממונא), כך שאין לחוש לכך (וכן הוא בתשובות מיימוני, משפטים לז, שכתב לענין שבועת היסת "הכל לפי ראות עיני הדיינים"). בנידון דנן, לא נצפה לבית הדין כי טענת התובעת - שהיא חוזרת עליה לאורך כל ההליך, והנתבע אף מסרב להיבדק עליה בפוליגרף - הינה טענה מרומה.

מסקנה

בנידון שלפנינו התובע חייב שבועת היסת מדין "כופר בכל" ולשם בירור האמת, כנגד תביעת הנתבעת להשבת מיטלטלין שלה, שלטענתה מצויים ברשותו, והוא מכחיש.

ברם, לאור העובדה כי כיום לא משביעים בבתי הדין, בית הדין מחייב את הנתבע בתשלום שליש מדמי החפצים, במקום שבועה, וכמקובל בפסיקה וכמפורט לעיל.

שני הצדדים ימציאו בתוך שבעה ימים את ההערכה שלהם באשר לשווים של החפצים הנטענים, ובית הדין יאמוד את שווים ע"פ שיקול דעתו; וכנגזרת מכך, ינקוב בסך חיובו של הנתבע לתשלום שליש מכך.

המשך ההליך

ואכן התקבלה הערכת שווי מאת שני הצדדים, וכך נרשם בהחלטת בית הדין מיום ט״ז תמוז תש״פ:

בפנינו תגובת שני הצדדים לאור האמור בהחלטת בית הדין מיום ח תמוז תש״פ.

למעשה, בפנינו בקשת הנתבעת בתיק זה, להשבת מיטלטלין שלטענתה נשארו בבית התובע, כדלהלן: פסל, יומן שהיא ערכה, אמבטיה של העגלה ומראה קטנה (החפצים המוזכרים בתצהיר שהגישה לבית הדין).

ונזכיר האמור בסיומה של החלטת בית הדין מיום ח תמוז תש״פ: ״בנידון שלפנינו התובע חייב שבועת היסת מדין ׳כופר בכל׳ ולשם בירור האמת, כנגד תביעת הנתבעת להשבת מיטלטלין שלה, שלטענתה מצויים ברשותו, והוא מכחיש. ברם, לאור העובדה כי כיום לא משביעים בבתי הדין, בית הדין מחייב את הנתבע (התובע הרשמי בתיק) בתשלום שליש מדמי החפצים, במקום שבועה, וכמקובל בפסיקה וכמפורט לעיל. שני הצדדים ימציאו בתוך שבעה ימים את ההערכה שלהם באשר לשווים של החפצים הנטענים, ובית הדין יאמוד את שווים ע״פ שיקול דעתו, וכנגזרת מכך, ינקוב בסך חיובו של הנתבע לתשלום שליש מכך״.

וכאמור, תגובת שני הצדדים (הערכת שווי) בפנינו.

לטענת התובע, מדובר בחפצים שהיו בדירה כשנתיים לפני הפירוד. להערכתו, היומן שווה ארבעים ש״ח (יומן חדש). הפסל חימר שווה מאתיים וחמישים ש״ח. מראת אמבטיה שווה מאה וחמישים ש״ח. עלות העגלה, יד שניה, היא חמש מאות ש״ח.

לטענת הנתבעת: שווי היומן הוא חמשת אלפים ש״ח (יומן אישי, עגמת נפש), שווי הפסל הוא עשרת אלפים ש״ח, שווי המראה הוא ארבע מאות ש״ח, שווי אמבטיה של עגלה הוא שמונה מאות ושישים וחמש ש״ח.

רשימת החפצים הוצגה לבית הדין, כולל טענות שונות באשר לפריטים, ובית הדין, היושב בתוך עמו, יעריך כמה ניתן לקבל על כל מוצר מהנ״ל במכירתו בפריט משומש בן כמה שנים.

ובכן, לאחר הפעלת שיקול הדעת, בית הדין מעריך את הפריטים, למכירה כמשומשים, כדלהלן:

פסל - חמש מאות ש״ח.

מראה - מאה וחמישים ש״ח.

עגלה - חמש מאות ש״ח (לא ניתן לרכוש אמבטיה של עגלה ללא הבסיס).

יומן - חמישים ש״ח (ע״פ שיטת נתיבות המשפט חו״מ סימן קמח באשר לתשלומי חפץ השווה רק לבעליו, ומחיר השוק הוא הקובע ולא הערך הסנטימנטלי).

לאור כל האמור, שווי כל החפצים יחדיו מוערך ע״י בית הדין באלף ומאתיים ש״ח, כאשר סך חיובו של התובע לנתבעת עבור כך הוא שליש, ארבע מאות ש״ח, והם ישולמו לה על ידו בתוך שבעה ימים.

דחיית בקשה לפסילת הרכב בית הדין *

בפנינו בקשת הנתבע לפסילת הרכב בית הדין. כן בקשתו לביטול או עיכוב החלטת בית הדין (פסיקת הוצאות) מיום י״ח באב תשפ״א (27.7.21).

דחיית הבקשה לפסילת הרכב בית הדין

למעשה, בית הדין עיין בטענותיו של הנתבע שנרשמו בהרחבה על ידו במסגרת בקשתו, ולא מצא בהם עילה לפסילת ההרכב.

למותר לציין כי בית הדין לא נושא פנים, ודן אך ורק על פי עובדות התיק, המתוארות בכל ההחלטות שבתיק, ובעיקר בפסק הדין שמיום ג׳ באלול תשפ״א (11.8.21). טענותיו של הנתבע בבקשתו, מיושבות ומנומקות במסגרת מכלול החלטות בית הדין שבתיקי הצדדים.

מבחינת בית הדין, אין כאן נסיבות שיש בהן כדי ליצור חשש למשוא פנים בניהול המשפט, כך שאין עילת פסלות על פי חוק הדיינים בהתאם לסעיף עילת פסלות (תיקון מספר 21) תשס״ד-2004, על פי סעיף 19א (א) ושאר הסעיפים שם.

למותר עוד לציין כי בניגוד לרשום בבקשתו, בית הדין מכבד את מייצגו של הנתבע העושה את עבודתו, אך בד בבד עם זאת, בית הדין מוציא החלטות בתיקים בהתאם לנסיבות התיק ובהתאם למצבים שבפניו.

בית הדין אינו מוצא מקום להפסיק את ההליך, וכל שכן לאור הפירוד שבין הצדדים (תיק התביעה נפתח על ידי התובעת לפני יותר משנה, כבר ביום 27.7.20) והמצב הזוגי שביניהם המתואר במסגרת פסק הדין מיום ג׳ באלול תשפ״א (11.8.21).

וראו דברי הרא״ש בתשובה (כלל קז סימן ו): ״והיינו טעמא, דכיון שבא הדין לפני הדיין והוא אינו יכול לברר הדבר, אינו רשאי למשוך ידו מן הדין ויריבו

* פסק דין, בבית הדין הרבני ירושלים, אלול תשפ״א.

הבעלי דינין זה עם זה״. ועיין שולחן ערוך חושן משפט סימן טו סעיף ג. כך שדיין לא רשאי להסתלק מן הדין.

ובאשר לביאור סעיף 19 (א) לחוק הדיינים באשר לפסלות דיין את עצמו משום משוא פנים, ראו החלטה בתיק 1071670/1, שם ביאר כב׳ הגר״א היישריק שליט״א (חבר בית הדין הגדול) חוק זה (סעיף 19א לחוק הדיינים) כך: ״מה הוא אותו ׳משוא פנים׳ עליו דיבר המחוקק? נקדים ונאמר כי המושג ׳משוא פנים׳ הוא מושג כללי בגדר של מיכל ענק הניתן למלא בו דברים רבים ושונים. ללא מילוי המיכל בדברים מסוימים יישאר המיכל ריק מתוכן ויאבד את שמו. שכן, קיימות מאות ואלפי אפשרויות למצבים שעליהם ניתן לומר שיש בהם או אין בהם משוא פנים. לפיכך, ברור מעל כל ספק כי הפרחה באוויר של טענה למשוא פנים כנגד מאן דהוא ללא הצבעה על עובדות ספציפיות המצביעות על כך באופן ברור, אינה בגדר טענה ודינה שלא להישמע כלל. לא יעלה על הדעת להפריח טענה כזו ללא שנצמיד לה את העובדות שלדעת העותר הביאו אותו למסקנה כי לפנינו ׳משוא פנים׳. בקיצור של דבר ייאמר, טענה למשוא פנים ללא הנחת עובדות ספציפיות המוכיחות זאת ברמת ודאות של ׳חשש ממשי׳, אינה בגדר טענה וממילא אין מקום להשיב עליה״.

וכך הגדיר שם מהו ״משוא פנים״: ״עתה נפנה להגדרת המושג. ׳משוא פנים׳ הוא למעשה כאשר השופט או דיין מתנהג בניהול המשפט העומד לפניו בנטייה ברורה לטובת צד אחד. קביעה כזו, במידה ותהיה, תוביל לטענה שהמשפט אינו משפט צדק ואולי אף אינו משפט כלל, כמשמעותו. זאת משום שהמסקנה היא כי לאותו דיין היה ׳מניע׳ משלו לניהול המשפט ולתוצאותיו ולא המניע של עשיית צדק ומשפט אמת. טענת ׳משוא פנים׳ כלפי שופט או דיין, היא בעצם קריאת הפרכת חזקת הכשרות של המעשה השיפוטי כלפיו. הצבת האשמה חמורה כזו דורשת נטל ההוכחה המוטל במלואו על הטוען לקיומה, בוודאי כאשר לא נטען בבירור מה הוא אותו ׳מניע׳, שלדעת הטוען, יהיה לדיין בעשותו כן. ברור קביעה כזו, מחייבת קבלת נתונים וראיות שהפרשנות להם אינה ניתנת לשני פנים אלא מובילה באופן ברור רק להסבר אחד ולמסקנה אחת סבירה. כל עוד דרגה כזו של ראיה אינה מוצגת בפנינו לא נוכל לערער את חזקת כשרותו של היושב על מדין. אין כל סיבה לעשות כך לגבי כל אדם ובוודאי שלא כלפי שופט או

דיין, שמלכתחילה הציווי ההלכתי והחוק האזרחי מטילים עליהם מטלה זו כבסיס למילוי תפקידם״.

בתיק שלפנינו לא נטען וכל שכן לא הוכח כל ״מניע״, שעשוי להוביל למסקנה שיש משוא פנים בדין, כך שאין כל הצדקה לקבלת טענה זו.

ומסיים הגר״א היישריק שליט״א את דבריו שם תחת הכותרת ״בשולי ההחלטה״: ״כאן המקום להוסיף מספר מילים. יש לכבד החלטות בית הדין הרבני ככל החלטות של כל ערכאה משפטית בישראל, גם כאלה שאינן תואמות לרצונו או ציפיותיו של צד זה או אחר. כך הוא טבעם של דברים, בית הדין ובית המשפט הם מקומות שבהם על דרך הכלל כמחצית יצאו מרוצים והמחצית האחרת לא כך. אך ודאי שלא יעלה על הדעת כי משום שהחלטה מסוימת או פסק דין של אותה ערכאה משפטית אינו לרוחו של צד זה או אחר, הוא מיד יתלה באותה ערכאה שאינה צד כלל בעניין, כאילו היה הדבר משום ׳משוא פנים׳. הליכה בדרך זו היא מסוכנת ויש בה משום פגיעה ואף פגיעה אנושה באושיות המשפט והצדק. הדיין או השופט ממונה על עשיית צדק ומשפט והוא מאומן בתפקיד זה ועושה אותו באמונה. ולכן, טרם שמעלים טענה חמורה כנגד הדיין או השופט למשוא פנים - ללא שמגבים אותה בעובדות חד משמעיות - יש לחשוב יותר מפעמיים. רשאי בעל דין בהחלט לערער על כל החלטה אך יש לשמור על הדרך הראויה. אסור שתהא ׳יד קלה על הדק הפה׳ המשמיע טענות ולהציג את הדברים בצורה מכובדת הראויה לערכאה שיפוטית״.

מבואר אם כן שאי שביעות רצון מהחלטה, אין בה עילה לפסילת הרכב או דיין.

באשר לכך, ראו אף דבריו של הגר״ש שפירא שליט״א (תיק 1074635/1) בשבתו בבית הגדול יחד עם הגר״א איגרא והגר״צ לוז, המאריך בפסול ״שונא״ לדון, ובין השאר כתב כך: ״אין ספק שבעל דין שהחלטת או התנהלות בית הדין אינה מוצאת חן בעיניו, לא יוכל להעלות טענה לפסילת הרכב בית הדין אם לא הוכיח עילה ממשית למשוא פנים (וכמו שכתב בתשובת הרא״ש שהובאה לעיל). כמובן שאם תינתן החלטה או פסק דין שלא יראו לו, זכותו להגיש ערעור, אך אין בחוסר הנחת שלו מהתנהלות בית הדין בכדי לפסול את בית הדין״.

והמשיך וכתב שם: "מול עינינו עומדת הדרכתו של מו"ר דודי זקני הרב הראשי לישראל (תשמ"ג - תשנ"ג) ונשיא בית הדין הרבני הגדול הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל אשר כתב בהחלטה (פורסמה בקובץ שורת הדין ט עמוד תנז): הנימוק שניתן, שמכיוון שב"כ הבעל העלה חשדות נגד בית הדין, לכן אין בית הדין יכול להמשיך בדיון, אינו נימוק כלל ואף משמש תקדים מסוכן. תגובה כזו של כניעה להטלת דופי בבית הדין עלולה להביא לידי שיתוק של עבודת בית הדין. במקום לדחות בתקיפות תעלולים של בעל דין שבית הדין יודע שדבריו מנוגדים לאמת, נכנעים לדרישתו המחוצפת, וכדי בזיון וקצף. לפי הדין אסור לבית הדין להימנע בכגון דא מלדון דין אמת ומלעשות צדק. אין לקבל את ההסתלקות ובית הדין ימשיך במשפט וכתורה יעשה".

כך ששוב הודגש כי אי שביעות רצון מהחלטה, אין בה עילה לפסילת הרכב או דיין.

וראו עוד באריכות בעניין זה בספר סדר הדין (שוחטמן) עמוד 67 ואילך ועמוד 574 ואילך.

לאור כל האמור, הבקשה לפסילת הרכב בית הדין נדחית על הסף, ובית דין זה הוא שימשיך לדון בתיקי הצדדים. כאמור לעיל, וחרף הגשת בקשה זו, בית הדין לא מוצא מקום להפסיק את ההליך (אף לאמור בסעיף 19 א (ח) לחוק הדיינים), וכל שכן לאור הפירוד שבין הצדדים (תיק התביעה נפתח ע"י התובעת לפני יותר משנה, כבר ביום 27.7.20) והמצב הזוגי שביניהם המתואר במסגרת פסק הדין מיום ג' באלול תשפ"א (11.8.21).

דחיית הבקשה לביטול פסיקת הוצאות ועיכוב ביצוע ההחלטה

כן לא נמצאה עילה מוצדקת לביטול הוצאות משפט שנפסקו כנגד הנתבע בתיק זה (החלטה מיום י"ח באב תשפ"א (27.7.21)), החלטה שהיא מנומקת מתוכה בהרחבה.

ונבהיר כי ההוצאות נפסקו על הנתבע, שהוא בעל הדין שבפנינו, אף אם הבקשות הוגשו על ידי שלוחו, שהוא בא כוחו בתיק.

בנוסף, לא נמצאה עילה אף לעיכוב ביצוע החלטת בית הדיון מיום י"ח באב תשפ"א (27.7.21), ונבאר קביעה זו.

בנסיבות תיק זה לא נמצאו העילות המקובלות לעכב את ביצועה של ההחלטה הנ"ל, משום שלאור האמור בה, מסתבר שהסיכוי לקבלת הערעור, ככל שיוגש או הוגש, הינו נמוך.

בנוסף, לא עסקינן בפעולה בלתי הפיכה או פעולה שמאיינת את אפשרות הגשת הערעור.

פסיקת ההוצאות שבמסגרת ההחלטה הנ"ל, אינה פעולה בלתי הפיכה ואין מקום לעכב את ביצועה, וידוע האמור בהחלטת בית הדין הגדול בתיק 1166435/2 :"ביחס לעיכוב ביצוע שהגישה ב"כ המבקשת על החלטה זו של תשלום 15,000 ש"ח הרי שגם ללא הדברים שנכתבו לעיל ביחס לאפשרות הערעור, בקשת עיכוב הביצוע נדחית. כידוע, אין הגשת ערעור מעכבת את ביצוע פסק הדין (תקנה קמו(1)). הנחת החוק והתקנות רואה את פסק הדין שניתן כתקף לכל דבר וענין לרבות ביצועו כל עוד לא הוכרע ע"י ערכאת הערעור לקבל את הערעור. ההיגיון המשפטי הוא כי אין לעכב את גלגלי הצדק ולמנוע מהזוכה את המגיע לו על פי פסק דין של ערכאה שיפוטית. הליך 'עיכוב ביצוע' הינו כלי שבמהותו מעכב את הליכי הצדק ונועד לשימוש רק באחד משני התנאים, ביצוע ההחלטה יאיין את הערעור וימנע את האפשרות להגשת ערעור, או שביצוע פסה"ד יביא לכך שייגרם נזק בלתי הפיך. לפיכך, השימוש בכלי זה של עיכוב ביצוע ייעשה במשורה ורק במקרים הנ"ל. ככלל, חיובי ממון אינם בלתי הפיכים וכל פעולה כספית ניתנת להחזרה למקומה".

כך שבית הדין הגדול כבר הבהיר את העקרונות לעיכוב ביצוע החלטות, העולים עם האמור מעלה, כולל האמירה: "ככלל, חיובי ממון אינם בלתי הפיכים וכל פעולה כספית ניתנת להחזרה למקומה".

כך שאף פסיקת הוצאות משפט שבמסגרת פסק הדין הנ"ל, היא בתוקפה לגבייה מידית.

וראו אף האמור ברמ"א (חושן משפט סימן יד סעיף ד): "וצריך לשלם מיד, ואם יסתור הדין, יחזרו לו".

וכן מובא אף בשו"ע (חושן משפט סימן פב סעיף י): "אלא ישלם ואחר כך יטעון על המלווה במה שירצה, ואם יודה, יחזיר לו, ואם כפר ישבע היסת".

כך שאין לעכב חיוב תשלום, אף אם החייב מבקש לסתור את הדין.

וראו אף האמור בהחלטת בית הדין הגדול בתיק 1296744/1 (פורסם): "על אחת כמה וכמה שאין מקום לעכב ביצוע של חלקים אחרים בהחלטות בית דין קמא, החלקים הנוגעים לשאלת פירעון שכר טרחתו של המומחה והוצאות אחרות. כסף, בניגוד לטובתם של ילדים, הוא בר השבה, ועיכוב ביצוע של הוראות שאף לאחר ביצוען יהיו ברות השבה והסגה לאחור, ודאי אינו מוצדק לעת הזאת".

כך שאין לעכב ביצוע חיוב ממוני בטענה שהוא בלתי הפיך.

לאור כל האמור, אף הבקשה לביטול או לעיכוב ביצוע החלטת בית הדיון מיום י"ח באב תשפ"א (27.7.21), נדחית על הסף.

קידושי אשה בכוס חד פעמית

לכבוד .. רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

ברצוני לשאול - עתה שהתייקרו הכלים החד פעמיים, האם אפשר לקדש אשה עם כוס חד פעמית.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״

ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, ב׳ באדר א תשפ״ב

לכבוד הגאון המופלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס גם אני אודך, פרדס יוסף החדש על המועדים ועוד.

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלת כת״ר, יש לצרף כמה נידונים, וכפי שיובא להלן.

קידושין בשווה כסף

מובא במשנה ריש קידושין (ב ע״א): ״האשה נקנית וכו׳, בכסף וכו׳, בית שמאי אומרים, בדינר ובשווה דינר, ובית הלל אומרים בפרוטה ובשווה פרוטה״.

וכן בגמרא שם (ה ע״ב): ״ת״ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי וכו׳, הרי זו מקודשת״.

כך שקידושי כסף יכולים לחול בכסף או בשווה כסף (וראו אף בבא מציעא נה ע״א).

וראו תוס׳ קידושין (ב ע״א ד״ה בפרוטה ובשווה פרוטה), שכתב שדין ״שווה כסף ככסף״ נלמד מעבד עברי.

וראו מה שכתב ברמב״ם (אישות, פרק ג הלכה כא) שנהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשווה כסף, וברמ״א (אבן העזר סימן כז סעיף א) כתב שהמנהג לקדש בטבעת, אך כמובן שקידושין מהני אף בשווה כסף אחר.

קידושין בכוס

במסגרת הדין שניתן לקדש בשווה כסף, ניתן לקדש אף בכוס. וידוע המובא במשנה קידושין (מח ע״ב): ״התקדשי לי בכוס זה של יין ונמצא של דבש, של דבש ונמצא של יין, בדינר זה של כסף ונמצא של זהב, של זהב ונמצא של כסף, על מנת שאני עשיר ונמצא עני, עני ונמצא עשיר, אינה מקודשת. רבי שמעון אומר, אם הטעה לשבח, מקודשת״.

ומובא בגמרא שם: ״ת״ר התקדשי לי בכוס זה, תני חדא בו ובמה שבתוכו, ותניא אידך בו ולא במה שבתוכו, ותניא אידך במה שבתוכו ולא בו, ולא קשיא, הא במיא הא בחמרא הא בציהרא״.

כך שעקרונית, ניתן לקדש אשה אף בכוס עצמה.

כן עי׳ בגמרא קידושין ט ע״א: ״ההוא גברא דהוה קא שתי חמרא בחנותא, אתאי ההיא איתתא, אמרה ליה ׳הב לי חד כסא׳, אמר לה ׳אי יהבינא ליך מיקדשת לי׳, אמרה ליה ׳אשקויי אשקיין׳, אמר רב חמא כל אשקויי אשקיין לאו כלום הוא״. וברמב״ם (אישות, פרק ד הלכה ו) כתב: ״וכן אם היה שותה ביין, ואמרה לו תן לי כוס אחד, ואמר לה אם אתן ליך הרי את מקודשת לי בו, ואמרה לו השקני השקות, או תן, השקה, השלך, אינה מקודשת, שאין הדברים מראין אלא השקני בלבד ולא תשחק עימי בדבר אחר״. ברם, שם לא מדובר בקידושין בכוס עצמה, אלא ביין שבה.

וראו אף מש״כ בעל העיטור (ח״ב עמוד כז), שיש שנהגו לקדש בכוס ובמה שבתוכה (טבעת).

כך שכאמור, במסגרת ההלכה שניתן לקדש בשווה כסף, ניתן לקדש אף בכוס עצמה, כדוגמת השאלה.

קידושין בחפץ או באופן שהם גנאי לאשה

ביחס לנידון השאלה, יש לבחון האם אין זה גנאי לאשה להתקדש בכוס חד פעמית שנחשבת לדבר פשוט מאוד. כן יש לבחון האם ניתן לקדש אשה בפחות משווה פרוטה ככל והיא מסכימה לכך, בקנין רגיל או בקנין חליפין.

בגמרא בקידושין (ג ע״א, ג ע״ב), מובא שאשה לא נקנית בקנין חליפין, ומבארת זאת הגמרא כך: ״חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה, ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניה נפשה״. דהינו שניתן לעשות קנין חליפין בכלי אף שהוא פחות משווה פרוטה (כאמור ברש״י שם), ואשה לא מקנה עצמה בשווי שכזה.

הטעם שלא ניתן לקדש אשה בפחות משווה פרוטה שנוי במחלוקת ראשונים.

לשיטת רש״י (קידושין ג ע״ב ד״ה ״לא מקניא נפשה״), גנאי הוא לאשה להתקדש בפחות משווה פרוטה, ולכן בטלו קנין חליפין בקידושין; ואף בכלי שכן יש בו ש״פ, לא יהני לקידושין בלשון חליפין, אלא רק בלשון קנין, לשון נתינה או לשון קידושין.

ר״ת בתוס׳ (קידושין ג ע״א בד״ה ״ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה״), מקשה כמה שאלות על רש״י, כגון, לשיטתו, מדוע היא לא מקודשת אם בחרה כן להתקדש בפחות מש״פ, ולשיטתו של ר״ת יש לשנות את הגרסה בגמרא, ומושמטת המילה ״נפשה״; ולא בקפידא של האשה תלוים הקידושין, האם חלים או לא, אלא הטעם לכך הוא מפני שלומדים קידוש אישה בכסף משדה עפרון שכתוב בו ״כסף״, ובפחות משווה פרוטה לא נקרא כסף, ולכן האשה לא מתקדשת בכך.

ונראה משיטות הראשונים הנ״ל, שאשה שהסכימה להתקדש בכלי שאין בו ש״פ והוא לא בדרך גנאי, לרש״י יהני (ע״פ הבנת תוס׳), אך לתוס׳ לא יהני.

באשר לכך, עי׳ ברמב״ן קידושין (ג ע״א), שכתב: ״ומפרקינן, כיון דאשכחן חליפין בפחות משוה פרוטה לאו בתורת כסף הם קונין אפי׳ כשיש בהם ש״פ אלא חדוש הוא שחדשה בהם תורה, כלומר דין אחר הוא שאינו בכלל כסף ולא שווה לו וכו׳, לא אמרה בה תורה קנייה אלא בכסף, הלכך אין חליפין קונין בה״, דהיינו שאמנם הסיבה שקידושין לא מועילים בחליפין היא משום שזה קנין של גנאי (שהרי ניתן לקנות בחליפין אף בפחות משווה פרוטה), אך גם בחפץ השווה פרוטה, לא יועיל קנין חליפין, משום שאין זה בכלל קנין כסף.

ועי׳ אף ריטב״א שם (ג ע״א) שכתב: ״מאי טעמא, חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואתתא בפחות משוה פרוטה לא מקניא, פירוש דמאי דקא סלקא דעתך דחליפין מדין כסף קונין, ליתא, דכסף אינו קונה בפחות משוה פרוטה לפי שאינו חשוב כסף, ואילו חליפין קונין אפילו בפחות משוה פרוטה, וזו ראיה דחליפין אב בפני עצמו הם ולאו תולדה דכסף הם, ואפילו כשיש בהם שוה פרוטה, וכיון שכן אין לנו לרבותם באשה מדין כסף״, כך שלביאורו, חליפין אינם מדין קנין כסף, אלא זהו קנין שונה (״אב בפני עצמו״), ולכן לא יהני קנין חליפין בקידושין, אף אם יש בכלי שווה פרוטה. משמע שמדין קנין כסף, כן יהני, אף שאינו חשוב.

ועוד כתב שם הריטב״א: ״אלא הכי פירושא, ואתתא הנקנית בכסף לא מקניא נפשה בפחות משוה פרוטה אפילו מדעתה, דפחות משוה פרוטה אינו חשוב כסף ולא ממון ואינו קונה בקרקע, ואי אפשר לה להקנות עצמה בדבר שאינו כסף ולא ממון, וגזירת הכתוב דבעינן כסף וממון, ואע״ג דאיכא איניש דחשיב ליה פחות משוה פרוטה כסף או ממון, בטלה דעתו אצל כל אדם ולא משגחינן ביה״. כך שאף אם תסכים האשה לקנות עצמה בפחות משווה פרוטה, זה לא יועיל, משום שאינו אמצעי קנין.

ועי׳ אף בר״ן קידושין (א ע״א בדפי רי״ף) שכתב: ״עוד הקשו, נהי דאשה בפחות משוה פרוטה לא מיקניא נפשה, אפ״ה למה יהא בטל תורת חליפין השוין פרוטה בקידושין, כיון שבפחות משוה פרוטה לא נתבטלו מחמת פיסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה״, כך שנראה שמקשה כהבנת התוס׳ ברש״י, מדוע לא תועיל הסכמת האשה לקנות עצמה בחליפין השווים פרוטה. וכך מבאר הר״ן לבסוף: ״ומהדרינן, דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח, דאנן סהדי דאשה בפחות משוה פרוטה אפילו בכלי

שלם לא מיקניא נפשה, הלכך ודאי כשאמר הכתוב 'כי יקח' אין קנין חליפין בכללו, שאילו כן היה אף פחות משוה פרוטה בכלל ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין", כך שלשיטתו, וכשיטות מעלה, קנין חליפין אינו בכלל קנין כסף שעליו דברה תורה ביחס לקידושין, ולכן אף בכלי שווה פרוטה לא יהני בקידושין בדרך של חליפין.

אגב, בניגוד לדיון דלעיל באשר לחפץ קידושין או סך קידושין שהוא גנאי לאשה, ישנה סוגיה העוסקת במקרה הפוך, שקבלת הקידושין היא כבוד ויקר לאשה, והשפעת זאת על מהות הקידושין, וראו קידושין (ז ע"א), בענין קידושין לאדם חשוב, כשהיא נותנת לו את כסף הקידושין, "דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מיניה, גמרא ומקניא ליה נפשה" (וגם בהמשך הסוגיה הנ"ל אנו מוצאים את העיקרון, שמחשבת האשה באשר לחפץ הקידושין משפיעה על חלות הקידושין, במאמר הגמרא שם בהמשך הדברים, בביאור החידוש של דין זה בקידושין מעבר למה שהוא מועיל אף בממון: "וצריכא, דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא ניחא לה בכל דהו כדר"ל, דאמר ר"ל טב למיטב טן דו מלמיטב ארמלו", ורש"י שם, שניחא לאשה להתקדש אפילו בקנין כל דהוא, כגון בטובת הנאה בעלמא).

האם רצון האשה להתקדש בחפץ מסוים משפיע על חלות הקידושין בחפץ זה

באשר לכך מצינו כמה מקורות שונים, וכמובן שהדבר נוגע לנידון דידן; האם העובדה שהאשה מסכימה להתקדש בכוס פשוטה זו, יוצר חלות קידושין אף אם בדרך כלל זה גנאי לאשה.

ראשית נזכיר דברי הגמרא (קידושין יא ע"א) בביאור ראשון, מדוע לבית שמאי אשה תתקדש רק בדינר ולא בפרוטה: "אמר רבי זירא, שכן אשה מקפדת על עצמה, ואין מתקדשת בפחות מדינר". כך שלשיטה זו, ישנה משמעות להקפדה ולרצונה של האשה, האם היא מוכנה להתקדש בסך זה. אף לאור המשך דברי הגמרא שם, נראה שיש משמעות לרצון האשה המתקדשת באשר לסך הקידושין, ואף לרצונה להתקדש בסך פחות מהמקובל למעמדה (ועי' תוס' שם ד"ה "שכן אשה" המבאר את משמעות רצון האשה להתקדש בסך זה או אחר). על פניו, שיטת רש"י המובאת לעיל, בהסבר מדוע אשה לא מתקדשת בחליפין (משום שגנאי הוא לה), עולה עם

שיטת בית שמאי באשר לקפידא של האשה (אף שלרש״י וכהלכה, ניתן להסתפק בשווי של שווה פרוטה כדי לסלק חיסרון זה, ולאו דווקא בדינר).

בנוסף, ידועה חקירת הר״ן (ד ע״א בדפי הרי״ף ד״ה גרסינן, בסופו), האם אשה תתקדש בפחות משוה פרוטה אם תאמר ״לדידי שווה לי״ כפי שנאמר בפדיון הבן. כך שמצינו לצד א׳ בספק, שרצון האשה עשוי להפוך כסף שאינו ראוי לקידושין, לכסף קידושין.

בנוסף, נזכיר את דברי המאירי (קידושין, ג ע״א) שכתב באשר לקידושי אשה בקנין סודר: ״ויש גם כן טעם לדבר, דשטר לאו אדעתא דממון נחתא, שהרי היא קונה הסודר מן הדין, ומאחר שקונין בכלי אע״פ שאין בו שוה פרוטה, לא מקניא נפשה, ומאחר שבטל ממנה דין חליפין, בטל אף בשהיה שם שוה פרוטה, ואפילו נתרצית בטלה דעתה, והרי היא כמתרצית להתקדש בדברים בעלמא שאינו כלום. וראיה לשני אלו, הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, שיש כאן יתר מפרוטה ושהיא מתרצית בכך, ובאשה לא קנה, מפני שהוא כעין חלפין״. כך שאף אם התרצתה האשה להתקדש בחליפין בכלי ששווה יותר מפרוטה, לא יהני, כי בטלה דעתה, שהרי אין זה (חליפין) קנין מועיל לקידושין. משמע שכשעושה קנין שכן מהני לקידושין, אזי הוא יועיל (בשווה פרוטה) אף אם הוא גנאי לאשה בדרך כלל, וכל שכל שיועיל אם אשה זו מתרצית להתקדש בכך.

ברם, בדרך אחרת - ראו אבני מילואים (סימן כז, ג) שכתב (אודות הצד שקידושין הם כניזקין וצריך לתת דווקא ״מיטב״ לשם קידושין): ״ומיהו נראה, דאפילו לדידן דס״ל מקדשין בקרקע, נמי לא קשה מידי, דכיון דגבי נזיקין דכתיב בהו ׳מיטב׳, אי בעי ניזק ליטול בינונית או זיבורית צריך וכו׳, וכדאיתא ק״ד דב״ק דף ט שאמרו א״כ הורעת כחו נזיקין וכו׳, וכיון דהאישה מדעתה לקבל זיבורית, הוי כמו מיטב״. כך שנראה שיש משמעות להסכמה והריצוי של האשה, כדי להשפיע על מהות חפץ הקידושין, ולהפוך אותו לנתינה של ״מיטב״, כפי שיש לתת לכתחילה בנזיקין.

ברם, בהמשך דבריו שם, הביא האבני מילואים את דברי התוס׳ בדין ״שווה כסף ככסף״, וכתב: ״ודווקא בשווה כסף ס״ל לתוס׳ דאי לאו דשווה כסף ככסף, לא מהני ריצוי דידה, כיון דלאו כסף הוא, ה״ל כמו פחות מש״פ, דלא מהני מחילה ורצוי דידה״. כך שבמקרה זו לא מועילה ההסכמה של האשה (בלא הלימוד המיוחד ששוה כסף ככסף) להפוך את החפץ לחפץ שווה יותר.

ומסקנת הדברים היא, שאכן רצון האשה והסכמתה לקבל חפץ מסוים שהיא רוצה, מועיל כדי להפוך אותו לחפץ שניתן לקדש בו ע״פ דין (כגון להפוך אותו לדין ״מיטב״), אך כאשר הרצון שלה מיוחס לקניין שכלל לא מועיל (כגון בחליפין, או לשווה כסף, אם לא היה דינו ככסף), לא יועילו ההסכמה והריצוי שלה כדי ליצור מצב שהקידושין יחולו.

באשר לעיקרון זה בקידושין, ידועה אף הגמרא בקידושין (ז ע״א), כי מתנה של אשה לאדם חשוב, מהניה לקידושין: ״דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה״, כך שתחושה של אדם, יוצרת שווי ממוני (ברם, עי׳ רש״י שם, שזה שווי ממוני מובהק, משום שחסכה מלתת פרוטה לאדם אחר שיפייס את החשוב לקבל ממנה מתנה). וראו עוד ברמב״ם (אישות, פרק ה הלכות כא-כב): ״האשה שאמרה ׳תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך׳, ונתן ואמר לה ׳הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתי על פיך׳, הרי זו מקודשת. אע״פ שלא הגיע לה כלום, הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה״. כך שההנאה של האשה, יוצרת את השווי בשבילה הנצרך לשם קידושין.

באשר לכך, חשוב לציין את דברי הר״ן (ריש קידושין, ד״ה איסר האיטלקי), המבאר מדוע לשיטתו אין צורך ללימוד מיוחד לדין ״שווה כסף ככסף״ ודי בסברא לשם לימוד זה: ״לגבי קידושין, כיוון שהיא מתרצת בדבר וניחא לה בשווה כסף, לא צריך קרא לריבויי, דמסברא אית לו כה״ג שווה כסף ככסף״. כך שמקור הדין לשיטתו הוא מהסברא הנ״ל; וככל והאשה חפצה בחפץ ספציפי זה, אזי מבחינתה זה לא גרע מכסף עצמו.

וראו אף בשו״ת אבני נזר (אבן העזר, סימן תיב) בביאור הגמרא בקידושין (ח ע״א) ביחס לכהן האומר ״לדידי שווה לי״ באשר לשיעור חמשה סלעים לפדיון הבן: ״וצריך להבין הסברא של ׳לדידי שווה לי׳, וי״ל דכיון שהוא רוצה ליתן כך, ממילא הוא שווה כן, כיון שיש עליו קונה בעד דמים הללו״. כך ששוב נלמד העיקרון, שרצונו של האדם לקבלת חפץ ספציפי זה, יוצר את שווי החפץ עבורו, ואף עבור שאר הציבור.

סברת דין זה

ונסיים בביאור ענין זה, מהו ההסבר לכך שיש לתת משקל לרצונה של האשה באשר לכסף הקידושין, ובמה זה תלוי.

באשר לכך, נזכיר את ספקו של הרשב״א בשבועות (לט, ב), ביחס לכלי שאין בו שוה פרוטה, האם מהני לקדש בו אשה כמו דמהני לענין ישיבת הדיינים, דכל כלי, כיון שהוא ראוי למלאכתו, חשוב כפרוטה ויתר מפרוטה.

באשר להבנת הספק הנ״ל, ראו שעורי רבי יעקב משה שורקין (אות יג), שם כתב שזה תלוי במה שיש לחקור בדין שיעור פרוטה לכסף; אי הוי דין בחשיבות דכסף, דהיינו לכסף צריך דבר חשוב והיינו שווי שו״פ, ולפ״ז י״ל שסגי ג״כ בכלי פחות משו״פ, דכיון דכלי הוא דבר שיכול להשתמש בו כמה פעמים, או משום דראוי למלאכתו י״ל שגם מספיק דבר חשוב דהוא ככסף פרוטה. או דלמא יש לבאר, שיעור פרוטה לכסף הוא ככל שיעורי התורה, כמו שיעור כזית למאכלות אסורות כך יש שעור לכסף בפרוטה, וא״כ לא יהני שום חשיבות בפחות משו״פ שיהא חשוב השיעור, דהשיעור דין הוא; וכמו שלא מהני שום חשיבות לפחות משיעור לכל שאר שיעורים, כך לא חשוב כלי פחות משו״פ כפרוטה לכסף (וראו אף בקהילות יעקב קידושין סימן ב, שלענין קידושין גם כלי פחות מש״פ לא מהני, דבעינן שוה פרוטה מדין שיעור, ולזה לא מהני מה שהוא כלי).

וכל האמור לעיל באשר למשמעות רצון האשה באשר לכסף קידושין או לחפץ הקידושין, תלוי בשני הצדדים הנ״ל בביאור הספק, שהרי אם זה ככל שיעורי תורה (כדין ״כזית״), אין אפשרות לפחות מהשיעור שנקבע.

הערות לסיום

ראשית יש לוודא שהאשה יודעת שכוס חד פעמית זו שווה פרוטה, כדי שלא להיכנס לדין ״המקדש בשיראי״ (קידושין ז ע״ב), דלפירוש ראשון בגמרא שם, אשה לא בקיאה בשומא, ויש חשש שתסבור שאין בכלי זה שווה פרוטה (וכן בשו״ע אבן העזר סימן לא).

לסיום, באשר לשאלה האם כוס חד פעמית נחשבת ככלי, הדבר נדון בין הפוסקים בעיקר באשר לקידוש בשבת, ויש פוסקים שהכריעו שהיא מוגדרת כלי, וראו שו״ת מנחת יצחק (י, כג), שיטת הגר״ע יוסף זצ״ל (קובץ בית הלל, לא), שו״ת באר משה (ג, נה), וכן שיטת הגר״א וולדנברג בשו״ת ציץ אליעזר (יב, כג). בהתאם לשיטות הנ״ל, קל להבין שהאשה תתקדש אפילו במצב של סתמא. בנוסף, הרשב״א בשבועות (לט, ב, מובא לעיל)

הסתפק בכלי שאין בו שווה פרוטה, האם מהני לענין קידושין כמו דמהני לענין ישיבת הדיינים, דכל כלי, כיון שהוא ראוי למלאכתו, חשוב כפרוטה ויתר מפרוטה. כך שככל ונגדיר כוס חד פעמית ככלי, אזי זה צד נוסף לקולא, לקידושין בכוס חד פעמית אף שאינה שווה פרוטה אליבא דצד אחד בספקו של הרשב״א.

מסקנה

לאור כל האמור עולה, שכיום, ובמידה וכוס חד פעמית שווה פרוטה, וככל והאשה מסכימה ואף רוצה להתקדש בה, ואף יודעת שהכוס שווה פרוטה, אזי יחולו הקידושין, ואין חשש שקידושין אלו אינם לכבודה של האשה או גנאי הם לה.

דינים מעשיים בהעלאת נפטר שנקבר בחו״ל לקבורה בארץ ישראל

בס״ד, ה׳ שבט תשפ״א

שלום,

אבי מורי הכ״מ נקבר בימי הקורונה בארה״ב, ועתה אנו מעלים אותו לקבורה בארץ ישראל. יש לי שאלה בענין ליקוט עצמות.

ראיתי בגשר החיים (סו״פ כ״ו) שכותב בס״ק יב (אות ב), דהיכא שהעצמות נפנין עם ובתוך הארון, וכשהובא לקברו החדש לוקחים אז העצמות מהארון, יש לו דין ליקוט עצמות בקברו החדש ולא ביום שנפנים ממקומו הראשון. האם נוהגים כן. שנראה לי שזהו המציאות בנידן שלנו.

ועוד שאלה, ראיתי במשנה ברורה דרשו (סי׳ תקמז) מהלבוש, שאין לעשות הקמת מצבה בתוך ל׳ יום לחג. המשפחה חושבת להעביר אבי מורי הכ״מ לקבורה בא״י אחרי פסח (אם יש אפשרות) וגם לעשות הקמת מצבה באותו ביקור. האם צריכים לסדר שיהא הכל לפני שלושים יום לחג שבועות?

ובכלל, האם אין לנו לעשות הליקוט עצמות שלשים יום קודם לשבועות, גם בלי הקמת מצבה?

החותם בכבוד ובידידות,

אלי פרידמן,

ניו יורק, ארה״ב

תשובה:

בס״ד, שבט תשפ״א

הרב אלי היקר, ניו יורק.

באשר לשאלתך ממתי מתחילים דיני ליקוט עצמות; עי׳ בגשה״ח (ח״א סי׳ כו, ד, יב), וכן בשו״ת הר צבי (יור״ד סימן רצו), דישנם ג׳ חילוקי דינים בנידון העברת עצמות ממקום למקום:

1. אם היה קבור בתחילה בלא ארון והועבר אח״כ לארון (וגם משם הוציאו אח״כ את העצמות להעבירם לארון אחר או לקבר), חובת האבלות היא משהוצאו מהקבר הראשון ולא כשהוצאו מהארון, דאין ליקוט אחר ליקוט (ואמנם המעיין בחזו״א יור״ד סי׳ ריג יראה שכתב שגם אם מלקטים פעמיים יש להתאבל אבלות זו פעמיים, ואולם יש לחלק, דכל דבריו שם נסובים אודות שני ליקוטים נפרדים ויש הפסק זמן בינתיים, משא״כ כששני הליקוטים הינם כהמשך אחד).

2. אם היה קבור כבר בתחילה בארון, והובא לארץ הארון כמות שהוא, ואז הוצאו העצמות ממנו כדי להעבירם לקבר (או לארון אחר), אזי דין ליקוט העצמות מתחיל מהוצאה זו, ומאז מתחילה האבלות. נראה שזו המציאות אצלכם.

3. אם היה קבור כבר בתחילה בארון, והובא לארץ הארון כמות שהוא, ונקבר כמות שהוא מבלי להעביר את העצמות לארון אחר, אין בזה דין ליקוט עצמות כלל, ולא ינהגו אבלות ביום זה וכן לא ינהגו קריעה (בדבר שאלה זו, העברת ארון קבורה ממקום למקום, עי׳ גם באגרות משה יור״ד סי׳ קס, הסובר שגם כשמפנים המת בארון יש דין ליקוט עצמות).

באשר לשאלתך אודות הקמת מצבה ביום ההוא; בדרך כלל יש ענין להקדים את הקמת המצבה ככל שניתן (ראה מנחת יצחק ח״ד סימן קז, ב), והדעה המאחרת ביותר היא לאחר י״ב חודש (בית לחם יהודה ורעק״א, שעו), וזאת כמובן רק כאשר ניתן להקימה בתוך השנה.

ואכן כתוב בלבוש מרדכי (תנינא יור״ד קמ) כי אין להעמיד מצבה בתוך ל׳ יום לחג, כי אז אין מספידים, ונהגו להספיד בעת הקמת מצבה.

ברם, עי׳ בשוע (או״ח, תקמז, ג), שאסור להספיד ל׳ יום לפני המועד דווקא על מת שנפטר לו לפני ל׳ יום קודם המועד, ומבאר במ״ב שם (ס״ק ב), שזה משום שהמת לא משתכח עד אחר ל׳ יום, ויש חשש שהוא יבכה ברגל עצמו בגלל ההספד, שהרי עדיין לא שכח את המת לאחר ההספד (משא״כ אם מספיד על מת שנפטר בתוך ל׳ לרגל, שאז מותר, שהרי ההספד לא מוסיף לו מרירות, כאמור בשו״ע שם ובמ״ב ס״ק ה). ועי׳ דין זה אף בשו״ע יור״ד (שמז, א). ועי׳ פת״ש שם (ס״ק א) שמאריך בפרטים נוספים בכך (במקרים שבסברא לא יגרום ההספד לבכי, כגון מספיד על כבוד התורה או בלא קרובי המת בהספד).

ברם, נראה פשוט שדין השו״ע אייריי במת שנפטר קודם ל׳ יום לפני הרגל, אך עדיין הוא בתוך שנת פטירתו (שאז יש חשש שיבכה ברגל לאחר ההספד), אך בנידון שלכם, אייריי שבעת ההספד וליקוט עצמות, כבר תעבור שנה מעת הפטירה, ואז לכאורה אין כבר חשש של בכיה במועד בגלל ההספד של ל׳ יום לפני הרגל, שהרי מובא בגמרא שגזירה על המת שישתכח מהלב (פסחים נד ע״ב) ובפשטות הכוונה היא שישתכח לאחר יב״ח (שהרי לאחר מכן אין כבר דיני אבלות על המת). ואמנם, לא מצאתי חילוק זה בפוסקים, אך הוא נראה פשוט.

לאור האמור, ולאור העובדה שדין הלבוש שלא להקים מצבה בתוך ל׳ יום לרגל (הלכה שלא נפסקה למעשה בדרך כלל בספרי ההלכה לאבלות) מבוסס על הדין שלא מספידים מת שנפטר לפני ל׳ יום לרגל בתוך ל׳ יום לרגל, ולאור זאת שבנידון שלכם אין איסור להספיד בתוך ל׳ יום לרגל, נראה פשוט שבנידון שלכם ניתן להקים מצבה אף בתוך ל׳ יום לרגל.

בהוקרה ובידידות

יצחק אושינסקי

גדרי פסול לעדות בביטול עשיית מצווה
(ובדין פסול עדות לאוכל מחוץ לסוכה)

לכבוד רבי יצחק אושינסקי.

נא יחווה דעתו בהנ״ל.

יש לדון באוכל חוץ לסוכה אם נפסל לעדות מדרבנן. מהתורה ודאי שאינו נפסל לפי שאינה עבירה שחייב עליה מלקות וכמ״ש בשו״ת הרדב״ז ומובא בס׳ ערוך השולחן (חו״מ ס׳ לד סק״ג) עי״ש. אולם מדרבנן נפסל לעדות, וכמו שכתוב בס׳ פנים במשפט (סי׳ לד סוף אות ב) בדעת הרמב״ם עי״ש.

אולם הנתיבות המשפט (סי׳ לד בביאורים סק״א) כתב שהמבטל מצוות עשה אינו נפסל לעדות עד שיעבור בקום ועשה או שהוא פורק עול לגמרי יעו״ש, וא״כ יל״ע כשאוכל חוץ לסוכה אם נפסל לעדות. על פי מש״כ הפני יהושע (סוכה, כה), דכשאוכל חוץ לסוכה עובר בביטול מצוות עשה בקום ועשה יעו״ש. וגם הפרמ״ג (סי׳ תרמ סק״י) כתב לדון באונן אם פטור מהסוכה, אף שאונן פטור מכל המצוות, שאני באוכל חוץ לסוכה הוי איסור בקום עשה עי״ש.

ואולם בחידושי הרעק״א (סוכה, כה), בהא דעוסק במצווה פטור מסוכה, ואם איכא איסור לאכול חוץ לסוכה היאך עוסק במצוה פטור מסוכה. וע״כ דהוי ביטול מ״ע בשב ואל תעשה. וכן נראה במנ״ח (מ״ע שכה) עי״ש.

וא״כ י״ל נפק״מ באוכל חוץ לסוכה אם יפסל לעדות מדרבנן. אם נימא שבאכילת חוץ לסוכה עובר באיסור בקום עשה, שפיר י״ל שיפסל לעדות מדרבנן, אולם אם הוי כביטול מ״ע בשב ואל תעשה, לא יפסל מדרבנן.

ושו״מ בברכי יוסף (חו״מ ס׳ לד אות י) שהביא דברי שו״ת חוט השני (סי׳ יח), שלא מצאנו בשום מקום שהנמנע מלעשות סוכה או ליטול לולב יפסל לעדות אפי׳ מדרבנן, אף שעובר על עשה דאורייתא עי״ש, ופתחי תשובה (חו״מ סי׳ לד) עי״ש. ולכאורה כשנמנע מלבנות סוכה יאכל חוץ לסוכה אל״ה שיכול לאכול במקום אחר.

ועי׳ בספר רוח חיים (פלאג׳י, חו״מ סי׳ לד סק״ה) דבאינו לובש ציצית אינו נפסל לעדות מפני זה.

בברכה,

מתתיהו גבאי, מח״ס בית מתתיהו ה׳ חלקים

תשובה:

בס״ד, י״ג סיוון תשפ״ב

לכבוד ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט״א,

מחבר ספר בית מתתיהו, ה׳ חלקים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלת כת״ר, האם אוכל מחוץ לסוכה ייפסל לעדות מדרבנן.

ובכן, כפתיח לתשובה, נציין להלן כמה כללים המובאים בפוסקים באשר לפסולי עדות הנוגעים לשאלת כת״ר. בהמשך הדברים נדון באשר לכללים אלו.

ראשית, ראה פת״ש שם (חו״מ סימן לד ס״ק ה), שהביא כלל, שלאו הניתק לעשה שלא לוקים עליו, זה לחומרת האיסור, משא״כ לאו שאין בו מעשה (כגון ״לא תאחר לשלמו״ או ״לא יחל דברו״ בנדרים או ״בל יראה ובל ימצא״ או ״לא תשנא אחיך״), שמה שלא לוקים עליו, זה לקלות האיסור, ואז לא פסול מהתורה רק פסול מדרבנן.

ועי׳ עוד בפת״ש שם בשם נתיבות המשפט, שאם ביטל מצות עשה, לא נפסל לעדות, עד שיעבור בקום ועשה או שהוא פורק עול לגמרי, וציין שכן פסק בשו״ת חוט השני סימן יח, דלא אשכחן בשום דוכתא שהנמנע מעשית סוכה או לולב שפסול אפילו מדרבנן.

כך שעל ביטול עשה לא נפסל לעדות, אך השאלה היא ביחס לנידון דנן - האם אכילה מחוץ לסוכה מוגדרת כביטול עשה בשב ואל תעשה או בקום עשה.

ועי׳ עוד בפת״ש שם ס״ק ז (בשם ספר בר״י), שהעובר על איסור דרבנן בשב ואל תעשה, אינו נקרא רשע, וכשר לעדות. ומוסיף שאף שבפרק ב ביבמות נאמר שהעובר על דברי חכמים נקרא רשע - אך עובר בשב ואל תעשה אינו נקרא רשע דרבנן, ואינו פסול לעדות.

ועי׳ עוד בפת״ש שם (סימן לג ס״ק יד), בשם ש״ך ונתיבות המשפט ובשם ריב״ש שבב״י, שבנשבע לאכול ולא אכל, דלא עביד מעשה, לא נפסל. אך הביא בשם אחרונים שם, שמ״מ נפסל מדרבנן. כך שלמדנו שיש חילוק בין איסור בקום עשה לעבירה בשב ואל תעשה.

ולמעשה, השאלה היא - האם אכילה מחוץ לסוכה נחשבת כ״שב ואל תעשה״, שהרי מעשה העבירה הוא אי אכילה בסוכה (ביטול עשה), ולא יפסל לעדות אף מדרבנן, או שמא נחשב הדבר לעבירה ב״קום ועשה״, שהרי בפועל הוא עשה מעשה פעיל של אכילה, מחוץ לסוכה, וייפסל לעדות מדרבנן.

ונראה להחשיב זאת כביטול מצות עשה בקום עשה. ונבחן את הענין ע״פ דוגמאות נוספות.

דוגמה ראשונה - ביטול מצוות ציצית בבגד כלאיים

בגמרא במסכת יבמות (צ ע״ב) מובא, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, כגון בדין ״סדין בציצית״, דהיינו שיש לפטור בגד פשתן מציצית צמר, כדי שלא ילבשו את בגד הפשתן עם חוטי התכלת גם בלילה, שאז אין מצוות ציצית, ואז כבר יש איסור כלאים. זאת אף שמן התורה מצוה להטיל בו ציצית מצמר למרות שיש בכך מין כלאים (ראה רש״י שם ד״ה וסדין בציצית).

כך שלאמור שם, ללכת בבגד בלי ציצית מוגדר כ״שב ואל תעשה״ בעצם אי הטלת הציצית, אף שההליכה עצמה (עם בגד בלי ציצית) היא כן מצב של ״קום עשה״.

וכמובן שהגדרה זו עשויה להשליך אף על שאלת כת״ר, ביחס לאכילה מחוץ לסוכה, להגדירה באיסור ״שב ואל תעשה״, אף שהאכילה עצמה היא מעשה בפועל.

ואכן, ראו שם תוס׳ (יבמות צ ע״ב, ד״ה כולהו נמי), שהקשו: ״ואם תאמר סדין בציצית היכי הוי שב ואל תעשה, דכי מכסה בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים? ויש לומר דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף, דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר וכו׳, ולאחר שנתעטף דמתחייב, שב ואל תעשה הוא״.

כך שהקשו התוס׳, שהרי העיטוף הוא כן ״קום עשה״, ומבארים, שבציצית ענין האיסור נבחן רק בעת שהוא כבר עטוף, ואז זה כבר ״שב ואל תעשה״.

משמע, שאם היתה עשיה של איסור בפועל, היה נחשב הדבר ״קום עשה״, אף אם המהות היא ״אי עשיה״, כגון ״אי קשירת ציצית״. ולכאורה לפ״ז, אך אכילה מחוץ לסוכה, שהאכילה היא ״קום עשה״, נחשבת כמעשה איסור של ״קום ועשה״ אם היא נעשית מחוץ לסוכה בביטול מצוות עשה של אכילה מחוץ לסוכה.

דוגמה שניה - לבישת בגד כלאיים בשוק

מהגמרא בברכות (יט ע״א, כ ע״א) נראה שלצורך כבוד הבריות מותר לעבור על איסור בשב ואל תעשה (אך לא בקום עשה), ולכן אדם שהולך בשוק ומגלה לפתע שיש בבגדו כלאים, חייב לפשוט את הבגד, אף שיש לו ביזיון בכך, משום ש״אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳״, כלשון הגמרא, וזאת משום שאיסור כלאים הוא איסור בקום עשה. אך אם היה זה איסור ב״שב ואל תעשה״, היה מותר לעבור משום כבוד הבריות.

וראו רש״י שם (כ ע״ב, ד״ה ״שב ואל תעשה״), שהתירו לעקור דברים רבים שהם דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות, היכא שזה בשב ואל תעשה, ״ודבר תורה נעקר מאליו״, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת וסדין בציצית, אך לא לעקור בידיים. ומבאר רש״י לפ״ז, שהלובש כלאיים, עוקר במעשה ממש ״מפני שלובשו״. כך שביאר רש״י שהלבישה עצמה היא העקירה בקום עשה.

ואכן בתוס׳ שם (יבמות צ ע״ב) המשיכו להקשות לאור האמור בגמרא זו: ״ואם תאמר, בפרק מי שמתו (ברכות כ ע״א ושם) משמע כשהוא לבוש כלאים ואין פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא עמוד ועשה?״.

דהיינו, מהו ההבדל בין איסור כלאים לבין מצוות ציצית; מדוע באשר לציצית אמרנו שזה נחשב "שב ואל תעשה" משום שהאיסור הוא רק בזמן שהאדם מעוטף, ואילו באשר לכלאים אנו סוברים שעצם העיטוף נחשב איסור בקום ועשה?

ומתרצים שם התוס': "ואומר ר"י, דשאני כלאים, דעיקר האיסור בשעת לבישה שלבש באיסור, אבל כאן לא מתחייב עד אחר שנתעטף כדפרישית". כך שלשיטתו, איסור כלאיים הוא בעצם הלבישה, משא"כ מצוות ציצית, שהיא הלבוש עצמו, להיות לבוש, וזו מצוותה, ואז זה שב ואל תעשה (ועי' שאגת אריה סימן לב בביאור חילוק זה בין כלאים לציצית).

והעולה מכל האמור, שאף להיות לבוש, זו עבירה בקום ועשה, בשל עצם הלבישה (להבדיל מציצית). כך שאף אכילה מחוץ לסוכה, היא איסור בקום עשה, בשל עצם האכילה שהיא באיסור מחוץ לסוכה.

ומהו החילוק בין ציצית לכלאיים, מדוע בציצית זהו איסור בשב ואל תעשה, ואילו בכלאיים זהו איסור בקום ועשה, והרי בשניהם מדובר בלבישת בגד שאסור ללבשו?

המפרשים מסבירים שהחילוק בין ציצית לכלאיים הוא, שבציצית, לא עבר הלובש על איסור בלבישה (או משום שרק ביטל מצוות עשה ולא עבר על לאו, או משום שרק כשהגיע המין השני עבר על איסור כלאיים בציצית), משא"כ באיסור כלאיים, שמיד בלבישת בגד כלאיים, הלובשו עובר באיסור.

ונביא דוגמאות הנוגעות לחילוק זה.

ראשית, ראו מש"כ במרדכי (ציצית), שם דן באדם שלבש בגד עם ציצית בשבת, ובאמצע השבת ניתק חוט הציצית, שלדעת ר' שלמה מדורייש אסור לו להיות לבוש בו, שהרי עובר על מצות עשה, ואילו לדעת ר"י שם: "מצות עשה של ציצית אינו אלא להטיל ציצית כשילבשנו". לשיטתו התורה לא אסרה ללבוש בגד עם ארבע כנפות בלי ציצית, אלא זו רק מצות עשה להטיל בבגד ציצית, וכיון שבשבת לא יכול להטיל ציצית, לכן אינו עובר (ושיטתו נפסקה להלכה אף ברמ"א או"ח סימן יג סעיף ג ומבואר במשנה ברורה שם ס"ק ט, טו).

כן ראו האמור ברמב"ם (הלכות ציצית, פרק ג הלכה י): "היאך חיוב מצות הציצית? כל אדם שחייב לעשות מצוה זו, אם יתכסה בכסות הראוי לציצית

יטיל לה ציצית ואחר כך יתכסה בה, ואם נתכסה בה בלא ציצית הרי ביטל מצות עשה". כל שלשיטתו, רק הכיסוי עצמו בלא ציצית הוא ביטול המצווה.

וראו אף רמב"ם הלכות ברכות (פרק יא הלכה ב): "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה. וכל מצות עשה שבין אדם למקום, בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה, מברך עליה קודם לעשייתה". ונראה שמצוות סוכה בשאר הימים של החג היא כדין מזוזה ומעקה (אלא אם כן חפץ לאכול, שאז חייב לאכול בסוכה), אך מצוות סוכה בלילה הראשון, היא מצווה שחייב לעשותה, וביטולה היא ביטול מצוות עשה, כגון אכילה מחוץ לסוכה.

לאור האמור עולה כי אכילה חוץ לסוכה היא ביטול מצוות סוכה, שהיא ביטול מצוות עשה בקום עשה, שייפסל לעדות מדרבנן אף בביטול מצוות עשה.

דיון בתנאי הפסול של עובר עבירה מדרבנן

ככל והדין הוא שאוכל מחוץ לסוכה פסול לעדות מדרבנן, יש לבחון האם יש לפסלו בפועל, לאור התנאים לפסול עדות של עובר עבירה מדרבנן.

כהקדמה לכך, נזכיר ארבע נפק"מ בין פסול עדות מהתורה לפסול דרבנן, המשפיעות אף על שאלת כת"ר:

א. פסול תורה נפסל אף בלא הכרזה, משא"כ פסול דרבנן שבעי הכרזה מוקדמת כדי לפסלו (שו"ע חו"מ סימן לד סעיף כג). ועי' פתחי תשובה שם (סימן לד ס"ק לג) באשר לכך.

ב. בפסול דרבנן צריך שיעבור על עבירה שיש בה חימוד ממון (רמ"א חו"מ סימן לד סעיף ג). השו"ע לא הזכיר זאת ונראה שלא סבר כך (ונראה שאף מהריב"ל, ח"ד סימן יא, לא פסק כן, כאמור במשנה למלך מלווה ולווה, ד, ד).

ג. ראה האמור בפתחי תשובה שם (ס״ק ח, בשם הגרע״א שבשם רשב״א), שבפסולי עדות דרבנן, מועילה עדותן לענין ״אי תפיס מהני״.

ד. ראו רמב״ם (אישות, פרק ד הלכה ו) שהמקדש אישה בפסולי עדות דרבנן חוששים לקידושיו מספק וצריכה גט כדי להתקדש לאדם אחר, מה שאין כן בפסולי עדות מדאורייתא שאין חוששים לקידושיו כלל. כן נפסק אף בשו״ע אבהע״ז (סימן מב סעיף ה).

כך שבמידה ונגיע למסקנה שאוכל מחוץ לסוכה פסול לעדות מדרבנן, הרי זה כפוף לתנאים האמורים מעלה, ולכאורה בעי הכרזה כדי לפסלו.

חיוב הכרזה בעובר איסור תורה שפסול רק מדרבנן

ברם, באשר לחיוב הכרזה, ידועים דברי המשנה למלך (מלווה ולווה פרק ד) שהסתפק באשר לפסול דרבנן שבדרך כלל בעי הכרזה, שיתכן וזאת דווקא בפסול מחמת עבירה דרבנן, אבל בפסול מדרבנן מחמת עבירה דאורייתא (כגון במקרה דנן, ואף שנפסל לבסוף רק מדרבנן) לא בעינן הכרזה, והביא כן בשם מהרי״ט. ברם, שאר פוסקים לא נקטו כך. וכך כתב המשנה למלך שם: ״ואפשר לומר דע״כ לא בעינן הכרזה אלא בפסולי דרבנן מחמת עבירה דרבנן אבל פסולי דרבנן מחמת עבירה דאורייתא לא בעו הכרזה וכ״כ מהרימ״ט שם. הן אמת שמדברי מהרח״ש (בסי׳ י״ט) נראה דלא ס״ל חילוק זה שהרי נדון שלו הוא על עד שהעידו עליו שבא על שפחה ארמית וכתב ז״ל שאינו פסול משום דאין בהו מלקות ואף מדרבנן לא מיפסיל משום דלא הכריזו עליו״. ועי׳ פת״ש סימן לד (ס״ק ו וכן ס״ק לא בסוגריים).

ואמנם ככר כתב המשנה למלך שם שיש לחלק בין איסור ידוע לאיסור לא ידוע, וכך כתב שם: ״דע״כ לא קאמר מהרימ״ט אלא בידוע, ומה שאינו נפסל מה״ת הוא לפי שאין בו מלקות, אז הוא דכתב הרב דלא בעי הכרזה, אבל היכא שאין האיסור ידוע ומטעם זה אינו נפסל אלא מדרבנן, אף שהפיסול הוא משום דעשה איסור תורה, בעי הכרזה, וחילוק זה מוכרח הוא כפי הטעם שכתב שם מהרימ״ט״, ברם, בנידון דנן, הרי איסור אכילה מחוץ לסוכה הוא ידוע, ולכן לשיטתו לא בעי הכרזה באיסור שהוא למעשה רק מדרבנן.

כך שעכ״פ, לשיטת מהרי״ט, אף אם באכילה מחוץ לסוכה נפסל רק מדרבנן, אין צריך בכך הכרזה כדי לפוסלו לעדות.

תנאי של חימוד ממון בעובר איסור תורה שפסול רק מדרבנן

ולכאורה, הרי בפסול דרבנן בעי חימוד ממון לחלק מהשיטות כדי לפסלו מעדות (כאמור מעלה), והרי בנידון דנן ליכא חימוד ממון (באוכל חוץ לסוכה), כך שאם אם נסיק שהוי איסור דרבנן, עדיין לא יפסל בלא חימוד ממון.

ואולם, באשר לכך, עי משנה למלך שם (מלווה ולווה ד, ד) שכתב: "ועוד דע"כ לא קאמרי הני רבוותא דבפסולין דרבנן בעינן חימוד ממון אלא דוקא בעבירה דרבנן, אבל בעבירה דאורייתא אע"ג דפסילי מדרבנן לא בעו חימוד ממון אליבא דכ"ע וכמ"ש מהרימ"ט ועיין פ"מ ח"ב סי' ק"ה. ומדברי רבינו ירוחם יש ללמוד כן שכתב ואם היא מן התורה ואין בה מלקות אינו פסול אלא מדרבנן ואי בעינן חימוד ממון מה"ת מיפסיל משום רשע דחמס אע"ג דליכא מלקות, אלא ודאי דבדליכא חימוד ממון עסקינן ואיהו מהסוברים דבעבירה דרבנן בעינן חימוד ממון, משמע דבעבירה דאורייתא אליבא דכ"ע לא בעינן חימוד ממון אע"ג דאין פיסולו כי אם מדרבנן". כך שהסיק שבעבירה שמהותה מהתורה, אין צורך בחימוד ממון לשם פסול עדות, אף אם בפועל הוא פסול רק מדרבנן, והוא הדין בנידון דנן ביחס לאוכל מחוץ לסוכה.

האם יתכן ויפסל באיסור דרבנן בלא הכרזה

עוד נעיר למעשה כי באשר לעדות הנוגעת לאיסור ולא לממון (כגון עדות בקידושין), יתכן וייפסל העד באיסור דרבנן אף בלא הכרזה, ועי' אף בפת"ש חו"מ שם סימן לד ס"ק לג.

באשר לכך, עי' רמב"ם (עדות, פרק יא הלכה ו): "מה בין פסול לעדות מן התורה לפסול מדבריהם. שהפסול מן התורה שהעיד עדותו בטלה אף על פי שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובתי מדרשות, והפסול מדבריהם צריך הכרזה. לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותה כדי שלא לאבד זכות העם, שהרי לא ידעו שהוא פסול ואין פסולו אלא מדברים", והרדב"ז בשו"ת (ח"ג סי' תתקפג) מדייק מהטעם שברמב"ם לצורך בהכרזה "כדי שלא לאבד זכות העם", שלגבי עדויות שאינם קשורות להפסד לעם, כגון באיסורין (או קידושין), העד נפסל מדרבנן בעת שעשה את העבירה עוד לפני ההכרזה. אך

המהרשד"ם (אהע"ז סימן לו) סבר שאף לגבי עדות קידושין, לא נפסל טרם הכרזה. ועי' גם במשנה למלך (מלוה ולוה פרק ד) שהביא יש אומרים שלעניין מילתא דאיסורא לא בעינן הכרזה, על פי מה שכתב הנימוקי יוסף שהטעם שצריך הכרזה הוא תקנת חכמים משום פסידא דלקוחות, וזה לא שייך באיסור, וז"ל של המל"מ שם: "עוד אפשר לומר עם מ"ש הנ"י דטעמא דפסולי עדות דרבנן בעו הכרזה הוא משום תקנת לקוחות שלא יחתמו אותם בשטרותיהם, וכ"כ רבינו בפי"א מהלכות עדות שהטעם הוא שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו בפיסול זה ואין פיסולו אלא מדבריהם, והכא לא שייך לומר שחכמים תקנו הכרזה משום פסידא דמלוה, מאחר שהוא היה סיבת פיסולם בעדות זה פשיטא דהכא לא תקנו, ודמי האי למ"ש קצת מן האחרונים דבמילתא דאיסורא לא בעינן הכרזה משום דלא שייך טעמא דתקנה וכמ"ש הנ"י גבי בר בניתוס. ואפשר דאף מי שחולק על דין זה וכמ"ש מהרשד"ם חי"ד סי' נ"א וכ"נ מדברי מהרח"ש סי' י"ט, מ"מ הכא בנ"ד אפשר שיודה מאחר שהוא היה סיבת פיסול העדים בעדות זו שבאים להעיד וכו'. ועוד ראיתי למהרימ"ט בתשובה הנזכרת שכתב דאף דנימא דבעינן הכרזה אפילו במילתא דלא שייך טעמא, היינו דוקא באיסור דרבנן, דהם אמרו והם אמרו, אבל באיסור תורה שאין פיסולו אלא מדרבנן, דוקא במילתא דשייך תקנה בעי הכרזה, אבל בגיטין וקדושין דליכא טעמא לא בעינן הכרזה. ולפ"ז בנדון דידן כיון דהוי איסור מה"ת, אף שאין פיסולו אלא מדרבנן, לא בעי הכרזה, כיון דלא שייך טעמא דתקנת לקוחות וכדכתיבנא, אך מתשובת מהרח"ש הנזכרת נראה שחולק אף על חילוק זה שכתב מהרימ"ט".

ברם, בנידון דנן, יתכן ופסולו של העד ישפיע על עניני ממונות ולא רק על איסורין, ולכן אין להסתמך על כך כדי לפסלו בלא הכרזה.

והעולה מכל האמור, שבנידון דנן, האוכל מחוץ לסוכה נפסל לעדות מדרבנן (אם הוי ביטול מצוות עשה בקום עשה, ונראה להחמיר בכך אף לצד השני שבשאלת כת"ר שלא הוי ביטול בקום עשה), ויש מקום להחמיר לפסלו אף בלא הכרזה ואף בלא חימוד ממון, אף אם נפסל רק מדרבנן. בכל מקרה לא ייפסל מהתורה, שהרי זו עבירה שאין בה מלקות, בהיותה ביטול מצוות עשה (ראה שו"ע ורמ"א חו"מ סימן לד סעיף ב).

מסקנה

מי שאוכל חוץ לסוכה, יש מקום להחמיר לפוסלו לעדות, ואף בלא הכרזה ובלא חימוד ממון.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

הערות על ספר אבני דרך כרך טו

בס״ד, ט״ז תשרי תשפ״א

לכב׳ הרה״ג אלחנן פרינץ שליט״א,

מחבר סדרת הספרים הנפלאים שו״ת אבני דרך טו כרכים,

שלו׳ וברכה.

עברתי על תשובותיו בכרך טו.

כהרגלו, הוציא תחת ידו ספר מושלם, מתובל במקורות, אשר אין מה להוסיף עליו או לגרוע.

ברם, לבקשתו, אציין כמה תוספות בקצרה:

נימוק טעם הפסיקה או הסתרתו

א. בעמוד 414, דן כת״ר בחובת רב להשיב את עדי הבדיקה ולא להסתיר את העד מחמת חששו מה יגידו על פסיקתו. למעשה, הסוגיה רחבה, ומצינו נידונים שונים באשר לכך, כגון בשו״ע חו״מ (סימן יד סעיף ד), שחייב הדיין לנמק פסק דינו כנשאל ״מאיזה טעם דנתוני״, וראו האמור ברמ״א ובנו״כ שם, האם בכלל חייב לכתוב הטעמים והאם רשאי לנמק הדיין בעל פה ולא בכתב. מאידך, מצינו מקורות שישנן הלכות שלא יגלו לעם הארץ מחשש שלא יבינו את המסתתר מאחוריהן, כגון רמ״א יור״ד (קכד, כד, בדין מגע ביין), רמ״א שם (קס, טז) וש״ך שם (ס״ק כב) המביא עוד דוגמאות לכך. כן עי׳ פת״ש יור״ד (סימן צח ס״ק ב) בענין להורות לע״ה דיני ביטול בששים, וכן ברמ״א יור״ד (רצ, ב) בענין התרת נדר בע״ה.

דיני חוב שהתייאש ממנו

ב. בעמוד 401, דן כת״ר האם חייב להפריש מעשר מחוב שקיבל חזרה לאחר שכבר התייאש ממנו בלבו. ברם, עי׳ שו״ע חו״מ (סימן צח סעיף א), שאפילו

לא תבע המלווה את החוב כמה שנים, לא אומרים שהתייאש, ואפילו שמענו שהתייאש מהחוב לגמרי ואמר "וי לחיסרון כיס", אינו יאוש, כל עוד אין הכחשה לחוב. כך שוודאי אף אם לא תבע המלווה חובו זמן רב, הכסף הוא שלו כשקבלו לבסוף, ופטור ממעשר. ועי קצוה"ח חו"מ (סימן קסג ס"ק א), שם מבאר מתי יש ייאוש בחוב ומתי לא, ומחלק בין מקרים שונים.

טעם הזכרת שם אמו של החולה

ג. בעמוד 493, הביא כת"ר הטעם שמתפללים על חולה ע"ש אמו (בשם שו"ת זקן אהרון), משום שאביו הוא אביו רק ע"פ רוב וחזקה ואמו היא אמו בוודאי. ומענין לציין מה שטען הגר"א נבנצל שליט"א (מובא בספר ירושלים במועדיה, עמוד קנא), כי בתפילה מזכירים חולה ע"ש אמו, כי היא ודאי; ואף שהסיכוי שאביו אינו אביו הוא אפסי, אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב. אך בתפילה על נפטר (קל מלא רחמים), מזכירים שם האב, שאין שייך טעם זה, שהרי כבר מת, ולכן מספיק מה שרוב הסיכויים שאביו הוא אביו, כדי להתפלל לעילוי נשמתו.

בברכה ובהוקרה,

יצחק אושינסקי

אב"ד, בית הדין הרבני ירושלים

קבלת חיסון קורונה לפני שבת

לכב׳ ... רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

האם מותר לקחת חיסון קורונה סמוך לשבת, אף שיתכן שלא ירגיש כל כך טוב אחרי החיסון ויפגום בעונג שבת.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, ח׳ תמוז תשפ״א

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד ספרים,

שלו׳ וברכה.

עונג שבת הם פעולות מעשיות שעל האדם לעשות בשבת עצמה, כגון אכילה, שתיה, שינה (רמ״א או״ח סימן רצ) וכד׳.

ברם, אכן צודק כת״ר בשאלתו, כי ישנן הלכות המונעות מאדם לבצע פעולות טרם השבת, כדי שלא לפגום בעונג שבת, כגון דין איסור לצאת בספינה ג׳ ימים קודם השבת מהחשש לפגיעה בעונג שבת (ע״פ הרי״ף) או הדין שאין מתחלים מצור על עיר ג׳ ימים טרם השבת (שבת יט ע״א).

וראו המובא בגמרא בשבת (יט ע״א), שאין מפליגים בספינה פחות מג׳ ימים לפני שבת. ועוד שם ״בד״א לדבר הרשות, אבל לדבר מצווה, שפיר דמי״. וידוע שישנם כמה ביאורים בראשונים להלכה זו.

וביאר שם הרי״ף, שהטעם בדין זה הוא משום ביטול עונג שבת, וכך כתב שם: ״היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים קודם השבת, משום בטול מצות עונג שבת, דכל ג׳ ימים הויא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה, כדכתיב בהו ׳יחוגו וינועו כשכור׳ וגו׳, ולא יכלי למעבד עונג שבת, ולאחר שלשת ימים הויא להו נייחא ובעי מיכלא ומקיימי מצות עונג שבת״. ומובאת שיטתו אף בהקדמת המשנה ברורה לסימן רמח.

והמשיך וביאר שם הרי״ף מדוע לדבר מצווה כן התירו לצאת בספינה אף בסמיכות לשבת: ״והיינו טעמא דלדבר מצוה שרי, משום דפטירי ממצות עונג, דאמר מר העוסק במצוה פטור מן המצוה. ותנן נמי שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה״.

ומביא הרי״ף דוגמאות נוספות להלכות דומות שאין לעשות פעולה העלולה לבטל את עונג השבת: ״ולהכי נמי אמרינן אסור להלך בערבי שבתות יתר על שלש פרסאות דאינון שנים עשר מיל, משום דמבטיל ליה למצות עונג שבת כדמפרשא בהדיא, והוא הדין שאין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת משום דלא מיתהני להו מיכלא ומשתיא תוך ג׳ ימים משום טרדא ופחדא דליבא ולבתר תלתא יומי פרח פחדייהו ומקיימי ליה לעונג שבת״.

השו״ע (או״ח סימן רמח סעיף ב) פסק בעיקר כטעם כרי״ף, וכך כתב: ״הא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, הטעם משום עונג שבת, שכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער ובלבול; ודוקא למפליגים בימים המלוחים, אבל בנהרות אין שום צער למפליגים בהם, ולפיכך מותר להפליג בהם אפילו בערב שבת וכו׳״.

ולכן שואל כת״ר בצדק, האם אף ביצוע חיסון בערב שבת הינו בכלל זה, ויש מקום לאסור את החיסון בסמיכות לשבת, כדי שלא יסבול מתופעות לוואי במהלך השבת ויתבטל מעונג שבת?

ואף אם יעיר המעיר, הרי החשש שלא ירגיש טוב לאחר החיסון הוא רק ספק? על כך נשיב, שאף החשש שלא ירגיש טוב לאור הפלגתו בספינה לפני שבת, הוא רק מכח ספק ואינו ודאי.

ברם, ישנם מקרים בהם מותר לאדם לצאת לדרך אף לפני שבת, וראו האמור בגמרא שבת שם: ״בד״א לדבר הרשות, אבל לדבר מצווה, שפיר דמי״. וכן ראו האמור בשו״ע שם.

משכך, ולאור העובדה שאף נטילת החיסון היא לכאורה בגדר מצווה להצלת נפשו מנגיף הקורונה, העלול לסכן את חייו (החיסון לקורונה הוכח כיעיל וללא כל סיכון, ואינו מבוסס על נגיף מוחלש, כך שנראה שאף לפוסקים בעבר שהתלבטו אם יש חובה או מצווה או איסור בנטילת חיסון, יודו בחיסון הקורונה, שהוא מצווה לשם שמירת גופו ואף חייו), נראה על פניו (לאור ההיתר לצאת לפני שבת בספינה לצורך מצוה) שאין מניעה לקבל את החיסון לפני שבת, אף אם קיים חשש שלא יחוש טוב בשבת בגין כך.

ברם, למעשה, ההיתר להפליג בסמיכות לשבת לדבר מצווה, הוא בשל ההלכה שעוסק במצווה פטור ממצווה (פטור מעונג שבת), אך בחיסון, המצווה היא רק בעת נטילת החיסון, ואין זה פוטר אותו בשבת עצמה ממצוות עונג שבת. וראו האמור במאירי בשבת שם: "שמועה זו נתבלבלו המפרשים בענינה וכ"ש ממה שראו שלא נמנעו מעולם להפליג בים אף בערב שבת ולא נשמע להם מי שימחה בדבר ומתוך כך פירשוה גאוני הראשונים וכו' וגדולי הפוסקים כתבוה בהלכותיהם אלא שחזרו בהם והקשו עליהם וכו' עד שמתוך כך פירשוה גדולי הפוסקים בחזרותיהם משום עונג שבת, שכל שלשה ימים מתוך שהדבר חדש להם התנועה הסבובית מקפת פאת ראשם ומעוררת להם דברים המצערים ומשם ואילך כיון דדש דש. ולדעת זה כל סמוך שלשה לדבר הרשות אסור ולדבר מצוה מותר מטעם עוסק במצוה" (וכן במ"ב סימן רמח ס"ק א). כך שאם ההיתר בדבר מצווה, לרי"ף, הוא רק משום שעוסק במצווה פטור ממצוות עונג שבת, זה לא שייך באשר לקבלת החיסון, הניטל לפני שבת, והמצווה לא נמשכת לתוך השבת עצמה (ואמנם, עי' ש"ך יור"ד סימן רסו ס"ק יח שייחס מצוות מילה הנעשית לפני שבת לדבר מצווה המתיר, כדי להתיר למול גר לפני שבת, אף שגם מצוות מילה היא מצווה לרגע ולא מתמשכת לתוך שבת, אך שם עסק בטעם הרז"ה לדין הפלגה בספינה, משום חילול שבת, ולא לטעם הרי"ף משום עונג שבת).

ברם, אעפ"כ נראה להתיר, דהרי ישנה דחיפות בקבלת החיסון בתקופה משלוח השאלה, שההדבקה בנגיף היתה בעיצומה ורבים חללים הפילה ר"ל, וכל יום בהקדמת החיסון, עשוי להציל נפשות (בדידי הוה עובדא, כי למחרת קבלת החיסון השני, התגלה אצלי נגיף קורונה, וב"ה עבר ללא

תסמינים, ונאמר לי ע״י הרופאים כי קרוב לוודאי, אי התסמינים נבעו מקבלת החיסון השני יום קודם. כך שלכל יום בהקדמת החיסון, ישנה משמעות רבה).

בנוסף, לא ניתן להגדיר את המצב למחרת החיסון כמבטל עונג שבת, שהרי תופעות הלוואי הן נדירות מאוד, ואף למי שכאבה זרועו למחרת, מדובר בכאב קל, שאינו פוגע בעונג שבת ובהתנהלות הרגילה בשבת.

בענין זה, נזכיר שוב האמור במאירי בשבת שם: ״עד שמתוך כך פירשוה גדולי הפוסקים בחזרותיהם משום עונג שבת, שכל שלשה ימים מתוך שהדבר חדש להם התנועה הסבובית מקפת פאת ראשם ומעוררת להם דברים המצערים ומשם ואילך כיון דדש דש וכו׳. אלא שיש ללמוד ממנה היתר למי שהורגל בכך או שמא בזמנים אלו לכל שהספנים בקיאים בה הרבה ואין כאן צער כל כך״.

כך שכתב מפורשות המאירי, שאף לדברי הרי״ף, בזמנים ובמצבים שאין כל כך צער הפוגע בעונג שבת, ניתר להתיר את הפעולה הנדונה אף בערב שבת.

ואמנם, ראו האמור בציץ אליעזר (חלק א סימן כא): ״לענ״ד נראה שלימוד ההיתר למי שהורגל בכך שכותב המאירי, צ״ע, דא״כ נתת דבריך לשיעורין ומסרת הדבר בידי ההמון כי מי יוכל לשער מזג טבעו של כל נוסע. ועלול עי״כ ליפרץ הדבר לגמרי כי כל אחד ישער בנפשו ויאמר שלא יפריע לו הנסיעה, גם להטעם שהספנים בה הרבה יש ג״כ לעיין שאנו רואים היום שעם כל השיפורים והנוחיות שבספינות, הרבה בני אדם יחוגו וינועו כשיכור, ונחלים במחלת ים״.

ברם, נראה כי הוא מתקשה בדברי המאירי בפן המעשי וכהיתר גורף להמון, אך גם הוא מודה בפן העקרוני, כי במקרה ואין כל צער המבטל עונג שבת, אין להחמיר.

ואף השו״ע שם, שפסק בעיקר כרי״ף, כתב (תשובת הרמב״ם): ״הא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, הטעם משום עונג שבת, שכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער ובלבול. ודוקא למפליגים בימים המלוחים, אבל בנהרות אין שום צער למפליגים בהם, ולפיכך מותר להפליג בהם אפילו בערב שבת וכו׳״. כך שהתיר במקום שאין צער בהפלגה, ונראה

שהכוונה היא שהצער מצטמצם מאוד, אף שבכל נסיעה במים ישנן קצת תנודות (אף בנהרות שאינם מלוחים), ובכל זאת התיר, ונראה שה״ה בנידון דנן.

לאור כל האמור, נראה שמותר לקבל את החיסון לנגיף קורונה לפני שבת ובסמיכות לה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

תשובות בענינים שונים

ב״ה, לרב .. יצחק אושינסקי שליט״א

אודה לתשובות לשאלותיי בנושאים שונים כדלהלן.

בכבוד רב מאד,

יעקב אהרן סקוצילס,

מח״ס אוהל יעקב ט״ו כרכים

רב ומו״צ בירושלים

תשובה:

בס״ד, י״ח אלול תש״פ

לכבוד הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט״א,

מח״ס אוהל יעקב ט״ו חלקים, רב ומו״צ בירושלים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלות כת״ר, אשיב בעזה״י בקצרה אחת לאחת, תוך הצגת כל שאלה לפני תשובתה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

הפרת נדר במקום אונס

א. אחד שהקפיד שלא לדבר עם תפילין ואז הגיע ראש הישיבה שלו לבקש ממנו משהו והרגיש שהיה חייב לענות לו; האם חייבים להתיר נדר בכה״ג, או שהוי אונס וסומכים בכה״ג על הדגול מרבבה (סימן רי״ד).

תשובה:

נראה שאין צריך התרה. אונס שאינו מצוי לא נמצא בתנאי הנדר של האדם, כמובא בשו״ע חו״מ (סימן רכה סעיפים ג-ד), ועי׳ באר היטב שם (ס״ק ז), שגם אונס שכיח ולא שכיח לא קיבל עליו. וכן רמ״א שם (סימן קעו סוף סעיף מח). בענין זה ראה אף פת״ש חו״מ (סימן רז סעיף ב).

שתיה בשבת עם קש שיש לו מסננת

ב. אחד בחו״ל ששם נוהגים באותו מקום לשתות תה עם קש שבתחתית הקש יש מסננת כזו שמפרידה בין העלים לבין השתיה שעולה לפיו; האם יש בזה חשש בורר או פשוט שדומה למפה (סימן שי״ט סעיף ט״ז) שמותר, אע״פ שהכא לגבי הקש, המסננת בתחתית הקש ולא בראש הקש.

תשובה:

לכאורה מותר. מאי נפק״מ היכן מצויה המפה (המסנן) לאור הטעם המובא בשו״ע שם (דין הרא״ש) שאין דין בורר אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא תיכנס לפיו.

מניעת פעולת שכן בביתו הפרטי

ג. אחד שנמצא בבנין מגורים משותף, ובאמצע התענית מפריע לו מאוד ריח של בישול, וגורם לו קושי בצום, האם מותר לו למנוע מהשכן לבשל בביתו הפרטי.

תשובה:

יש לבחון הענין בהתאם לכללים האמורים ברמ״א יור״ד (סימן שעא סוף סעיף ד), ט״ז שם (ס״ק יא) וש״ך שם (ס״ק יז) לגבי חיוב הוצאת מת מבנין שיש בו כהנים שמבקשים להיכנס לביתם, ופה אין מנהג ואין כבוד, אך מאידך, אין זה מן השמים, עי״ש.

פגישה עסקית או סעודה משפחתית בשנת אבלות

ד. נשאלתי מאיש עסקים שהוא בתוך שנת אבלות, וכעת יש לו כמה פגישות בעניני עסקים שמזמינים אותו למסעדה (רעסטוראנט), והוא שואל

האם בתוך השנה מותר לו לאכול שם בפגישה עסקית. עוד שואל, שלפעמים הוא, אחיו ואחיותיו, רוצים לאכול ביחד סעודה בביתם או במסעדה, וכולם אבלים, ורוצים לדעת אם יש בזה איסור משום סעודת ריעות, או שמא מאחר והם רגילים תמיד לעשות כן במשך השנים, להתאסף לכל מיני מסיבות וכדומה, אין זה נחשב כסעודת ריעות דוקא ושפיר מותר.

תשובה:

לסעודה עסקית, נראה שמותר. לצורך סעודת אחים ואחיות, לא נראה להתיר, שהרי זו סעודת רעות, ואף אם רגילים בכך (כל ענין רגילות באבלות, מיוחסת לדיני אבלות בפרהסיא, שמה שרגילות לעשות, אזי אם לא יעשה, הוי אבלות בפרהסיא שאסורה בשבת).

לעבור כנגד המתפלל כדי לכוון בתפילה

ה. אחד שנמצא באמצע שמונה עשרה בבית הכנסת ומריח ריח חזק של מי רגלים שנודף מאיזה חולה רח״ל, האם הוא יכול לעבור כנגד המתפלל כדי להתפלל במקום רחוק מהריח, או שצריך להמתין עד סוף התפילה כדי להמשיך.

תשובה:

אף במקום צורך, יש מחמירים לעבור כנגד המתפלל, כאמור במשנה ברורה (סימן קב ס״ק י). בנוסף, הרי הטעם שאסור לעבור כנגד המתפלל הוא משום ביטול כוונת המתפלל או שמפסיק בינו לשכינה (ביאור הלכה שם), וא״כ, מדוע עדיפה תפילתו (שתהיה רחוק מהריח) על פני תפילת חברו שיופרע מכך?

ברכת שהחיינו על הסרת המסכות בתום מגיפה הקורונה

בס״ד

ל... רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

עתה שכבר לא צריך ללבוש מסיכה בגלל הקורונה אפילו במקום סגור עם אנשים, וכן באוטובוסים לא צריכים יותר ללבוש מסיכה, וזו הצלה וישועה ושמחה גדולה לכולם, האם אפשר לברך ״שהחיינו״ על זה.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת,

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, כא תמוז תשפ״א

לגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד ספרים,

שלו׳ וברכה.

על שמחת הלב תקנו חז״ל את ברכת ״שהחיינו״ (בשמחה פרטית) ואת ברכת ״הטוב והמיטיב״ (כאשר אף אחרים שותפים לרווחה וממילא שותפים אף לשמחה). וכך מובא בגמרא בברכות (נט ע״ב): ״על שלו הוא אומר ׳ברוך שהחיינו וקיימנו׳, על שלו ועל של חברו אומר ׳ברוך הטוב והמטיב״׳, כגון בשעת לידת בן זכר, שהיא טובה לאב ולאם, מברכים שניהם ברכת ״הטוב והמיטיב״ (ראה שו״ע או״ח סימן רכג סעיף א), וכן מי שיש לו שדה בשותפות

עם אחר וירדו בה גשמים, שמברך "הטוב והמיטיב" (ראה שו"ע שם, סימן רכא סעיף ב).

משכך, על פניו היה נראה שיש לברך על הורדת מסכות, כבנידון השאלה, ברכת "הטוב והמיטיב", ולא "שהחיינו", שהרי זו שמחה ציבורית. אך למעשה אין הדבר כך, אלא כל השאלה היא רק האם לברך "שהחיינו", וזאת מחמת האמור **בביאור הלכה** (סימן רכא סעיף ב ד"ה "מברך שהחיינו"), שם כתב המ"ב, שכאשר יש לאדם הנאה פרטית הנובעת מתוך הטבה שנתנה לכלל הציבור, כגון שיורד גשם לכל האזור וגם השדה הפרטית שלו מקבלת מי השקייה, אזי יש לברך "שהחיינו", וכלשונו: "מכל מקום לא שייך לברוכי הטוב והמיטיב, דבעינן שיהיו שותפין עמו גופא בטובה זו שהוא מברך עליה". וכך אף בנידון דנן, שאמנם לכל אחד יש הנאה פרטית מהסרת המסכות, אך היא הנובעת מתוך ההטבה הציבורית. כך שהשאלה היא האם יש לברך "שהחיינו" בהסרת המסכות, ולא האם יש לברך ברכת "הטוב והמיטיב". ועי' אף ביאור הלכה (סימן רכג ד"ה "שהיא"), דבספק בין ברכת "הטוב והמיטיב" או "שהחיינו", עדיף לברך "שהחיינו".

לאור האמור, אף שההטבה היא ציבורית בבשורת ביטול חובת עטיית המסכות, השאלה היא רק אודות ברכת "שהחיינו" - האם יש לברך אותה בכגון זה.

ברם, למעשה, נראה שאין לברך על הסרת המסכות אף ברכת שהחיינו, ונבאר.

בגמרא (סנהדרין מב ע"א) מובאת השאלה, מדוע אין מברכים גם ברכת הטוב והמיטיב על התחדשות הלבנה, והטעם המבואר שם, משום שדרך הלבנה שמתחדשת כל חודש, וכלשון הגמרא: "אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, וליבריך הטוב והמטיב, אמר ליה, אטו כי חסר מי מברכינן דיין האמת דלבריך הטוב והמטיב, וליברכינהו לתרוייהו, כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן". ולכאורה לומדים מהגמרא אף את העיקרון שאין לברך על התחדשות שהיא צפויה מראש (לאפוקי חגים ורגלים, שם ישנה שמחה מחמת עצם החג). וכך נראה לומר אף בנידון השאלה, שהרי הסרת מסכות הוא פועל יוצא מקבלת החיסונים וכל ההליך למניעת הקורונה, והוי כאירוע צפוי בהליך המתמשך של מיגור נגיף הקורונה, ולכן לא יברכו עליו.

בנוסף, ברכה זו היא רק רשות. בגמרא (עירובין מ ע״ב) מבואר שעל הרגלים חובה לברך ברכה זו, אך על הדלעת החדשה זה רשות (ועי׳ ביאור הלכה סימן רכג ד״ה ״ויש שכתבו״, וכן עי׳ משנה ברורה סימן רכה ס״ק ט). לאור זאת כתב הרשב״א (שו״ת, ח״א סימן רמה) שכל המקרים שמברכים שהחיינו על הנאה ולא על דבר שבא מזמן לזמן, הוי רק רשות לברך ברכה זו, ולא חובה. הרמ״א (או״ח סימן רכג סעיף א) כתב לגבי ברכה על לידת בן: ״ויש שכתבו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקלים באלו הברכות״. ובמשנה ברורה (ס״ק ז) מעיר שהכוונה לברכת שהחיינו משום שהיא רשות. וכן ראה משנה ברורה (סימן רכה ס״ק ט) שכתב: ״ואינה אלא רשות, דאי לא מברך לא מענש, ומכל מקום ראוי להיזהר שלא לבטלה״.

ולאור הספק האם יש חובה לברך שהחיינו, לא יברכו.

וחלוקים הפוסקים האם יש לברך ״שהחיינו״ מספק; ראו טור בהלכות בדיקת חמץ באשר לברכה זו על בדיקת חמץ, בית יוסף שם, ב״ח (או״ח סימן כט, וכן ב״ח בסימן תלב), פמ״ג (או״ח, סימן רכה) חת״ס (או״ח סימן נג); והמחלוקת נובעת מכך שברכת שהחיינו באה על שמחת הלב של האדם, וחולקים הפוסקים האם הוא יכול לברך אף על פי שאינו ודאי חייב בכך (ולכן אין חשש לברכה לבטלה, שהרי לבו שמח), או שיש חשש לספק ברכה לבטלה למרות זאת וינקטו בכלל הידוע של ״ספק ברכות להקל״.

העולה מהאמור, שאין לברך שהחיינו על השמחה בהסרת המסכות, ועי׳ אף ביאור הלכה (סימן רכג ד״ה ״ילדה אשתו״) שכתב: ״וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא״.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

דחיית נישואין משיקולים משפחתיים

בס״ד, כסלו התשפ״ג

משוכן מרומים רוב שלומים ... יצחק צבי אושינסקי שליט״א.

שלומך ישגא לעולם.

אשמח לחו״ד כת״ר:

בעלת תשובה עומדת להתחתן, ההורים שלה גרושים ואבא שלה נמצא בכלא. בעוד חודש אמור להיות דיון בענייננו ויתכן מאוד שיוכל לצאת לחפשי. הוא מבקש מבתו שלא תעשה חתונה בלעדיו, והיא אומרת שקשה לה מאוד לחכות וכו׳. האם היא מחויבת לחכות לו או לא? (אין כאן חשש של אלימות וכיוצ״ב אלא רק שאלה של כיבוד אב).

בברכת התורה ובציפיה לישועה,

אלחנן פרינץ

מח״ס שו״ת אבני דרך י״ז כרכים

תשובה:

מוצש״ק פרשת תולדות, ג׳ כסלו תשפ״ג

שבוע טוב לג״ר אלחנן פרינץ שליט״א, מח״ס אבני דרך י״ז חלקים.

על פניו נראה לומר שעדיף שלא לדחות, ועי׳ רמ״א יור״ד (סימן רמ סעיף כה), שאין הבן מחויב לשמוע להוריו באשר לנישואיו (באשר לבחירת כלתו).

ואמנם, עי׳ תורה תמימה (סוף פרשה זו, פרשת תולדות), כי בעניני מסורת אבות ישמע החתן להוריו (כגון שלא ישא אשה שהיא במניעת חיתון

למסורת אבותם, כשם שצווה אברהם שלא ישא יצחק מבנות כנען). ברם, בענין השאלה, המסורת היא דווקא שלא לדחות נישואין.

לאור האמור, נראה יותר לומר שלא מחויבת לשמוע לאביה.

ברם, למעשה, יש לשקול שיקולים משפחתיים ארוכי טווח, כולל הרגישות הנדרשת, טרם קבלת החלטה בענין זה.

אציין לכת״ר כי בענין דומה נשאלתי בעבר בעת ימי מגפת הקורונה, באשר לחתן שרוצה לדחות את החתונה בגלל המצב, והוריו לא רוצים, הצדק עם מי. והאם מותר לחתן להתנגד להוריו בזה. ואכן, אותם מקורות שייכים גם בשאלה ההיא. ובענין השאלה ההיא, המסורת היא דווקא שלא לדחות נישואין, כרצון הוריו. ולכן ביחס לשאלה ההיא: לאור האמור, ואף לאור העובדה שאין מדובר בזהות הכלה אלא במועד הנישואין, נראה יותר לומר שמחויב לשמוע להוריו. ועדיין צ״ע.

בברכה,

יצחק אושינסקי

נפל ומת בדרך למקלט, האם הוא בגדר נהרג על קידוש ה׳

בס״ד

ל.. רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

אדם ששמע אזעקה המתריעה על נפילת טילים רח״ל, ורץ להתחבא בחדר ממ״ד, ותוך כדי הריצה החליק ונפל ומת ל״ע, או שקיבל התקפת לב מהפחד של האזעקה ומת ל״ע, האם נחשב שנהרג על קידוש ה׳?

שיהיו רק בשורות טובות תמיד אמן כן יהיה רצון.

מצפה לרחמי שמים מרובים ביותר.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, ד׳ תמוז תשפ״א

לגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד ספרים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלה, הרהרתי בתחילה - הרי ידוע כת״ר בשאלותיו המעשיות - ומהי הנפק״מ בשאלתו זו, האם יש להגדיר את המת המתואר בשאלה כנהרג על קידוש ה׳ או לא. וחשבתי שכנראה התכוון כת״ר לאמור בפתחי תשובה יור״ד (סימן קנז ס״ק ו) המביא את דעת השל״ה (שער האותיות, סוף אות א) שיש לברך על קידוש ה׳ ברכה ״לקדש שמו ברבים״ (אף שיש לתמוה

על דבריו, שהרי הוא תלוי בדעת אחרים, שמא לא יהרגנו האנס לבסוף; וכידוע בראשונים, אין מברכים על מצות התלויות בדעת אחרים). כך שמצינו נפק״מ למעשה, האם יש להגדיר את המיתה כקידוש ה׳ ויברך על כך, במקרה שהוא מסוגל לברך טרם מיתתו.

ברם, לאחר העיון, נראה שאין בנידן השאלה דין של נהרג על קידוש ה׳. על פניו, הגדרת ״נהרג על קידוש ה׳״ היא רק במצב שגוי מאלץ יהודי לעבור על איסור משום יהדותו, והיהודי מסרב משום היותו יהודי, ואז עשה מעשה של ״קידוש״ שמו ית׳, ולא במצב שממילא נהרג יהודי בשל יהדותו, או בכגון השאלה, ללא שנאלץ לבחור בין קיום המצווה או מעשה העבירה בכפיה.

ועי׳ ברמב״ם בספר המצוות (מצווה ט, עשה) שהגדיר כך מהו קידוש ה׳: ״והמצווה התשיעית היא שצוונו לקדש השם, והוא אמרו (אמור, כב) ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳. ועניין זאת המצווה, אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואף על פי שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתעלה, לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה, ולא נתעהו לחשוב שכפרנו, ואף על פי שלבנו מאמין בו יתעלה. וזאת היא מצוות קידוש השם המצויים בה בני ישראל וכו׳, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האנס על אהבתו ית׳ ואמונת יחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה וכו׳״.

כך שלשיטתו, מצות קידוש ה׳ הינה מצווה בעשיה פעילה, כשגוי מכריח אותנו לכפור בה׳, ולא נפעל בכפי רצונו, ונבחר למסור עצמנו למיתה, ולא במקרה שבא לו המוות שלא בדרך בחירה שלו (בין האמונה בה׳ לבין דרישת הגוי לכפירה) אלא רק במקרה כשנהרג לפתע.

וראו אף האמור ברמב״ם (הלכות יסודי התורה, פרק ה הלכה א): ״כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי. כיצד, בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ולא יהרג, שנאמר במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו״.

כך ששוב כתב הרמב״ם שמצוות קידוש ה׳ היא במצב שגוי מאלץ יהודי לעבור על יהדותו, והיהודי בוחר לסרב משום היותו יהודי, ולא במצב שממילא נהרג יהודי בשל יהדותו שלא בדרך בחירה, או בכגון השאלה.

וראו אף מש״כ ספר החינוך במצווה רצו ״מצווה לקדש את שם ה׳״. וכך כתב שם בתוך דבריו: ״שנצטוינו לקדש את השם. שנאמר (ויקרא כב, לב) ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳, כלומר שנמסור נפשנו למות על קיום מצות הדת וכו׳. שרש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב. והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה (שם), שבאלו הג׳ עבירות שזכרנו, חייב האדם למסור נפשו בכל ענין, בין בשעת שמד או שלא בשעת שמד, ובין בפרהסיא או אפילו בצנעא, ובין שיתכוין הגוי להעבירו או אפילו להנאת עצמו וכו׳״.

הרי שביאר ששורש מצוות קידוש ה׳ היא כעבד, שעליו לבחור למסור נפשו בשביל אדונו, וקל וחומר שעליו לבחור למסור נפשו וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ואין בכלל זה כאשר מת בשל יהדותו בלא בחירתו, אלא רק כשהרגוהו בשל היותו יהודי (וראו אף דיון במנחת חינוך שם במקרה שהגוי לא מתכוון להעביר את היהודי על דתו אלא רק להנאת עצמו, וכן בשו״ע יור״ד קנז סעיף א בכך וש״ך שם, ועי״ש עוד במנחת חינוך, שאף שיתכן שדינים אלו הם אף בשב ואל תעשה, וכן ברמ״א יור״ד סימן קנז סעיף א בזה, אך ודאי שזה במצב שהיהודי צריך לבחור בין לעשות או שלא לעשות, אף שעשייתו היא בשב ואל תעשה, ולא שכשמת בלא בחירה).

וראו פרטים רבים בדינים אלו בשלחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים (סימן קנז).

כך שנראה מדברי הפוסקים, שקידוש ה׳ הינה עשיה פעילה, שעושה האדם כדי לקדש את ה׳ בבחירתו בין הכפירה לקיום מצוות ה׳, אך אין במעשה שלא במתכוון, כמיתה על יהדותו כשלא היה במצב של בחירה, דיני קידוש ה׳.

וראו בספר מכתב מאליהו מאת הגר״א דסלר זצ״ל (כרך ג עמוד 348) שנראה לכאורה מדבריו שבהרוגי שואת אירופה וכד׳ שנהרגו בשל יהדותם, אין בהכרח הגדרת דין מיתה על קידוש ה׳, לכאורה בשל הנימוק האמור מעלה. וכך כתב בתוך דבריו אודות הרוגי תלמוד תורה קעלם: ״זכורני ימים מקדם, את לילי שמחת תורה בתלמוד תורה וכו׳, הגיע שעת החורבן האיומה. הרבנים ומשפחותיהם התאספו אל בית התלמוד ושפכו לבם לבקש רחמים

וכו׳, הנה הרוצחים וכו׳ ויוציאו כל איש ואשה וכו׳, לאן? אל שדה הקטל. מי יוכל לשער מה עשו קדושי עליון הללו בה בשעה? חזקו את לבם, ואמצו את רוחם, ויתלהבו בשמחה עצומה על מצות קדוש ה׳ במסירת נפש שהגיעה לידם. ותחת בכות וילל, היו מרקדים ומחוללים בכל כוחם ומזמרים בכל עוז אותו זמר עצמו של שמחה: ׳אשרנו מה טוב חלקנו׳ וכו׳ (אשרנו, שיהודים אנחנו, אשרינו שזכינו למות על היותנו יהודים...), וכה הלכו במחול, והתלהבות השמחה הולכת ומתגברת ועולה מעלה מעלה מתוך קשיות עורף של קדושה, עד הגיעם אל קצה העיר ... אל שדה קטל ... אשר שמה ... מסרו נפשם לרבונם מתוך דבקותם בו, דבקות שמחה של מצוה״.

ועוד הוסיף שם: ״רבים שאלו ותמהו, מה בצע במיתות הללו? אילו מתוך גזירת השמד מתו, ומסרו נפשם על קדושת שמו, הלא דבר הוא. אבל הרוצחים הללו לא לאמונה דרשו, אלא להשמיד להרוג ולאבד כמאמין כמומר, ולהמית את כולם על שנולדו יהודים, וכי מה עניין יש בזה? הן גם האפשרות לקדש את שמו ית׳ לא ניתנה להרוגים! ואם כן על מה ולמה? תמיהה רבתי...״.

ועוד הוסיף: ״אבל אנשי האמת המה ידעו פשר דבר. לא ניסיון של שמד היה המכוון, ולא לקדש שם שמים לעיני העמים. אלא .. דבר הקשה ממנו, קשה מכל ... עבודה כבירה שאין דוגמתה ... הניסיון היה לברר מי הוא זה אשר אמיתי הוא בלבו, מי הוא זה אשר יקדש את ה׳ בתוך לבב עצמו, ויהפוך את לבבו כולו אליו ית׳ מבלי השאיר כלום, ואשר ישמח באמת ביסורי מות האיומים ... שמחה שלמה של אושר הדבקות״.

וסיים: ״שעת בירור היא וכו׳, אשר עבורם העולמות נבראו, ואשר להם ינחיל חיי אמת, ואושר נצחים חלקם״.

עד כאן מתוך דבריו המרגשים של גר״א דסלר זצ״ל בספרו מכתב מאליהו באשר להרוגי ת״ת קעלם, ונראה שאף הוא הסתייג מהגדרת ״קידוש שם שמים ברבים״ באופן בו נהרגו יהודים על יהדותם, ללא שנדרשו לבחור בין עשית העבירה לבין שמירה על יהדותם כפי שהיה בגזרות השמד, אף שהדגיש שוב ושוב את מעלתם בקידוש ה׳ בלבם ואת שכרם בעולם האמת.

ברם, יש להדגיש כי אף אם לא נגדיר מי שמת בשל יהדותו (ללא שנאלץ לבחור האם למות על קידוש ה׳ או לעבור עבירה) כמת על קידוש ה׳, אך

עדיין ישנו לכאורה במעלות האמורות בגמרא בפסחים (נ ע״א) באשר להרוגי מלכות ומי שמת בשל היותו יהודי, עליהן נאמר בגמרא שם ״אין אדם יכול לעמוד במחיצתן״. וכן יש בו ההגדרה של ״קדוש״, המובאת בש״ך (יור״ד סימן קנז ס״ק א בשם הגהת סמ״ק סימן נ), שכתב אודות שאול המלך: ״וכתוב בהגהות סמ״ק סימן נ, דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בניסיון, קדושים גמורים הם, וראיה משאול וכו׳״, וכמובן שישנם בו כל המעלות האמורות במכתבו של הגר״א דסלר שם.

לאור האמור ובנידון השאלה, וכל שכן כשהוא לא נהרג מהגוי ישירות, אלא רק בדרך עקיפה של נפילה במנוסתו מאימת הטיל לכוון המקלט, אין בכך דין של נהרג על קידוש ה׳, אף שנראה שיש בו את המעלות האמורות מעלה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

הערות על ספר אבני דרך כרך טז

בס״ד, ו׳ מרחשון תשפ״ב

לכבוד הג״ר אלחנן פרינץ שליט״א,

מחבר הספרים שו״ת אבני דרך טז חלקים,

שלו׳ וברכה.

לבקשת כת״ר, ארשום כמה דברים באשר לתשובותיו שבחלק ט״ז לשו״ת.

א. שותפות יששכר וזבולון בלימוד שבתקופה הקורונה

בסימן קצב דן כת״ר בשאלת הסכם יששכר וזבולון בין תורם ללומד, שעקב הקורונה למד פחות שעות כי שהה בביתו; ודן כת״ר האם רשאי הנודב (זבולון) להפחית משכרו של הלומד (יששכר) ממה שסוכם עמו מראש. והאריך בזאת.

ונלע״ד ששאלה זו תלויה בשיטות הראשונים בגדר ההסכם שבין יששכר לזבולון. ואבאר.

למעשה, הגדר של שותפות יששכר וזבולון אינו ברור. הגדרת היחס והקשר בין יששכר וזבולון מופיע ברש״י עה״ת בשני מקורות, כאשר בכל אחד מהם מוגדר הענין באופן שונה. רש״י בספר בבראשית (מט, יג) עה״פ ״זבולון לחוף ימים ישכון וגו׳״, כתב: ״שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וממציא מזון לשבט יששכר והם עוסקים בתורה״, ולא מזכיר ענין שותפות כלל. ברם, רש״י בספר דברים (לג, יח) כן מגדיר אותם כשותפים, בכתבו עה״פ ״ולזבולון אמר, שמח זבולון בצאתך וגו׳״: ״זבולון וישכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה״, הרי שהזכיר את היותם שותפים של ממש.

ונביא כמה שיטות בהגדרת הסכם זה והנפק״מ ביניהם באשר לשאלת כת״ר.

א. שיטה ראשונה: שיטת מהר״ם אלשקר. ראה שו״ת מנחת אשר (ראו בתשובותיו של הג״ר אשר וייס שליט״א, שו״ת מנחת אשר חלק ב, סימנים נח, נט) המביא את שיטת מהר״ם אלשקר (סימן קא) שסבר שאין פה דין שותפות כלל, רק שכר פעולתו של הזבולון כמו כל תומך תורה. לשיטתו, הרשע נשאר ברשעתו והצדיק בצדקותו, ואי אפשר להעבירם מזה לזה.

הרי שלשיטתו של המהר״ם בשם רב האי גאון, אין מושג של העברת זכויות של אדם או חובות זה לזה, כך שלא יהיה ניתן להבין לשיטתו כי זכות תורתו של יששכר עוברת לזבולון; ולשיטתו, כל שכרו של זבולון הוא רק שכר תמיכתו בכך שיששכר לומד תורה בזכותו, מה שמכונה למהר״ם ולרב האי גאון ״שכר פעולתו״.

וביאר שיטתו בשו״ת מנחת אשר שם: ״דאין כאן גדר תנאי ושותפות כלל, אלא סגולה שביסוד מצות הצדקה, שהמסייע לחברו שיוכל להפנות לבבו לתורה ולמצוה, גדול שכרו, וכעין שאמרו במשנה מכות (ה ע״ב) דהנטפל לעושי מצוה, מקבל שכר כעושה מצוה, אבל אין בזה שמץ של קנין והסכם שבין אדם לחברו״.

ובהתאם לגדר זה, נראה כי בנידון השאלה דנן, רשאי מעתה התורם לצמצם את תרומתו כרצונו, שהרי אין זו שותפות בין שניהם, אלא ששכרו כתומך תורה יצומצם (ובאשר לעבר, אם הלומד למד פחות, נראה שרשאי לטעון התורם שיש להתאים את תמיכתו לכך).

ב. שיטה שניה: שיטת אגרות משה. שיטה שניה בביאור הקשר שבין יששכר וזבולון, מובאת באגרות משה (יור״ד חלק ד סימן לז), שביאר שזו ממש שותפות גמורה, ואם מעוניין זבולון בחצי מתורתו של יששכר, צריך לתת לו חצי מרווחיו.

וכך הגדיר את ענין השותפות ביניהם (שם, אות ב): ״אלא הנכון בזה דעניין ישכר וזבולון לא היה כלל עניין צדקה, ולא היה יכול זבולון ליתן לו כלום מסך הצדקה שהיה צריך ליתן, אלא שהיה זה עניין שותפות ממש. שזבולון נתן לישכר כל שכר הפועלים בהשדות וכל מה שהיה צריך ישכר להשלים במלאכות דגברי. וגם כיון שהגברי לא הלכו מבתיהם ומביהמ״ד הרי לא יכלו גם הנשים לילך לשדות, דהרי צריכות לשמש בעליהן ובניהן אף כשהם גדולים במלאכות דאפיה ובישול וכדומה, וגם להביא מה שצריך לקנות. וכל

זה היה חושב זבולון, כל מה שהוציא על חלק ישכר, ומה שנצמח, וכן מה שהרוויח אחר ניכוי ההוצאות אצל זבולון במסחריו בהאניות, והיו חולקין בין שניהם כפשטות הלשון״.

וביאר ענין התנאי הנצרך לשותפות זו (כמובא ברמ״א): ״וכיוון שלא היה עניין צדקה היו צריכין להתנות, והתנו על אופן זה. ונמצא שלא היה נותן זבולון לישכר מחצה שלם מכל מה שהרוויח, דהא זבולון נטל גם מחצה מכל מה שהרוויח ישכר משדותיו ומחול שלו שהיה נמצא שם זכוכית לבנה וכו׳״.

וכן חלקו יששכר וזבולון לשיטתו אף בשכר לימוד התורה: ״ומה שעשה את ישכר שותף לחלקו שהיה מרובה בעשירות, התנו שיחלקו השכר שנותן הקב״ה בעד לימוד התורה לעוה״ב. ונראה שגם השכר דאיכא מלימוד תורה גם בעוה״ז לעניין שאוכלין פירותיהן בעוה״ז שאיתא ברפ״א דפאה, ולעניין שתורה מגנא ומצלא דאיתא בסוטה דף כ״א ע״א, היה ג״כ שכר זה לזבולון״.

והמשיך וביאר לפ״ז ענין שותפות, אף שאינה מגדרי צדקה: ״אבל אף שלא היה מצוות צדקה לזבולון ליתן לישכר, היה דבר גדול ומצווה גדולה מאד ואף ליתן המחצית באופן שותפות שהתנו, שזבולון יעבוד לפרנסה בשדות ישכר ובשדות של עצמו וגם יעשה פרגמטיא באניות ויתן החצי מהריווח שבשתי הנחלות ובריווח הפרגמטיא באניות לישכר, וישכר יתן לזבולון החצי שכר שהקב״ה יתן לישכר עבור לימוד התורה שלו בין בעוה״ז בין בעוה״ב. שא״כ נמצא שאין זה דין בצדקה - שמצוות צדקה לא מקיים בזה, דהא הם דמי פירעון על מה שקנה בקניין שישכר לומד התורה״.

כך שנתינה ושותפות זו אינה בגדר צדקה כלל, רק שותפות גרידא, ולא יוצא בכך מצוות צדקה (ולא יתן זאת ממעשר כספים).

וביאר מדוע צריך להתנות במהות שותפות זו (דין הרמ״א): ״וניחא מה שהוא דווקא בהתנו, דבלא התנו אין לזבולון כלום, אף לא מצוות צדקה - דהא ישכר אינו עני ואינו יכול ליטול מצדקה וזבולון היה אסור ליתן מצדקה וכו׳״.

ושוב ביאר את אחוז חלוקת השותפות: ״וכיוון שהוא עניין קניין מצוות לימוד התורה וידיעתה לעצמו יש על זה שיווי, והשיווי הוא שיהיו שניהם שותפין בכל ענייני הרווחים בין שיהיה להם בעולם הזה - שכל העסק והמלאכה הוא על זבולון, ובין שיהיה להם הקרן בעוה״ב והפירות בעוה״ז

ולהיות מגנא ומצלא - שכל הלימוד והעסק בה הוא של ישכר. שלכן בישכר ממש בעובדא, היה נמצא שלא היה מחצה הריווח של ישכר ממש כל החצי משל זבולון, דהרי החצי ריווח דהיה לישכר מחמת שהשדות וכרמים וכדומה היו שלו ורק כל העבודה היתה מוטלת על זבולון, היה סגי השיווי לעניין קניין זה במה שנעשו שותפין לחלוק שווה בשווה ברווחים שמשתי הנחלות, אף שהמחצה ריווח משדות וכרמים וכדומה מחלקו של ישכר היה מדינא של ישכר״.

ובאות ד׳ ביאר והדגיש שוב את ענין החלוקה השוה: ״שבשותפות ישכר וזבולון צריכין לחלוק שווה בשווה דווקא, ומה ששותפות זו נעשית גם בלא קניין. וסובר הרמ״א שצריכין להיות העוסק בתורה כישכר והעוסק בפרגמטיא כזבולון, שותפין לחלוק שווה בשווה. שכן כתב אחרי שהוסיף על דברי המחבר - שכתב שמי שא״א לו ללמוד בעצמו יספיק לאחרים הלומדים - ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסתו ויחלוק עמו בשכר. ופי׳ הש״ך בסק״ב כלומר שכר תורה ושכר מה שירוויח זה יהיה בין שניהם ביחד״.

ועוד ביאר זאת כך: ״וכיוון שהוכרחו להיות שותפין, הרי לא שייך שיתן זבולון לישכר פחות ממחצה בסתמא וכו׳, אבל החצי שכר מוכרח ישכר ליתן זבולון בעד חלקו אף שהוא הרבה יותר מחלקו של זבולון, דהוא כשנים שהטילו לכיס כשחלק הגדול צריך לקטן שלכו״ע הוא בסתמא למחצה כדאיתא בכתובות צ״ג ע״א אמר שמואל שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים השכר לאמצע, אמר רבה מסתברא מילתיה דשמואל בשור לחרישה ועומד לחרישה (שלקחו בהן שור לחרוש וחורשין בו ואין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום הלכך חולקין בשווה - רש״י) וכ״ש כשהתנו״.

וכן ביאר עוד באשר לשכרו של זבולון שהוא מחצית משכר תורתו של יששכר, ולא פחות: ״ומסתבר לע״ד שהמחצה למחצה הוא דווקא גם לזבולון, דלא יוכל ישכר לומר שאינו רוצה ליתן חצי שכרו משכר לימוד התורה אלא פחות מזה. דהרי מקליש בזה את גודל המצווה דתמיכת לומדי תורה שעושה זבולון, וגם החסד הגדול שעשה עמו זבולון שעל ידו היה יכול ללמוד תורה. ואם הוא בתחילת התנאי, הרי יש לו לידע שעל ידי זבולון יוכל

ללמוד תורה, שצריך להכיר לו טובה על שאף בעוה״ז שיצה״ר אינו מניח לעשות דבר גדול כזה, נתחזק זבולון ונותן לו מחצה משכרו כדי שיוכל לישב וללמוד. וכן זבולון אין לו לפחות משכרו של ישכר אף שישכר נתרצה לזה - לא רק מחמת שלא היה נמצא לו שותף אחר מי שמכיר גודל חשיבות התורה ושכר עוה״ב וגם מה שהתורה מגנא ומצלה אף בעוה״ז ושהיה יכול לעמוד נגד יצר דתאוות הממון, אלא אף אם הסכים לפחות ממחצה מרצונו אסור - דהא הוא זלזול בחשיבות התורה. שלכן אף שרשאי האדם לזלזל בחפציו ולמוכרם בזול כשלא מזיק לאינשי בזה (עיין בב״מ דף ס׳ ע״א, ולא יפחות את השער וחכמים אומרים זכור לטוב), אינו רשאי לזלזל בחשיבות התורה״.

וכך ביאר באשר לחלוקת שכר לימוד תורה של ישכר עם זבולון: ״אבל לע״ד פשוט וברור שהשכר הוא רק אחד לישכר שיגע ועמל כל הזמן רק בתורה - על כמות זמן הלימוד שנתווסף לישכר משום שהיה פנוי ללמוד, ועל כמות היגיעה והעמל שנתווספו, וגם על מה שנתגדל בתורה שגם ע״ז שנתגדל בתורה בלימודו איכא שכר שכל מי שנתגדל ביותר יש לו גם שכר יותר, ועל כל פרטי מצוות לימוד התורה שיש ע״ז שכר בלא שום. וחלק זה חולקין, מאחר דלא היה אפשר לישכר לקיים לימוד כזה בעצמו״.

ובסיכום הדברים (אות ב) הגדיר ההבדל בן השתתפות בלימוד תורה לבין השתתפות בשאר קיום מצוות: ״בכל מצוות התורה כשאחד גרם שחברו יעשה מצווה אין לו חלק בשכר המצווה שהשי״ת נותן למקיים המצווה, אלא כל השכר דאיכא לקיום מצווה ההיא הוא להמקיים, וזה שגרם שחברו יעשה המצווה יש לו שכר על מעשיו ודבריו שגרמו, שהוא שכר מיוחד. ובלימוד התורה הוא - כפי מה שמשמע - איפכא, שיש לו מחצה שכר שהיה נותן השי״ת ללומד התורה לבדו אם היה גם מתפרנס בעצמו. דכיוון שפרנסתו היתה ע״י אחר, כהא דישכר שעסק בתורה ונתפרנס ע״י זבולון, יש לו לזבולון מחצה שכר דהיה ניתן לישכר. ולא מצינו שיש לזבולון עוד שכר מיוחד על מה שגרם לישכר ללמוד. כן משמע אליבא דרש״י והרבנו ירוחם, שכן פסקו הרמ״א והש״ך״.

ולשיטתו עולה כי התורם והלומד הם שותפים גמורים (ככל ואכן עשו כזאת שותפות), ואז, ככל וישכר עדיין לומד יותר בזכות זבולון, עדיין השותפות נשמרת (אף שלומד פחות), שהרי אין בכך כדי לפרק שותפות (כדין שותפין שכל אחד הרוויח אחרת במאורעות השותפות שביניהם), וממילא לא יכול

התורם למעט משכרו של יששכר. וזאת התייחסות לשאלת כת״ר בהתאם לשיטת האגרות משה.

ג. שיטה נוספת בהגדרת הסכם יישכר וזבולון, היא שיטת הגאון רב אשר וייס שליט״א (מובאת בשו״ת מנחת אשר חלק ב סימן נח), שאכן חייבים לומר שזו שותפות (כפי שמוכח מרוב המקורות), אך לא בשכר, אלא רק בלימוד (כאילו שניהם למדו או כאילו למדו בחברותא), וכביאורו שם: ״אלא שותפים הם בעצם התלמוד, דכיון דיששכר לומד תורה ע״י עזרתו של זבולון, הוי ליה כאילו זבולון לומד עמו והוא שותף לו בעצם התלמוד״.

אך מתנה שם הענין, כפי ההתנייה המובאת גם באגרות משה שם: ״ובדרך זה מובן דאין תוקף לגדר זה אלא אם כן לולי הזבולון לא היה היששכר יכול לעסוק בתורה כראוי וכו׳, ומטעם זה אין תוקף לתנאי זה על לשעבר, כיון דבפועל לא היה זבולון שותף בלימוד זה, אבל על להבא הוי כשותפים, כיון שע״י התומך יכול הלמדן לעסוק בתורה״.

ומבאר את יסוד הענין בהתאם לשיטתו: ״ויסוד הדבר נראה דחפץ הקב״ה לזכות את ישראל, דהלא מצווין אנו להגות בתורה בכל כוחנו וכו׳, ורצונו ית״ש שלכל אחד מבני ישראל יהיה חלק בתורה, כי היא חייכם וארך ימיכם, וכיון שאין ביד כל אחד להגות בתורה וכו׳, ומאידך יש מי שרוצה לדבוק בתורה בכל מאודו ואין לו כדי צרכו, ומש״כ נתן הקב״ה אפשרות לזבולון לזכות בחלקו בתורה ע״י ממונו ולישששכר תהיה אפשרות לדבוק בתורה בכל כוחו״.

וביחס לשאלה הנדונה של כת״ר, נראה כי אף לשיטתו; ככל והלומד למד פחות, לא מגיע לו כל שכרו, שהרי זה כאילו שהתורם עצמו למד פחות, ועתה הוא שותף פחות בהיקף הלימוד ממה שסבר בתחילה.

ונציין כמה נפק״מ למעשה בין השיטות הנ״ל.

בתוך ביאור שיטתו, הדגיש שם הגר״א וייס שליט״א בתשובתו: ״אמנם יסוד הדבר הוא דהוי כשותפין בעצם התלמוד ולא בשכר וכו׳״. כך ששכרו של יששכר לא נגרע בשותפותו עם זבולון, וזאת בניגוד לשיטתו של האגרות משה שהובאה לעיל, ויבואר עוד להלן.

כן סובר הגר״א וייס שליט״א בשיטתו כי מותר להוציא כספי מעשר לצורך הסכם יששכר וזבולון, ואף זאת שלא כשיטתו של הגר״מ פיינשטיין שהובאה

לעיל, שהרי לשיטתו זו שותפות, ואין זה כלל בגדרי צדקה, ולכן כתב שם בתוך שיטתו אודות תמיכת זבולון בישששכר: "ולא יצא זבולון בזה במצוות צדקה, ויצטרך ליתן מעות אחרים, מחצי הריווח שנשאר לו, לעניים".

נפק"מ נוספת בין השיטות היא בהתאם לשיטת האור החיים. ידוע הרמוז בדברי האור החיים (שמות ל, יג), שהסכם ישששכר וזבולון אינו גורע כלל משכר לימוד התורה של ישששכר אף על פי שחלק מתורת ישששכר ניתן לזבולון, כדוגמת מדליק נר מנר, שאין הנר הראשון נגרע כלל (וכן כתב מפורשות בהקדמת בעל ההפלאה לספרו, אות מג).

ברם, האגרות משה כותב מפורש שתורתו של ישששכר כן נגרעת, שהרי זו ממש שותפות, וכפי המובא לעיל, באמרו: "על כמות זמן הלימוד שנתווסף לישששכר משום שהיה פנוי ללמוד, ועל כמות היגיעה והעמל שנתווספו, וגם על מה שנתגדל בתורה שגם ע"ז שנתגדל בתורה בלימודו איכא שכר שכל מי שנתגדל ביותר יש לו גם שכר יותר, ועל כל פרטי מצוות לימוד התורה שיש ע"ז שכר בלא שום. וחלק זה חולקין, מאחר דלא היה אפשר לישששכר לקיים לימוד כזה בעצמו". ועוד כתב שם: "ולכן עשו בשביל זה ישששכר וזבולון שותפות וכו', ושיחלקו שווה בשווה בהשכר שיש לשניהם בין בשכר הגשמי שבא ממעשיו דזבולון ובין בשכר לימוד התורה כל הימים שבא מישששכר וכו', שלכן ליכא לתרוייהו אלא שכר דקיום מצוות לימוד וידיעת כל התורה שהוא מצווה אחת, אבל הגדולה ביותר, ושכרה מרובה ביותר וחולקים בין שניהם מחצה לישששכר ומחצה לזבולון".

ובאשר לדימוי המובא באור החיים לכך שלא נגרע שכרו של הלומד (ישששכר), כדוגמת מדליק נר מנר שאין הנר הראשון נגרע כלל, דחה האגרות משה דימוי זה באשר לשותפות ישששכר וזבולון, וכך כתב לשואל: "ומה שדימה להדלקת נר שמדליקין ממנו נרות הרבה ולא נמעט מאורו, לא מובן, דלא שייך כלל. דהא הנר דלימוד התורה לא היה אפשר אלא בלימוד התורה ובמזונות וכל צרכי האדם, שלא היה יכול להדליק באחד - לא בישששכר הרוצה וראוי ללימוד התורה, משום שהיה צריך לעבוד הרבה זמן ואולי כל הזמן למזונות וכל צרכיו, ולא בזבולון, שכל עסקיו הוא להשגת מזונות וכל צרכים ואין לו זמן ללמוד. ובהכרח להדלקת נר התורה צריך לשניהם דווקא כפי שהתנו, שזבולון יעסוק בענייני מזונות וכל הצרכים לשניהם וישששכר יעסוק רק בתורה, וע"י שניהם הודלק נר התורה. וישששכר הדליק נר התורה גם לאחרים שלמדו

אצלו, אבל גם הם אם לא היו עשירים - כרוב התלמידים - הוצרכו ג״כ לאינשי צדיקים ואוהבי תורה כזבולון. שלכן שכר לימוד התורה הוא שכר אחד לשניהם, וחולק השי״ת אותו בין שניהם. אך שהוא שכר גדול ביותר הרבה משאר מצוות, אשר אף החצי שכר שמגיע לכל אחד הוא הרבה יותר מאד״.

למעשה מסיק הגר״א וייס שליט״א שם שלשיטתו, שזו רק שותפות בלימוד ולא בשכר, לא נגרעת תורתו של יששכר (כעיקרון המובא באור החיים שם), ומבאר: ״דכי משום שזבולון פרנסו, יגרע שכר תורתו ומצוותיו, ומה לן כיצד מתפרנס יששכר זה, אם זה מן השמיים או מצא מציאה ברה״ר או שנהנה מפרקמטיא של זבולון, למה ייגרע חלקו ושכרו וכו׳. אלא פשוט דכיון שאין מכירה ומתנה נתפסים כלל בשכר התורה ובחיי עוה״ב, מסתבר דזבולון נוטל חלקו והוי כמשתתף בלימוד ע״י ממונו ואין יששכר מפסיד כלל״. וכך מסיק למעשה בתשובתו הנוספת שם בזה (סימן נט, ושם התבטא באמרו לשיטתו ״וכי הלמד תורה מפי רבו או שנים הלומדים בחברותא מפרישים שכר זה לזה, אלא פשיטא שהקב״ה משלם שכר לכל אחד ואחד, וכך גם ביששכר וזבולון״).

ופשוט שאף לשיטת המהר״ם אלשקר שהובאה בתחילת הדברים, לא נגרע שכרו וחלקו של יששכר כלל, שהרי לשיטתו אין זו שותפות כלל, ולזבולון יש רק שכר פעולתו, דהיינו שכר של תומך תורה, אך לא נפגע או נגרע חלק יששכר ע״י כך.

ברם, כמתואר לעיל, נראה כי אף חקירת כת״ר - בשאלת הסכם יששכר וזבולון, שעקב הקורונה למד הלומד פחות כי שהה בביתו, ודן כת״ר האם רשאי הנודב (זבולון) להפחית משכרו של יששכר שסוכם עמו מראש - היא נפקא מינה בין השיטות השונות, כמבואר לעיל.

ב. מציל עצמו בממון חברו

בסימן רב דן כת״ר בדיני ״מציל עצמו בממון חברו״, האם הדבר מותר (דן במקרה שמוציאים כסף במרמה מאדם, כדי להציל את בנו המצוי בסכנת נפשות). ואכן דן בשו״ע באשר למציל עצמו בממון חברו, אך נראה כי הדיון במקרה שגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, הוא ביחס לחיוב תשלומים, אך הפעולה עצמה מותרת ככל וישלם לניזק את נזקו. וכן כתב אף כת״ר, ואציין מקורות נוספים לכך.

ראו גמרא (ב״ק דף ס ע״ב) באשר לגדיש של ישראל שהסתתרו בו פלישתים, ״וקא מיבעי ליה מהו להציל עצמו בממון חברו, שלחו ליה אסור להציל עצמו בממון חברו, אבל מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו״. ואמנם, מדברי הגמרא משמע שאסור להציל עצמו בממון חברו, דהיינו שהשאלה היתה בעניין איסור והיתר, אף עי׳ בתוס׳ שם (ד״ה מהו להציל עצמו בממון חברו): ״איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פיקוח נפש״, כך שמשמע מדבריהם שהשאלה היתה בענין חיוב תשלומים ולא האם הדבר אסור.

וראו שולחן ערוך חושן משפט (סימן שנט סעיף ד), שכתב (ממקור הגמרא הנ״ל ב״ק דף ס ע״ב): ״אפילו הוא בסכנת מוות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו, צריך שלא ייקחנו אלא על דעת לשלם״, משמע שכשאין הפסד ממוני לבעל החפץ, אין איסור להציל עצמו בממון חברו. וכן משמע, שבכל מקרה רשאי להציל עצמו בממון חברו אף לכתחילה, אלא שצריך לדעת שהוא ישלם ככל שיגרם נזק לחברו. וכן כתב הסמ״ע שם (ס״ק י, בשם טור): ״אבל על דעת לשלם, מותר, כיון שהוא בסכנת נפש, ואין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש״.

בענין זה עסקו הפוסקים במקורות נוספים, וראו לדוגמה שו״ע חו״מ סימן רצב (סעיף ח), שהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם לו. וכן בשו״ע חו״מ סימן שפ (סעיף ג) כנ״ל, וכן בשו״ע חו״מ סימן שפח (סעיף ב) כנ״ל.

כן ראה המובא ברמ״א יורה דעה (סימן רלב סעיף יד): ״ב׳ יהודים שהכו זה את זה, וגזר הגמון אחר עדות; אם יענישו המכה יותר מדינו נקרא אונס, ואם אינן יכולים להישמט וצריכין להעיד, יעידו, וישלמו לניזק נזקו, ואל יצילו עצמם בממון חבריהם״. כך שאף הרמ״א כתב שרשאי להציל עצמו בממון חברו על דעת לשלם לחברו את נזקו.

מכל המקורות הנ״ל עולה, כי כל הדיון הוא רק כשגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, ואף אז מותר ככל וישלם לניזק את נזקו; וכן בנידון השאלה, כשהדבר נועד להצלת חיים, נראה שמותר, אך ישלם לניזק את נזקו.

בברכת התורה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

ישיבה בסוכה בצל נגיף הקורונה (תשובות בכמה ענינים)

ב״ה, י״ב תשרי תשפ״א

ל... רבי יצחק אושינסקי שליט״א ... ויהא רעווא שעד סוכות כבר יתבטל לגמרי המגיפה הנוראה הזאת מעל כל ישראל בכל מקומות שהם אמן כן יהיה רצון.

להלן כמה שאלות בענין ישיבת סוכה בימי מגפת הקורונה.

א. האם מותר להיכנס לסוכת חברו בלי רשות, כדי לברך ״לישב בסוכה״, או שעתה אנשים מקפידים ביותר שלא יגעו להם בחפצים בביתם בגלל הקורונה.

ב. אם יש מנין בדיוק בסוכה, אולם מחוץ לסוכה מתפללים כשלושים אנשים, היכן יעדיף להתפלל, האם בסוכה בעשרה, או ברוב עם מחוץ לסוכה.

ג. האם מותר לישון יחידי בסוכה (באופן שאין לו אור שם) בגלל הקורונה, כשהוא בבידוד וכדומה.

ד. האם צריך כל אדם להכין עוד סוכה נוספת, אולי אחד מאנשי ביתו יהיה לו קורונה חס ושלום ויצטרך להיות לבד, ולכן יכין מראש עוד סוכה בשבילו.

ה. יש פוסקים שסוברים שאין להתפלל שמונה עשרה עם מסיכה, בגלל שהוא עומד לפני המלך (הגר״מ שטרנבוך שליט״א ועוד). האם לשיטתם יש בעיה גם להיות בסוכה עם מסיכה, שיש שם האושפיזין הקדושים.

ו. אם באים לביתו לבדוק אם יש לו קורונה ח״ו, האם מותר לעשות הבדיקה בסוכה, או שזה תשמיש בזוי בסוכה, ויעשה הבדיקה בבית, ולא בסוכה.

ז. האם יהיה מותר ללבוש כפפות בנטילת ד׳ מינים (כדי שלא ידבקו אחד מהשני) במקום שמעבירים הד׳ מינים אחד מהשני, כגון אצל האדמורי״ם, שהחסידים עוברים לברך על ארבעת המינים של האדמו״ר בזה אחר זה.

ח. כמה אנשים שישנים בסוכה, ואחד משתעל בסוכה, ולכן חברו לא רוצה לישון שם, כי חושש אולי זה שמשתעל מפתח תסמינים של קורונה. האם הוא פטור מהסוכה.

ט. יש מחמירים שלא לעשות קפנדריא בסוכה (פסקי תשובות סימן תר״ל ציון 39 בשם רי״ץ גיאת בספר מאה שערים בשם רב האי גאון). האם לפי זה יהיה אסור להיכנס לסוכה רק כדי להינצל משוטר, כשלא רוצה לקבל קנס כגון שהולך יותר ממה שמותר ללכת בסגר או שהוא לא לובש מסיכה, ומגיע שוטר, ולכן רץ לסוכה להתחבא.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים

תשובה:

בס״ד, תשרי תשפ״א

לכב׳ הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים,

שלו׳ וברכה.

ברשות כב׳, אשיב לשאלותיו בקצרה.

כניסה לסוכת חברו בלי רשות בימי קורונה

א. כאמור במשנה ברורה (סימן תרלז ס״ק ט), החשש בכניסה לסוכת חברו הוא מפני קפידא משמעותית, שמא יראה הנכנס את עסקיו ואת אכילתו של בעל הסוכה (או שיכנס בעל הסוכה באמצע ישיבתו שם ויתבייש, כאמור במ״ב שם). ברם, נראה כי הקפידא מחמת הקורונה היא פחותה מכך, וכל שכן כשמדובר באוויר הפתוח. ואולם, יבחן זאת הנכנס בהתאם לסוג האדם (בעל הסוכה) והנסיבות (גיל וכד׳) ועוד גורמים משתנים אליהם משויך בעל הסוכה (הבסיס לנהוג בכך ע״פ אומדן דעתו של הנכנס, הוא מדין הביכורי יעקב המובא שם במשנה ברורה, שאם הרשתה אשתו

של בעל הסוכה להיכנס, מסתמא לא יקפיד בעל הסוכה, וזו אומדן דעתו של בעל הסוכה).

האם יתפלל בסוכה בעשרה או ברוב עם מחוץ לסוכה

ב. ע״פ שו״ע או״ח (סימן תרלט סעיף ד) ומשנה ברורה שם (ס״ק ל), יתפלל היכן שיש לו יותר מנוחה (שם איירי שבכל מקרה יתפלל ביחידות, דאל״כ, כיצד נאמר לו שיתפלל היכן שירצה, והרי הוא נגרר בפועל אחר מקום הקהל). א״כ, אם אין מעלת בית כנסת (זו לא אפשרות בשאלה ובקורונה), ובכל מקרה יתפלל במנין, חזרנו לסברא שיתפלל היכן שיש לו מנוחה יותר להתפלל בכוונה (דין ״ברוב עם״ אינו בהכרח חיוב, ולרמב״ם בפירוהמ״ש בפסחים בסדר שחיטת קרבן פסח, הוי רק שבח. ממילא, אם יכוון טוב יותר בפנים במנין המצומצם, שפיר דמי ומשובח טפי).

לישון יחידי בסוכה כשהוא בבידוד

ג. כתב המשנה ברורה (סימן רלט ס״ק ט), כי אחז״ל הישן בבית יחידי, והיינו בלילה, אוחזתו לילית, ובית היינו חדר. ויש להסתפק האם אף סוכה בכלל זה. ואיתא בחזון עובדיה (סוכות, עמוד קצג) שמותר לישון יחידי בסוכה, משום דברי הפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כט אות כו) דהמקיים מצוות סוכה, הקב״ה מסיך עליו מן המזיקים.

הכנת סוכה נוספת שמא מישהו מהמשפחה יצטרך בידוד

ד. לא נראה שיש צורך בכך. רק בכהן גדול מצינו דין זה (משנה ריש יומא), שמתקינין לו כהן אחר (משום טומאה) ואשה נוספת, וראה מה שאמרו לו שם חכמים ביחס לאשה, כי ״א״כ, אין לדבר סוף״. ואמנם, זו שאלת חכם, שהרי ראה ברטנורא שם, שלטומאה דשכיחא חיישינן (מתקינים כהן אחר), אך למיתה דלא שכיחא לא חיישינן, ולכן אין מתקינין לו אשה אחרת (ולתוס׳ יו״ט, משום שמטומאה יכול הכהן להיזהר), והרי בידוד הוא מצב שכיח (ולכאורה, בשלב זה כבר לא יכול להיזהר, אם היה לפני כמה ימים ליד חולה). ואולם, נראה שדין זה נאמר רק ביחס לענין ציבורי הנוגע לכלל ישראל (כגון עבודת הכהן הגדול, וכפרת ישראל בכך) ולא לדבר הנוגע ליחיד.

שהייה בסוכה עם מסיכה בהמצאות האושפזין

ה. חרף דברי הזוהר (אמור) באשר להימצאות האושפזין הקדושים בסוכה, לא מצינו כי הלכות נוספות מהלכות תפילה (כגון מלבושים מיוחדים, עמידה מתאימה לפני מלך ועוד) נאמרו אף ביחס לשהייה בסוכה, מלבד הלכות מסוימות שנאמרו ביחס לכבוד הסוכה, שחל שם שמים על עצי הסוכה, כגון האמור בשו״ע או״ח (סימן תרלט סעיף א) באשר להוצאת כלי אכילה מהסוכה (ואף אוכל, ישן ומטייל בסוכה, ואף ישן שם עם אשתו כאמור ברמ״א תרל״ט סעיף ב).

בדיקת קורונה בסוכה

ו. ראה תשובה קודמת. לא נראה שזה תשמיש בזוי, ודר בסוכה ״כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה״ כאמור בשו״ע או״ח (סימן תרל״ט סעיף א). אף למדוד חום וכד׳, לא נראה כי נאסר בסוכה, ולא נראה כי זהו תשמיש בזוי.

נטילת לולב עם כפפות בימי קורונה

ז. עי׳ שו״ע או״ח (סימן תרנא סעיף ז). כך שאם נטל עם כפפות, לא יצא ידי חובה. ועי׳ משנה ברורה שם (ס״ק לג) באשר לכפפות. ברם, לשיטת הר״ן המובאת שם במשנה ברורה, יצא ידי חובה אף בנטילה בכפפות (ועי׳ שער הציון שם ס״ק מד, כי השו״ע לא ס״ל כשיטת הר״ן. ברם, לאור שיטת הר״ן, נראה כי אם כבר נטל עם כפפות, אף שיטול בשנית, אך לא יברך שוב, כדי לחוש לשיטת הר״ן שכבר יצא ידי״ח). ועי׳ משנה ברורה (ס״ק לב) בטעמים לכך. ועי׳ משנה ברורה (ס״ק לו), שיש להקפיד מדינא אף בכיסוי חלקי של היד. הלכך, נראה שאין להקל לברך על הנטילה עם כפפות, וכל שכן כשיכול לברך על שלו ללא חציצה, ורק לשם הידור מבקש לברך על של האחר (ברם, ראו האמור בגמרא סוכה לז ע״א, דין רבא, ש״כל לנאותו אינו חוצץ״, וישנה סברא כי עניני רפואה הן כתכשיט, שאינם חוצצים. וראו לבוש סימן שא סעיף כד, ומשנה ברורה סימן שא ס״ק פו, פח).

חברו משתעל בסוכה בימי קורונה, האם הוא בגדר מצטער

ח. לכאורה פטור. זהו צער גדול לשהות כך. אף בבית היה יוצא מהחדר אם היה אחר משתעל כך עמו בחדר, ו״תשבו כעין תדורו״ (והגדר הוא מה שדרך

בני אדם להצטער בו, כאמור ברמ״א או״ח סימן תרמ סעיף ד, ובכך בהחלט דרך בני אדם להצטער בתקופה זו). ועי׳ משנה ברורה (סימן תרמ ס״ק יב) בסופו, שאף אם מתיירא שתזיק לו הצינה (אף שלכאורה עתה לא מזיקתו), פטור. זאת מבלי להיכנס לשאלה מי נדחה מפני מי.

בריחה לסוכה כדי להינצל מקנס קורונה

ט. לא יודע מקור האיסור, אך אם זה משום ״תשבו כעין תדורו״, אזי בכגון השאלה, נראה שאין להחמיר, שהרי כך נוהג בביתו. אם זה משום כעין קדושת בית כנסת וכד׳, יש לעיין (שהרי אין קדושת סוכה כבית כנסת, ועי׳ תשובה ה לעיל).

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

אכילה בסוכה כששלחנו בתוך הבית עם חולה קורונה

ב״ה לכבוד ... רבי יצחק אושינסקי שליט״א,
בשו״ע או״ח (סימן תרלד סעיף ד) כתב: ״מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו חוץ לסוכה, ואכל, כאילו לא אכל בסוכה, אפילו היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שלחנו״. וברצוני לשאול, אדם שראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ושם בבית בסוף השולחן יושב אדם חולה קורונה ל״ע. האם יש חשש בכלל שהוא ימשך אחר שלחנו לתוך הבית, שהרי בוודאי לא ימשך לתוך הבית, כי הרי יש שם חולה קורונה ל״ע ולא ירצה להידבק ממנו.
מצפים מאד לתשובה, בשורות טובות לעד,
בברכת כהנים באהבה כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים

תשובה:

תשרי תשפ״א.
לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.
שלו׳ וברכה.
ראה שער הציון (סימן תלרד ס״ק ז), שכתב שנראה שכן יצא יד״ח אם לא אכל כלל מן השולחן שמחוץ לסוכה, כפי ציור הגמרא, אלא רק אוכל מהפת שבידו בתוך הסוכה כששלחנו בחוץ (וכלשונו ״רק שנוהג כמו עני שפתו בידו ואוכל״), שאז לא גזרו בכך שמא ימשך על שלחנו.
לכאורה, מהאמור בשער הציון שם, נראה שכשאין חשש שמא יימשך בפועל (כגון כשאוכל מתוך ידו), לא גזרו שמא ימשך אחר שלחנו, ושפיר דמי. ויתכן וה״ה הכא, שג״כ אין חשש שמא יימשך אחר שולחנו כשבצד השני של השולחן אוכל חולה קורונה והוא חושש להידבק ממנו.
בברכה,
יצחק אושינסקי

הדלקת מדורת ל״ג בעומר בשמן שביעית

בס״ד

לכבוד .. רבי יצחק אושינסקי שליט״א,

אשמח אם יחווה דעתו בנושאים אלו.

הסתפקתי אם שרי ליתן שמן שביעית למדורת ל״ג בעומר.

בתוספתא שביעית (פ״ו ה״ח) איתא דאין ליתן שמן במדורה כדי להאיר. וכ״פ הרמב״ם (פ״ה משמיטה ויובל ה״ח). ובדרך אמונה שם הביא דהטעם, כיוון דיכול להדליק המדורה ע״י עצים ולא בשמן עי״ש.

ואולם בזמנינו הרבה נותנים שמן לתוך צמר גפן ועי״ז מדליקים המדורה. וא״כ אם כל שנה כך עושה המדורה, אולי יהא שרי גם בשמן שביעית.

ואולם בקונטרס ידון משה (חלק ט״ז שאלה קלז) השיב הגר״ח קנייבסקי דאסור להדליק משמן שביעית מדורת ל״ג בעומר. וראיתי בספר וישמע משה (ח״ג סימן קלז) בעניין הדלקת מדורת ל״ג בעומר משמן תרומה, שהביא מבעל שבט הקהתי שהדלקה לכבוד רשב״י יש בזה שפיר הנאה, וכמו שמצינו שמותר להדליק נר נשמה ביו״ט בגלל הנחת רוח שיש לו בזה אף שאין נאותין לאורו, וא״כ ה״ה בהדלקה לכבוד רשב״י יש בה הנאה עי״ש. ואולם בספרי מועדי הגר״ח (ח״ב תשובה ת״ת) השיב הגרח״ק דאין להדליק משמן שביעית נר נשמה עי״ש, וע״כ דלא מקרי כצורך לו משום נחת רוח שיש לו בזה. וא״כ ה״ה גם יהא אסור להדליק משמן שביעית למדורת ל״ג בעומר.

ואולם י״ל דרק לשפוך שמן לתוך המדורה אסור בשמן שביעית, אולם ליתן שמן בתוך הצמר גפן להאיר שפיר, י״ל דשרי, אל״ה דנימא אם נהנה כשמתקרב למדורה ונהנה לאור המדורה וצ״ע.

ובספר תורת הארץ (פ״ח) אסר אף להדליק נר ביהכנ״ס משמן שביעית, שאין מדליקין אותו בכדי ליהנות מאורו עי״ש. ואולם בדרך אמונה (פ״ה משמיטה

ויובל ה״ח) כתב להקל בנר ביהכנ״ס כיון שנהנין לאורו עי״ש, וכ״כ בשו״ת (מנחת שלמה ס׳ מ״ב) עי״ש ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו (ח״ג ס״ד).

בברכה,

מתתיהו גבאי, מח״ס בית מתתיהו

תשובה:

בס״ד, כו ניסן תשפ״ב

לכבוד ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט״א,

מחבר ספר בית מתתיהו, ה׳ חלקים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלת כת״ר המפורטת בענין הדלקת מדורת לג בעומר בשמן שביעית; על פניו נראה שיש לחלק בין השתמשות בשמן שביעית לשם הדלקת המדורה והנאה מהישיבה סביבה, לבין השתמשות בשמן לשם יצירת אור סביב המדורה (להנות מאור המדורה).

דהנה, איתא במסכת שביעית (פרק ח משנה ב) :״שביעית ניתנת לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול ולסוך דבר שדרכו לסוך. לא יסוך יין וחומץ, אבל סך הוא את השמן. וכן בתרומה ובמעשר שני. קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר״.

כך שכל הנאה שכך דרכה (כגון אוכל לאכילה, שתיה לשם שתיה), מותרת מפירות שביעית.

ומדוע מותרת הדלקת הנר בשמן שביעית, אף שזה לא בכלל אכילה או שתיה?

ועי״ש בתוס׳ יו״ט המביא דברי הספרא בריש פרשת בהר, דהסיבה שמותרת הדלקת הנר בשמן שביעית היא: ״דכתיב בשביעית ׳תהיה כל תבואתה לאכול׳ ואמרו בספרא ׳תהיה - אף להדלקת הנר׳״.

סיבה נוספת להתיר הדלקת הנר בשמן שביעית מובאת בפרוש ״משנה ראשונה״ לסדר זרעים (מהגאון רבי אפרים יצחק זצ״ל דיין ומו״ץ בק״ק

פרעמישלא, ומודפס במהדורות משניות זרעים), המבאר שם שאף שמן הראוי לאכילה מותר בהדלקת הנר, כיון שבהדלקה הנאתו וביעורו שווה, ודורשת הגמרא בסוכה (מ ע״א): ״לכם לאכלה - לכם דומיא דלאכלה, מי שהנאתו וביעורו שווה״ - כמו אכילה דביעורה והנאתה שווים, כך כל דבר שהנאתו וביעורו שווה, לאפוקי שימוש בפירות שביעית למשרה או לכביסה שהנאתן לאחר ביעורן. ואכן תמה שם על התוספתא מדוע נזקק הספרא לדרשה של ״תהיה - אף להדלקת הנר״ ולא לומדת מהדרשה ״לכם״.

נוסיף על דבריו את דברי רש״י שם בסוכה (מ ע״א, ד״ה ״שהנאתו וביעורו שווה״), המציין בפירוש היתר הדלקת הנר מלימוד זה, וז״ל שם: ״כלומר שהנאתו וביעורו שמתבער מן העולם באין כאחד כגון סיכה ושתיה והדלקת הנר״.

ועי׳ במלבי״ם בפרושו ״התורה והמצווה״ (ריש פרשת בהר) על דרשת הספרא ״תהיה - אף להדלקת הנר״, המעיר הערה דומה ל״משנה ראשונה״ ומקורו הוא מהירושלמי, וז״ל המלבי״ם שם: ״ובאמת בירושלמי (פ״ח דשביעית) מביא עוד דרוש ׳לכם - כל שהוא צריך לכם׳ ותני עלה כגון אכילה וכן צביעה וכו׳״. המלבי״ם שם מבאר מדוע בכל זאת צריכים את שתי הדרשות. עי״ש בהסברו.

כמו כן עי׳ בערוך השולחן (זרעים, סימן כד סעיף ה), שלאחר שמביא את דרשת הספרא, מציין שבגמרא בסוכה נלמד אותו לימוד מהמילה ״לכם״ - דומיא דלאכלה, שמותר להשתמש בפירות שביעית לכל דבר שהנאתו וביעורו שווה.

עולה מהאמור עד כאן, דבין לדרשת הספרא ובין לדרשת הירושלמי, מותר להדליק נר בשמן שביעית, שהרי זהו חידוש התורה שגם הדלקת הנר מותרת בשמן שביעית.

כך, שלאור כל האמור, יש לחלק כך בנידון השאלה: לצורך הדלקת המדורה והנאה מהישיבה סביבה לא נראה להתיר להדליק בשמן שביעית, משא״כ לצורך הדלקת אור, להאיר את אזור ההדלקה, שנראה שמותר (חידוש התורה היה רק להיתר הדלקת נר).

ונציין סברא נוספת לחילוק זה.

לדעת חלק מהפוסקים, אף שהדלקת הנר מותרת בשמן שביעית, כגון הדלקת נרות שבת, אך הדלקת נר חנוכה תיאסר (כן דעת האמרי יושר, ח״א, ק, כן דעת הרידב״ז, פאת השולחן ה, ט, וכן פוסק לאסור בספר שערי דיעה, ח״ב, ס״ט), דהרי נפסקה הלכה בשו״ע (או״ח סימן תרעג סעיף א) שנרות חנוכה אסורים בהנאה לאורן, וכל מה שמתירים אכילה או שאר תשמישין בשמן שביעית, זה רק כאשר השימוש הוא בגדר של ״הנאה״, כמובא בלשון הגמרא ״שהנאתן וביעורן שווה״, אך כאשר השימוש אינו בגדר הנאה הוא יאסר (כגון נר חנוכה שאסור בהנאה), דהוי הפסד פירות שביעית.

לאור האמור, נראה לחלק בין הנאה לאור המדורה (לשם שימוש באורה) המוגדר כהנאה, לבין הנאה מהסתכלות באש המדורה (שזה השימוש המקובל במדורת לג בעומר), שספק האם היא מוגדרת כהנאה ע״פ דין (ואיתא בשו״ת משנה יוסף להגר״י ליברמן ח״א סי׳ כו, דלמרות שישנם אופנים מסוימים שניתן להנות מהנר בחנוכה, כגון לימוד תורה, ישיבה בחדר עם הנר או הנאה מהאור שלא יכשל בחדר, אין זו הנאה כדרך תשמישו, ואי אפשר להחשיבה כהנאה המתירה הדלקת נר חנוכה בשמן שביעית, ובפרט לאלו שמדליקים בפתח הבית שוודאי אין דרך להאיר את הרחוב. וא״כ, הוא הדין לכאורה להדלקת מדורה בלג בעומר לשם הנאה מישיבה סביב המדורה, שמלבד כך שאין זו הנאת אורה, אינה דרך תשמישו של השמן המיועד להאיר).

מסקנה העולה; לצורך הדלקת המדורה והנאה מהישיבה סביבה, לא נראה להתיר להדליק בשמן שביעית, ואולם לשם יצירת אור סביב אזור ההדלקה (להנות מאור המדורה), נראה שמותר.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

כיסוי מראות בבית האבל, מניעת ריווח כספי מאברכי כולל, וקול באשה בבת קטנה

ב״ה, לכבוד ... רבי יצחק אושינסקי שליט״א

אודה לתשובות לשאלותיי בכמה נושאים כדלהלן.

א. אחד שהוא אבל ל״ע ויושב שבעה בבית אחד וישן בבית אחר, האם באותו בית שישן צריך לכסות את המראות, כגון בחדר שבו ישן וכדומה.

ב. נשאלתי על ידי כולל אחד שנכנסו לתוכו כמה אברכים חדשים, הם רצו להירשם לדתות לקבל כמה מאות שקלים כל חודש, עברו כבר חודשיים, ולא קיבלו כלום, שאלו את בעל המוסד, והוא אמר, ״אוי סליחה, הדפים שכתבתם את המידע שלכם, כגון חשבון, מספר בנק וכדומה נאבדו לי בביתי, וממילא אני צריך שאתם תכתבו שוב את המספר חשבון, אבל כעת רק תוכלו להיכנס לקבל דתות בחודש אלול״, זאת אומרת שעבור כל זמן קיץ הם לא יקבלו כלום. האם כך הוא רשאי לנהוג.

ג. נשאלתי מאבא שבתו עושה חגיגת בת מצוה בביתם, ומארגנים סעודה עם כמה קרובי משפחה. כשהיא היתה בת 10 היא הקליטה שיר, והיום שהיא כמעט בת 12 והם עושים סעודה, ומשמיעים שם את השיר שהיא הקליטה. ושאל, האם מותר לאורחים הקרובים להיות שם למרות שיש קול שלה בגיל שאולי על פי דין היה מותר לשמוע, ובפרט לפי מה שכתב בשו״ת אגרות משה ״עד גיל בת מצוה״. כלומר, השאלה היא, האם מותר לשמוע קול אשה של קטנה בזמן שהיא עצמה כבר גדולה עכשיו.

בכבוד רב,

יעקב אהרן סקוצילס,

מח״ס אוהל יעקב ט״ו כרכים

רב ומו״צ בירושלים

תשובה:

בס״ד, טז אלול תשפ״א

לכבוד הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט״א,

מח״ס אוהל יעקב ט״ו חלקים, רב ומו״צ בירושלים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלות כת״ר, אשיב בעזה״י אחת לאחת, תוך הצגת כל שאלה לפני תשובתה.

א. כיסוי מראות בבית האבל ובבית שהוא רק ישן שם

אחד שהוא אבל ל״ע ויושב שבעה בבית אחד וישן בבית אחר, האם באותו בית שישן צריך לכסות את המראות, כגון בחדר שבו ישן וכדומה.

תשובה:

באשר לשאלתו בענין כיסוי מראות בבית האבל, בבית שהוא רק ישן שם; למעשה, נהגו לכסות מראות בבית האבל מכמה טעמים המובאים בפוסקים: כדי שלא יתייפו מול המראה ויסיחו דעתם מהאבלות (ראה כל בו אבלות עמוד 262), או משום איסור תפילה כנגד המראה (ראה יערות דבש ח״א, דרוש טבת, תקלד) או משום שהמראה משמחת (ומטעם זה אף נהגו לכסות תמונות), או שזה מדין כפיית מיטה (נוגע לעניני תשמיש). וטעמים אלו שייכים ברובם אף בבית שהוא ישן שם, אף אם לא ישב שם במשך יום האבלות.

וראה אף מש״כ בספר ״ירושלים במועדיה״ (מאת הגר״א נבנצל שליט״א, רב העיר העתיקה, עמוד קנג), אף בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל: ״אאמו״ר זללה״ה פירש (עפ״י הנגלה) טעם המנהג שנהגו לכסות בבית האבל תמונות, משום שהאבל ברוב צערו עלול להיבהל בעת החשיכה אם יראה דמויות (טעמים נוספים יש למנהג זה, הן בנגלה והן עפ״י תורת הסוד). לפי טעם האמור, יש לכסות תמונות הנתונות בזכוכית, בהם עלולה דמות אדם להשתקף. כן יש גם לכסות זכוכיות הנמצאות בכיוון התפילה, כדי שלא ייראה כמתפלל אל הדמות המשתקפת״. כך שהוסיף עוד שני טעמים לכיסוי מראות או תמונות עם השתקפות, וכן ציין שיש לכך טעמים ע״פ תורת הסוד.

ובספרי הלכות אבלות (מדריך מפורט, פרק ג סעיף כד) הבאתי מה שכתב בספר זיכרון אליהו (ועי׳ בפני ברוך י, ד), שנוהגים לכסות המראות בבית האבל, וכמו כן יש נוהגים לכסות גם תמונות של אנשים. ועי׳ בקונטרס אוהל חנה שבספר פני ברוך, בתשובת הגר״ש דבליצקי זצ״ל (ט, יט), שלדעתו כיסוי התמונות הוא רק בצד שמתפללים בו שמונה עשרה. עוד הבאתי שם מש״כ בספר שמירת שבת כהלכתה (ח״ב, סי׳ סה, ח ובהערות) כי בשבת ניתן להסיר את כיסוי המראות, אלא אם כן מתפללים שם. ונראה לשיטתו שנקט עיקר לדינא את הטעם של הפרעה בתפילה. וכן הבאתי שם את האמור בקונטרס אוהל חנה שבספר פני ברוך, בשם גדולי הוראה, כי ביום חול אין צורך לכסות בחדרים שלא משתמש בהם.

לאור כל האמור, ומכיוון שחלק מהטעמים לכיסוי המראות שייכים אף בבית שהוא ישן שם, ראוי לכסותם אף שם, ואף אם לא ישב שם במשך יום האבלות.

ב. מניעת ריווח כספי מאברכי כולל (ובדין ״מבטל כיסו של חברו״)

נשאלתי על ידי כולל אחד שנכנסו לתוכו כמה אברכים חדשים, הם רצו להירשם לדתות לקבל כמה מאות שקלים כל חודש, עברו כבר חודשיים, ולא קיבלו כלום, שאלו את בעל המוסד, והוא אמר, ״אוי סליחה, הדפים שכתבתם את המידע שלכם, כגון חשבון, מספר בנק וכדומה נאבדו לי בביתי, וממילא אני צריך שאתם תכתבו שוב את המספר חשבון, אבל כעת רק תוכלו להיכנס לקבל דתות בחודש אלול״, זאת אומרת שעבור כל זמן קיץ הם לא יקבלו כלום. האם כך הוא רשאי לנהוג.

תשובה:

באשר לשאלתו השניה אודות תשלום נזק לאברכי כולל שהתרשל ראש המוסד לרשום אותם לקבלת מלגת משרד הדתות; נראה שראש המוסד פטור.

העובדות הן שפנו אליו אברכים (המצטרפים לכולל) בבקשה שירשום אותם במשרד הדתות לקבלת תקציב עבורם, והוא לא נהג כן מחמת שוגג הקרוב למזיד (ברור שהדבר לא בגדר מזיד גמור, ואף בשאלה מצוין כי בדרך כלל גובה המוסד אחוזים מכל אברך, כך שלכאורה יש לבעל המוסד אינטרס מובהק לבצע את הרישום בהקדם האפשרי, כך שוודאי הוא לא פשע או

התכוון להזיק בכך שלא ביצע זאת מיד, וכנראה הוא התרשל בכך עד שנשמט מזיכרונו).

מצב זה אף גרע מדין "מבטל כיסו של חברו" ומונע ריווח מחברו, שאף בכך פטור מדין גרמא. וראה רמ"א חו"מ (סימן רצב סעיף ז, דין המרדכי), שאם הרוויח במעות (או פיקדון) שעיכב אצלו, פטור מלשלם לבעל המעות, אלא אם כן בעל הפיקדון דרש לקבל אליו את החפץ כדי שהוא ירוויח בו בעצמו והלה סירב להשיב לו, שאז חייב מכאן ולהבא. וש"ך שם (ס"ק טו) הביא דברי המהרש"ל החולק על הרמ"א במה שכתב לחייב את הנפקד במקרה שדרש לקבל את פקדונו כדי להרוויח בעצמו. וראו עוד האמור להלן באשר לכך (וראו מקורות נוספים לדין "מבטל כיסו של חברו" בפת"ש חו"מ סימן רצב סוף ס"ק ה. כן ראו בקצוה"ח חו"מ סימן עג ס"ק ג, שמבטל כיסו כן חייב לכתחילה, אף שבדיעבד פטור מדינא דגרמא, וכן בקצוה"ח חו"מ סימן שלג ס"ק ב, בדין מבטל כיסו של חברו באדם, בבהמה ובפועל). ברם, נידון דנן גרע מכך, שהרי בעל המוסד לא החזיק אצלו כספים של אחרים ומנע מהם להרוויח בהם, אלא לא הגיש את הבקשה לקבלת הכספים עבורם.

במידה ובעל המוסד היה מקבל כספים עבור האברכים ומרוויח מהם

ברם, נציין כי אם היה בעל המוסד מקבל את הכספים ממשרד הדתות עבור האברכים, אך היה משאיר זאת אצלו כדי להרוויח בינתיים מהפירות של הכספים הנ"ל, על פניו היה מחויב לשלם על כך. כאמור לעיל בקצרה, ע"פ הדין, למרות שהמבטל כיסו של חברו פטור, אך אם המעכב נהנה והרוויח בכספים אלו (דין "משתרשי ליה"), חייב הוא לשלמם לבעל המעות.

כך נפסק ברמ"א (חו"מ, סימן שצב סעיף ז): "מיהו אם בא בעל הפיקדון ואמר תן לי פקדוני ואני ארויח בהן בעצמי, והלה מעכב בידו, חייב ליתן הריוח מכאן ולהבא".

מקור הדין הוא מהמרדכי (ב"ק סימן קכה, וב"מ סימן רצה) שם כתב: "ועוד שהגאונים פסקו שמה ששנינו המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת, זהו במקום שאין מרוויח בו, אבל אם מרויח בו, חייב ליתן לו".

כן מובא גם בנימוקי יוסף (ב"ק ח ע"ב): "והרא"ה ז"ל כתב שכל הגאונים ז"ל פה אחד אומרים שהוא חייב, וכן דעת רבו ז"ל, ולא דמי למבטל כיסו

ולהדקיה לחבריה, דהתם גרמא בעלמא הוא, אבל בכאן, שדר בה ואכל פירותיו, חייב בודאי". הרי שגם הוא סבר שמבטל כיסו של חברו ומשתרשי ליה, חייב לשלם.

כן פסק גם החתם סופר (חו"מ, סימן קעח), שמדין זה נהנה וזה חסר צריך לשלם לו חלק בריוח.

ברם, באשר לכך מצאתי דיון אף בפסקי דין רבניים (חלק ו, מעמוד 85), ושם כתבו כך: "ועדיין יש לדון אם יש לחייבו לשלם עבור הרווחים עקב עיכוב הממון אצלו. והנה, בעד התקופה עד התביעה, נראה ברור דאינו צריך לשלם הרווחים לתובע. ועיין בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תתקל"ו שנשאל אודות ראובן שהפקיד מעות לשמעון ונתעסק בהם והרויח לאחר זמן וכו', לימים בא ראובן להוציא הפקדון מיד שמעון ותבע ממנו הפקדון ומה שהרויח בו. והשיב הרשב"א: הפקיד בידו סתם אין נפקד רשאי ליגע בהן וכו' ואם שלח בהן יד והוציאם הרי זה נעשה גזלן עליהם ומשלם כשעת גזילה ואם הותירו לגזלן ואם פחתו פחתו לו וכו'".

ועוד הוסיפו: "ועי' בשו"ת מהריב"ל ח"א סי' נ"א שדן בדבר דומה: יתום אחד היו לו מעות ביד קרובו ראובן, ונפטר היתום לבית עולמו וכו' והיו לו יורשים אחרים וכו' והיורש האחד ששמו לוי היה בדרך רחוקה עד מאד ונשאר חלקו ביד ראובן הנזכר, ועתה שלח לוי היורש מורשה לגבות את הירושה מיד ראובן, ושאל ג"כ הריוח מכל השנים שעברו. והשיב מהריב"ל: אפילו הרויח בהם (ראובן) אינו מחויב לתת לו שום חלק מהריוח, דהא ודאי אלו המעות אחרי מות היתום נשארו בידו לפקדון ולא היה רשאי ליגע בהן וכו' ואם שלח יד והוציאם הרי זה נעשה גזלן עליהם, ומשלם כשעת גזילה, ואם הותירו לגזלן".

וכן הוסיפו באשר לכך: "וכן פסק הרמ"א בחו"מ סימן רכ"ב ס"ז: ואם הרויח במעות בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא, אין צריך לתת מן הריוח לבעל הפקדון. וע"ש בנו"כ. ועיין גם בשו"ת חתם סופר חו"מ סימן רע"ח שמסיק כי המבטל כיסו של חבירו בפקדון, לפני תביעתו של בעל המעות, פטור".

כך שעד זמן שעד התביעה, פטור המעכב מלשלם, כפי שנפסק ברמ"א.

ומה באשר לתשלום מניעת רווחים מזמן התביעה ואילך?

באשר לכך כתבו בפד"ר שם: "אך יש לדון אם הנתבע צריך לתת לתובע הרווחים עבור התקופה שמן התביעה ואילך. ומקור הדבר הוא במרדכי

בבבא קמא פ״ט סימן קכ״ד. מובאת שם שאלה שראובן תובע משמעון רווחים שהרויח ע״י הלואת כספי ראובן. וכתב שבמקום שמעכב הכספים מרויח, לא חל הפטור של המבטל כיסו של חבירו. וסיים שם: ונראה דגבי פקדון נמי אם תובע פקדונו מפני שאומר אני רוצה להרויח בו או להלוות, והלה מעכב ומרויח בו, גם זה מבטל כיסו הוא, ואם ידוע שמרויח בו חייב ליתן מכאן ולהבא שהרי הוא מזומן להלוותן״.

ועוד הוסיפו באשר לכך: ״והרמ״א בחו״מ סימן רצ״ב ס״ז הביא דין המרדכי להלכה, וכתב: מידהו אם בא הבעל הפקדון ואמר תן לי פקדוני ואני ארויח בהן לעצמי והלה מעכב בידו חייב ליתן הריוח מכאן ולהבא״.

והביאו שם השיטה החולקת: ״אולם הרש״ל בים של שלמה בב״ק פ״ט סימן ל׳ חלק על דין זה וכתב: לא ידענו מאיזה צד יש לחייבו, אי משום דהזיקו שעכב ממונו, א״כ אפילו לא הרויח נמי; אלא גרמא בנזיקין הוא פטור, א״כ אפילו הרויח נמי; אלא משום דזכה ממונו בריוח שהרויח, ותימא מאחר ששלח בו יד אפילו היתה דעתו לשלם, סוף סוף גזלנא הוא וכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ואין שייך כאן ריוח. וסיים שם (יש״ש ב״ק פ״ט סימן ל): אלא נראה בעיני שבין פקדון ובין מלוה, לעולם אין שייך ביטול כיס, אפילו אם הרויח, ואפילו תבעו זה לדין ואמר ליתן לו פקדונו, כי יש לו ריוח ברור, ומברר דבריו בפני שני עדים וזה מעכבו - פטור, משום גרמא, ואפילו אם הוציא לעצמו והרויח - פטור משום גזלנותא״.

והוסיפו התייחסותו של הרש״ל לדברי המרדכי: ״ועל דברי המרדכי הנ״ל הוא כותב: ואל תשגיח בספר המרדכי שתמצא דעות חלוקות זה אומר בכה וזה אומר בכה והם מפוזרים, אלא כתבתי לך הברור והעיקר״.

וציינו בפד״ר שם השיטות למעשה וההכרעה בכך: ״והש״ך בחו״מ שם (סי׳ רצ״ב) ס״ק ט״ו מביא את דעת הרש״ל להלכה. וגם בשו״ת חות יאיר סימן קנ״א פוטר את מעכב המעות מטעם גרמא, וז״ל: אפילו אם ידוע בברור שהיה בעל המעות מרויח בהן אם היו מעותיו בידו מ״מ פטור זה, כ״ש באינו ברור, דמצי למימר מי יימר שהיית מרויח. ואמנם בשו״ת חתם סופר חו״מ סימן קע״ח הנ״ל פסק כדעת הרמ״א, שהמעכב מעות חבירו שקבל לעסקא צריך לשלם לבעל המעות הרווחים, וז״ל: כל זה קודם שתבעו, אבל מתביעה ואילך, ומברר שיש לו עסקה להרויח והוא מעכבו, אז הו״ל זה נהנה וזה חסר וצריך לשלם לו פלגא על כל פנים. אבל בתשובה אחרת שם (חתם סופר)

חו״מ סימן קנ״ז פסק אחרת, וכתב בענין רווחים של מעכב מעות חבירו: והמבטל כיסם חייב לשלם עפ״י פסק שו״ע סימן רצ״ב סעיף ז׳, אלא הש״ך שם ס״ק ט״ו נוטה לדעת מהרש״ל דאינו אלא גרמא בנזיקין וכו׳, וא״כ אם עדיין לא היה נותן וכו׳ והם באו להוציא מידו, קשה להוציא נגד הנ״ל. וכבר העיר על זה בנחלת צבי חו״מ סימן רצ״ב ס״ז, וסיים שם: ופשוט דלדינא יכול המוחזק לומר קים לי וצ״ע בכל זה״.

וציינו עוד שיטות באשר לפסיקת הדין בכך: ״ועיין בשו״ת פורת יוסף (לרבי יוסף רוזין אב״ד סלאנים) סימן ס״ט שפסק, שאפילו אם המפקיד מוחזק בכספים של מעכב המעות, אינו יכול לומר קים לי כדעת הרמ״א, וחייב להחזיר את הכספים. ועיין בשו״ת אבני נזר חלק יו״ד סימן קל״ג, שאחרי שהביא את דעת הרמ״א הנ״ל, כתב: אך באמת הש״ך פסק שם דלא כרמ״א אלא כרש״ל. ומסיק להלכה: חלילה לפסוק נגד הש״ך שפסקיו מקובלים בכל ישראל. ועיין בש״ך בחו״מ סימן פ״א ס״ק פ״א שכתב דבהלואה גם הרמ״א יודה שפטור, ודברי הרמ״א הם רק בפקדון. ועיין בשו״ת הרמ״א סימן ק״ח שג״כ מובן כן. ועיין בשו״ת משאת בנימין סימן ל״ד ובשו״ת חת״ס חו״מ סימן קע״ח ובשו״ת שבו״י יו״ד ח״א סימן ס״ד שג״כ כ״כ. ועיין בשו״ת מהרשד״ם יו״ד סימן רכ״ב״.

וכך הכריעו לבסוף בפד״ר שם: ״ולהלכה, מאחר שרבו הדעות שהמעכב מעות חבירו אין צריך לתת רווחים לבעל המעות - עכ״פ כשהנתבע מוחזק - אין לחייבו לשלם בזה, ובפרט למש״כ הש״ך בסי׳ פ״א הנ״ז דבהלואה גם הרמ״א מודה שפטור״.

הרי שביחס לנידון דנן, אף אם היה ראש המוסד מקבל כספים ממשרד הדתות עבור האברכים ולא מעביר להם, ומרוויח בכספים הללו (אף אם בקשו ממנו להחזירם), אין לחייבו בכך; וכל שכן בנידון דנן שלא קיבל כספים משרד הדתות ורק התרשל בהעברת הבקשה לשם.

ברם, במידה והיה ראש המוסד מקבל כספים ממשרד הדתות והיה מרויח בהם או שיכול היה להרויח מכך (ולא הרויח בפועל), האם יש מקום לפשר בין התובע לנתבע?

באשר לכך כתבו בפס״ד שם: ״ואם כי האבני נזר סיים שם: מ״מ בכגון זה טוב לפשר ביניהם. וכן הגרצ״פ פרנק זצ״ל בהר צבי שעל טוי״ד סימן קע״ג

הביא כפסק דברי האבני נזר, מ״מ בענינו נראה שאין לחייבו לשלם. וטעמא דמילתא הוא, שכפי המבואר לעיל יסוד החיוב הוא (לדעת המחייבים) ע״פ דברי הרמ״א הנ״ל שפסק כהמרדכי, ובדברי המרדכי מבואר שרק אם המעכב מעות חבירו הרויח, צריך לשלם לבעל המעות, משא״כ אם לא הרויח - אע״ג שיכול היה להרויח - פטור מלשלם. וכ״כ המשנה למלך הלכות מלוה ולוה פרק ז׳ הלכה י״א, עי״ש״.

והוסיפו: ״ואם כי בשלטי הגבורים שעל הרי״ף בב״מ פרק איזהו נשך דף ס״ח ע״ב כתב: גם היכא שמבטל כיס חברו והוא אינו מרויח בהן איכא פלוגתא. אולם כבר השיג עליו בשו״ת תורת חיים (לרבי חיים שבתי) חו״מ סימן פ״ה, וכתב: אני בעניי לא ראיתי ולא מצאתי שום פוסק שיחלוק על זה, אדרבא, כולם פה אחד כתבו כדכתיבנא וכו׳, שאינו חייב שמעון כלום, והאריכות הוא איבוד נייר וכו׳. אמנם ראה בספר מישרים לרבינו ירוחם נתיב כ״ט ח״ג דמשמע לכאורה דס״ל שגם אם לא הרויח צריך לשלם לבעל המעות, וכתב שם שאומדים כמה אדם רוצה ליתן במעות בזמן כזה. אך ראה שם בנתיב ל״א חלק שני, שכתב דמבטל כיסו של חבירו פטור. וצ״ל דמש״כ בנתיב כ״ט הוא כשעשה רווחים, וס״ל דמ״מ אין צריך לשלם כפי שהרויח למעשה רק כמה שאדם רוצה ליתן וכו׳. ועי׳ בחוט המשולש שנדפס עם ס׳ תשב״ץ בטור השני ס״א, וראה גם במחנה אפרים הלכות מלוה ולוה דיני ריבית סמ״א. וגם מדברי הרמ״א הנ״ל משמע נמי שדעתו לפסוק שהמעכב חייב לשלם רק ממה שהרויח, ולא ממה שהיה יכול להרויח״.

כך שכשלא הרוויח בפועל מעיכוב ממון חברו, אין מקום לחיוב תשלום.

והסיקו בפד״ר שם ביחס לנידון שבפניהם: ״ובענייננו, התובע לא הוכיח, ואף לא טען בוודאות, שהנתבע הרויח מהכספים שנשארו אצלו, והנתבע טוען שבכלל לא נשארו אצלו כספים מהשותפות וכו׳, ואם היה נשבע שבועת השותפות היה פטור לגמרי, ובגלל זה שלא רצה להישבע, חויב הנתבע ע״י ביה״ד לערעורין לשלם בתור פשרה שליש מסכום התביעה המקורית, וכבר הזכרנו לעיל שסכום התביעה היה מוגזם, לכן נראה שאין לעשות עוד פשר בענין הרווחים האפשריים מהכספים שחויב בהם הנתבע״.

כך שבנידון דנן, אין מקום לחיוב תשלום, וכ״ש כשלא קיבל עבורם תשלום כלל.

האם יש לחייב את בעל המוסד מדין מזיק ביודעין בפשיעה

ואמנם, כמובא לעיל, מעיקר הדין, אף אם היה מקבל ראש המוסד כספי משרד הדתות עבור האברכים, היה פטור מלשלם, משום דין "מבטל כיסו של חברו" שפטור מדין גרמא כמבואר לעיל בהרחבה, אך ראו שו"ת מנחת אשר (ח"א סימן קיד) שם האריך הגר"א וייס שליט"א כי אם גורם לחברו נזק באופן נפשע, חייב משום דינא דגרמי (והסיק כי זו אף שיטת הרמב"ם, השו"ע, הרמ"א והש"ך, שנזק רגיל ושכיח, יש לחייב עליו מדינא דגרמי), והוסיף שם שאי אפשר לומר קים לי כנגד השו"ע, הרמ"א והש"ך, "ובפרט בדבר שיש בו תקנת הציבור", כלשונו שם (והוסיף שם כי לשיטת הש"ך שסבר שאין להרחיב את החיוב של דינא דרגמי, אין לחייב אף את מי שמזיק בכוונה, אך ציין כי אין הלכה כש"ך הנ"ל). וציין שאף ערוך השולחן סבר לחייב כל מזיק רגיל ושכיח, אף אם אין זה גרמי מצד הגדרתו. ולכן כתב שם בשו"ת מנחת אשר בתשובה אחרת (שו"ת הנ"ל, חלק ב סימן קא) במקרה של הסכם בין צדדים שכל אחד מהם יביא סחורה ממדינה אחרת וימכור במדינת היבוא של חברו, ואחד מהם הפסיק לספק לחברו את הסחורה הנ"ל ואף שווק בעצמו בגדים באזור של השני בניגוד להסכם וקיפח את פרנסת חברו, שחייב לשלם, שהרי קיפח את פרנסת חברו ביודעין.

ברם, למעשה, בנידון דנן כמובן שאין העובדות כן, שהרי בעל המוסד לא פעל במזיד כדי להפסיד את האברכים (אף שפעל לכאורה בשוגג הקרוב למזיד) ואין מקום לחייבו בכך. זאת בנוסף לכך שלא החזיק את כספי האברכים אצלו ומנע אותם מהם, רק שנתרשל בקבלת הכספים ממשרד הדתות.

האם יש לחייב מכח תקנה מיוחדת

בנוסף, וכאמור בחלק ב במנחת אשר שם (וכן בחלק א סימן קיד), יש מגדולי הדורות שהביאו תקנה לחייב מבטל כיסו של חברו (בית הלל יור"ד סימן קע ס"ק א, ספר חוקי המשפט חו"מ סימן מ אות לח, יד אפרים יור"ד סימן קסא ובשו"ת אמרי יושר ח"א סימן קמט). ברם, כמובן שתקנה זו לא שייכת במקרה שלא פעל במזיד וביודעין כדי להפסיד את חברו או לבטל כיסו.

בנוסף, יש החולקים על תקנה זו, כמבואר במנחת אשר ח"א שם; ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סימן קיב אות ה) כתב שקשה להוציא ממון ע"פ תקנה

זו, ונכון לפשר. ואמנם, בשו״ת מנחת אשר שם (חלק א) הכריע למעשה לחייב בדינא דגרמי בגרם נזק לחברו בפשיעה, אך כבר הובהר, שבנידון דנן אין להגדיר זאת כגורם נזק בפשיעה (מלבד זאת שלא החזיק אצלו כספי האברכים).

חיוב על התרשלות, בשותפים או בהתקשרות הדדית

ואמנם, אם נגדיר את הקשר בין האברכים לראש המוסד כסוג של שותפות או התקשרות הדדית (שהרי האברכים לומדים בכולל ובעל המוסד מארגן להם תשלום ממשרד הדתות), היה מקום לחייב את בעל המוסד אף על התרשלות ללא מזיד ביודעין.

וראו שו״ת מהרשד״ם (חו״מ סימן קעט) באשר לשותף שהתרשל ולא שלח הסחורה במועד, שכתב שחייב מדינא דגרמי (מתקנה מיוחדת), ואף לשיטת נתיבות המשפט (חו״מ סימן קפג ס״ק א), שותף (ואף פועל בשכר) חייב על מניעת ריווח מדין השותפות.

ברם, נראה שקשה להגדיר את המקרה שלנו כשותפות, שהרי אין פה התחייבות הדדית, שהרי האברכים לא עושים פעולה עבור ראש המוסד; אלא שראש המוסד בנדיבותו מוכן שילמדו אצלו אברכים והוא יממן אותם, אף ששגג (בשוגג הקרוב למזיד) בכך שלא העביר את הטפסים שלהם למשרד הדתות לשם קבלת המלגה החודשית כבר מתחילה.

מעכב הכספים אצלו בגזל

ומה היה הדין אם ראש המוסד היה מקבל כספים עבורם ממשרד הדתות, אך היה מעכבם אצלו בגזל, כגון שטוען שמעות אלו הם שלו?

באשר לכך, נזכיר מה שכתבו בפד״ר שם אודות הנידון שהיה בפניהם: ״ועוד נראה, שבענייננו, שהנתבע לא עיכב סתם לשלם לתובע, אלא טען שלא היו רווחים ולא מגיעים שום כספים לתובע, הרי אם האמת היא שכן היו רווחים, א״כ בסרבו לשלם לתובע הרווחים המגיעים לו, הרי היו כספים אלה שנשארו אצלו בתור גזלנותא, ובכה״ג כל הפוסקים מודים שאין חיוב לשלם הרווחים מהמעות שנשארו אצלו; כי כל הגזלנים משלמים כשעת גזילה, ולא הרווחים מהגזילה. ראה בדברי הפוסקים בנדון זה״.

כך שבנידון שכזה, פטור מלשלם על הרווחים שהצטברו ממעות אלו.

חשש לאיסור ריבית

ועוד נברר - בהנחה שהיה ראש המוסד מקבל כספים ממשרד הדתות ומרוויח מהם, האם היה עובר אף על איסור ריבית במידה והיה מפצה את האברכים עבור העיכוב או בגין הריווח שלו?

בענין זה, נזכיר מה שכתבו בפד״ר שם בנידון שהיה בפניהם: ״ויש לציין, שיש דעות שלא רק שפטור המעכב לשלם לבעל המעות, אלא אף יש איסור רבית בזה, אף שהחוב אינו נובע מהלואה. ועיין בזה בשו״ת חוות יאיר סימן ק״צ שכתב שאפילו אם לא נעשתה שום הלואה, ורק שבא עליו חוב תשלומים, ומרצה לבעל חוב באגר נטר, הוי אבק רבית ואסור. ובשו״ת אמרי בינה סימן א׳ הוכיח מראשונים שאיסור רבית חל אף שלא בהלואה, ואין לפצות לבעל הכספים עבור העיכוב. אולם יש פוסקים הסוברים שבמעכב ממון חבירו אין איסור רבית, ולשיטתם, מותר למעכב לשלם הרווחים לבעל הממון, ורק פטור מדיני אדם מטעם גרמא וחייב לצאת ידי שמים״.

בענין זה, נזכיר אף המובא בסמ״ע (חו״מ, סימן רצב ס״ק כא), שכתב שמה שלא בא לידו בתורת הלוואה, אין בכך איסור ריבית, ומביא מקורות לכך.

כך ששאלת איסור ריבית תלויה במחלוקת הנ״ל; אך בנידון דנן אין מה לדון בכך, שהרי לא קיבל למעשה כספים ממשרד הדתות עבור האברכים.

חיוב מדין ״לך ואבוא אחריך״

למותר לציין שלא ניתן לחייב את בעל המוסד מדין הידוע של ״לך ואבוא אחריך״ שחיובו מדינא דגרמי על מה שהפסיד בהליכתו כפי הסיכום, שהרי לכאורה אף פה, האברכים נכנסו לכולל על דעת הסיכום שהם ייכנסו לכולל והוא יארגן להם את המלגה של משרד הדתות (חיוב מדין ״לך ואבוא אחריך״ מובא ברמ״א חו״מ סימן טו סעיף ה, פת״ש שם ס״ק טו, פת״ש חו״מ סימן לט ס״ק יג בנידון דומה, וכן ראו שו״ע אבהע״ז סימן נ סעיף ג, סמ״ע חו״מ סימן לט ס״ק מו בסופו בנידון דומה מדינא דגרמי, וקצוה״ח חו״מ סימן צא ס״ק ז), שהרי אף אם היה זה בגדר ״לך״ (חיוב על ההפסד שנגרם לזה שהלך ע״פ הסיכום שביניהם), הרי שאין הפסד כספי לאברכים במה שלמדו אצלו בכולל בזמן קיץ הנ״ל (אף שנמנע מהם ריווח).

מסקנה

לאור כל האמור, לא ניתן לחייב את ראש הכולל בתשלום בנידון השאלה. ואף אם היה מקבל כספים ממשרד הדתות עבור האברכים והיה מרוויח בהם, עדיין לא היה ניתן לחייבו בשל כך שעיכב להם את הכספים אצלו.

ג. קול באשה ערווה בבת קטנה

נשאלתי מאבא שבתו עושה חגיגת בת מצוה בביתם, ומארגנים סעודה עם כמה קרובי משפחה. כשהיא היתה בת 10 היא הקליטה שיר, והיום שהיא כמעט בת 12 והם עושים סעודה, ומשמיעים שם את השיר שהיא הקליטה. ושאל, האם מותר לאורחים הקרובים להיות שם למרות שיש קול שלה בגיל שאולי על פי דין היה מותר לשמוע, ובפרט לפי מה שכתב בשו״ת אגרות משה ״עד גיל בת מצוה״. כלומר, השאלה היא, האם מותר לשמוע קול אשה של קטנה בזמן שהיא עצמה כבר גדולה עכשיו.

תשובה:

באשר לשאלתו השלישית בענין ״קול באשה ערווה״, בקול בת קטנה, שבעת השמעתו היא כבר גדולה; ראשית, ראה משנה ברורה (סימן עה ס״ק יז), שאיסור קול אשה בפנויה, הוא משיגיע להן זמן וסת. ועוד שם, ש״קול באשה״ אין זה ערווה מהתורה, ולכן מיקל במקרה מסוים שם. משכך, הקול של הבת המושמע במסיבת בת מצווה שלה, הוא קול של קטנה, ואין איסור לשמעו מצד עצמו.

בנידון השאלה, הגילאים קרובים (הזמר המושמע הוא מגיל עשר של הבת, וכיום היא בגיל שתים עשרה), ויש לבחון האם ישנו איסור בכך, כשהיא גדולה בפנינו.

באשר לכך, וביחס לגיל האיסור לשמוע את קולה של הבת; כבר הבאנו האמור במשנה ברורה, שאיסור קול באשה בפנויה הוא משיגיע להן זמן וסת. ברם, ראה מה שכתב הגר״מ פינשטין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (אורח חיים, חלק א סימן כו): ״אך נראה שיש להקל אף ביותר מבנות ט׳, דרק לשמירה מיחוד יש לחוש לבת ט׳ וכו׳, אבל ודאי לא מצוי שיתאוה אף לבת

ט׳ ולכן אין לחוש אף במכוין ליהנות לשמא יבא לידי הרהור אף בבת ט׳ וכו׳. לכן נראה למעשה כיון שכתר״ה כותב שא״א להחמיר יותר מכפי הדין כפי הראוי לאנשי מעשה, יש להתיר כשיהיו המזמרות קטנות לא יותר מבנות י״א שנה. וגדולות מבנות י״א, אף כשידוע שעדיין לא ראו דם, אף שמדינא הוכחתי שיש להקל, מכל מקום יש להחמיר, כי מאחר שכבר יש בשנים אלו עתה שרואות דם אין לחלק ביניהם, ובלא צורך אין להתיר כלל כי בדברים כאלו המחמיר קדוש יאמר לו״. כך שבנידון דנן, נראה כי לכל הדעות, גיל ההקלטה של הילדה הוא בגיל שאין בו איסור לשמוע את קולה, אך בגילה של הבת כיום, אסור לשמוע את קולה.

והאמת תיאמר, שהדבר שייך לנידון, עד כמה יש חשש הרהור ערוה בשמיעת הקול. שהרי אין ספק שמותר לשמוע הקלטת שיר של תינוקת בגן, אף שהתינוקת כיום כבר גדולה, שהרי אין קישור אצל האדם בין התינוקת לבין הגדולה שבגרה בינתיים, ולכן אין חשש להרהור ערווה משמיעת הקול. וכבר כתב הגר״מ פינשטין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (אורח חיים, חלק א סימן כו): ״ואף להמ״ב נראה דכיון שאין האיסור מצד זה עצמו דנהנה מפנויה טהורה, רק משום חשש שמא יבא לידי הרהור, אין זה אלא בפנויה גדולה שהיא טהורה, אבל בקטנות אין לחוש להרהור, כי אין מצוי שיתאווה אף מהפרוצים ואף נכרים לקטנות לתשמיש, וממילא אין שייך שיהרהר בעבירה ע״י שיסתכל בה או שישמע קולה אף כשיכוין ליהנות ממנה, כיון דאין בזה בקטנות שום קירוב לתאות תשמיש שיבא להרהר ע״י זה״. כך שאין איסור לשמוע קול קטנה כשעדיין קטנה, שהרי אין חשש להרהור עברה, ופשיטא דהיינו הך, אף אם היא בוגרת בפנינו.

ברם, בנידון השאלה, הרי הגילאים סמוכים, בין הקול המושמע לבין הבת הנמצאת בפנינו כיום (בין גיל עשר לגיל שתים עשרה), ולכן יש לבחון האם עדיין ישנו חשש של הרהורי עברה, כשמכיר את הבת כיום, כשהיא בגיל שאסור כבר לשמוע את קולה.

למעשה, שאלה זו נוגעת אף לדיון ההלכתי הרחב, האם מותר לשמוע קול אשה דרך רדיו או בהקלטה, שהרי אף שם הנידון הוא, האם אף בדרך זו יש חשש להרהורי עברה.

יש שאסרו לשמוע קול אשה אף בהקלטה או רדיו, משום שהאיסור הוא על עצם ההנאה מקול אשה זרה, ועצם שמיעת הקול הוא בחשש ערווה (ראו שו״ת ציץ אליעזר חלק ה סימן ב, המביא כמה פוסקים שכך סברו). ויש שסברו

שאין איסור לשמוע קול שירת אשה כשאינו רואה אותה ואינו מכירה, משום ששירה כזו לא תביא אותו להרהורי עבירה (ראו שו״ת ציץ אליעזר שם. ודן הגר״ע יוסף זצ״ל בשו״ת יביע אומר אם ראת תמונה של הזמרת נחשבת למכיר אותה וממילא יש לאסור לשמוע את קול שירתה ברדיו או בהקלטה). ועי׳ אף בהליכות שלמה (תפילה כ, יב), ששמיעת קול זמר מתוך הקלטה אין בו משום ערווה, אך יש בכך חשש הרהור. ויש אומרים שמותר מדינא לשמוע קול אשה דרך רדיו או הקלטה, אך מכוער לנהוג כן ובעל נפש יזהר מזה (ספר ״ויצבר יוסף״, סימן יב אות ב, ראו שו״ת ציץ אליעזר שם).

בכך עסק אף בשו״ת ציץ אליעזר (חלק ה סימן ב), שכתב והרחיב כך באשר למהות קול אשה המושמע מתוך הקלטה או הקול הנשמע מרדיו: ״ועוד זאת, כשהקול הוא ע״י הרדיו נראה טעם נוסף להתיר, מפני שאין זה קול האשה ממש, אלא עוברים וכו׳ כמה גלגולים עד שנוצר מחדש הברת הקול וכו׳, על יסוד בירור ממומחים לאותו דבר וכו׳, דהקול ששומעים אינו קול האדם, דקול האדם חולף ונעלם ונהפך לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים חשמליים קטנים ושוב מתחלפים הזרמים החשמליים לגלי אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי קול, וזאת בעזרת המנורות המגבירים את הזעזועים הנעשים ע״י האדם מעצמת דיבורו, ע״ש ביתר אריכות. וא״כ הרי יוצא שאין אנו שומעים בכלל בהרדיו את הקול המקורי של האשה כי אם ההברה של הקול, ולכן יש מקום לצידוד היתר בזה מתוך לימוד ק״ו ממה שמצינו שאין יוצאין בכגון דא לענין מצוה כשמיעת קול שופר וקריאת המגילה משום דנחשב זה כקול הברה בעלמא, וא״כ על אחת כמה שלא יחשב בכזאת לעון של שמיעת קול ערוה, כי הרי מדה טובה מרובה ממידת פורעניות״.

ברם, אף בדבריו, שמצא מקום להקל בדין ״קול אשה״ בשמיעת קולה ברדיו, הסתייג והבהיר: ״ובלבד שלא יתכוין ליהנות, דאל״כ הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת עול הקדושה והטהרה ומגונה הדבר עד למאד, והחובה התמידית המוטלת על האיש הישראלי הוא לכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות ולהביא נפשו במי הדעת, וכדברי הרמב״ם בסוף ה׳ מקואות״.

כן נביא מתוך דברי הגר״ע יוסף זצ״ל בשו״ת יביע אומר (חלק ט אורח חיים סימן קח אות מג) באשר לשמיעת קול אשה דרך רדיו או הקלטה ובאשר לסוג הקול המושמע ברדיו: ״אף על פי שאמרו (ברכות כד א) קול באשה

ערוה, השומע קול זמר של אשה דרך הרדיו, ואינו מכירה, מותר לקרוא קריאת שמע ולברך ברכות, וירכז מחשבתו לכוין בברכותיו. וכמו שהעלתי בשו״ת יביע אומר (חאו״ח סי׳ ו), (ומה שכתבתי שם שאם ראה אותה בתמונה ג״כ, אסור, אינו מוכרח וכו׳, ובאמת דבלאו הכי השומע קול אשה ברדיו, אין זה קול אשה ממש, כמ״ש הגרי״ש אלישיב, הובא בספר ישיב משה טורצקי, עמוד יד, שהשומע קול זמר של אשה ברדיו, אפילו אם מכיר אותה, מותר, כי אין זה קול אשה ממש, אלא חיקוי של קולה על ידי גלי חשמל. ע״ש. וכן ראיתי עוד בשם הגרי״ז מבריסק זצ״ל. ודבריהם נכונים. ושלא כמ״ש בשו״ת באר משה ח״ז בקונטרס החשמל סי׳ קט, שאפילו אינו מכירה אסור, מפני שהוא קולה של האשה ממש). ומכיון שכל הדין של קול באשה ערוה, הוא רק מדרבנן, כמ״ש החיי אדם וכו׳, הילכך בודאי שיש לסמוך על האמור להקל״. ואף בדבריו מצאנו כמה סברות להקל, כגון השיטות שסברו שקול אשה שאינו קולה ממש, כגון בהקלטה, אינו אסור בשמיעה.

כך שהבהירו מגדולי הפוסקים שיש מקום להקל בשמיעת קול זמר אשה ברדיו או בהקלטה, כל שאינן מתכוון להנות מקולה (וכאמור, יש שהחמירו אף בכך).

ועי׳ בשו״ת ציץ אליעזר (חלק ה סימן ב), שבשדי חמד (מערכת ק, כלל מב) מובא לחלק בשם ספר דברי חפץ, דכל שאינו קול של שירי עגבים ואינו מתכוין ליהנות מקולה, כשמשוררת דברי שירות ותשבחות לאל יתברך בשביל נס או שפועה להרדים הילד או שמקוננת על מת, לית לן בה, כל דלא מכוין ליהנות מקולה. ברם, בשדי חמד כתב על הדברי חפץ הנ״ל שנכון להחמיר שלא כדברי הרב דברי חפץ.

לאור כל האמור, ומכיוון שבין גילאי עשר לגיל שתים עשרה משתנה במעט המראה של הבת ומתמעט החשש להרהור, ולאור כל הסברות לקולא שהובאו לעיל באשר לקול בהקלטה וברדיו, ומה עוד שקל נדון דנן מכל המקרים מעלה בכך שקול הבת המושמע הוא מגיל שקולה מותר בשמיעה, ואף לאור העובדה שאיסור זה הוא מדרבנן (כמובא אף במשנה ברורה שם), נראה להתיר בנידון השאלה, וזאת בתנאי שלא יתכוונו להנות מקולה.

בברכה וביקר,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

התרת יבמה במקום ספק אם יש אחים למת

בס״ד, ט״ו בטבת תשפ״ג

לכבוד הדיין הרב אושינסקי שליט״א

שלום וברכת ד׳ בכול.

אשמח לעזרת כת״ר במקרה שהובא לפניי כרושם נישואין.

אשה אלמנה המתגוררת בארה״ב, באה מארה״ב להינשא בארץ, לחזור לשם ולעלות לארץ בע״ה בקיץ הקרוב.

בעלה שנפטר היה גרוש בעת שהתחתנה איתו, ולדבריה לא היה יכול להוליד ולכן הוא ואשתו הקודמת אימצו בת.

היא טוענת שלא היו לו אחים והוא היה בן יחיד.

לפי נוהלי רישום הנישואין (סעיף 30 ג), רושם הנישואין צריך במקרה כזה לקבל ״מידע אמין״ על כך שאין אחים לבעל שמת.

בשיחת וידאו שניהלתי איתה מארה״ב היא אומרת שידוע לה שבעלה לשעבר היה בן יחיד. שאלתי אותה על כך מכמה וכמה צדדים, ובכל השאלות דבקה בגרסה זו, וגם כששאלתי אותה מי הוזמן לחתונה, אמרה כי הוא לא הזמין שום אח לחתונתו, כי אין לו אחים.

אין לה מסמכים שהיא יכולה להביא כדי להוכיח זאת. הבעל לא חי, גם הוריו, והבת המאומצת בקשר רק עם אשתו הקודמת של המנוח ואין לה קשר אתה.

ראיתי שהחלקת יעקב באה״ע סי׳ מה מתלבט באשר לנאמנות אשה לומר שלבעלה לא היו אחים במקום שלא מוחזק לן מאומה בעניינו.

שאלתי היא, האם אפשר לסמוך על דבריה, או שמא עליי לשלוח אותה לבית דין בארה״ב, שיבררו יותר על משפחת בעלה המנוח.

אשמח לשמוע את חוות דעתו של כת״ר.

בתודה ובברכה,

אורי סמט

רושם נישואין, גוש עציון ואפרת

תשובה:

בס״ד, י״ז בטבת תשע״ג

כב׳ הרב אורי סמט שליט״א,

רושם נישואין, גוש עציון ואפרת,

שלו׳ וברכה.

אכן יש לבדוק האם יש מקום לחשוש שמא יש למנוח אחים, כשאין חזקה לכך שיש לו אחים.

וראה שו״ע אבה״ז הלכות יבום (סימן קנז סעיף ח), שכתב: ״לא היה מוחזק באחים, ויצא קול שיש עדים שיעידו שיש לו אחים, והעדים במדינה אחרת, אפי׳ אמר הוא בשעת מיתתו אין לי אח, הרי זו חוששת, ותמתין עד שיבואו עדים שאמרו, וישאלו״. ונראה מכך שדי לנו בכך ש״לא הוחזק באחים״, כדי להתיר אשתו בלא יבום, כל עוד ואין בסיס או קול לסבור שיש לו אחים.

אך זאת מדובר במקרה שהבעל מוכר לנו כאדם שאין לו אחים, אך בנידון דנן אין לנו אף מצב זה, שהרי אנו כלל לא מכירים את הבעל ולא יודעים כלום עליו, ואולי במקום מגוריו בארה״ב הוא כן מוחזק באחים.

עפ״ז, אם האלמנה תביא מכתב מבני קהילתו בארה״ב שלא הוחזק באחים, זה לכאורה יועיל.

ברם, עי׳ באר היטב שם (ס״ק ט), שכתב בשל מהריב״ל (ח״ב סימן יט) שאם ידוע שאין לו בנים, חוששים בכל מקרה. כך שבכגון דנן, שידוע שאין למנוח בנים, ויש חובת חליצה או יבום, אזי יש לחשוש גם בלא שיצא קול או שיש עדים שיש לו אחים.

באשר לנאמנותה של האלמנה לומר שאין למנוח אחים, עי׳ שו״ע אבהע״ז (סימן קנח סעיף א), שהאשה לא נאמנת כדי לפטור את עצמה מחליצה או יבום כדי שתינשא לשוק (ורק לחומרא נאמנת), כך שלהתיר עצמה, האלמנה לא נאמנת בדבריה.

ואולם, עי׳ שו״ע אבן העזר (סימן קנז סעיף ו) שכתב: ״לא היה מוחזק באחים ואמר יש לי אחים, אינו נאמן״. כך שניתן להסתמך על חזקה שאין למנוח אחים. זאת מחמת שהיבמה בחזקתה שאינה זקוקה יבום או חליצה, כאמור בשו״ע שם.

ועי׳ ב״ש שם ס״ק ז, שכתב בשלא התחזק לא להיתר ולא לאיסור, נאמן ע״א. ולכן שלא הוחזק שיש לו אחים, הוי כאילו שמוחזקת שאינה זקוקה ליבום, ולכן העד לא נאמן. ע״כ דבריו. ברם, נראה שבנידון דנן, שלא ידוע כלום על הבעל המנוח, לא הגענו אף לדרגת ״שלא הוחזק שיש לו אחים״ (שמדברת לכאורה במקרה שהמת מוכר לנו), שהרי אין לנו מידע כלל.

למעשה, בשאלה דומה עסק הנודע ביהודה, ועי״ש בשו״ת (תניינא, סימן קמג) שעסק בשאלת בעל שלא נודע שהיו לו אחים, וכך מוצגת השאלה בדבריו: ״ע״ד השאלה הראשונה עבור אשת אהרן באס, שאהרן שביק חיים בלי זרע קיימא, אשר מעולם היה בחזקת שנסע בילדותו מארץ מולדתו, ואינו יודע בית אביו כלל, אפילו אביו ואמו לא ידע, ומעולם לא ידע אם יש לו אח או קרוב או גואל, וכשעלה לתורה עלה בשם אהרן בר יואל. ור׳ הירש חזן העיד שבילדותו בהיותו זינגר אצל ר׳ שבתי חזן והיה העם מדברים שהוא בן זונה, ואשתו העידה שכל אותן שנים רבות שהיתה עמו לא היה לו יאהרצייט, אמנם שמעה ממנו שאביו היה שמו יואל ואמו שבע. ומעתה שאלתם אם יש לחוש שמא יש לו אח ותהיה אשתו אסורה לעלמא משום יבמה לשוק״.

כך שבמקרה שנשאל עליו, היה מדובר בבעל שלא היה ידוע כלום אודות משפחתו, ואף לא ניתן לברר זאת בכל דרך שהיא.

וכך הציג הנו״ב שם את מסקנת השואלים: ״והנה כבר כתבתם גם אתם שאין בזה שום מיחוש, והבאתם הסוגיא בקידושין דף ס״ד מי שלא הוחזק באחים אע״פ שאמר יש לי אחין אינו נאמן, ולדעת הרמב״ן והרשב״א שהביא הרב המגיד פ״ג מהל׳ יבום משמע אפי׳ קול לא מהני היכא דלא

איתחזק בבי דינא, ק״ו בנדון דידן שהקול הוא דליכא אחין ע״כ דבריכם בקיצור״.

הרי שהשואלים הבינו שמצב זה הוא שישנה מוחזקות או לפחות קול, שלא היו אחים לנפטר, ולכן האשה מותרת ללא יבום או חליצה.

וכך השיב הנו״ב עצמו שם תוך הזכרת דברי הבית שמואל על השו״ע: ״ואני אומר דבש״ע סי׳ קנ״ז סעיף ז׳ לא היה מוחזק באחים וכו׳, וכתב הב״ש בס״ק ז׳ דזה דלא היה מוחזק באחים מיקרי חזקת היתר, דמה שלא היה מוחזק באחים הוה כאלו מוחזק דאינו זקוקה ליבם. וסיים שם הב״ש דלהנ״י שהביא בסימן הקודם (והוא בסי׳ קנ״ו בב״ש סק״י) וכו׳ צריך ישוב, דהא ס״ל דבכה״ג לא הוי חזקה, למה אין ע״א נאמן וכו׳. ומסיק דלהנ״י ס״ל באמת דע״א נאמן בזה לאסרה״.

וכך השיב הנו״ב עצמו: ״ואני אומר דלכאורה אם זה לא מיקרי חזקה כלל לא לאיסור ולא להיתר, א״כ ל״ל אמירת הבעל או ע״א שיש לו אחים, בלי שום אמירה כלל תהיה אסורה מספק שמא יש לו אחים, וספיקא דאורייתא הוא, ואף דאיכא ס״ס להתיר, שמא לא הוליד אבי המת זרע אחר כלל רק זה המת ואת״ל הוליד שמא נקבה ואין להמת אח, ואף דלאו ס״ס גמור הוא דהכל ספק אחד שמא יש לו אח מ״מ רובא להיתרא איכא, דכל המולידים מחצה זכרים ומחצה נקבות וסמוך מיעוט שאינן מולידים למחצה נקבות וכמ״ש ביבמות בריש האשה שהלך דף קי״ט היתה לה חמות אינה חוששת דמיעוט מפילות ומחצה נקבות וה״ל זכרים מיעוט. מ״מ נלע״ד דיש לחוש בנדון דידן, דהרי מבואר במשנה יצאה מלאה חוששת, ואף דשם ג״כ איכא רובא להתיר דסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות, מ״מ כיון דאיתרע חזקה שהרי יצאה מלאה חוששת וכמ״ש התוס׳ שם במשנה בד״ה יצאה מלאה יעוי״ש. והנה אף דאיתרע חזקת היתר לשוק ע״י שחמותה מעוברת, מ״מ ודאי אכתי לא מיקרי לגמרי חזקת איסור שהרי אף שהיא מעוברת אכתי איכא ספק אם תלד זכר בן קיימא או לא וא״כ מיקרי ספק בלי שום חזקה לשום צד לא להיתר ולא לאיסור, ואפ״ה לא מהני רובא להיתרא וכו׳״.

כך שלשיטתו, אף במקום שאין חזקת אחים לבעל, חיישינן מספק שמא יש לו אחים.

ומוסיף הנו״ב בתשובתו שניתן להוכיח לקולא מדברי הנו״ב: ״וראיתי בנ״י שם בריש האשה שהלכה שהקשה יצתה מלאה למה חוששת והא איכא

חזקה שלא היה לה יבם וגם רובא דסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות ויש לומר כיון דמלאה היא לית לה חזקת היתר לשוק ואדרבה קצת הוחזק ליבום דלשמא תפיל נמי לא חיישינן כיון שיצתה מלאה וכבר עבר זמן לידתה אין אומרים שמא הפילה וכו', ולפי דבריו שזה מיקרי קצת הוחזק ליבום א"כ אתי שפיר בלא הוחזק באחים דליכא חזקה לשום צד שפיר סמכינן ארוב להיתר".

כך שהיה ניתן להוכיח מהנו"ב שבמקום של סתמא, ללא חזקה לכאן או לכאן, ניתן להקל, שאין חשש שיש לו אחים.

ברם, דוחה הנו"ב ראיה זו: "אלא שדברי הנ"י דחוקים, דמה חזקה אפי' קצת ליבום איכא כאן, ומה בכך שהיא מעוברת אכתי איכא ספק שמא נקבה וכו'. ואף שראיתי גם להרשב"א שכתב כן מ"מ הדבר תמוה בעיני וכו'. וגם נלע"ד דאפי' החולקים על הנ"י וס"ל דלא מוחזק באחים מיקרי חזקת היתר לשוק, הנה באמת הדבר צריך טעם. ונלע"ד שהכוונה כיון שלא שמענו עד עכשיו מהבעל שיש לו אחים וגם לא שמענו משום אדם שיש לו אחים מסתמא אין לו אחים".

כך שמעלה נו"ב סברא חשובה, שכל שלא שמענו אנו שיש לו אחים, לא מהבעל ולא משום אדם אחר, אז מסתמא אין לו אחים, וניתן להתיר אשתו.

אך חשוב להדגיש, שכל זה ניתן להיאמר כשהיינו במחיצתו של הבעל המנוח ולא שמענו שיש לו אחים, אך כשהוא לא מוכר לנו כלל, ולא שהינו עמו במחיצתו או בקהילתו, כגון בנידון דנן, אזי אין להסתמך על אי ידיעה שיש לו אחים.

באשר כך נזכיר אף את דברי הש"ך (חו"מ, סימן לז ס"ק לח) בענין דין "לא ראינו, הוי ראיה", שהביא את סברת שילטי גיבורים: "דדווקא דהיכא דאירע מעשה ונמנעו לעשותו, חשיב מהרי"ק לא ראינו ראיה", כך שלשיטתו, "לא ראינו" יכול להיות ראיה, רק כאשר אי המעשה הוא פעולה שלאחר מחשבה, ולא פעולה שלא נעשתה כי לא היתה סיבה לעשותה. וניתן להסיק מכך אף לנידון דנן, שאי ידועה היא ראיה, רק כאשר היתה יכולת לדעת, ולא כאשר לא ביררנו כלל, והאדם כלל לא מוכר לנו. ואף הש"ך שחולק שם על הש"ג, כתב בסברת הדין כך: "אלא ודאי מהרי"ק מיירי שאין אנו יודעים שאירע מימי הראשונים כך מעשה, אלא שלא ראינו מעולם מי שהחמיר

וכו׳, כיון דליכא אחריני כמכחשי להו וכו׳, וטעם נכון יש בדבר, דכיון שהמנהג כן, והרבה שכיח כן, אם היה הדבר מותר, אי אפשר שלא היינו רואים פעם אחת כן נוהגין להתיר״. כך שאף לשיטתו של הש״ך עצמו, אין המדובר בחוסר ידיעה גרידא, אלא בחוסר ידיעה המבוסס על ראיה כלשהיא, כגון חלוף זמן רב בלי הוראה מסוימת שהיתה מתבקשת שתינתן בתוך פרק זמן זה.

בנוסף, אף אם יתברר כי הבעל מוחזק לנו שאין לו אחים, לא נוכל לסמוך על חזקה זו בלי לברר את הענין, ככל וניתן לברר זאת (המקורות דלעיל מדברים על מקרה שלא ניתן לברר את המציאות).

באשר לכך, כלל נקוט בידינו, דכל מקום דאיכא לבירורי לא סמכינן על רוב וחזקה. דין זה נלמד מהאמור בפסחים (ד ע״א): ״השוכר בית מחברו בארבעה עשר בניסן, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נפק״מ, לישייליה, דליתא בעיר לשיוליה״. וכתב שם הר״ן דמכאן מוכח שאפי׳ אם היה הבית בחזקת בדוק, צריך לברר המצב ע״י שאלה, ולא מסתמכים על החזקה היכן שניתן לברר.

מקור נוסף לכך הוא מהרי״ף והגאונים בפ״ק דחולין, ששוחט ששחט ועדיין נמצא לפנינו, יש לבדוק אותו האם הוא מומחה, למרות הכלל של ״רוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם״, ורק כאשר השוחט מת, ואין אפשרות לברר מומחיותו, אז סמכינן על כלל זה.

לאור כל האמור, יש לבקש מהאשה שתביא אישור מרב מוסמך בקהילה שם גרה עם בעלה המנוח, על כך שבעלה היה מוחזק בקהילה ללא אחים (אם זאת לא ניתן להשגה, יש לבדוק לפחות עם בני הקהילה שהתגוררו עם בעלה המנוח בארה״ב, שלא ידוע להם שהיו לו אחים).

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

מכירת אתרוגים בחדר עם תאורה חלשה

לכבוד.. רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

רציתי לשאול, מוכר אתרוגים שעושה בחנות שלו תאורה חלשה של חשמל כי לא רוצה שיבחינו כל כך בכל הנקודות הקטנות שיש על אתרוג; האם מותר לו לעשות כך, או שצריך כן לעשות אור חשמל חזק מאד בחנות כדי שהקונים יראו היטב את האתרוג לפני שקונים אותו.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה

בס״ד, כ״ג תשרי תשפ״ב

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״, ״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד.

באשר לשאלתו העקרונית האם על המוכר מוטלת החובה לעשות כל מאמץ כדי שהלוקח יוכל להבחין בכל הפגמים של המקח, נלע״ד שהתשובה לכך שלילית.

ועי׳ שולחן ערוך חושן משפט (סימן רלב סעיף ז), שכתב (דין הרמב״ם), שכדי להגיע למצב שהמוכר ינער עצמו מכל אחריות למום במקח והלוקח ימחל על המום מראש, המוכר ״יפרש המום שיש בממכרו וימחול הלוקח, או עד שיאמר לו ׳כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך, קבלתי אותו׳, שהמוחל צריך לידע הדבר שמוחל לו, ויפרש אותו כמו המפרש האונאה״. כך שרק לשם מחילת לוקח מראש, על המוכר לפרש כל מום, אך בסתמא, ובמקרה שאין למוכר צורך במחילת הלוקח, אלא לנהוג כדין הרגיל, אזי על הלוקח מוטלת חובת הבדיקה.

ועי׳ אף סמ״ע שם (סימן רלב ס״ק י) שהביא דין המגיד משנה: ״וה״ה אם היה דבר שהלוקח יכול להבחינו לאלתר, כגון שיכולין לנסות ולטעמו, ולא הקפיד לעשות כן, והמוכר מכר לו סתם, אינו חוזר״. ועי פתחי תשובה שם (ס״ק א), שדן האם הרמב״ם חולק על זאת והכל תלוי בשימוש הלוקח ואפילו ראה ושתק חוזר.

כך שלכו״ע זכותו של המוכר למכור ״סתם״ במקום שיכול הלוקח להבחין במום, וחובת הבדיקה היא על הלוקח (והשאלה הנדונה בראשונים היא רק האם מוטלת על הלוקח החובה להבחין מיד במום או רק בעת השימוש).

לאור כל האמור, על הלוקח מוטלת החובה להביא את התאורה המתאימה לבדוק את האתרוג, והמוכר רשאי למכור לו אפילו במקום עם פחות תאורה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

מקח טעות במכירת עליות בבית הכנסת

(נספח והמשך לתשובה קודמת)

בס״ד, אסרו חג, תשרי תשפ״א

לכבוד הדיין הרב אושינסקי,

קרה משהו מעניין במכירת המצות אצלנו בשמחת תורה, ורציתי לדעת מה ההלכה אומרת. המנהג אצלנו שלא כולם מקבלים עלייה בשמחת תורה, אלא מוכרים חמש עליות, וכן כל הנערים, חתן בראשית, ומפטיר. אבא של אחד המתפללים שבמקרה היה לוי אמר לגבאי לפני המכירה שהוא רוצה לקנות לבן שלו מפטיר עד מחיר מסוים. למעשה מכרו קודם מפטיר ואח״כ את שאר העליות. האבא זכה במפטיר, והבן, שלא ידע מזה, קנה לעצמו עליית ״לוי״.

שתי שאלות בדבר; האחת, כיון שהגבאי ידע שהאבא כבר קנה מפטיר לבן, האם הוא מחיוב להגיד לבן בשעת המכירה לא לקנות לעצמו? שאלה שניה, מכיון שהגבאי לא אמר לו, האם הבן יכול לטעון מקח טעות על הקנייה של עליית ״לוי״?

אשמח לשמוע את דעת כבודו בנושא.

תודה,

הרב אהרון שנקולבסקי

ראש ישיבת עיון הלכה

תשובה:

בס״ד, תשרי תשפ״א.

לכבוד הגאון רבי אהרון שנקולבסקי שליט״א,

ראש ישיבת עיון הלכה,

שלו׳ וברכה.

אני מצרף לכת״ר תשובה דומה לנידון השאלה (ראו תשובה קודמת).

לאור האמור שם, נראה שהגבאי לא חייב להודיע למי שקונה עליות שכבר נקנתה עליה אחרת עבורו וכד', זאת משום שישנם כאלו שקונים עליות עבור אחרים, כך שלא מוכח שהקונה טועה בדבר (ובנידון השאלה, יתכן והבן קנה את העליה של "לוי" לאדם אחר, או אולי לאביו), ובנוסף, כמפורט בתשובה המצורפת, חובת הבדיקה בעניני מקח טעות מוטלת על הלוקח ולא על המוכר (ככל שהמוכר לא אונה אותו ביודעין), ולכן לא יוכל הבן לטעון למקח טעות על העליה שהוא קנה "לוי".

בברכה,

יצחק אושינסקי

בענין כתיבת שם בלומה בגט ובכתובה

בס״ד

ל.. יצחק אושינסקי שליט״א.

אבקש לדעת דחוף מאד בענין כתיבת השם בלומא בכתובה, אם רגילה לכתוב בלימא, האם לכתוב בכתובה בלימא עם יו״ד, או רק בלומא עם ו׳, וכן האם לכתוב בלומא, או בלומה, או בלוימא.

נא לכתוב לי בדיוק איך לכתוב שם זה בכתובה.

סליחה על הטירחה,

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ מח״ס ״גם אני אודך״

ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד, ג׳ תמוז תשפ״א

לגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים ועוד ספרים.

אשיב אודות כתיבת שם זה בגט, וממנו ילמד כב׳ באשר לכתיבתו בכתובה.

באשר לגט; למעשה, יש לכתוב בלומא. בלימא או בלוימא זה שיבוש השם. וכן כתב הבית שמואל בשמות נשים שבסוף סימן קכט בשו״ע אבן העזר: ״בלומא, ולא בלוימא״ (ועי׳ אף פת״ש שם). אם חותמת בה״א, יש לכתוב בלומה.

וידוע שאף בכתובה, רושמים לכתחילה את השמות כפי שרושמים בגט, אף שבדיעבד, כמובן שבכתובה קיל טפי.

ואביא כללים נוספים המובאים בפוסקים בענין כתיבת השם בלומה בגט, ואפרט מקורות שדנו בכתיבת שם זה בגט.

ראשית, ראה בספר אבן יקרה (ח״ב סימן פא, מכרטסת אוצר הפוסקים), באשר לכתיבת שם האשה שלפי דברי אביה היא חותמת בלימה ביו״ד אחר הלמ״ד וה״א אחר האל״ף, אם לכתוב כן, או בלומא בוא״ו אחר המ״ם, או בלימא ביו״ד ואלף לבסוף (אם כותבים באל״ף, בלומא בלימא, או בה״א). וכן שם (ח״ב סימן קל) לענין כתיבת שם בלימא בגט ביו״ד או בוא״ו אחר הלמ״ד בלומא. וכן ראה בספר אהלי שם (שמות נשים אות ב), שרשם ״בלומא״. וראו אף ברכת המים (אות ב).

וראו אף בספר ״האלף לך שלמה״ (ח״ג סימן קסב, מכרטסת אוצר הפוסקים), שדן בשם בלימא, אם צ״ל באל״ף או בה״א, בלימה - שצריך ב׳ גיטין. וכן דן שם אם יש חילוק בין כשנקראת או חותמת בוא״ו אחר הלמ״ד, ואם כותבים לפי חתימתה בה״א או באל״ף. וראו אף בספר רב דגן (מהר״י דאנון, מזכרת שמות הגטין סי׳ ד אות שנז), שכתב: ״בגט ראשון כתבנו בלימא, שכך קורין אותה, ובגט שני בלומא כמשפט כתיבתו לאשכנזים, וכן הובא בס׳ ב״ש. ומפני שחששנו שמא בלימא הוא שם אחר, הוצרכנו לסדר ב׳ גיטין״. וראו אף בספר חגור האפוד (שמות נשים אות ב), שיש שכתבו ב׳ גיטין בשל הספק האם לכתוב בלומא או בלימא.

וראו אף בספר הרי בשמים (מהדו״ת סי׳ קפ, מכרטסת אוצר הפוסקים): בענין שם בלומא, איך לכותבו בגט, אם לכתוב בלימא כפי הברת המדינה, ובדיעבד אין לפסול. וכן שבסוף כותבין באל״ף, אא״כ חותמת בה״א. וראו אף במהרש״ם (ח״ז סי׳ צ, שם), בענין שם אשה בלומא שחותמת עצמה ביו״ד אחר הלמ״ד, בלימא, איך כותבים בגט. ועי׳ עוד במהרש״ם (ח״ד סי׳ נ ד״ה וגם), כי שם בלימא יש לכתוב ביו״ד, ואם חותמת בה״א יש לכתוב בה״א - בלימה. וראו אף בספר מטה לח״ם (ח״ב אבה״ע סי׳ ק״י, שם), שדן איך לכתוב בלומא, באל״ף בסוף או בה״א. וכן דן אם בלימא (כפי שקורין האשכנזים) נגזר מבלומא, או שהוא שם נפרד, ונפק״מ אי צריך לכתוב ״דמתקרי בלימא״.

וראו אף במנחת יצחק (ח״ז סימן קכא) בענין שם בלומא בגט; שבנוגע לשם בלומא, אם מדגישין החירק אז צ״ל בלימא.

וראו אף בספר ערוך השלחן (שמות נשים אות ב) שכתב: ״בלומא, כתב הב״ש בלומא ולא בלוימא ע״ש, ולענ״ד דלפי שקורין עכשיו בדחיקת הלמד הרבה, נראה להדיא כיו״ד אחר הוי״ו, ומכל מקום נראה עיקר כהב״ש, דש ני אותיות נחות באמצע התיבה לא מצינו, ובע״כ אם נכתוב ביו״ד אחר הוי״ו לא יהיה היו״ד נח ויהיה נרגש כהלמ״ד והמ״ם ויהיה שינוי ממש, לכן טוב יותר בלא יו״ד, ואי משום שדוחקין הלמד הרבה וכו׳, ועוד דא״א לכותבו באופן אחר״. כן ראו בפסקי מהר״ש מלובלין (סדר גיטין אות ב), שכתב באשר לשם בלומא ״אף שמצאתי כתוב בלוימא, העיקר לכתוב בפולין בלומא״. וראו אף בספר שאלת שלמה (ח״א סי׳ קיא, שם), שכתב שאם היא אומרת ששמה הוא בלימא אם היא ממקום שמבטאים גם השורוק כמו חיריק, כותבים בלומא ולא בלימא. וראו דיונים בכך בקונטרס בתי הדין הרבניים בשמות גיטין.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

כתיבת שם משפחה בשטר פרוזבול

לכבוד .. הרב יצחק אושינסקי,

אשמח אם יחווה דעתו בנושא זה.

יש לדון אם צריך לכתוב שם משפחה בפרוזבול או סגי בשמו הפרטי.

וראיתי בספר "אלא ד' אמות של הלכה" (פע"ט ס"ד), שהג"ח קנייבסקי אינו כותב שם משפחה בפרוזבול עי"ש, ואולם בספר "שיח השמיטה" (עמוד שה) מובא צילום פרוזבול של הגרה"ח, שכן כתב שם משפחה בפרוזבול, ובעמוד שז שם מובא פרוזבול ללא שם משפחה אלא שם פרטי.

ואמנם יש לומר דיש לחלק בין כתיבת פרוזבול בערב שנת השביעית דקיל טפי בהרבה דינים, ובדרך אמונה (פ"ט משמיטה ויובל ס"ק מו) כתב דהחזו"א לא נהג בפרוזבול בער"ה. ובעל הקהילות יעקב זצ"ל הקל בער"ה למסור בעל פה עי"ש, ועי' במועדי הגר"ח (ח"ב תשובה תת"י) עי"ש, ובספר "אורחות רבנו" (ח"ג עמוד שלז).

וא"כ, מעתה יש לומר דבכתיבת פרוזבול בערב שנת השביעית אין צריך שם משפחה בפרוזבול דקיל טפי, ואולם בפרוזבול בסוף השביעית, יש לומר דצריך שם משפחה בפרוזבול.

וכיוצא בזה נחלקו לענין שם משפחה בכתובה, ובשו"ת אגרות משה (ח"א אעה"ז סימן קעח) כתב דעדיף לכתוב שם משפחה בכתובה, אולם מו"ר הגרב"ד פוברסקי אינו כותב שם משפחה בכתובה, וכ"כ לי הגר"ח קנייבסקי, שע"פ דין אין צריך לכתוב שם משפחה בכתובה. ובקונטרס "אהל יעקב" (חו"ק, פ"ב ס"א) הביא שבעל המנחת יצחק זצ"ל לא כתב שם משפחה בכתובה, עי"ש. ובספר "בסערת אש" (עמוד תמג) הביא דבעל אבי עזרי זצ"ל כתב שם משפחה בכתובה עי"ש.

וא״כ, להסוברים דאין צריך שם משפחה בכתובה, הוא הדין יש לומר דאין צריך לכתוב שם משפחה בפרוזבול וצ״ע.

בברכה מרובה

מתתיהו גבאי

תשובה:

בס״ד, כא אדר ב תשפ״ב

לכבוד ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט״א,

מחבר ספר בית מתתיהו, ה׳ חלקים,

שלו׳ וברכה.

באשר לשאלת כת״ר בענין כתיבת שם משפחה בשטר פרוזבול.

אכן, יפה שאל כת״ר, שהרי כיום עיקר זיהוי האדם הוא בשם משפחתו ולא בשמו הפרטי או בשם אביו. וכבר מובא בפוסקים שזיהוי ע״פ שם משפחה, הוא זיהוי ראוי ומועיל. וראו בשו״ת האלף לך שלמה (סימן צה), שם מובא מקרה בעגונה זה שנתיים שנמצאו מכתבים אצל חלל שיתכן שהיה בעלה, ומסתמך שם על שם המשפחה המצוין במכתבים, וכותב שאפילו לחולקים וסוברים שבעינן דווקא שם אביו כדי לזהותו, בכל זאת ניתן להסתמך על שם המשפחה המובא שם. וכן מובא גם בשו״ת מהרשד״ם (חלק אבהע״ז סימן לה), לגבי הכרת בעל שמת כדי להתיר את אשתו: ״מ״מ בנידון דידן הוי עדיף משהזכיר שם אביו, כיון שהזכיר שם משפחתו, דשמו ושם אביו וכו׳ שכיחי טובא בעולם וכו׳ וא״כ בנידון דידן שהזכיר כינוי המשפחה, יעקב עזר, עדיף טפי״. כן נפסק גם בבית שמואל (אבהע״ז סימן יז ס״ק נח) בשם המהרשד״ם הנ״ל. וראו גם בשו״ת יביע אומר לגר״ע יוסף זצ״ל (חלק ו סימן ג אות א), שדן בשאלה האם ניתן להסתמך על שם משפחה בזיהוי חללים (שם דן אודות התרת עגונות של חללי מלחמת יום כיפור ע״פ זיהוי הדיסקית שבצוואר החלל), ובתשובתו שם מתייחס לדעת הפוסקים ששם משפחה מהני במקום שם אביו, ואפילו עדיף משמו ושם אביו, ומכריע כמותם נגד החולקים. מצינו א״כ, ששם משפחתו של אדם מהווה ראייה משמעותית לשם זיהוי והכרה.

כן יפה השווה כת״ר שאלתו לדין רישום שם משפחה בכתובה לשם זיהוי והכרה.

ובכן, כהקדמה לתשובה, יש לבאר מהם הנימוקים המובאים בפוסקים לכתיבת שם משפחה בשאר שטרות, ולפיהם נבחן השאלה באשר לכתיבת שם משפחה בשטר פרוזבול.

בחינת השאלה ביחס לכתיבת שם משפחה בגט

באשר לכתיבת שם משפחה בגט; ראו הגהות דרכי משה על הב״י (אבהע״ז סימן קכט ס״ק יח), בנידון כתיבת השמות והכינויים בגט, שכתב אודות כתיבת שמות משפחה: ״בסדר גיטין שלנו (סי׳ כט ס״א) כתב בשם הרבה גדולים דאין לכתוב שם הכינוי של משפחה כלל, כגון גנש, קץ, שלייכר וכדומה. וכן אנו נוהגין״. ומבאר שם שהסיבה שאין לכתוב בגט שמות משפחה, משום שישנה מחלוקת בפוסקים איך לכתבו, וז״ל: ״וכן ראוי לנהוג, משום שכתב בסדר גיטין סי׳ לט (ס״א) על גט אחד שהיה כתוב בו חיים המכונה גנש שהוא כינוי משפחה ואמר ה״ר ז״ק שהגט אינו כשר כי על שם משפחה כותבים ׳החינוך׳ ולא ׳המכונה׳, כי מכונה משמע לשון יחיד וחינוך על כל המשפחה, כמו שפירש רש״י פרק המגרש (פז ע״ב ד״ה חניכתו). ובתרומת הדשן סי׳ רלה משמע דיש לכתוב וכל שום וחניכא אף במקום דלא נהיגין לכתוב כן בשאר גיטין״. ומסכם דבריו להלכה: ״לכן נראה שאין לכתוב כלום מכינוי המשפחה להוציא נפשיה מספיקא, ויש לעשות כדברי בעל סדר הגט שכתב סתם שלא לכתבו כלל, ואילו היתה דעתו לכתוב שום וחניכא היה מפרש. כן נראה לי״.

ואכן כך פוסק הרמ״א (אבהע״ז, סימן קכט סעיף טז) אודות כתיבת שמות בגט: ״וכל כינוי משפחה אין לכתבן כלל, בין שהוא לשון עברי או לעז, והכי נהוג״. למרות שבגט משתדלים לדייק מאוד בשמות הבעל והאשה, בכל זאת פוסק הרמ״א שלא יכתבו שם משפחתם בגט, כמבואר בדבריו בדרכי משה.

כך שנראה מדברי הרמ״א שבאופן עקרוני, היה מקום לכתוב שם משפחה בגט, אם היינו יודעים בוודאות כיצד לכתבו; אך בשל הספק כיצד לכנות את שם המשפחה, לא יכתבו זאת.

ונראה שבעיה זו (הספק באופן הכתיבה) היא רק בגט, שיש לכתוב את הכינוי בדיוק רב כמובא בפוסקים כדי להתיר אשת איש; אך בפרוזבול, שאין

בעיה בכתיבת השם, לכאורה רצוי לרשום שם משפחה בשטר, לשם הכרת בעל השטר באופן מדויק יותר.

ואולם, למרות דברי הרמ״א הנ״ל, המעיין שם בב״י לקראת סוף הסימן, ימצא שמדבריו משמע שיש מקום לכתיבת שמות משפחה בגט (וכן נראה גם מדברי המהרי״ק המובאים בתוך דבריו). שם דן באופן ששמו השני של המגרש יוצא ממשמעות שמו העברי אלא שנקרא כך על שם משפחתו, ומביא את המהרי״ק (שורש קו) שיש לכתוב ע״ז המכונה, ודן שם בדבריו. גם הדרכי משה שם מזכיר את דברי הב״י אודות הזכרת שם המשפחה, וע״ז כותב את דבריו שהובאו לעיל.

ועי׳ גם בשו״ת מהרש״ם (אבהע״ז סימן לה), שנשמע מדבריו שיש לכתוב שם משפחה בגט. שם כותב שיש לכתבו בלשון ״המכונה״. בדבריו שם מזכיר גם את דברי הדרכי משה שאין לכתוב שם משפחה בלשון ״המכונה״ אלא בלשון ״חינוכו״ משום שאינו כינוי, וכותב שם שיש לומר שהדרכי משה מיירי רק בזמן הקדום, שלא היה שם המשפחה לבדו שגור בפי כל, אבל בזמן הזה ששם המשפחה לבדו שגור, מודה הדרכי משה (ועי׳ בחלקת יעקב סי׳ קסא שהבין שכוונתו של המהרש״ם בהסבר זה היתה לבאר מדוע לדרכי משה אין כותבים שם משפחה ואילו לשיטתו כן כותבים שם משפחתו של המגרש). תהיה איך שתהיה כתיבת שם המשפחה, נראה עכ״פ מדבריו של המהרש״ם שיש לכתוב שם משפחה בגט (ובהשמטות לח״ג השייכות לסי׳ פג, א, אף מוסיף המהרש״ם לומר שאם לא כתבו בגט שם משפחה, הגט פסול, כיון שאינו ניכר בלא שם המשפחה).

כך שלדבריהם, שניתן לרשום שם משפחה אף בגט, ודאי שאין מניעה לכתוב שם משפחה אף בשטר פרוזבול וכך רצוי לנהוג.

ביאור הענין ע״פ דקדוק הטעם בשיטת הסוברים שאין כותבים שם משפחה בגט

ויש להעמיק יותר בטעמים לאי כתיבת שם משפחה בגט, ולבחון האם הם שייכים אף ביחס לשטר פרוזבול.

יש שמקשים על דברי הדרכי משה ומה שפסק שם ברמ״א, מדוע אכן לא יכתבו בגט שמות משפחה, והרי שם זה הינו סימן מובהק המאפשר לזהות

את האדם באופן הברור ביותר, ואדרבא, היה מקום להזכיר בעיקר שם משפחתו של אדם בגט שבו יש לדייק ביותר בשמות הבעל והאשה ובזיהויים.

ועי׳ בספר גט פשוט (למהר״ם בן חביב, סימן קכט אות פ) הכותב כך על דברי הרמ״א הנ״ל: ״איברא, ודאי דכן הוא המנהג דאין כותבין כינוי משפחה, ולא ידעתי למה, דאדרבה האדם ניכר בשמו וצירוף שם משפחתו טפי משמו ושם אביו. ומדברי מרן הב״י יראה דיש לכתוב כינוי משפחה וכו׳ וכ״כ מרן לקמן סי״ז וכו׳״. (במאמר מוסגר יש לציין שתמוהה קצת שאלתו, דסו״ס הביא הדרכי משה טעם לדבריו מדוע אין לכתוב שם משפחה בגט, משום הספק איך לכתוב שם זה, ויתכן שאכן גם הרמ״א הבין את חשיבות כתיבת שם המשפחה, אלא בשל ספקו זה הכריע שלא לכתבו, ומהי תמיהתו על הרמ״א בזה).

שאלה זו מובאת גם בספר חלקת יעקב (סימן קסא) באופן קצת שונה משאלת הגט פשוט, וזו לשונו: ״צ״ע באלו המקומות דכל אחד נקרא על הרוב רק בשם המשפחה ובכל בתי דינין אין נוהגים כלל לכתוב שם המשפחה״, תחילת דבריו נראית דומה לשאלת הגט פשוט, דראוי לכתוב גם שם משפחה בגט, ואולם בהמשך דבריו מוסיף תוקף לקושיה ומוכיח דישנו אף חיוב לכתוב בגט את שם המשפחה בנוסף לשמות הפרטיים, ואי לאו ישנו חשש הלכתי בגט שאינו מוכח מתוכו, וז״ל: ״ועי׳ בית שמואל קכט ס״ק כא דלדידן וכו׳ צריך להיות מוכיח מתוכו, ואי לאו יש חשש ממזרות אף בדיעבד וכו׳ וא״כ באלו המדינות שכל אחד ניכר רק על ידי שם המשפחה ובלי שם המשפחה יש חשש שאינו מוכיח מתוכו״. כך שמוסיף שם נופך לשאלתו, וכותב שכיום שם המשפחה נהפך להיות שם עצמי של האדם דכולם קוראים לו בשם זה, ואינו רק כינוי בעלמא. ומסיים שם שאלתו: ״ודיברתי מזה עם הגה״צ ר׳ יואל טייטלבוים האב״ד דסאטמאר והתפלא ג״כ ע״ז, וצ״ע״.

להלן נביא הביאורים העיקריים לכך שלא כותבים שם משפחה בגט, ע״פ ההסברים המובאים בספר גט פשוט שם, בחלקת יעקב שם ובספר תשובות והנהגות לגר״מ שטרנבוך (ח״א סימן תשפב):

א. כאמור מעלה, זה אחד הביאורים המובאים בספר גט פשוט לכך שאין לכתוב שם משפחה בגט: ״אפשר דטעמא דלא נהגו לכתוב כינוי משפחה,

משום דיש פוסקים דמשמע מדבריהם דכשהכינוי משפחה בלשון לעז כותבין 'המכונה' וזהו דעת מור"ם, וי"א דכל חניכה כותבין המכונה בין שהיא בלשון עברי בין בלשון לעז, וזהו דעת מרן. ומחמת ספיקא זו אם נכתוב המכונה או דמתקרי נמנעו מלכתוב שם כינוי משפחה, וכן נראה מתוך תשובת מור"ם".

ב. ביאור נוסף בדין זה שאין כותבים שמות משפחה בגט, מביא שם בספר גט פשוט: "ועוד נ"ל דטעמא משום דיש כמה שמות במשפחות דאין אדם בקי בהן ובשמותיהן, ואיכא למיחש שמא לא יכתוב שם כינוי המשפחה כמשפטו ויהיה בזה שינוי השם דמבטל הגט. לכן נמנעו מלכתוב כל שם כינוי משפחה כי אם פב"פ בלבד, דרוב השמות הם ידועים ואין אדם מצוי לטעות בהם". טעמו הוא דשמות המשפחה רבים הם ואין ידועה תמיד צורת כתיבתם, ויתכן ויבואו לכלל טעות, ואז בטל הגט, ולכן כותבים רק השמות הפרטיים שצורת כתיבתם קבועה וידועה ואין כ"כ חשש לטעויות.

ג. ביאור נוסף בענין זה מביא שם בשם בעל הלבוש: "והרב בעל הלבוש כתב דטעמא דאין כותבין כינוי משפחה, משום דס"ל שאין כינוי משפחה מפרסם להמגרש, שהרי כל משפחתו קרויים כן, עכ"ל". טעמו של בעל הלבוש לכאורה ברור, דכשמכונה אדם על שם אביו, פלוני בן פלוני, א"כ שמו זה הינו אישי והוא היחידי מכל בני המשפחה המצומצמת והמורחבת ששמו כך ושם אביו כך. משא"כ שם משפחה, המצוי גם בקרב שאר בני המשפחה, בני דודים וכד'.

ואולם קצת יש לתמוה על תירוצו זה, שהרי אמנם אין רצוי לכתוב רק שם משפחתו כסימן זיהוי למגרש, ואולם ניתן לצרף שם משפחתו של המגרש לשמו ושם אביו, ותוספת זו ודאי אינה יכולה להזיק ולגרום לטעות, דהרי ההיכר המובהק של שמו ושם אביו כבר מצויים בגט, והם אלו שמבדילים בינו לבין שאר בני משפחתו.

ד. עוד ביאור לענין זה שאין כותבים שם משפחה בגט מובא בחלקת יעקב הנ"ל (שם מתייחס בעיקר לשאלתו שהובאה לעיל דבעינן שיהיה הגט מוכיח מתוכו, וא"כ היה מקום לומר שחובה שיובא שם המשפחה בגט כדי שיהיה מוכח מתוכו), וזו לשונו: "אכן לפע"ד ליישב קצת מנהג העולם, דכוונה של מוכיח מתוכו אין פירושו שצריך שיהיה ניכר ונתפרסם בשם זה הנזכר בגט, דהרי אנו כותבין גיטין לאיש ואשה הבאים ממרחקים ואין מי שיכיר אותן

בהעיר שנכתב הגט וכו׳ וזה מעשים בכל יום וכו׳, ועל כרחך מוכח מתוכו הכוונה שאחר שיחקרו על הדבר יהיה מוכח שגט זה נכתב לשם איש זה ואשה זו וכו׳. ואף שלא ניכר ולא נתפרסם כלל שמם בכל העיר, מ״מ אם לאחר החקירה נתוודע ששם הלזה הנכתב בגט יורה רק על האיש הלזה ואשה הלזו ולא נודע לנו כלל איש אחר בשם הלזה, זה מקרי מוכח מתוכו וכו׳. וא״כ למנהגנו שכותבין כל הכינויים של הבעל והאשה עם שמות וכינויים של אבותם, אף שאינם ניכרים וכו׳, מ״מ לאחר החקירה יתוודע ששמות הללו יורו רק על האיש והאשה הללו וכו׳ מקרי שפיר מוכח מתוכו וכו׳. וכיון שבאנו לזה דמקרי מוכח מתוכו אף בלי שם המשפחה וכו׳, לא כתבינן שם המשפחה״.

בדבריו אלו מבאר מדוע אין חיסרון של מוכח מתוכו בגט שנכתב בלא שמות המשפחה, בהתאם לביאורו דין מוכח מתוכו באופן כללי.

ואולם עדיין ממשיך להקשות: ״ואע״ג דאנו כותבין כל הכינויים בגט ואף שם וכינוי הלועזין, וא״כ מדוע אין כותבין גם שם הלועז בזה, כיון דנעשה כבר לשם עצמי״. דאמנם אין פסול של מוכח מתוכו אם לא כתבו שם המשפחה, כדלעיל, אך סוף סוף מדוע שלא יזדקקו לכתבו, והרי הוי שם זה ככל שאר שמותיהם.

שאלה זו מיישב שם כך: אמנם לכתחילה אנו מדייקים לכתוב בגט את כל השמות, אך בדיעבד ודאי כשר הגט כשכותבים את עיקר השם ומחסרים כינוי אחד, וא״כ בנידון זה אנו מעדיפים להשמיט לגמרי את שם המשפחה ולא לכתבו כלל.

והסבר מעניין מביא להשמטת שם המשפחה בכתיבת הגט: שם משפחה זה הינו משותף לבעל ולאשה עד זמן הגירושין. עולה אפוא שאם נורה לכתוב שם משפחה בגט, נזדקק לכתוב אותו שם משפחה גם אצל המגרש וגם אצל האשה המתגרשת. ועתה, מיד כשתינשא האשה לבעל אחר ישתנה שם משפחתה לשם אחר מהכתוב בגט (ויתכן ויווצר מצב של חוסר הכרה). סיבה זו היא הגורמת להשמטת שם המשפחה, ביחוד כאשר הגט כשר גם בלעדיו, כמבואר לעיל, וכן משום שכבר פסק הרמ״א שאין לכתוב שם משפחה בגט.

ה. בספר תשובות והנהגות מבאר הטעם שאין כותבים שמות משפחה בגט, דאמנם מעיקר הדין היה צורך לכותבם, ואולם כדי שלא להוציא לעז על

גיטין ראשונים שנכתבו מאז שהחלו להשתמש בשמות משפחה ובהם לא נכתב שם המשפחה, הלכך יש להמשיך ולא לציין שמות משפחה בגיטין. ואולם מסיים שם: "ומיהו לדעתי אפשר דנאה ויאה הדבר להודיע לעידי מסירה את שם המשפחה להיכר".

והעולה מכל האמור, שטעמים אלו לכך שלא יכתבו שם משפחה בגט, כולם מתאימים רק לכתיבת גט, אך אינם שייכים בכתיבת שטר פרוזבול, שבו יש לכאורה לרשום שם משפחה, לשם זיהוי בעל השטר.

וראו המובא גם בשו"ת חתם סופר (חלק אבהע"ז ב, סימן לב), שכשישנם שני יוסף בן שמעון במקום אחד, יש לכתוב גם סימן המשפחה כגון, יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון (ואזיל שם לשיטתו שניתן לכפול שם המגרש בכתיבת שמו - יוסף דמתקרי יוסף וכו'). כן איתא גם בספר תשובה מאהבה (ח"א סימן נב).

ואולם למרות כל זאת, נפסק בנחלת שבעה (סי' מה אות כה הראשונה) שאין לציין בגט שם משפחה כלל, ואפילו במצב של שני יוסף בן שמעון, דהיינו שישנו זוג נוסף במקום זה ששמותיהם זהים לשמות המגרש והמתגרשת. וז"ל שם: "ומיהו המהר"ם בכרך כתב בתשובה והיא בסדר גיטין שלנו דאין לכתוב כינוי משפחה אפילו בשני יוסף בן שמעון רק יכתוב שילוש (יוסיף שם אבי האב)". ומבאר שם טעמו: "ואפשר שהטעם הוא מפני הרואים גט זה ולא יהיו יודעים שהנכתב כך משום ב' יוסף בן שמעון ויכתבו ג"כ חינוך משפחה". טעמו ברור בתכלית, דבני אדם הרואים גט זה ולא היו שותפים לסיבת כתיבת שם המשפחה, יסברו שיש לציין שם משפחה גם בשאר גיטין, ולא כן היא ההלכה.

יש לציין שאכן למעשה נוהגים בתי דין כיום כנחלת שבעה הנ"ל, ואין מציינים בגט שמות משפחה כלל.

נמצא א"כ שאין לכתוב שם משפחה בגט, מכמה סיבות המצוינות לעיל, וכן פסק הרמ"א, וכן נפסק גם בספר אגרות משה (אבהע"ז חלק א סימן קעח).

ברם, כאמור, כל הטעמים הנ"ל לא שייכים בפרוזבול; כך שנראה שבפרוזבול כן ראוי לכתוב שם משפחה לסימן זיהוי והיכר.

בחינת השאלה ביחס לכתיבת שם משפחה בכתובה

נידון כתיבת שם משפחה בכתובה התלבן בספר אגרות משה לרבי משה פיינשטיין זצ"ל (אבהע"ז חלק א סימן קעח), וזו לשונו: "אף שבגט נוהגין שלא לכתוב כלל שם משפחה וכו', שהוא משום חשש רחוק דאולי לא ידעו לכתוב כראוי, מכל מקום בשאר שטרות אין לחוש לזה כלל ורשאין לכתוב שם המשפחה". ויותר מזה מוסיף שם: "וגם בכרכים גדולים יש בזה מעלה ועדיפות להזכיר כינוי המשפחה, שהרי אפשר שיש עוד שם כזה, ובשמות הרגילים אולי הוא כוודאי שיש עוד שמות כאלו בעיר שאז הוא כחשש פסול מדין שני יוסף בן שמעון בעיר אחת שאין מוציאים עליהם שטר חוב, במתניתין דב"ב דף קעב, ויהיה שם המשפחה לסימן".

פוסק אפוא האגרות משה, שישנו יתרון גדול לכתוב שם משפחה לסימן, בכתובה ובשאר שטרות.

וקצת יש להעיר על דבריו אלו, דכל חילוקו מגט שבו אין מציינים שם משפחה, הוי רק לסברא שמביא מדוע אין כותבים שם משפחה בגט, משום החשש שמא לא ידעו לכתבו כראוי, ואולם לעיל הבאנו סברא נוספת לדין זה, משום הסיבה ששם זה מצוי גם אצל שאר בני משפחתו (הלבוש, המובא במהרש"ם), וא"כ סיבה זו שייכת גם אודות כתובה, והוי סיבה שלא לכתוב שם משפחה גם בכתובה. כן ניתן לומר לכאורה גם לטעם החלקת יעקב דלעיל, שהסיבה שהשמיטו שם המשפחה בגט היא משום כך ששם משפחת האשה בגט לא יהיה תואם לשם משפחתה אם תינשא בשנית לבעל אחר (ועלולים לבוא לכלל טעות בזיהוי). טעם זה מתאים לכאורה גם אודות כתובה (באשר לשם משפחה קודם או שם משפחה עתידי אם יתגרשו הצדדים), וא"כ ישנה סברא לומר שלא יכתבו שם משפחה גם בכתובה.

סברא נוספת מביא שם האגרו"מ לכתיבת שם משפחה בכתובה למרות שאין נכתבת בגט, משום שבגט בלאו הכי כותבים כל השמות בהמכונה ובדמתקרי ולא מצוי שישנו עוד אדם באותו שם וכינוי בדיוק אפילו בעיר גדולה. משא"כ בכתובה ושאר שטרות, שאין כותבים בהם כל השמות והכינויים, שעדיף לכתוב לסימן גם את שם המשפחה.

גם דעתו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל (מובאת בספר משפט הכתובה, עמוד רפג) היא, שרצוי מאוד שבאמריקה ואירופה יכתבו את שם המשפחה

בכתובה, מקום בו אין עולה החתן לספר תורה בשמו ובשם אביו, וממילא הוא מפורסם רק בשמו ושם משפחתו. והוסיף, שאפילו בארץ ישראל רצוי לכתוב שם המשפחה בכתובה, ובפרט לבני ספרד שאין נוהגים להעלות לתורה את העולה בשמו ובשם אביו, ולא מכירים הציבור שם אביו כלל (וכ״ש אודות הכלה, שאינה מוכרת בשם אביה).

אף לאור הסברות הנ״ל באשר לכתיבת שם משפחה בכתובה, נראה שאף בפרוזבול ראוי לציין את שם משפחתו של בעל השטר.

ברם, עי׳ בספר תשובות והנהגות לגר״מ שטרנבוך (ח״ב סימן תרנ), שכותב בתחילת דבריו כמובא לעיל, שיש לציין גם את שם המשפחה בכתובה. סברתו היא, דאמנם בגט לא מציינים שם משפחה, ואולם כל זאת משום הסיבה שלא להוציא לעז (לעז אשת איש) על גיטין ראשונים, כמובא לעיל, וא״כ סברא זו שייכת רק בגט, משא״כ בכתובה שאין בה חשש אשת איש.

ואולם בהמשך דבריו שם מפקפק קצת בדבר כתיבת שם משפחה בכתובה, משום הסיבה שיש כאלו שמחליפים את שם משפחתם, וא״כ קיים חשש שישתכח השינוי, ומי שיראה הכתובה יחשוב שכשרה הכתובה גם כשלא נכתבה כראוי (משא״כ בשמות פרטים שאין דרך בני אדם לשנותם).

ולאור סברא זו, יתכן ואף בפרוזבול יש להימנע מלכתוב שם משפחה; והיא הסברא היחידה שמובילה למסקנה זו, בניגוד לכל הסברות שהובאו לעיל, שבגינן ודאי שיש לכתוב שם משפחה בשטר פרוזבול.

לא כתבו שם משפחה בכתובה, בשטר הלוואה או בפרוזבול

אף אם לא כתבו שם משפחה בשטר פרוזבול, השטר כשר, כפי הדין בכתובה שלא רשמו בה שם משפחה.

באשר לכך, עי׳ באגרות משה (או״ח חלק ד סימן מ אות כ), שכתב שהגם שכתב בתשובה באבהע״ז (שהובאה לעיל) שישנה עדיפות בכתיבת שם משפחה בכתובה ובשאר שטרות שמא ישנם עוד בעיר הגדולה ששמם ושם אביהם שווים לשלו, בכל זאת אין הדבר לעיכובא; ואף אם לא כתבו שם המשפחה, לא נפסלים הכתובה והשטרות. זאת משום שעכ״פ, כל זמן שלא נודע שיש עוד שם כזה כשמו, אין לפסול השטר. בכתובה החשש אפילו רחוק יותר, שהרי לא מצוי שימצא עוד זוג ששמו כשמו ושמה כשם אשתו,

ואין לפסול, אא״כ נודע בוודאי שישנו עוד זוג בשמם. ומוסיף שם, שאפילו אם ימצא עוד זוג כזה ששמם כשמם, אם ישנו הפרש גדול בגילאים של שני הזוגות, וישנו הפרש רב בין זמן נישואי הזוג הראשון והזוג השני, ממילא אין בעיה לפנינו, שהרי קל לדעת למי שייכת כתובה זו ולמי השניה.

ואמנם, שם כתב כי בשטרות הלוואה יש להקפיד בכך יותר, דמאוד יתכן שיימצא אדם נוסף בעיר ששמו ושם אביו בדיוק כשם המלווה או הלווה, ואזי יהיה שם המשפחה לעיכובא. ברם, שטר פרוזבול אינו שטר הלוואה בעצם, כך שנראה שאין חשש בדיעבד אם לא כתבו בו שם משפחה.

מסקנה

העולה מכל האמור, שלפי רוב רובם של הסברות והטעמים שהובאו באשר לכתיבת שם משפחה בגט ובכתובה ועוד, ישנה עדיפות לכתוב שם משפחה אף בשטר פרוזבול.

ואולם, אף אם לא כתבו שם המשפחה בשטר פרוזבול, השטר כשר, כפי הדין בכתובה שלא רשמו בה שם משפחה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד, בית הדין הרבני ירושלים

הדלקת נר חנוכה במנין שבחצר בימי קורונה

ב״ה, חשוון תשפ״א

ל... רבי יצחק אושינסקי שליט״א

עד חנוכה בוודאי ירחם ה׳ עלינו שלא יהיה קורונה אמן כן יהיה רצון, רק למען יגדיל תורה ויאדיר.

רציתי לשאול, אם מתפללים בחניה או בחצר, האם צריך להדליק שם נר חנוכה כמו בבית כנסת.

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים

תשובה:

בס״ד, כסלו תשפ״א

לגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ס ״גם אני אודך״ ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים,

שלו׳ וברכה.

ידועות הסברות באשר להדלקת נ״ח בבית הכנסת; ואם זאת כדי להוציא ידי חובה את האורחים או פרסום הנס, אזי אף בחצר ניתן להדליק ולברך. אך לטעם משום זכר למקדש, שלכן מדליקים בבית כנסת, זכר למנורה וכו׳, אז נראה שאין לכך מקום בחצר.

ואכן, מההבדלים בין הטעמים, חלוקים הפוסקים באשר להדלקה שלא בבית הכנסת (ושלא במקום תפילה).

ונראה שאם החנייה או החצר משמשים מקום תפילה קבוע, ניתן להדליק שם בברכה.

בברכה,

יצחק אושינסקי

שכר רכב ולא יכול להשיבו בשל סגר בתקופת הקורונה

ב״ה, ... רבי יצחק אושינסקי שליט״א.

הסתפקתי, אחד שכר רכב לשבוע, ועשו סגר כעת בגלל הקורונה לכמה שבועות, והשאלה מה יעשה עם הרכב שנשאר אצלו שלא יכול להחזירו למשכיר, האם הוא צריך לטרוח מאד כן להחזירו (השאלה גם אם נהיה הסגר באמצע השבוע של שכירות הרכב, וגם אם נהיה הסגר לפני ששכר הרכב, רק שכחו לסכם מראש ענין זה).

בברכת כהנים באהבה,

כעתירת,

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח״ס ״גם אני אודך״

ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

תשובה:

בס״ד

לגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א,

שלו׳ וברכה.

עי׳ שו״ע חו״מ (שלד, א); כך שאם שניהם לא ידעו מהסגר הקרוב, פטור השוכר, וכן פטור מלטרוח להשיב את הרכב (ככל דין השבת אבדה, שהמוצא פטור מלטרוח ולהביא לבית המאבד, כאמור בסמ״ע חו״מ רסז ס״ק א).

ברם, ככל וההשבה היא רגילה ופשוטה ללא טורח גדול, מחויב השוכר בכך, שהרי כך היה נוהג אם הרכב היה אצלו בעת סיום השכירות ולא היה סגר, ואלו תנאי השכירות הפשוטים.

אם הסגר היה לפני תחילת השכירות, ודאי שפטור השוכר, כאמור שם ובגמרא ב״מ (עז ע״א), שאם בעל הבית ידע, ההפסד עליו.

בברכה,

יצחק אושינסקי

אב״ד

הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א

ראש כולל כאייל תערוג

מח״ס סוגיות בהלכות צבא ומלחמה, כאייל תערוג

קיבל שבת מוקדם, האם יכול לבקש מחברו לעשות לו מלאכה (בגדרי אמירה לעכו״ם ולישראל בשבת ובמקום איסור) *

בענין אמירה לישראל אחר, יש לבחון כמה שאלות, לדוגמא; בן חו״ל בישראל שאסור לו לעשות מלאכה ביו״ט שני של גלויות ורוצה לומר לבן ארץ ישראל שיעשה מלאכה בשבילו, האם רשאי; שני יהודים שנמצאים משני עברי הקו הבין-לאומי, במקום שלפי ההלכה לאחד זה שבת ולשני השבת עברה או טרם הגיעה, האם רשאי לבקש מחברו שאצלו לא שבת שיעשה לו מלאכה; קיבל על עצמו שבת מוקדם, האם יכול לבקש מחברו לעשות עבורו מלאכה כשאצל חברו עדיין יום חול.

מאמר זה יעסוק בסברות המובילות לפתרון שאלות אלו.

אמירה לעכו״ם אסורה בשבת משום שבות. וישנן דעות בגמרא שבכל האיסורים יש איסור אמירה לעכו״ם, כגון לומר לו לחרוש בשור וחמור יחדיו אסור, כמו בשבת.

הסברות בדין ״אמירה לנכרי״ בשבת וההבדלים ביניהם

בעניין זה נאמרו כמה סברות, והדעות חלוקות.

א. סברא אחת מובאת ברש״י, שאמירה לגוי אסורה בשבת משום ״ודבר דבר״, שהרי אומר לגוי לעשות מלאכה, וזו אמירה שאסור לדבר עליה בשבת, אך בשאר איסורין אין איסור ל״דבר דבר״, ולכאורה מותר לומר לגוי לעשות איסורים אלו.

---

* נכתב ע״י חמי, הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א.

ב. סברא נוספת מובאת ברש״י, שהגוי נחשב שלוחו של ישראל; למרות שאין שליחות לגוי, אבל זה נראה כעין שליחות. סברא זו נכונה גם בשאר איסורין, ולכן יאסר לומר לגוי שיעשה לו.

ג. סברא נוספת מובאת ברמב״ם, שאין היתר לומר לגוי לעשות מלאכה, כי יש חשש שהיהודי יעשה זאת בעצמו, וזו סברא המתאימה גם בשאר איסורים.

ד. סברא נוספת מובאת בדברי הרמב״ן, שאסרו אמירה לנוכרי מהפסוק ״כל מלאכה לא יעשה בהם״, שזהו איסור על החפצא של היהודי, שלא יעשה גוי מלאכתך, וכוונת המכילתא שזו אסמכתא לאסור מדרבנן אמירה לנוכרי.

ריבוי הטעמים בכך, ובעיקר העובדה שרש״י עצמו נזקק לשני טעמים שונים, מוכיח שדין אמירה לנוכרי בשבת יש בה טעמים רבים, ויש צורך בכל הטעמים. כן כתב בקהילות יעקב (שבת, סימן יד), שהרי אנו מוצאים כמה אפשרויות של אמירה לנוכרי; אמירה לנוכרי בע״ש שיעשה מלאכה בשבת, אמירה לנוכרי בשבת שיעשה מלאכה בשבת, אמירה לנוכרי בשבת שיעשה מלאכה במוצאי שבת, ואמירה לנוכרי שיעשה איסור אחר שלא קשור לשבת, כגון לחרוש בשור וחמור יחדיו.

לפי הסברא הראשונה ברש״י (ע״ז, טו ע״א ד״ה כיון דזבניה), שאמירה לגוי אסורה משום ממצוא חפצך ודבר דבר, ואמירה היא ״דבר דבר״, מובן דין אמירה לגוי באיסורי שבת, אבל לא מובן מדוע אמירה לגוי אסורה בשאר איסורין. מובן מדוע אסור לומר לגוי בשבת לעשות מלאכה בשבת או במוצאי שבת, אבל לא מובן מדוע אסורה אמירה לגוי לפני שבת שיעשה בשבת. כן, לצורך מצוה אין איסור של ״ודבר דבר״, וא״כ לצורך מצוה אין איסור של אמירה לנוכרי.

ברש״י השני (שבת, קנ), במקרה שנותן את הכיס והמעות משהחשיך אין איסור של דבר דבר, ולכן נקט רש״י איסור של שליחות שישנו גם בלי אמירה, ומשום סברא זו אסורה אמירה לגוי גם קודם שבת שיעשה בשבת כיון שהוא שלוחו, אבל מותר בשבת לצוות לגוי שיעשה במוצאי שבת, שאז אין איסור. לפי״ז גם בשאר איסורים אמירה לגוי אסורה משום שבות, וכן במקום מצווה לכאורה אסור; כשם שליהודי אסור לחלל שבת במקום מצווה, אסור גם לגוי לחלל שבת בשביל יהודי, אם כי האחרונים אומרים שאין זה משום שליחות ממש אלא גזרה דרבנן משום שנראה כשליחות, ויתכן שבמקום מצווה לא גזרו.

לפי סברת הרמב״ם אסרו אמירה לגוי משום גזירה, שחששו שהוא בעצמו יעשה האיסור, ולכן גם בשאר איסורים יש איסור אמירה לגוי, ואסורה אף אמירה ביום שישי שיעשה בשבת, גזרה שמא היהודי יעשה בשבת. אבל צריך עיון מדוע אסורה אמירה לגוי שיעשה במוצאי שבת, וכן יש להסתפק במקום מצוה, אם גזרו חכמים משום חשש שיעשה המלאכה בעצמו.

לפי המכילתא שמביא הרמב״ן, שהאיסור הוא משום ״כל מלאכה לא יעשה״, כלומר האיסור אינו רק על הגברא אלא על החפצא של הישראל שאסור שהמלאכה תעשה בו, (וזו הסברא לסוברים שאיסור אמירה לגוי הוא מדאורייתא, וצ״ע), אסורה אמירה לנוכרי רק בשבת ולא בשאר איסורים, ולכאורה גם במקום מצוה אין להתיר אמירה לגוי בשבת, ומובן שאסורה אמירה גם קודם השבת שיעשה בשבת, אך צ״ע מדוע אסור לומר לגוי שיעשה מלאכה במוצאי שבת.

אמירה לנוכרי במקום מצווה

הראשונים נחלקו מתי אמירה לנוכרי מותרת במקום מצווה; יש שהתירו רק במלאכות דרבנן ויש שהתירו גם באיסורים דאורייתא.

וחלוקים עוד הראשונים; יש שהתירו בכל המצוות ויש שהתירו רק במצוות שדוחות את השבת כמו מצוות מילה. הגמרא אומרת שהתירו רק במקום שאין מעשה כמו אמירה לעכו״ם, אבל אם השבות היא במעשה, אסור גם במקום מצווה.

מחלוקת הראשונים היא בגמרא בעירובין (סז ע״ב), שם הובא מעשה בתינוק שנשפכו המים שהוכנו לו לצורך המילה, ואמר רבה שיביאו לתינוק מים מביתו, וא״ל אביי שלא עשינו ערוב חצרות ואסור מדרבנן לטלטל בלא ערוב, אמר רבה שיאמרו לנוכרי שיביא את המים. ושאל אביי, הרי אין עוברים על שבות במקום מצווה, שאסרו הזאה שהיא שבות במקום מצווה, אמר לו רב יוסף ״לא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה כהזאה לשבות דלית ביה מעשה כאמירה לנוכרי״, שמותר במקום מצווה.

שיטת הבה״ג (בתוס׳ בגיטין דף ח ע״ב ד״ה אע״ג) שבמילה, שמותרת בשבת, מותרת אמירה לנוכרי שאין בה מעשה אפילו באיסור דאורייתא, להוציא המים מרה״י לרה״ר.

לפי התוס׳ עצמו התירו במילה רק איסור דרבנן, ורק בישוב ארץ ישראל התירו אמירה לגוי לכתוב שטר שזה איסור דאורייתא.

לפי הר״ן בדברי הבה״ג, מותרת אמירה לגוי במקום מצוה גם באיסור דאורייתא, והיתר זה הוא בכל המצוות ולא רק במילה שמותרת בשבת, וזו שיטת הרמב״ם, שהתירו אמירה שאין בה מעשה באיסור דאורייתא במקום מצוה, גם אם המצווה לא מותרת בשבת. וכן הביא הר״ן את שיטת בעל העיטור, שמותרת אמירה להדליק נר של שבת, הגם שזה איסור דאורייתא והגם שלא התירו זאת בשבת.

שיטת הרי״ף והתוס׳ היא שרק באיסור דרבנן התירו, אלא שלפי הרי״ף התירו בכל המצוות, ולפי התוס׳ רק במילה שדוחה שבת.

ונחלקו האחרונים אם באיסור דרבנן יאמרו לגוי לעשות בשינוי או יאמר ששני גויים יעשו שאז זה איסור דרבנן. הבאר יצחק התיר, שאין זה איסור דאורייתא, ויש מתירים אפילו אם הגוי עשה זאת בלא שינוי או עשה זאת לבד, שבדיעבד מותר להנות ממעשה הגוי, אבל באורחות חיים (סי׳ שז) החמיר, מכיון שעצם המלאכה אסורה מדאורייתא, יש אסור אמירה לנוכרי גם אם עשה זאת בדרך שינוי.

לסיכום, ראינו כמה שיטות באמירה לגוי במקום מצווה:

א. האם אמירה במקום מצווה מותרת גם באיסור דאורייתא כגון להוציא מרה״י לרה״ר, או רק באיסור דרבנן, להוציא מרה״י למבוי שאינו מעורב.

ב. האם התירו רק לצורך מצוה שדוחה שבת כמו מילה, או לצורך כל מצוה כמו הלווית המת. לצורך כך ננסה לבחון השאלה בהתאם לסברות מדוע אסרו אמירה לנוכרי.

ג. לפי רש״י, שיסוד האיסור הוא משום ״ודבר דבר״, ראינו שלצורך מצווה מותר לדבר גם בעניין שאסור מדאורייתא, כגון לחפור קבר למוצאי שבת. לכן מותר לגוי להביא מים לתינוק גם באיסור דאורייתא, וכן מותר ״ודבר דבר״ גם במלאכה שאינה דוחה שבת כמו לחפור קבר למת, ולכן מותר לומר לנוכרי להדליק נר לצורך מצוה.

ד. לפי הסברא השנייה ברש״י, שהאיסור הוא משום שליחות בנוכרי, יתכן שגזרו משום שליחות רק באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן, ויתכן

שבמקום מצווה לא גזרו, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. כמו כן יתכן שגזרו שליחות במקום מצווה רק במצוות שאינן דוחות שבת, אבל במצוות שדוחות שבת התירו גם מדאורייתא במקום מצוה.

ה. לפי שיטת הרמב״ם, שאמירה לגוי משום שבות כדי להרחיק את הישראל מחילול שבת, יתכן שבמקום מצווה לא גזרו, ויתכן שרק באיסורי דרבנן לא גזרו אבל באיסור דאורייתא גזרו גם במקום מצוה, ויתכן שרק איסור שבות בשבת לא גזרו אבל בשאר איסורים גזרו.

ו. לפי המכילתא שהביא הרמב״ן, האיסור הוא על החפצא של ישראל, שלא עשה בו מלאכה, ויתכן שהאיסור הוא מדאורייתא ואסור גם במקום מצווה, או שהאיסור מדרבנן ומותר במקום מצווה, גם אם עושה איסור דאורייתא וגם אם המצווה לא דוחה שבת, ובזה נחלקו הראשונים בפרוש רש״י הראשון, השני, הרמב״ם והרמב״ן.

אמירה לישראל שלא חל עליו איסור שבת

יש לנו כמה מקרים ודוגמאות של אמירה לישראל.

א. בן חו״ל בישראל שאסור לעשות מלאכה ביו״ט שני של גלויות ורוצה לומר לבן ארץ ישראל שיעשה מלאכה בשבילו.

ב. וכן בן ארץ ישראל שהיה בחו״ל ביו״ט שני של גלויות, אם בן חו״ל יכול לבקש מבן ישראל שיעשה לו מלאכה.

ג. שני יהודים שנמצאים משני עברי הקו הבין-לאומי, במקום שלפי ההלכה לאחד זה שבת ולשני השבת עברה או טרם הגיעה.

ד. אמירה לקטן במקרה שאין איסור שהקטן יעשה מלאכה, לרשב״א באיסור דרבנן, אם מותר לבקש ממנו שיעשה מלאכה עבור ישראל גדול בשבת.

ה. דוגמא נוספת היא באדם שקיבל על עצמו שבת מוקדם, אם יכול לבקש מחברו לעשות עבורו מלאכה כשאצל חברו עדיין יום חול.

באוצר העיונים (ס״ג, ח) הביא שאלה זו, אם יש איסור באמירה לישראל, כגון בן חו״ל שנמצא בארץ ישראל ונוהג יום טוב שני, האם מותר לומר לבן ארץ ישראל שיעשה מלאכה בשבילו, דאולי אסרו רק אמירה לנוכרי שזה

דבר מצוי, אך אמירה לישראל שאינה מצויה כל כך לא אסרו, או לא גרע מאמירה לנוכרי ואסור.

וננסה לבחון זאת לפי הסברות שאמרנו באמירה לנוכרי, אם הן שייכות גם באמירה לישראל.

לפי הסברא של רש״י, שהאיסור באמירה לנוכרי הוא משום ״ודבר דבר״, לא מצינו שבמילתא דלא שכיח אין איסור ״ודבר דבר״. מת ומילה בשבת שנשפך המים, זה מילתא דלא שכיח, והתירו רק משום מצוה. משמע שאם לא היה צורך מצוה אסור, ולכן גם בישראל אסור.

לפי הסברא השניה ברש״י, שאיסור אמירה לנוכרי הוא משום שליחות, אין סברא בפוסקים שבמקרה שלא שכיח אין דין שליחות כמו שאמרנו לעיל בתינוק, ולכן מסתבר שאסורה אמירה לישראל כמו בנוכרי.

לפי הרמב״ם שיש חשש שמא היהודי עצמו יעשה המלאכה שאומר לנוכרי, יתכן שגם אם אומר ליהודי שיעשה, ישכח ויעשה, אבל זה דוחק, כי אומר דווקא ליהודי אחר משום שיודע שלו אסור לעשות זאת, אז מדוע ישכח. אך מצד שני, גם בגוי ישנה סברא שאומר לגוי משום שיודע שליהודי אסור, ובכל זאת גזרו, ולכן יתכן שגם לישראל אחר יהיה אסור לומר משום אותה סברא.

לפי המכילתא שמביא הרמב״ן, שהאיסור משום לא תעשה בשבת, דהאיסור חל על החפצא, אזי גם אם אומר לישראל אחר אסור.

המנחת יצחק (ח״ז סימן לד) אסר אמירה לישראל מדין שליחות.

קיבל שבת מוקדם ואומר לחברו שלא קיבל שבת שיעשה לו מלאכה

השו״ע (בסימן רמג) כתב שמי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה.

ולכאורה צ״ע, למה לא יתחייב משום שליחות? וכן הקשה בפני יהושע. עוד צריך עיון, למה לא נחשוש שמא יעשה הוא בעצמו את המלאכה כמו שחוששין באמירה לעכו״ם ע״פ הרמב״ם. וכן קשה ע״פ סברת רש״י שאמירה לעכו״ם אסורה משום ״ודבר דבר״, וכן קשה לפי הרמב״ן בדברי המכילתא המובאים מעלה.

הפני יהושע שאל מדברי הגמרא, שבמקום שאין חיובא יש שליח לדבר עבירה, שהרי פה אין לחברו חיוב (לזה שלא קיבל עדיין את השבת). ותירץ, שמי שהקדים לקבל את השבת, גם חברו שלא הקדים נחשב בר חיובא; או משום שיכול להקדים ולקבל את השבת גם הוא, או משום שבעוד זמן מה יתחייב משום שבת. סברא זו נכונה בחשבון הענין שנחשב בר חיובא, כמו מי שנודר לא לקדש אישה, שיכול לקדש אישה לחברו ואין אומרים שזה לא קידושין, אבל כאן ישנן סברות אחרות, שהרי העכו״ם אינו שליח ממש אלא נחשב כעין שליח, ועוד ראינו שיש סיבות אחרות לאיסור כמו שאוסרים אמירה לעכו״ם.

ברם, הבית מאיר והחתם סופר תירצו, שהאיסור בשבת הוא משום ״למען ינוח״, ולכן לא שייך לאסור משום שליחות, כיון שהוא נח. ואולם ראינו שבאמירה יש עוד איסורים, לפי הרמב״ם והרמב״ן ולפי רש״י משום ״ודבר דבר״.

הרה"ג אלכסנדר לוינזון שליט"א
ראש כולל כאייל תערוג
מח"ס סוגיות בהלכות צבא ומלחמה, כאייל תערוג

יסוד "הרהור כדיבור" בסוגיות הש"ס
(שבת, מקומות המטונפים, ק"ש ותלמוד תורה) *

בגמרא בשבת (קנ ע"א) מובא: "דתניא לא יאמר אדם לחברו הנראה שתעמוד עמי לערב, רבי יהושע בן קרחה אומר, אומר אדם לחברו הנראה שתעמוד עמו לערב", ואומר רש"י "למרות ששניהם יודעים שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו (ואם אומר בפרוש שרוצה לשוכרו אסור משום מדבר דבר) וכיון דלא מפרש בהדיה שרי, כדמפרש טעמא לקמן דבור אסור, הרהור מותר".

וממשיכה הגמרא: "אמר ר' יוחנן מ"ט דרבי יהושע בן קרחה דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור הרהור מותר", אלמלא הרהור לא כדיבור דמי.

שואלת הגמרא: "מי אמר ר' יוחנן דיבור אסור והרהור מותר, אלמלא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכיסא", משמע שהרהור כדיבור דמי.

ברכות בהרהור

בשאגת אריה (סימן י) הקשה בדומה על הרמב"ם שפסק שאפשר לברך בהרהור (הלכות ברכות פ"א ה"ז), ואילו ובהלכות שבת (פרק כ"ד הלכה א) כתב שהרהור בשבת מותר.

השאגת אריה תירץ שהרמב"ם סובר שהרהור לאו כדיבור דמי; ובקריאת שמע אינו יוצא בהרהור, כיון שנאמר בק"ש "ודברתם בם", אבל ברכות לומדים מברכת המזון ששם כתוב "וברכת", ולכן מותר גם בהרהור כשאין

* נכתב ע"י חמי, הרה"ג אלכסנדר לוינזון שליט"א.

את המעוט של "ודברתם בם", ומק"ש למדו חז"ל לכל הברכות שאפשר לברך גם בהרהור.

עולה מדברי השאגת אריה שמצווה שאינה תלויה במחשבה אלא בהזכרת הדברים, כמו ברכות וק"ש, גם הרהור נחשב, ולא משום שהרהור כדיבור דמי, אלא שהזכרה טובה גם בדיבור וגם בהרהור; ורק במקום שהתורה מיעטה "ודברת בם" צריך דווקא דיבור. לפי זה אפשר לתרץ שגם בשבת שנאמר ו"דבר דבר" רק דיבור נאסר, ולכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת שהרהור לאו כדיבור דמי, אבל בלימוד תורה ודינו ברכות שלא נאמר שלא נאמר בהם לשון דיבור, אז גם הרהור נחשב הזכרת הדברים, לא משום שהרהור הוא מעיין דבור אלא שניהם נחשבים אזכרת הדברים.

חידוש זה שמעתי מידידי החשוב הרה"ג אריה סלר שליט"א, שפעמים יש איסור גם על דיבור וגם על הרהור אפילו אם הרהור לאו כדיבור, וזה מה שהגמרא מתרצת על הסתירה בדברי ר' יוחנן שבשבת אמר שהירהור לאו כדיבור ולעניין בית המרחץ אמר שאסור להרהר שם, "שאני התם דבעינן 'והיה מחנך קדוש' וליכא", כלומר יש דיוק שהרהור אסור בבית המרחץ, ולא משום שהרהור כדיבור, אלא שיש מקור שגם הרהור אסור ולא רק דיבור.

הרהור בתלמוד תורה

לפי זה יבואר, דבדיני ברכת התורה נחלקו הפוסקים אם הרהור בדברי תורה צריך ברכת התורה או רק דיבור בדברי תורה צריך ברכת התורה. השו"ע בסימן יז (סעיף ד) כתב "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך" וכתב המשנה ברורה דהרהור לאו כדיבור דמי, הביאור הלכה (בד"ה המהרהר) הביא את ביאור הגר"א שהמהרהר בתורה הוא גם כן מצוה דכתיב והגית בו יומם ולילה, כמו שאמר הרה"ג סלר, שגם דיבור זה מצוה וגם הרהור זה מצוה, ולכן צריך לברך על שניהם.

בפסקי תשובות הביא את האמור בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה (פרק ב סעיף יב): "וכל אדם צריך להיזהר להוציא משפתיו ולהשמיע לאוזניו כל מה שלומד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר (הרהור הוא חלק מדיבור), וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת ולמדתם אותם, כמו שנאמר לא ימוש

ספר התורה הזה מפיך למד שו"ע שצריך לומר בפה בדיבור, והגר"א למד מהפסוק והגית בו שגם בהרהור מקיים מצוות לימוד תורה ולכן יש לברך גם בהרהור". ובפסקי תשובות הביא שברכת התורה חייבים לשו"ע רק בציבור, וצ"ע מה החילוק ואיזה מקור יש לחילוק.

את סברתו של הרב סלר מצאתי בביאור הלכה הנ"ל. כתב השו"ע: "יש מקומות שמפסיקין בברכת ק"ש לומר פיוטים, ונכון למנוע מלאומרם משום הפסק", והרמ"א כתב "ומכל מקום מי שלומד ע"י הרהור, שרואה בספר ומהרהר, לית ביה איסורא דהרהור לאו כדיבור דמי, ובנין עולם כתב דהרמ"א לשיטתו שמסכים למחבר שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, משום שסובר שהרהור לאו כדיבור דמי, אבל לשיטת הגר"א (שחייב בברכת התורה) יהיה אסור אפילו בהרהור, דחשיב הפסק בק"ש.

ובביאור הלכה חלק עליו, שהגר"א סובר שגם בתורה הרהור לאו כדיבור, אלא שברכת התורה חייבים בהרהור, כיון שיש להרהור דין של תלמוד תורה כמו לדיבור, שכתוב והגית בו יומם ולילה, והביא הביאור הלכה ראיה מהסוגיא בשבת (קנ ע"א) שלר' יוחנן שסובר בשבת שהרהור לאו כדיבור, אסור להרהר בדברי תורה בבית המרחץ, והגמרא מוכיחה זאת מהפסוק 'והיה מחנך וגו', כלומר גם למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי, יש איסור בעצם ההרהור, וזה שיטת הגר"א בלימוד תורה, שגם אם הרהור לאו כדיבור דמי, יש לברך ברכת התורה גם על עצם ההרהור. ועדיין צ"ע למה פסק המחבר שבהרהור אין ברכת התורה? אלא שאולי סובר כמו שולחן ערוך הרב, שלימוד תורה זה דווקא אם מוציא המילים בפיו. וכן פסק שו"ע הרב, שהמהרהר בד"ת א"צ לברך.

עוד צריך עיון בענין דברי תורה בפיו כשלומד סדר הקורבנות לפני תפילת שחרית, שיש מהפוסקים שאינם מחייבים ברכות התורה, כיון שאומר אותם בתפילה. וצ"ע, הרי וודאי מקיים בהם מצוות תלמוד תורה ומאי נ"מ אם זה חלק מהתפילה. ועוד קשה, מדוע התירו לומר סדר הקרבנות בתשעה באב אע"פ שאסור ללמוד תורה. וכן קשה על הגר"א עצמו שכתב דבשכח לברך ברכות התורה יוצא ידי חובה באהבה רבה אם למד מיד לאחר התפילה, ובק"ש אינו יוצא ידי חובה. וקשה, הרי נאמר בפירוש שאדם יוצא בתלמוד תורה אם קרא ק"ש של שחרית וק"ש של ערבית. עוד צ"ע, לסוברים שאין

איסור להפסיק בין ברכות התורה ללימוד תורה, מה שונה ברכת התורה משאר מצוות.

ובכן, כדי לענות על השאלות הנ״ל יש לעיין ביסוד ברכת התורה ובמיוחד בשיטת הגר״ח.

יסוד ברכת התורה

הגמרא בברכות (כא ע״א) אומרת: ״אמר רב יהודה, מנין לברכת המזון אחריה מן התורה, שנאמר ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר ׳כי שם השם אקרא הבו גודל לאלוקינו״. רב יהודה מחדש שהברכות הן מהתורה ולכן ספק ברכת המזון חוזר, בברכת הנהנין בספק לא חוזר, וכן בברכת התורה החידוש הוא שזה מהתורה, ברכות המצוות האחרות הן מדרבנן ואם יש ספק לא יחזור, ברכת התורה היא דאורייתא ואם יש ספק חוזר.

הגמרא בדף כא ע״ב אומרת בשם ר׳ יהודה אמר שמואל שעד שלא קרא שמע צריך לברך (ברכות התורה), משקרא ק״ש א״צ לברך, שכבר נפטר באהבה רבה, ורש״י שם כתב, שיש בה מעין ברכת התורה ׳ויתן בליבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חוקי רצונך׳. וצ״ע, שהרי לברכות המצוות חז״ל קבעו נוסח, ואמנם ברכות התורה מדאורייתא, אך את נוסח ברכת המצוות קבעו חז״ל, ושווה בנפשך אם אחד יאמר לפני נטילת לולב את ה׳יהי רצון׳ בה מזכיר את מצוות נטילת לולב ולא יברך על הלולב, ודאי שאינו טוב, כי חכמים קבעו מטבע בברכות ולא כל שבח בנטילת לולב יפטור, עד שיאמר את נוסח הברכה של חז״ל. וצ״ע א״כ, מדוע בברכת המצוות של תלמוד תורה לא הקפידו בכך, ויוצא בברכת אהבה רבה.

בהמשך הסוגיא הגמרא שואלת: ״מאי מברך, אמר ר׳ יהודה אמר שמואל אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה״, וזו ברכה בדפוס כל ברכות המצווה, ולא משהו כללי כמו ׳אהבה רבה׳, אבל ר׳ יוחנן מסיים הכי ״הערב נא ד׳ אלוקינו״ עם כל הנוסח הידוע ומסיים בעוד ברכה ״ברוך אתה ה׳ המלמד תורה לעמו ישראל״, ברכה ייחודית שהקב״ה מלמד תורה, ואין זה נוסח של ברכות המצוות, ולמה שתי ברכות על מצווה אחת? מוסיף ר׳ המנונא אף ברכת ״אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את התורה״, ברכה

נוספת על בחירת ישראל ונתינת התורה, ושוב - מה להוספה זו, הרי בשום מצווה אין מברכים גם על בחירת עמו ישראל ועל נתינת המצווה? הברכה היא על ציווי קיום המצווה. א"כ מדוע ברכת התורה כל כך שונה משאר ברכות? ועוד מסכמת הגמרא שם שיאמר את כל הברכות, ולמה שיברך כמה ברכות למצווה אחת של לימוד תורה.

הגמרא שם מביאה מחלוקת על איזה סוג של לימוד תורה מברכים: "רבא אמר רב הונא, למקרא מברך ולמדרש א"צ לברך, ר' אליעזר אמר, למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה א"צ לברך", לבסוף הגמרא אומרת שצריך לברך גם למשנה גם לתלמוד וגם לספרא. ונשאלת השאלה, הלא בכל אחד מהלימודים מקיים מצוות תלמוד תורה, ולמה שלא יברך, כמו שהקשה הגר"א דבהרהור מקיים מצוות תלמוד תורה ולמה לא יברך.

ברכת התורה לנשים

השו"ע (אורח חיים, סימן מז סעיף יד) כתב שנשים מברכות ברכת התורה, אע"פ שנשים אינן מצוות בתלמוד תורה. וכתב הבית יוסף: "הטעם, דהא חייבות ללמוד הדינים שלהן, ועוד שחייבות לומר פרשת הקורבנות כמו שחייבות בתפילה, א"כ קאי הברכה על זה" (להלן נביא דעות שאין צריך לברך ברכות התורה על פרשת הקרבן כיון שאין זה תלמוד תורה אלא חלק מהתפילה). יוצא לפי זה שנשים צריכות להיות זהירות ללמוד הלכות שלהן, אחרת זו ברכה לבטלה. אכן בנוסח שאומרים מיד לאחר ברכות התורה אנו מזכירים ב"אלו דברים שאין להם שיעור" - "גמילות חסדים, כיבוד אב ואם הכנסת אורחים וביקור חולים", ואלו מצוות שגם נשים חייבות בהן.

הביאור הלכה (בד"ה נשים) אומר: "לפי זה הטעם יכולה להוציא בברכת התורה גם את האיש". ברם, הגר"א חולק על זה הטעם, אלא הטעם דמברכות הוא דאף דפטירי מהתורה (מלימוד תורה) מ"מ יכולות לברך ולומר "וציוונו" דלא גרע מכל מצוות עשה שהזמן גרמא דקי"ל שיכולות לברך עליהן, ולפי זה אינן יכולות להוציא את האיש.

לגר"א שיטה אחרת בענין ברכת התורה בנשים, ומחדש שהחיוב בברכת התורה אינה בגדר ברכות המצוות, אלא חיוב מיוחד על החפצא של לימוד תורה - כל מי שלומד תורה חייב לברך על עצם הלימוד, ולא בגלל המצווה של תלמוד תורה, ולכן גם נשים שלומדות תורה חייבות בברכת התורה,

למרות שאינן מצוות בתלמוד תורה. והחידוש הוא שגם אם נשים אינן מצוות ללמוד תורה, כשהן לומדות זה חפצא של לימוד תורה.

הסבר הגר"א הוא לפי התוס' והרא"ש, אבל לפי הרמב"ם שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אי אפשר לומר את הסברא הזאת.

בחידושי מרן הגרי"ז הלוי (הלכות ברכות, פרק יא הלכה טז) כתב יסוד, להבדיל בין חפצא של מצווה לחיוב קיום המצווה, ולכן יום טוב שני שהוא מדרבנן, מברכים ומקדשים ומתפללים, כיון שהחפצא של התפילה היא מדאוריתא ורק החיוב מדרבנן, אבל בהקפות המזבח בערבות נחל, החפצא של המצווה הוא מדרבנן. הגרי"ז מביא מדברי הגר"ח את היסוד להבדיל בין החפצא של המצווה ששייך גם בת"ת של נשים, לבין חיוב המצווה ללמוד תורה שאין בנשים. היסוד של הגר"ח הוא שחיוב ברכת התורה הוא מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", קריאת ה' הוא תלמוד תורה, הבו גודל לאלוקינו זה ברכת התורה, ואין זו ברכה על מצוות ת"ת, אלא על עצם החפצא שלומדים תורה.

לפ"ז נבאר כמה ענינים:

א. גם בברכת אהבת עולם יש בה "גודל לאלוקינו" לומר שבח והודאה להקב"ה שנתן לנו את תורה.

ב. לכן יש מקום לברך שלוש ברכות, שכל אחת היא שבח להקב"ה שנתן לנו את התורה וציווה אותנו ללמוד תורה, אבל זה ברכות המצווה.

ג. ועיין בעמק ברכה שהסביר לפי הגר"א שהברכה על חפצא של התורה יש מקום לומר שהיא דווקא בתורה ולא בתלמוד, וכן כתב רבינו יונה, שגם למסקנה יש לברך על משנה ותלמוד משום המקרא שבהם, אבל חפצא של תורה היא רק מקרא.

הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א
ראש כולל כאייל תערוג
מח״ס סוגיות בהלכות צבא ומלחמה, כאייל תערוג

בביאור דיני מוקצה וביטול כלי מהיכנו בסוגיות שונות שבש״ס *

במאמר להלן אביא כמה הערות על סדר קונטרס ״כללא דמילתא״ מאת הרה״ג יעקב פרידליס שליט״א בעניין ביטול כלי מהיכנו, ובו יבוארו דיני מוקצה ומבטל כלי מהיכנו המובא בסוגיות שונות, כולל הנפק״מ למעשה בין הביאורים השונים.

בקונטרס הנ״ל הביא מספר סברות לדין ביטול כלי מהיכנו:

א. שיטת רש״י בשבת (דף מב ע״ב) על המשנה ״אין נותנים כלי תחת הנר לקבל בו את השמן״, קסבר אסור לבטל כלי מהיכנו ,להושיב כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו, משום דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט, ודמי למלאכה וכלי זה משיפול בו השמן המוקצה, יהא אסור לטלטלו. וכוונת רש״י שזה דומה למלאכת בונה. המאירי כותב בהבנת רש״י, שהוא תולדה בונה, וכנראה שהאיסור הוא מדאורייתא.

ב. שיטת רש״י בדף קכח ע״ב שונה, שם מובא: ״אמר רב יהודה אמר רב בהמה שנפלה לאמת המים מביאים כרים וכסתות ומניח תחתיה, והא קא מבטל כלי מהיכנו״, ומפרש רש״י דמשהניחם תחתיה אין יכול לטלטלם ודומה לסותר בנין מדרבנן. וכן בדף קנד ע״ב מובא: ״אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית שאין ניטלים בידו להניחם לארץ (רש״י) מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים והשקים נופלים וכו׳ והא קא מבטל כלי מהיכנו״, ואף שם מפרש רש״י, כשמניחן תחת דבר שאין ניטל מבטלן מהיכנן דשוב לא יטלם ודמי לסותר. וזה נגד דברי הרש״י שמבטל

* נכתב ע״י חמי, הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א.

כלי מהיכנו דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט שזה דומה לבונה. ולכאורה כן משמע ברש״י בדף מג ע״א, על הגמרא ״אמר רב חסדא אע״פ שאמרו אין נותנים כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה וכו׳ רב יוסף אמר, היינו טעמא דרב חסדא משום דקא מבטל כלי מהיכנו״, שמפרש רש״י, שהיה מוכן מתחילה לטלטלו ועכשיו עושהו מוקצה. לכאורה הפירוש שמוקצה אסור לטלטל וזה כמו סותר.

ג. הפרי מגדים (בסימן רסה) כתב במשבצות זהב (אות א) בדברי רש״י, במבטל כלי מהיכנו שהיה מוכן מתחילה לטלטלו ועכשיו עושהו מוקצה, חז״ל אסרו את עצם עשיית שם מוקצה על חפץ בשבת ולא משום בונה או סותר, אלא להפוך חפץ שמותר לטלטלו אסור, ואולי הסברא שזהו דמי למלאכה, כמו שאסור לטחון שהופך דבר שלם לטחון, כך גם להפך דבר שמותר לטלטל לדבר שאסור לטלטל זה סוג של שינוי שעושה בחפץ, ולכן זה דומה למלאכה, אע״פ שהשינוי שעושה אינו שינוי בחומר, חז״ל גזרו, גם אם השינוי הוא הלכתי. וצ״ע אם יהיה אסור לטלטל בגלל שנדר שלא לטלטל, אם יהיה אסור משום מבטל כלי מהיכנו, ואולי יש לחלק, במוקצה עשה שינוי בכלי ואז זה דומה למלאכה, אבל בנדר אין שינוי בחפץ אלא השינוי בגברא ואין זה דומה למלאכה (כל זה אם נדר בלשון ״הרי זה אסור עלי״, אבל אם נדר בלשון ״הרי זה אסור״ שאז האיסור הוא בחפץ, אז אולי זה דומה למלאכה ויתכן שזה אסור. למעשה צריך עיון למה רש״י כתב שלושה טעמים שונים במבטל כלי מהיכנו, להלן נביא את תשובת הפני יהושע בנידון וכן הפרי מגדים, ונביא נפקא מינה אם האיסור הוא משום עשיית מוקצה או בונה וסותר.

ד. דעת הריטב״א דחכמים אסרו כדי שלא למעט בכבוד שבת, כלומר לצמצם ממספר הכלים המותרים שברשותו. לפי דברי הריטב״א יצא שאסור לשבור כלים, או לטנף אותם במידה שאינו יכול להשתמש בשבת, וצ״ע.

ה. ר״י הזקן בתוס׳ (דף מז ע״ב ד״ה והא קא מבטל) פירוש שהאיסור משום גזירה שמא יבוא לטלטל את הכלי אחרי שנעשה מוקצה, וי״ל שהסברא היא משום שבתחילת השבת הכלי לא היה מוקצה וטלטלו אותו, חיישינן שיבוא לטלטל גם לאחר שהפך להיות הכלי מוקצה. לפי״ז אם טינף כלי ולא עשאו מוקצה אין חשש כזה, ומותר לטנף כלי בשבת,

מה שאין כן לשיטת הריטב״א שאסור לטנף כלי כיון שממעט כלים לשימוש השבת.

ההבדלים למעשה בין הסברות

במתיבתא באוצר העיונים (דף ס) מביא נפק״מ בין הסברות:

הפני יהושע מסביר שהאיסור לתת כלי מתחת השמן דמי לבונה ולא לסותר, כיון שבכלי זה אפשר עדיין להשתמש, וגם אם נפל לתוכו שמן, הוא יכול לתת לתוך הכלי עוד שמן אחר; נמצא שלא סתר את השימוש בכלי, ולכן כתב שהאיסור משום בונה, כמו שחיברו לקרקע שאסור להזיז את הכלי. אך בכרים וכסתות לא שייך בונה, שאין צורך לכרים וכסתות לבנות בכרים וכסתות. שם שייך איסור סותר שאינו יכול להשתמש בכרים וכסתות. לפי דברי הפני יהושע צריך לעיין בנותן כלי מתחת התרנגולת, שהרי גם בכלי תחת התרנגולת לא שייך סותר כיון שיכול להוסיף ולתת לתוך הכלי עוד ביצים, ירקות ופירות כל אשר חפץ, שם שייך איסור בונה כמו בנותן כלי תחת השמן. ואולם רש״י כתב שהיה מוכן מתחילה לטלטלו, ועכשיו עושהו מוקצה שאסור לטלטלו, צריך לפרש שבזה שאסור לטלטלו זה בונה, ולא כמו שדייק הפרי מגדים שעצם עשיית כלי מוקצה יש בה איסור, אלא שלגרום שאסור לטלטלו זה איסור משום בונה ולא איסור חדש להפוך כלי למוקצה.

החתם סופר והישועות יעקב (מתיבתא אוצר העיונים הערה יח) כתבו סברא דומה לפני יהושע. לפי הפני יהושע אינו סותר משום שאפשר אח״כ להניח בכלי חפצים נוספים. החתם סופר אומר שאינו סותר, כיון שהשימוש של השמן מוקצה לכשעצמו נקרא שימוש, ואין זה סותר שאינו עושה שימוש אחר.

אפשר לומר שהנפ״מ היא בממלא הכלי בשמן מוקצה. לפי הפני יהושע זה סותר כיון שאינו יכול להניח דברים נוספים, לפי החתם סופר, עצם השימוש בשמן מוקצה גם בכל הכלי נחשב שימוש ואין זה סותר.

נפקא מינא נוספת בין הטעמים, הביא בשם המאירי, בכלי קבוע תחת המנורה; בכלי שקבוע תחת מנורת נחושת, כיון שזה תפקידו כל השנה אין זה בונה (ואולי צריך להוסיף שאין מזיזים את הכלי משם כל השנה), זו סברא

רק בכלי תחת הנר אבל בבונה ממש לא תועיל הסברא שהכלי נמצא כל השנה באותו מקום שרוצה לחבר. אצלינו, שהאיסור שזה דומה לבונה, אפשר לומר סברא זו שאין זה דומה למלאכה, אבל לפי המאירי זו תולדה של בונה מדאורייתא, וגם בכלי תחת המנורה שאסור להזיז משום מוקצה יעבור איסור בונה.

לפי הריטב״א יש להסתפק בדברי המאירי, מצד אחד בכלי שקבוע תחת המנורה אינו מתכוון להשתמש שימוש אחר בכלי ולכן אין איסור להניח הכלי תחת מנורת הנחושת. אבל יתכן שאסור משום שאם ירצה בכל זאת להשתמש יכול וכעת שזה הפך למוקצה שוב לא יוכל להשתמש בכלי זה.

לפי דברי הפרי מגדים ברש״י שעצם הפיכת הכלי למוקצה אסורה בשבת (והטעם שזה דומה למלאכה) אסור להניח כלי תחת המנורה, וכן לפי תוספות ר״י הזקן שיש חשש שמא יטלטל הכלי אסור להניח כלי תחת המנורה.

הלבוש כתב שכלי שמיועד רק לצורך קבלת שמן, מותר לתת תחת השמן, והשפת אמת כתב שאפילו אם כל השנה זה לא מיועד לכך אבל בשבת זו הכינו לכך, מותר.

לפי הריטב״א סברא זו מובנת כיון שלא ממעט כלי לשימוש בשבת כיון שאינו עושה שום שימוש אחר. לפי הר״י הזקן צ״ע, דסוף סוף נוהג לטלטל הכלי ויש חשש שיטלטל גם לאחר שנעשה מוקצה. לפי הפרי מגדים שעצם הפיכתו של הכלי דומה למלאכה, יהיה אסור גם בכלי שמיועד לקבל שמן מהמנורה. לפי סברת רש״י שזה בונה יתכן לומר כאן שזה מיועד לשימוש זה, אין זה בונה כסברת המאירי, והוא הדין שאין זה סותר כיון שאינו מיועד לשימושים אחרים.

לתת תחת השמן קורה שאינה כלי ובאוכל

בכגון זה, הפרי מגדים אומר שאין בזה סותר כיון שלא היה אף פעם כלי, אבל איסור בונה יש בו. לפי הריטב״א צ״ע אם אינו כלי אין לו שימוש אחר בשבת ולכן אין נחשב מבטל כלי מהיכנו, שהרי קורה כמעט שלא משתמשים בה בשבת. לפי סברת הרש״י בדף מג ע״א שיש איסור לעשות מוקצה שזה כעין מלאכה, גם בקורה אסור. וכן לפי הר״י הזקן יש חשש שמא יטלטל הקורה.

בשמירת שבת כהלכתה (פרק כב הערה צ) הביא בשם הגרשז״א ראיה מהירושלמי שאוסר לעשות אוכל מוקצה, ופירש הגר״א שהוא מטעם איסור ביטול כלי מהיכנו. ואמנם הראיה נכונה, אבל זה רק למ״ד משום בונה, אבל למ״ד משום סותר לא שייך סותר באוכלים כי אין עליהם שם כלי. לפי הריטב״א ודאי אסור, כיון שמצמצם את האוכל ואינו יכול להנות ממנו בשבת, גם לפי סברת הפרמ״ג ברש״י אסור, משום שהפך הכלי למוקצה.

לתת תחת השמן כלי שמלאכתו לאיסור

יש לדון, אם נותן כלי שמלאכתו לאיסור לקבל בו את השמן, אם יש בזה איסור משום מבטל כלי מהיכנו; דלפי מש״כ הפמ״ג שטעם האיסור משום שעושה את הכלי מוקצה, י״ל שבכלי שמל״א שהוא כבר מוקצה אין איסור; וכן לריטב״א שהאיסור משום שממעיט בכבוד שבת, יתכן שבכלי שהוא כבר מוקצה אין איסור מכיוון שבין כך הוא לא עומד לשימוש בשבת, אם כי צריך עיון כי לפני שקיבל בו את השמן היה מותר להשתמש בו לצורך גופו. לפי ר״י הזקן שהאיסור שמא יטלטלו, מסתבר שאין איסור, כיון שלא רגיל לטלטלו. אך אם טעם האיסור משום בונה, זה שייך גם בכלי שמל״א, וכ״כ הפמ״ג בס׳ רסה משב״ז סק״א.

מבטל כלי מהיכנו לשעה

נחלקו האחרונים אם מותר לבטל כלי מהיכנו לשעה. לפי הריטב״א שממעט כלים לשימוש בשבת, יש לאסור ביטול כלי גם לפי שעה (למרות שאפשר לחלק שלזמן קצר חכמים אולי לא חששו. אבל לא נראה לי חלוק זה, שהרי האיסור לבטל כלי מהיכנו נאמר גם לעשירים שיש להם עשרות כלים, כי אסרו מיעוט כל שהוא, ולכן נראה לאסור גם בביטול כלי לשעה). לפי פירוש הפרי מגדים ברש״י שיש איסור לעשות כלי מוקצה משום שזה דומה למלאכה, נראה שגם לזמן מועט יהיה איסור לבטל כלי מהיכנו. גם לפי ר״י הזקן שאסור לבטל כלי מהיכנו מחשש שמא יטלטל, יש לחשוש שמא יטלטל באותה שעה שיש מוקצה בכלי.

החתם סופר תולה שאלה זו בשתי הסברות מדוע אסור לבטל כלי מהיכנו. אם הסברא היא משום בונה, הרי שבנין אסור לבנות אפילו לשעה, אבל סותר לשעה לא נחשבת סתירה. ולכן במשנה לפי ר׳ שמעון, שמותר לטלטל

את השמן לאחר שכבה הנר, אין איסור סותר רק איסור בונה, אבל בכרים וכסתות שקשורים כל השבת, אסור משום סותר. וצ״ע שהרי לאחר השבת מותר להשתמש בכרים ובכסתות ואין האיסור רק לשעה. ויש לומר בכוונת החתם סופר, שאם נאסר רק לחלק מהשבת אין זה סותר, אבל אם נאסר לימים רבים זה סותר, ולא צריך איסור עולמים.

בישועות יעקב כתב היפך מסברת החתם סופר, שסותר זה אפילו לשעה אחת, ובונה לשעה אינו בונה כי אין בנין לשעה.

מבטל כלי מהיכנו לזמן

ישנה מחלוקת בראשונים אם מותר לבטל כלי מהיכנו לזמן, שהרי ביטול כלי מהיכנו אינו איסור מלאכה מדאורייתא אלא זה רק דומה לבונה או סותר, ויתכן לומר שחכמים לא אסרו זאת רק אם מבטל את הכלי לתמיד או לפחות לכל השבת.

לכאורה ישנה סתירה בין הסוגיות בשאלה האם מותר לבטל כלי מהיכנו לזמנו.

הגמרא בשבת (קנד ע״א) אומרת בשם רב הונא: ״היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר את החבלים והשקים נופלים״, הכלים עצמם מוקצה לפי שמאוסים, והקשו בגמרא איך מותר להביא כרים וכסתות והמוקצה יפול עליהם הלא יש איסור שמבטל כלי מהיכנו. מתרצת הגמרא ״בשליפי זוטרא״, ומפרש רש״י, משאות קטנים ששומט הכר תחתיהם ונופלים על הכר השני עד שמגיע לארץ, כלומר הכלי לא נשאר על הכר אלא נופל מכר לכר עד שמגיע לארץ, אע״פ שבזמן שעומד על הכר מבטל כלי מהיכנו, אבל זה לא ביטול קבוע אלא ביטול לזמן.

מקשים הראשונים מהסוגיה בדף מב ע״ב, שאסור להניח כלי תחת הנר לקבל את השמן ותחת התרנגולת לקבל בו את הביצה, אע״פ שיכול לנער את השמן והביצה. ויותר מזה למדנו בדף מג ע״א שאסור להניח כלי תחת הנר לקבל את הניצוצות אע״פ שהם מתכלים עבור זמן.

ונראה ליישב ע״פ המחלוקת בין החתם סופר והישועות יעקב. החתם סופר (דף מד ד״ה אין נותנים) כתב שביטול כלי מהיכנו לזמן מסוים יש לאסור, רק אם טעם האיסור משום בונה, כיון שבנה לשעה, אבל משום סותר אין

לאוסרו, כיון שאין סתירה מה שלא יכול להשתמש בכלי שעה אחת. הישועות יעקב חלק עליו וכתב שביטול כלי מהיכנו יש לאסור רק משום סותר, אבל משום בונה אין לאסור כיון שאין בנין לשעה. משכך אנו צריכים לבדוק אם האיסור הוא משום בונה או משום סותר, לדעת החתם סופר נעמיד שהאיסור בביצה ובניצוצות הוא משום בונה, ולכן אסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה, אבל בכרים וכסתות אין איסור בונה, שהרי הכלים נופלים מיד, וגם אין איסור סותר כי הם אוסרים רק לזמן קצר. ולדעת הישועות יעקב יש סותר לזמן לכן בביצה ובניצוצות מבטל כלי מהיכנו, אבל בכרים וכסתות האיסור רק לזמן ולכן אין איסור בונה, וגם לא נחשב סותר כיון שמיד מתגלגל, ולזמן כל כך קצר לכו״ע אין איסור סותר.

הפני יהושע והכתב סופר כתבו שכלי קבול אין בו משום סותר; דאמנם הוא לא יכול להזיז את הכלי ממקום למקום בגלל שיש בכלי מוקצה, אך אם עדיין יכול להשתמש בו בלי להניח בכלי דברים נוספים על המוקצה, השימוש מוציא אותו משם סותר, לכן רש״י כתב אצלינו שהאיסור הוא משום בונה; ובכרים וכסתות אין דרך לבנות בהם, ולכן האיסור הוא משום סותר, שאין להשתמש בהם.

ובעצם שאלת הראשונים נראה לחלק בין כרים וכסתות לבין ביצה ונר. בביצה ונר הוא מבטל את הכלי מהיכנו לזמן, וזה אסור, אבל בכרים וכסתות הוא מגלגל את המוקצה מכר לכר, שם אין זה נחשב אפילו מוקצה לזמן, כי ברגע ששם את המוקצה על הכרים וכסתות מיד מתכוון לגלגל אותם, וממילא זה לא דומה בשום צורה לא לבונה ולא לסותר.

וראו באוצר העיונים שהביאו ארבעה אופנים בתירוץ הסתירה בין הסוגיות.

הרמב״ן כתב שביטול כלי מהיכנו לזמן הוא קל והתירו בהפסד מרובה. הבעל המאור כתב כאמור, שאם דעתו לנער, לא נחשב שמבטל מהיכנו. התוס׳ כתבו שאם בדעתו לנער בתוך השבת, לא נעשה בסיס לדבר האיסור. באור זרוע תירץ שאפשר לשמוט את הכרים מתחת לשליפי זוטרא בלי להזיז את המוקצה.

ונחלקו הראשונים אם צריך להתכוין ממש ליטול המוקצה בתוך השבת או שמספיק שיכול ליטול הכלי בשבת. הבעל המאור סובר שצריך לכוון ממש להוציא את המוקצה. הרמב״ם פוסק שמספיק שיכול לעשות בתוך השבת,

גם אם לא עשה ממש. אולי אפשר להסביר זאת במחלוקת רש״י והריטב״א, רש״י מסביר שהאיסור הוא משום בונה או סותר, ואם אפשר לטלטל בשבת, אין זה דומה לבונה וסותר בהם יש ענין שהבניה והסתירה תהיה בוודאי עד סוף השבת, אבל בספק אין זה בנין או סתירה, לריטב״א מבטל כל מהיכנו אסור משום שלא נהנה מהכלי בשבת, ורק אם חושב להשתמש בשבת מותר.

ולכאורה קשה על הרמב״ם מביצה ושמן, שהרי יכול לנער אותם בשבת? ותירץ בשו״ע הרב, בביצה ושמן עיקר מטרתו שיישאר בכלי למרות שיכול לנער, אבל ממעשיו ניכר שאינו רוצה לנער, אבל אם מניח ספסל תחת הקורה שלא תשבר, יכול להוציא את הספסל, כיון שהקורה תיחלש אבל לא תשבר.

הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א
ראש כולל כאייל תערוג
מח״ס סוגיות בהלכות צבא ומלחמה, כאייל תערוג

יסוד דיני בדיקת חמץ, ביטול חמץ ובל יראה ובל ימצא *

ישנן כמה סברות ביסוד דיני בדיקת חמץ, ביטול חמץ ו״בל יראה ובל ימצא״ המובילות להבדלי דינים במקרים השונים, ובעה״י נפרט חלקם במאמר זה.

דין הבודק ומצא חמץ

בליל י״ד בודקים את החמץ בחורים ובסדקים ובכל מקום שידו מגעת, ומה יעשה עם החמץ שמצא? צריך לבערו מן העולם.

כיצד יבער? רב יהודה אומר שביעור חמץ בשריפה, ורבנן אומרים שביעור חמץ בכל דבר, מפורר וזורה ברוח.

חכמים תקנו לבדוק החמץ קודם הפסח, אך לא אמרו שאם ימצא חמץ בפסח יבערו בשריפה או יפורר ויזרה ברוח, אך ההלכה היא שאם מצא חמץ בפסח, שורף או מפורר וזורה ברוח.

דין חמץ שברשותו ואינו יודע עליו

לכאורה משמע שעובר על ״בל יראה ובל ימצא״ על חמץ שנמצא ברשותו, גם אם לא יודע שיש לו חמץ, ולכן חייב לבדוק כדי שלא יעבור על ב״י וב״י. אך צריך להבין, מדוע בודק רק עד מקום שידו מגעת, הרי החמץ ברשותו גם במקום שאין ידו מגעת. אם יבוא חברו ויחפור ברשותו במקום שאין ידו מגעת וימצא כסף וזהב, ודאי שאינו יכול לקחת זאת, כי בעל המקום הלא הוא בעלים על כל מה שנמצא ברשותו, אז מדוע אינו מחויב לבדוק במקום שאין ידו מגעת?

---

* נכתב ע״י חמי, הרה״ג אלכסנדר לוינזון שליט״א.

ונבאר הענין בהתאם לסברא בחיוב בדיקת חמץ. הגמרא אומרת שחייבים בבדיקת חמץ מדרבנן שמא ימצא גלוסקמה יפה בפסח ויאכל אותה, ודווקא בחמץ חששו כי כל ימות השנה רגיל לאכול חמץ וחיישינן שיאכל החמץ, אבל איסורים אחרים שאסורים כל השנה, אין חשש שיאכל האיסור. משכך, במקום שאין ידו מגעת, אין חוששים, ולכן אינו צריך לבדוק שם.

כך שביארנו את ענין הבדיקה במקומות אלו, אמנם צריך עיון למה לא יעבור על ב״י וב״י אם אינו יודע שהחמץ נמצא ברשותו?

הסברא שמועיל ביטול לפני פסח ולא בפסח

ואולי אנו סומכים דעתנו שכל אחד מבטל את החמץ ואומר שיהיה כעפר, ואז אינו עובר על בל יראה ובל ימצא.

יש אומרים שביטול הוא מטעם הפקר ויש אומרים שביטול הוא מטעם הוצאה מרשותו, שהרי חמץ בפסח התורה הוציאה אותו מרשותו שהרי אסור בהנאה, אם כן אינו נחשב כבעלים, אלא שהתורה הכניסה את החמץ לרשותו (שני דברים אינם ברשותו של אדם והתורה הכניסה אותם לרשותו: בור ברשות הרבים וחמץ בפסח), אבל אם בטל החמץ מדעתו, התורה אינה מכניסה את החמץ לרשותו.

כל זה מועיל לפני הפסח, שהחמץ שלו ויכול לבטלו, והחמץ לא יכנס שוב לרשותו, אבל בתוך הפסח, שאינו בעלים על החמץ, שוב לא יועיל שיבטל החמץ, כי להוציא מרשותו אין לו כוח, רק שלא יכנס לרשותו יש לו כוח.

אם המבטל צריך לבדוק

וזו סברת האומרים שאם ביטל אינו צריך לבדוק, כיון שהחמץ לא שלו, אינו עובר על בל יראה ובל ימצא; ורק אם לא ביטל צריך לבדוק, כיון שהחמץ ברשותו, עובר על ב״י וב״י גם אם אינו יודע שיש לו חמץ. והסוברים שחייב לבדוק גם אם ביטל, חוששים שמא ימצא חמץ גלוסקמה יפה ויבוא לאכול, אבל לא חוששים שיעבור על ב״י וב״י, כי ביטל החמץ; ואם לא ביטל החמץ, יתכן שעובר על בל יראה ובל ימצא גם אם אינו יודע שיש לו חמץ.

בל יראה ובל ימצא, לאו שאין בו מעשה

איסור ב״י וב״י הוא איסור לאו, אלא שאין לוקין עליו כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, ולכן כותב הרמב״ם שאם קנה חמץ או החמיץ בידיו, לוקה, כיון שעשה הלאו בדרך מעשה. וזהו חידוש, כיון שישנה סברא שלוקים על לאו שיש בו מעשה אם עצם הלאו הוא תמיד במעשה, כגון אם לובש כלאים, שתמיד הלאו מתקיים במעשה ולא שייך לעבור הלאו בלא מעשה. אבל ב״י וב״י, בד״כ אין בלאו מעשה, ורק הוא פעל לעבור על הלאו ע״י מעשה שקנה החמץ והחמיץ, ויש צד שזה בגדר לאו שאין בו מעשה. וזהו חידוש הרמב״ם, שגם אם הוא פעל שהלאו יהיה ע״י מעשה, בכל זאת לוקים עליו.

בל יראה ובל ימצא, לאו הניתק לעשה

הקשו המפרשים על הרמב״ם, הרי ב״י וב״י הוא לאו הניתק לעשה, שאם לא ביער קודם הפסח, יבער בתוך הפסח, ולאו הנתק לעשה (בכך שמקיים מצוות ״תשביתו״), אין לוקים עליו, כפי דין הוציא קדשים מחוץ למחנה, שעובר על הלאו של ״חוץ למקומו״, ואין לוקין עליו כיון שהוא ניתק לעשה של מצווה לשרוף קודשים שיצאו מחוץ למקומו, והרי גם חמץ הוא לאו הניתק לעשה ולמה כתב הרמב״ם שלוקים עליו?

בל יראה ובל ימצא, איסור חפצא או איסור גברא

ותירץ ר׳ חיים שזה תלוי במחלוקת בין רב יהודה וחכמים; האם חמץ ביעורו דווקא בשריפה כרב יהודה, או שמבערו בכל דבר שמפורר וזורה ברוח כחכמים. לרב יהודה שחמץ בשריפה דווקא, זהו עשה בחפצא, ומתקן את החמץ בשריפתו. אבל לפי חכמים שביעור חמץ בכל דבר, זהו דין בגברא, שלא יהיה לו חמץ, ואין זה תקנה בחמץ. א״כ רק לפי רב יהודה שביעור חמץ בשריפה, אז העשה שהוא בחמץ נחשב לאו הניתק לעשה, אך אנו פוסקים כרבנן, ולכן אין זה לאו הניתק לעשה.

חמץ שביערו אסור בהנאה

לפ״ז מתרץ ר׳ חיים את שאלת רע״א על הטור. הטור פוסק שחמץ שביערו, אסור בהנאה. והקשה רע״א, הרי איסור שנעשתה בו הלכתו מותר בהנאה, כדין כל הנקברים שמותרים בהנאה, ומדוע החמץ שביערו אסור בהנאה?

ומתרץ ר׳ חיים, דבנקברים יש דין בחפצא של האיסור להיקבר או להישרף, ולכן נעשתה בו הלכתו, וזה נכון לפי רב יהודה שדין החמץ בשרפה, ואם שרף מותר ליהנות מהאפר, אבל לדידן שפוסקים כרבנן, שדין ביעור בכל דבר, לא נעשתה בו הלכתו, ולכן אסור בהנאה.

הרב ישראל הבלין
כולל ״באר יצחק״ שע״י מוסדות ״שירה לציון״, ירושלים

כיצד פועלת זכיה בסוגיות שונות בש״ס *

דיני זכיה מובאים במקורות רבים בהלכה, כגון זכיה בגט, בקידושין, ואף בעניני מקח וממכר. ברם, דיני הזכיה שונים ממקרה למקרה, ובשל כך ישנם הבדלים להלכה בין נידונים שונים בהם מזכה צד אחד את החפץ וכד׳ לצד השני. במאמר זה נבאר את העיקרון בדיני זכיה במקרים שונים שבש״ס ובראשונים, ונבחן האם הזכיה היא מדין שליחות או מחמת דין אחר.

מקור הדין - שליחות בקידושין

הגמרא (קידושין מא ע״א) דנה בדיני שליחות: ״שליחות מנלן?״, ומתרצת: ״ושלח, מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה, מלמד שהיא עושה שליח וכו׳״. ומקשה הגמרא - ״אשכחן בגירושין בקידושין מנלן?״, ומתרצת הגמרא: ״׳ויצאה והיתה׳ - מקיש הויה ליציאה״, דהיינו שדין שליחות בקידושין לומדים משליחות בגירושין.

ונחלקו הראשונים במהלך כל הסוגיא, האם זכיה מטעם שליחות היא או לאו, וכדלהלן.

שיטת השיטה - בחלוקת הארץ (זכיה לאו מדין שליחות)

״שיטה לא נודע למי״ מקשה במקום, מדוע הגמרא מבררת שליחות בקידושין מנלן, תיפוק ליה מדין זכיה ד״זכין לאדם שלא בפניו״, ולא נזדקק להגיע לדיני שליחות ולמצוא לכך דרשה מהתורה.

ומנסה השיטה לתרץ, וכ״ת דכל הדין של זכיה זה מדין שליחות וא״כ בכל מקרה צריך להגיע ללימוד של שליחות, יש לדחות הנחה זו שזכיה מטעם

* נכתב ע״י חתני, הרב ישראל הבלין.

שליחות, דהא לקמן בהמשך הסוגיא כתוב גבי חלוקת הארץ, שהנשיאים היו השלוחים של בני ישראל לחלק את הארץ "ונשיא אחד נשיא אחד ממטה", והקשתה שם הגמרא, איך הם שלוחים לקטנים והא לאו בני שליחות נינהו? ותירצה הגמרא שזה מדין זכיה. מוכיח מכאן השיטה לנ"ל, שיש זכיה בקטן אע"פ שאין בו דין שליחות, א"כ זכיה לאו מטעם שליחות נינהו, וחוזרת הקושיא של השיטה למקומה, תיפוק ליה לשליחות מזכיה.

ומתרץ על כך השיטה לנ"ל, שהגמרא העדיפה ללמוד את הנ"ל מדיני שליחות, כי יש חיסרון בזכין ביחס לשליחות, דהא בזכיה, גם כשזה מגיע לידה, הבעל יכול לחזור בו מהקידושין עד שהאשה תגלה דעתה דניחה לה בקידושין, לעומת זאת כשהקידושין מגיעים בשליחות, מדמטי לידה לא מצי הבעל לחזור בו מהקידושין. א"כ מוכח להדיא בדברי "השיטה לא נודע למי", שזכיה לאו מדין שליחות הוא.

שיטת הרמב"ם שזכיה מטעם שליחות - הבדל בין איש לאשה לענין שליחות

ר' ברוך בער כתב (ברכת שמואל, סימן י) בשיטת הרמב"ם (הלכות אישות פרק ג' הלכה י"ד) שכתב: "יש לאיש לעשות שליח לקדש לו אשה, בין אשה פלונית וכו', וכן האשה הגדולה עושה שליח לקבל קידושין וכו'".

והקשה שם ר' חיים, מדוע גבי אשה התנה הרמב"ם שתהיה גדולה, לעומת איש שאין לו תנאי שיהיה גדול?

והוכיח מכאן ר' חיים, שקטנה לא יכולה למנות שליח. ואם כן מדוע היה על הרמב"ם להדגיש שתהיה גדולה? אלא שאולי תאמר שהאשה תקבל את הקידושין מדין זכין ולכן משמיענו הרמב"ם דזכיה מדין שליחות היא וכמו ששליחות אין לה גם זכין אין לה, משא"כ לגבי איש לא הדגיש הרמב"ם גדול, דהא גם אי נימא זכיה לאו מטעם שליחות עדיין לא יועיל זכיה בקטן משום שקידושין זה לא מעשה קניין רגיל כמו משא ומתן אלא ליקוחין ממש דהא גזירת הכתוב היא שהוי מעשה קיחה.

מוכיח מכאן ר' ברוך בער דלא כדברי השיטה לנ"ל, דהשיטה סבר דזכיה לאו מטעם שליחות היא, ובברכת שמואל בשם הרמב"ם כתוב דזכיה מטעם שליחות היא.

דיון בשיטת הרשב"א - דיון בזכיה של חצר

הרשב"א (מב ע"א) דן בזה באריכות. בתחילה מדייק דמשמע דזכיה לאו מטעם שליחות היא, ומוכיח מהנשיאים שמזכים לקטן למרות שאין בו דיני שליח, כדברי השיטה לנ"ל, ומביא עוד ראיה מדף כג ע"א גבי עבד כנעני שמשתחרר ע"י שאחרים זוכים לו בשטר. והגמרא שם דנה, בעי רבא לר"ש בן אלעזר, האם עבד יכול גם למנות שלוחים, האם אומרים דמאי דמהני זכיה לעבד זה מטעם שהוא יכול גם למנות שליח או דלמא הוא לא יכול ורק אדונו יכול לזכות לו ע"י אחרים. מוכיח מכאן הרשב"א דזכיה לאו מטעם שליחות היא, שהרי בלי הדין שהאדון מזכה לעבד ע"י אחרים נראה לכאורה דלא מהני, דלא אמרינן זכיה מטעם שליחות.

אך מביא הרשב"א את בעלי התוס' וכותב משמו של רש"י דזכיה מטעם שליחות. ומוכיח זאת מחצר שמזכה לבעלים משום יד מדין של שליח. ומוכיח עוד מנדרים לו ע"ב, שהגמרא דנה שם "התורם משלו על של חבירו אי צריך דעת", כלומר האם מאחר וזה מצווה ששייכת לו א"כ ניחא ליה לעשותה בעצמו, או דלמא מאחר וזה זכות, יש בזה דין של זכין לאדם שלא בפניו, והסיבה ששם מועיל הזכין זה מדין שליחות, א"כ מוכח כנ"ל. ועוד מוכיח מגמרא בב"מ, דגוי לא יכול למנות שליח לכן אין בו דין זכין, אך קטן יכול למנות שליח לכן יש בו גם דין זכין.

ודוחה הרשב"א את הראיה הראשונה שזכיה לאו מטעם שליחות מהנשיאים, ומבאר דמאי דקטן לא עושה שליח אבל זוכה לגבי הנשיאים, זה דווקא כשיש צד חובה משום שאם היה בר דעת אולי לא היה רוצה בכך, אבל במקום של זכות ודאי, ממנה ממילא.

לכן נראה ברשב"א שהוא נשאר עם כך שזכיה מטעם שליחות היא.

אך לכאורה יש להקשות, דהא הרשב"א עצמו הביא ראיה מעבד כנעני דזכיה אינה מטעם שליחות.

שיטת הר"ן - ויישוב הראיה מעבד

ואכן, הר"ן מתייחס לראיה הזאת מעבד, וכדלהלן.

בתחילה מביא הר"ן את הרמב"ן דזכיה לאו מטעם שליחות היא, ומוכיח זאת הרמב"ן מקטן. ודוחה את זה הר"ן מהגמרא בב"מ עא ע"ב, שכתוב שם

בשם רבינא שעכו״ם, אע״פ שאין בו שליחות, יש לו זכיה מדרבנן, מידי דהוה אקטן, שאע״פ שאין בו שליחות יש בו זכיה מדרבנן. ודוחה שם, ״ולא היא, דקטן אתי לידי שליחות בעתיד, ועכו״ם לא״. ומוכיח משם הר״ן, שהרי כל הסיבה שבקטן מועיל זכיה זה משום שיוכל בעתיד למנות שליח ובקטנות לא יכול למנות משום שרבנן לא תיקנו לו מטעם שזה מילי אלימתא שבשליחות כזאת ביד השליח א״א לחזור בו, א״כ זכיה מטעם שליחות היא.

ועתה מתייחס הר״ן לראיה של הרשב״א מעבד כנעני, שמוכח התם שאין בו שליחות אבל זכיה יש בו. ודוחה הר״ן הראיה, דבאמת מי שלא יכול למנות שליח לא יכול גם לזכות, ומה שעבד לא יכול למנות שליח זה לא משום שאין לו יד, דא״כ היה צריך לכתוב עליו שגיטו וידו באים כאחד כמו באשה גבי חצר, אלא הסיבה שלא ממנה בגלל שלומדים ׳לה-לה׳ מאשה, וכמו אשה צריך שהגט יצא מרשות בעלה גם עבד צריך שהגט יצא מרשות האדון, וכאן צריך יד אחרים, ולכן א״כ יכול לזכות.

ולכן אומר הר״ן דזכיה מטעם שליחות היא, וכדברי הרשב״א והר׳ חיים, ודלא כהשיטה לנ״ל.

זכיה בדין תרומה

ולכאורה יש להקשות עוד מקידושין מא ע״א, שכתוב שהאומר לשלוחו צא ותרום כדעת בעה״ב, אם אינו יודע מהי דעת בעה״ב, תורם אחד מנ׳, פיחת י׳ או הוסיף מהני. ומקשה שם הגמ׳ מנלן לומדים שם שליחות.

ויש להקשות, דנימא שהוי מדין זכיה כמו שהקשינו בקידושין.

ויש ליישב ע״פ הפני יהושע, דהוקשה לו שלאחר שהגמרא אומרת דמהני אם תורם אחד מנ׳, מדוע היה צריך להוסיף את הסיפא הוסיף י׳ או פיחת? ותירץ שאם לא היה כתוב את הסיפא הייתי אומר שזה מועיל שם מדין זכיה, כיוון שמהרישא לא משמע שזה מדין שליחות דאין שם צד חובה דאע״פ שניחא ליה לעשות מצווה בעצמו מ״מ כיון דאמר ״צא ותרום״ משמע דניחא ליה, א״כ הייתי אומר שזה מצד זכות ולא שליחות דזכיה לאו מטעם שליחות, משום כך הגמרא ציינה להסיפא, ששם יש צד חובה שהוסיף ובכל זאת מהני, וא״כ מוכרחים לומר שזה מדין שליחות.

א״כ תתורץ קושייתנו, שחייבים להגיע לדיני שליחות, ומוכח בפנ״י שזכיה לאו מטעם שליחות, כהשיטה ולא כשאר הראשונים.

זכיה בדין קרבן פסח

והנה יש להקשות גם מהגמרא שם דף מ״א ע״ב, אודות חבורה שאבד פסחה, שמקשה שם הגמרא מנלן דממנה שליח? ויש להקשות גם פה - נימא מדין זכין?

ואכן הריטב״א עמד על קושיה זאת, ותירוץ שאולי יש פה צד חובה, דהא מצווה הוי וניחא ליה לעשותה בעצמו, ואף על פי שמשמע שניחא ליה בשליח דהא הוא עצמו מינה את השליח, מכל מקום דילמא גזרת הכתוב שיעשנה בגופו ולא ע״י אחרים, ואם כן יש פה חובה, ומוכרחים להגיע לדיני שליחות ולא לדיני זכין. נמצא בדברי הריטב״א דזכיה לאו מטעם שליחות, דאי מטעם שליחות לא קשה מידי נימא זכות, דהא כל מאי דמהני זכות הוא מטעם שליחות.

ואכן התוספות רא״ש הקשה את את קושיית הריטב״א, ותירץ דפשוט דזכיה מטעם שליחות הוי, ומזה דהריטב״א לא תירץ כן, נראה דסובר כדברי הפני יהושע והשיטה לא נודע למי, שזכיה לאו מטעם שליחות, דלא כהתוספות רא״ש ושאר ראשונים הסוברים שזכיה מטעם שליחות.

הרב אברהם סילבר

כולל מכון בית אריאל, בית וגן, ירושלים

מועד תחילת אבלות בפתיחת קבר מילדי תימן *

אברך מקהילת יוצאי תימן שאל, שבשנים של קום המדינה נעלם במשפחתו בנם התינוק אחר שהיה בבית חולים כמה ימים, והמדינה טענה שהוא נפטר, אך המשפחה מעולם לא האמינו שהוא נפטר. לאחר שנים רבות ומאבקים ממושכים, הורה בית המשפט לפתוח את הקבר ולבדוק את ה DNA של העצמות מהקבר, לראות האם זה בנם או שזה מישהו אחר, ואכן הקבר נפתח ונלקחה עצם (או כמה עצמות) לבדיקה, ולאחר מספר שבועות הודיעו להם שזה אכן בנם ללא שום ספק, והמשפחה קיבלה את זה.

לאחר מספר ימים החזירו את העצם (או העצמות) לקבר, וכאן היה הוראה סותרת של שני רבנים; אחד הורה למשפחה לשבת יום אחד שבעה כדין יום ליקוט עצמות שנפסק בשו״ע יור״ד סי׳ תג שצריך לשבת עד הערב, והרב השני הורה להם לשבת שעה אחת כדין שמועה רחוקה שנפסק בשו״ע יור״ד סי׳ תב, שבשמועה רחוקה צריך לשבת שעה אחת בלבד.

ושואל, הדין עם מי.

שמועה רחוקה

ובכן, לגבי שמועה רחוקה נחלקו התנאים בברייתא במו״ק (דף כ ע״א); לרבי עקיבא נוהג יום אחד, ולחכמים נוהגים שבעה ושלושים כמו בשמועה קרובה. ופסק רבה בר בר חנה בשם רב יוחנן שאמנם כל מקום שיחיד מקל ורבים מחמירים הולכים אחר הרבים, אך כאן הולכים אחר היחיד, כי שמואל אמר שהולכים אחר המיקל באבל.

---

* נכתב ע״י חתני, הרב אברהם סילבר.

והגמרא בעמוד ב מסיקה, שמקצת היום ככולו, ולכן ישבו בשמועה רחוקה שעה אחת.

כך נפסק בשו״ע (יור״ד סי׳ תב סעיף א) שבשמועה רחוקה יושבים שעה אחת, ואפילו אם שמע בלילה, יושב שעה אחת בלילה ודיו.

קריעה בשמועה רחוקה

לגבי קריעה בשמועה רחוקה נפסק בסעיף ב שם, שרק על אביו ואמו קורע לעולם, אך לא על שאר קרובים, וממילא המשפחה לא צריכה לקרוע, כי לא קורעים על בן או אח בשמועה רחוקה.

למעשה, מדין שמועה רחוקה, המשפחה היו צריכים לשבת מעת שקיבלו את התשובה מהמעבדה שזה בנם, ולא מעת השבת העצם לקבר.

יום ליקוט עצמות

לגבי יום ליקוט עצמות, המשנה במו״ק (פרק א) מביאה מחלוקת האם יום ליקוט עצמות זה יום שמחה, על כך שמגיע הנפטר לקברי אבותיו, או שזה יום אבל. ר״מ סובר שזה יום שמחה, ורב יוסי סובר שזה יום אבל. ונראה שיסוד מחלוקתם לכאורה, האם העיקר בליקוט העצמות זו ההכנסה שלהם לקבר, שאז זו שמחה שמגיע לקברי אבותיו, וזו שיטת ר״מ, או שהעיקר זה ההוצאה שלהם מהקבר, ולכן זה יום אבל, וזו שיטת רב יוסי (אמנם יש שמסבירים שגם ר״מ מודה לרב יוסי שזה יום אבל, ומעמידים שר״מ דיבר בחוה״מ, שאז זה שמחה, וזה גובר על האבל של הליקוט עצמות, אבל רוב המפרשים (הרע״ב, התפארת ישראל והרי״ף) הסבירו אחרת את ר״מ, שזה יום שמחה, ומתאבל רק מפני כבוד אביו ואמו).

למעשה, נפסק להלכה כרב יוסי, שיום ליקוט עצמות זה יום אבל, והאבלות היא ביום ליקוט העצמות ולא ביום ההכנסה שלהם חזרה לקברי אבותם. כך נפסק בשו״ע יור״ד (סי׳ תג סעיף א), שהמלקט עצמות אביו הרי זה מתאבל כל היום כולו, ולערב אין מתאבל עליהם, ״ואפילו צרורות עדיין בסדינו״, משמע שהאבלות היא בהוצאת העצמות מהקבר ולא בהכנסתם, שהרי כתוב שאפילו שעוד לא קבר אותם אלא הן צרורות בסדין, אם כבר נגמר היום, לא צריך עוד להתאבל (ועי״ש בפירושי רש״י ותוס׳ ד״ה ״ולערב״

אודות מה נסוב דין רב חסדא "אפי' צרורין לו בסדינו". לרש"י כוונת הדין הוא על תחילת הדברים, דאפי' צרורות לו העצמות בסדינו ולא ליקטן עתה וגם אינו רואה אותן, חייב להתאבל עליהם כל זמן שלא נקברו. לתוס' נסובה מימרא זו אודות סיומת הדברים, דאפי' צרורות לו בסדינו, אינו מתאבל עליהם לאחר שירד הערב).

מהשו"ע עצמו נראה שפסק כשיטה שכל חיוב אבלות זו הינו רק עד ערב יום הליקוט, שהרי כתב בסעיף א: "היה עומד ומלקט וחשכה לו, מותר ביום שלאחריו וכו'", משמע שאפי' שעומד עדיין באמצע הליקוט ולא הספיק להביא העצמות לקבורה, בכ"ז אין צריך להמשיך ולהתאבל, וכן נראה גם מהש"ך שם ס"ק א.

אמנם, יש לציין שמהחת"ס סי' שנג (המובא בפת"ש סי' זה ס"ק א) משמע שיש לנהוג אבלות זו עד הערב שלאחר הקבורה, שכתב: "ואחר הקבורה מתאבל עד לערב", (ואזיל לכאורה כפירוש ב בתוס' וכשיטת רש"י המובאת לעיל), ואולם להלכה לא נוכל כך לפסוק כאשר מחלק מהראשונים ומהשו"ע משמע לא כמותו.

ועי' בספר יחוה דעת (ח"ד סי' נט) המבאר את דברי החת"ס הנ"ל (הנראים כסותרים לפסק השו"ע), ושם כותב שהחת"ס איירי באופן שהקבורה נעשתה ביום הפינוי והליקוט, ולכן כותב שיתאבל אחר הקבורה, ואולם אם הקבורה מתעכבת יום או יומיים מודה החת"ס שנוהג אבלות זו רק עד ערבו של יום הליקוט.

ואכן להלכה נפסק כדמשמע מהשו"ע, ומשהגיע הערב (מחשיכה) נגמרת אבלות זו, אפי' אם עדיין לא נקברו העצמות, ולמחרת, ביום הקבורה, אינו נוהג כבר שום אבלות. כן פסק בגשה"ח (ח"א כו, ד, ח).

וא"כ לגבי השאלה דנן, נראה שאף העמדה השניה שגויה, כיון שמדין ליקוט עצמות המשפחה הייתה צריכה להתאבל בשעת הוצאת העצם מהקבר, ולא בזמן החזרת העצם (או העצמות), שהיתה לאחר כמה ימים.

אגב, ככל והיה פה דין ליקוט עצמות, יש להעיר כי בזה אין חובת אנינות, אך ישנה חובת קריעה. למעשה, בנידון אנינות ביום ליקוט עצמות חלוקים הר"מ מרוטנבורג והרא"ש. דעת הר"מ מרוטנבורג (הלכות שמחות, סוף סימן סח) היא שכל זמן שלא נקברו העצמות חל על הקרוב כל דיני אנינות (איסור

שתיית יין, אכילת בשר וכו׳, כמובא בשו״ע יור״ד סימן שמא), ואולם דעת הרא״ש (מו״ק, פרק אלו מגלחין סי׳ נו) היא שאין בליקוט עצמות דין אנינות כלל. ואמנם רבנו ירוחם (נתיב כח ח״ג דף רלג ע״ג) פסק כר״מ, ואולם להלכה אין דיני אנינות נוהגים בעצמות המובאים, כמובא ברמ״א יור״ד תג, א.

באשר לחובת קריעה בליקוט עצמות; איתא בברייתא באבל רבתי פרק יב: ״כל שקורעים עליו במיתתו, קורעים עליו בשעת ליקוט עצמות, וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות״. כן נפסק גם ברמב״ן בתורת האדם (עמ׳ רמ) וכן בראב״ש (פ״ק דמו״ק סי׳ י). כן פסק גם בשו״ע יור״ד (סי׳ תג סע׳ ב). א״כ, אותם קרובים שחלה עליהם בד״כ חובת קריעה בעת הפטירה, יקרעו ביום הוצאת העצמות.

ברם, עדין יש לברר - אף היתה חובת אבלות מצד דין ליקוט עצמות; האם חובה זו היא גם לקרובים שלא ליקטו מעצמם, אלא רק שמעו ויודעים שנציגי המדינה פתחו את הקבר והוציאו את העצם (או העצמות), כפי שבנידון דנן?

ובכן, בירושלמי במו״ק פ״א הלכה ה איתא: ״תניא, אין שמועה לליקוט עצמות, אמר רבי חגי והוא ששמע למחר, אבל אם שמע בו ביום יש שמועה לליקוט עצמות״. למובא בירושלמי, גם אם שמע שהיום מלקטים עצמות קרובו, אפי׳ שלא ראה את הליקוט, יתאבל ביום שמועה זה. כך גם נפסק בשו״ע (שם סע׳ ה): ״שמע שהיום לקטו עצמות אחד מקרוביו שהוא מתאבל עליהם, אע״פ שלא היה שם, מתאבל עליהם״, ומוסיף הרמ״א את המובא שם בירושלמי: ״אבל שמע שנלקטו אתמול, אין מתאבל עליהם״.

א״כ, ככל ויש פה דין ליקוט עצמות, אזי גם הקרובים שלא היו במעמד הוצאת העצמות, אלא רק שמעו שהוצאו העצמות (שמעו באותו יום שהוצאו), חייבים באבלות זו בת יום אחד.

ברם, בדרך כלל, ככל וניתן, היה עדיף שלא יספרו לקרובים אודות המועד המדויק לפתיחת הקבר, כדי שלא יתחייבו באבלות של ליקוט עצמות. כן מובא בשו״ת חת״ס יור״ד ס׳ שנג (המובא בפת״ש סי׳ זה ס״ק א) הכותב: ״אבל טוב לעשות תקנה ואיסור שלא להודיע לשום אדם שהגיע היום פינוי עצמות קרוביו וכו׳ דהתורה חסה על ישראל וביטול זמניהם וכו׳ אם יארע שיאמר לו עד אחד כן אין צריך להאמינו כיון שהוא עבריין ועובר על תקנת

הקהל וכו׳׳, וגם בספר גשר החיים (ח״א סי׳ כו, ד, ט) פסק שאין חובה להודיע לקרובים את יום הוצאת העצמות כדי שיתאבלו.

יום שהתייאשו מלקברו (סיכום)

ואולם, מעבר לכל האמור לעיל, למעשה, המשפחה הייתה צריכה להתאבל שעה אחת כדין שמועה רחוקה בזמן קבלת תוצאות בדיקת ה Aשאז התייאשו מלקברו), ולא היו צריכים לשבת בעת שהחזירו את העצם לקבר, לא מדין שמועה רחוקה ולא מדין יום ליקוט עצמות.

זאת ע״פ האמור בשו״ע יור״ד (סי׳ שעה סע׳ ז ובש״ך שם ס״ק ח, ט), שם הביא השו״ע את הדין המובא בראי״ש (מו״ק אלו מגלחין סי׳ נו, מעשה במגנצא) אודות אדם שנעדר, שלהלכה מונים תחילת האבלות עליו מהזמן שהתייאשו למצאו. וה״ה הכא, אם רק לאחר הבדיקה הגנטית הם הבינו והפנימו שקרובם אכן מת (שהרי עד אז לא האמינו שהוא מת).

ואולם אם למרות שלא האמינו עד עתה שהוא מת, בכל זאת הם כבר ישבו ״שבעה״ בעבר, אזי אין יושבים עליו באבלות שנית, ורק הבנים צריכים לחזור ולהתאבל עליו בשנית יום אחד, דלא גרע מיום ליקוט עצמות, כאמור שם.

וראו שמוסיף שם הש״ך, שדין אבלות זה הינו גם בשאר קרובי המת (ולא רק בבנים), שהרי דיני ליקוט עצמות (אבלות יום אחד) נוהגים בכל קרובי המת (ומה שהזכיר הרא״ש דין זה רק אודות הבן, הוא משום שהנידון במעשה שם במגנצא היה אודות הבן).

הרב יאיר פוקסברומר
כולל "זיכרון קלם", הר נוף, ירושלים

נאמנות מוכר בעסק שבין שני צדדים *

במקרים רבים חלוקים המוכר והקונה באשר לפרטי העסק, לקדימות העסקה בין שני קונים שעל הפרק או לכוונת הצדדים בעסק, וניתן די בקלות לברר את העובדות בענין קדימות הלוקח, באמצעות המוכר, שישפוך אור על העובדות לאשורן. ברם, יש לבחון, האם ע"פ הדין ניתן לסמוך על אמירתו של המוכר באשר לכך.

מאמר זה יעסוק אף בדיני עד אחד ובדין עד המסייע, בהתאם לשיטות הראשונים השונות.

מקור הדין

הגמרא (בבא מציעא, ב ע"ב) מקשה, איך המשנה אמרה ששייך מקרה של "שנים אוחזין" גם במכירה, והרי בשלמא במציאה לא יודעים מי הגביה קודם, אך במכר, נשאל את המוכר למי הוא התכון למכור וממי נקט זוזי. ומתרצת הגמרא, שהוא קיבל כסף משניהם ולא ידוע למי מהם נתרצה בקבלה זו וממי קיבל שלא מרצונו, וממילא יש ספק במשנה למי שייכת הטלית, וכיון ששניהם אוחזין, הדין שיחלוקו.

שיטת רש"י

ומבאר רש"י, שאם החפץ ביד המוכר הוא נאמן, אפי' ששניהם נתנו לו דמים.

ולכאורה סברתו, כיון שעליו לדאוג לתת את החפץ למי ששילם; אך אם כבר מסר את החפץ ללוקח הוא לא נאמן, אא"כ רק אחד שילם לו. וממילא בהוה אמינא סברה הגמרא שקיבל דמים רק מחד, ולכן שאלה הגמרא "ולחזי זוזי

* נכתב ע"י חתני, הרב יאיר פוקסברומר.

ממאן נקיט", ומבאר רש"י שנשאל את המוכר ממי קיבל דמים, כיון שעד כמה שרק אחד שילם, אז המוכר נאמן. ולכך מתרצת הגמרא "הכא במאי עסקינן דנקט זוזי מתרוייהו", וממילא למוכר אין נאמנות, כיון שהחפץ לא בידיו. ממילא אומר רש"י, שלא גרסינן "ולא ידע", כיון שאפי' אם הוא יודע הוא לא נאמן, אלא גרסינן "ולא ידעינן", כלומר, שאנו לא יודעים, כיון שהמוכר לא נאמן.

דיון בשיטת רש"י

ולכאורה צ"ע, בשלמא כשהחפץ עדין ברשות המוכר יש לו נאמנות, כיון שסמכינן על כך שהוא צריך להביא את החפץ למי ששילם לו, אך מדוע כשאחד כבר שילם יש לו נאמנות, והרי הוא כבר נתן את החפץ?

וביתר שאת יש להקשות, עד כמה שכן יש לו נאמנות מסיבה כל שהיא, מדוע יש חילוק אם אחד נתן לו את הדמים או ששנים שילמו לו, והרי בכל מקרה הוא המוכר, וממילא שיהיה נאמן אפי' שכבר מסר את החפץ?

ואולי ניתן לומר שיש לו נאמנות, כיון שסוף סוף הוא היוצר של המכירה, וכעין נאמנות ד"הפה שאסר", משום שאם הוא היה מעונין למכור לשני מתחלה, הוא היה יכול לעשות זאת, וממילא אם הוא אומר שהוא מכר לאחד, כנראה שכך הוא, ויש לו נאמנות לכך.

אך א"כ קשה כדלעיל, מה נפקא מינה אם אחד שילם לו או ששנים שילמו.

עוד יש להקשות, למה אם הוא לא נאמן אז אין לו נאמנות כלל, הרי לכל הפחות יש לו נאמנות של עד אחד לחייב אחד שבועה דאוריתא ולפטור את השני משבועה, כדלקמן בשיטת התוס', וצ"ע.

שיטת התוס'

התוס' חולק וסובר שכל הסוגיא כאן היא בנאמנות של ע"א, וכל שאלת הגמרא בהתחלה היתה "לחזי ממאן נקט זוזי" ואז נדע במציאות למי מכר. לכן אמרה הגמרא ד"נקט זוזי מתרוייהו". ומקשה הגמרא, שנשאל אותו למי התרצה, ומתרצת הגמרא שלא ידע למי התרצה. לשיטת התוס', תירוץ הגמרא "ולא ידע" הוא, שהמוכר לא יודע, וממילא הוא לא יכול להיות עד אחד (ודלא כרש"י שגרס "ולא ידעינן").

דיון בשיטת התוס׳

ולכאורה ביאור כוונתו, שמדין ע״א הוא יכול לפטור אחד מהם משבועה ולחייב את השני בשבועה דאוריתא.

וצ״ב מהיכי תיתי כוחו זה, והרי בפשטות הכוח שיש לע״א זה רק להטיל דררא, וממילא זו רק סיבה לחייב את השני בשבועה דאוריתא, אך זו לא סיבה לפטור מי שכבר חייב שבועה בכל מקרה, משום שלכאורה לפטור משבועה צריך כוח של עדים שהם יוצרים ראיה גם בלי שבועה, ולא מספיק רק הטלת דררא.

ראיות הרא״ש לשיטת תוס׳ (עד המסייע)

ברא״ש מובא (בשם המהר״ם מרוטנבורק) כשיטת התוס׳, והוא מוסיף ראיות לשיטה זו מהפסוק, שהתורה חידשה דין ע״א והגמרא דורשת מכך את דין ע״א באיסורין, שלשון הלימוד שם הוא: ״לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת - לכל עוון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה״, ומדייק הרא״ש, שכמו שהוא ממועט מכל עוון וכל חטאת בין לחיוב בין לפטור, כך גם מדויק מ״לשבועה הוא קם״ שלכל דיני שבועה הוא קם, בין לחיוב ובין לפטור.

דיון בשיטת הרא״ש

ולכאורה גם על ראיה זו קשה כמו שהוקשה לתוס׳ לעיל, מהיכי תיתי להעמיד זאת ללימוד בין לחיוב בין לפטור, אולי לשבועה קם ע״א רק בגלל שהוא יוצר דררא.

עוד קשה, שהרא״ש ממשיך בדבריו: ״ועוד ק״ו הוא, ומה כשהעד מסייע למי שאינו מוחזק זוקק את המוחזק לשבועה, כשהעד מסייע למוחזק אינו דין שיפטרנו משבועה״. ולכאורה גם כאן צ״ע, מה שייך הדמיון בין פטור משבועה לחיוב שבועה, עד כמה שכל כוח ע״א הוא רק להטיל דררא, ואפי׳ שכאן הוא מוחזק וכאן אינו מוחזק.

ולכאורה מוכח שע״א לא פועל בכך שהוא יוצר דררא וממילא נשבעים להפריך את הדררא הזו, אלא שלע״א יש נאמנות ברמה כזו ששבועה יכולה

להפריך את נאמנותו, לכן אמר הרא״ש שהוא גם יכול לפטור משבועה, כיון שהוא לא סתם יוצר ספק אלא הוא נאמן שכך היה אא״כ הנתבע ישבע.

אלא שביאור זה צ״ע רב, שא״כ, עד כמה שהוא נשבע כנגד הע״א, עכשיו השני יצטרך להישבע, כיון שהוא הפריך את העד. וגם אם נאמר שזה שהוא נשבע זה לא מפריך את העד אלא זו רק סיבה שתהיה נאמנות גם לצד השני וממילא זה שלתובע יש ע״א הוי כאילו כל אחד נשבע, עדין קשה, שהרי יש דין שבדבר שאין בו שבועה ע״א לא נאמן (כגון בקרקעות), וממילא צ״ע, אם ע״א זו נאמנות חלשה, אזי שבכל מקום תהיה נאמנות חלשה אלא שלנתבע לא יהיה פתרון של שבועה והוא יהיה מוכרח להביא עדים או לשלם כדין מתוך שאינו יכול להישבע משלם, ולמה זה שהוא לא נשבע זו סיבה שהעד לא נאמן.

חקירת הגר״ח בגדרי נאמנות עד אחד

בגנזי הגר״ח חוקר ר׳ חיים האם עד אחד זו נאמנות או שהוא יוצר דררא, כלומר, אם ע״א נאמן, אז זו עדות רגילה, אלא שהתורה אמרה שאפי׳ שכשמעיד על ממון הוא לא נאמן לענין הממון, הוא כן נאמן לענין שבועה. או שהכוח של ע״א הוא מדין זה שהוא יוצר דררא, והביאור הוא, שכשמגיעים לבית דין לדון יש שתי צדדים שמסופקים ביסודם משום שבד״כ אחד מהצדדים אינו אמת, וממילא שניהם צריכים להישבע (כל מקרה לגופו, אך על כל פנים בנידון דידן בשביל להעמיד את הצדדים שניהם צריכים להישבע), וכשיש לאחד עדות של ע״א, אזי עד זה מעמיד את הצד שלו; אך לא בגלל שהוא נאמן אנו נוקטים כצד הזה, אלא שצד זה מבוסס יותר והצד השני ללא יסוד כלל ועיקר, וממילא השני צריך להישבע להעמיד גם את הצד שלו.

אך לשני הצדדים בחקירה קשה מה שהוקשה לעיל, מדוע במקום שאין שבועה לא יאמן ע״א.

ואולי אפשר ליישב בדוחק, שנאמנות ע״א אין כוונתה שפוסקים ממון על פיו, אלא שהוא נאמן רק להגיד מה היה, וממילא אם בצורה ישירה זה גורם ליצירת חיוב ממון, לא יקבלו את עדותו, כיון שזו כבר עדות ממון. אך אם הנתבע יוכל להישבע, אז למעשה העד מעיד על חיוב שבועה, אלא שאם הנתבע לא נשבע אז יש ריעותא בטענתו, ולכן

התובע יכול אפי׳ לזכות בממון שבצורה עקיפה מגיע ע״י עדותו של ע״א.

ביאור שיטת הרא״ש בהתאם לחקירת הגר״ח

אלא שזהו עדין דוחק עצום, ועצם ענין זה צ״ב, מהיכי תיתי שיהיה נאמן רק על שבועה אם זה מסברת נאמנות - וכי זו גזה״כ שהוא נאמן רק שמקבלים את עדותו בענין שבועה?

ועוד קשה שלפ״ז הוא לא בא לחייב שבועה באותה מידה שהוא לא בא לחייב ממון, אז הדרא קושיה לדוכתא, למה על קרקע הוא לא נאמן.

ויותר קשה, שלכאורה מהראיות של הרא״ש הראשונות נראה שהוא סבר שנאמנותו של ע״א היא מסברא של נאמנות, משום שאם זה דררא והעמדת צד, מהיכי תיתי שבהעמדת צד יש ק״ו שאם אפשר להשביע את המוחזק כ״ש שאפשר לפטור, דאולי השבועה היא רק דררא של ספק אבל לא ממש העמדת הצד. וה״ה בראיה שהרא״ש מדייק מהפסוק, נראה שזו נאמנות, משום שאם זה דררא, אולי זו רק דררא מספק.

אך מאידך, בהמשך דבריו, הרא״ש מביא ראיה לשיטתו בדין עד המסייע, מהגמרא לקמן, שם מובא שאם כתוב בשטר שראובן חייב לשמעון סלעין ולא כתוב כמה, ראובן טוען ג׳ ושמעון טוען ה׳, הוי כמודה במקצת (משום שראיה מפורשת מהשטר יש רק על שתי סלעים, אז עד כמה שהוא אמר שלש זו הודאה במקצת והוא נשבע), אך אם שמעון אמר ג׳ וראובן אומר שנים, פטור. ואע״פ שזה הילך, והילך בד״כ חייב שבועה, כאן פטור, כיון שיש לו סיוע מהשטר, כיון שחזקה שעדים לא היו חותמים על שטר שלא מדויק בלשונו. ממילא מוכיח הרא״ש שאפי׳ שמהשטר אין ראיה ברורה, הדין שפטור משבועה, ה״ה ע״א שיפטור משבועה.

ולכאורה מוכח מראיה זו שהרא״ש סובר שעדות ע״א אינה מטעם נאמנות, אלא מטעם פשטות והעמדת צד בספק, משום שבמקרה שם אין ראיה מהשטר אלא זה רק סיוע מפשטות לשונו. וממילא צ״ע, שבתחילת הרא״ש מוכח שהוא סובר שעדות ע״א היא מדין נאמנות כלפי שבועה ומסוף דבריו מוכח שהוא סובר שזה העמדת צד.

סיוע ע״א שלא בהתאם לתביעת התובע

בשו״ת ושב הכהן (סימן פ) דן, האם ע״א בהכרח מעיד כטענת התובע וממילא הוא מחייב את הנתבע שבועה, או שעד כמה שיש לו נאמנות זה לא קשור לטענת התובע, והוי כדין שני עדים. והוא תולה זאת בראיות הרא״ש; לפי ראיות הרא״ש הראשונות, אפי׳ אם הוא לא טוען כטענת התובע נאמן ע״א. אך לפי הראיה מסלעין דינרים, נאמנותו היא דוקא כשמעיד כטענת התובע.

ולכאורה, נראה שהשו״ת הנ״ל ור״ח טענו על אותו הענין, משני הצדדים; שאם זה מדין דררא, אז כל המשמעות של טענותיו היא כדי לחזק את טענת התובע. אך אם זה מצד נאמנות, אז יש לו נאמנות בלי זיקה למה שטוען כל אחד מהצדדים, שהרי סוף כל סוף הוא יכול להעמיד נאמנות חדשה. וממילא שוב קשה, שלכאורה הרא״ש סותר את עצמו בכך.

נאמנות עד אחד היא על הטענה ולא על המקרה

ואולי יש להציב גדר חדש ע״פ דבריהם, שהכוח שיש לעד אחד הוא על נאמנות, אלא שהוא לא נאמן על המקרה אלא הוא נאמן על הטענה, ולמעשה אין הכוונה שישנם שני בעלי דינים שדנים וישנה הכרעה של העד, אלא שיש נידון אחד רגיל ויש נידון אחד עם עד, וממילא אפשר לומר שבאמת ע״א זו לא נאמנות גמורה; וא״כ, לכאורה עד כמה שכל עדותו היא כלפי הטענה, אז שייך לעשות כזה ק״ו המובא ברא״ש, משום שאם לחזק טענה של מי שאינו מוחזק העד יכול, כ״ש לחזק טענת מוחזק.

אך ביאור זה אינו כשיטת שו״ת ושב הכהן, משום שהוא תלה זאת בראיות הרא״ש, ולפי דבריו הסבר זה לא שייך, משום שהוא סבר שאם זה חיזוק הטענה של הבע״ד זה דוקא לפי הצד של דררא, אך לפי דברינו אין קשר בין הכוח שיש לעד לבין מה הוא מעיד, ואפי׳ אם נאמר שנאמנות העד עצמו היא לא בעצם הדין אלא היא ביסוד טענתו של הבעל דין.

ביאור שיטת שער המשפט

בהתאם לביאור דלעיל, מיושבת שיטת שער המשפט, שהקשה, על דין המשנה (בסיפא) "בזמן שיש להם עדים או שהם מודים, חולקים", והקשה, למה צריך להגיע לשני עדים לשם כך, מספיק שיהיה עד אחד שאומר שהם הגביהו את הטלית ביחד.

אך לפי דברנו מיושבת המשנה היטב, שכל עדות ע"א היא רק לחזק את טענתו של הבעל דין, וממילא אם הוא לא טוען כעד אז עדות העד היא כלום, ולכן כאן מוכרחים להעמיד דווקא בשני עדים, משום שכל אחד טוען "אני מצאתיה קודם" והעד טוען שמצאוה יחד, וממילא הוא דלא כשניהם, ובשביל לקבל כוח לטענה חדשה הוא מוכרח לכוח של שני עדים.

קושיות נוספות בדברי הרא"ש

אלא שקשה עוד, שבהמשך דבריו, הרא"ש מביא שיש מקשים משומר שמסר לשומר, שהדין הוא שאם הראשון שוכר והשני שואל ומתה באונס, ישבע השוכר שמתה כדרכה ויפטר, והשואל ישלם לשוכר. וקשה, לפי הרא"ש שע"פ עדות ע"א אפשר גם להיפטר משבועה, אזי שהשואל יעיד שנאנסה וזה יפטור את השוכר משבועה? ומתרץ הרא"ש שאה"נ, אלא ששם דינא קמ"ל דלא כמי דפליג.

וממשיך הרא"ש שעוד יש מקשים (וכך שואל הרמב"ן במלחמות) משומר שמסר לשומר, שחייב, דא"ל "את מהימנת לי בשבועה, היאך לא מהימן לי בשבועה". וקשה, שהשומר השני יעיד שנאנס והשומר הראשון יפטר משבועה? ומתרץ הרא"ש, שהראשון חייב מדין "מחויב שבועה ואין יכול להישבע", וממילא כרגע חיובו הוא ממון ולא שבועה עד כמה שהוא לא יכול להישבע.

ולכאורה קשה - עד כמה שהעד מעיד על המקרה, אז עדותו דוחה כלל את השבועה עוד לפני שנוצר חיוב ממון, אז מדוע זה נחשב "מחויב שבועה ואינו יכול להישבע"?

אך לפי דברינו שהעדות היא על הטענה, אתי שפיר, שעד כמה שהוא מסופק, אז העד לא יכול לחזק את טענתו.

אך א״כ קשה, שנראה מהרא״ש והרמב״ן שעצם העדות אינה לוקה בחסר, אלא שהיא לא יכולה להועיל משום שמדובר בממון, וממילא להדיא שמועילה עדות על טענת שמא, וא״כ חוזרת שאלת שער המשפט מהמשנה, למה צריך עדים, והרי אפשר להעמיד בע״א והבע״ד טוען טענת שמא וממילא העד יכול להועיל לו וכמו שהוכח בשיטת הרא״ש.

חילוק בין טענה לתביעה

לכאורה נראה שיש לחלק בין טענה לתביעה; שבטענה, בשביל שתתקבל בבית דין, צריך שתהיה טענת ברי, כיון שהוא אומר אותה לאחר שכבר נוצר ספק הוא מעמיד את הטענה בשביל להכריע את הצדדים בברור, אך מאידך, תביעה מועילה אפי׳ בשמא, משום שהיא רק לגרע את המוחזקות שהיתה כאן עד עתה וליצור ספק בכל מה שהוחזק עד עתה. ולכן אכן עד אחד לא יכול לסייע לטענת שמא, ומשום כך במשנה לא צריך דוקא עדים, משום דאיירי בנשבעים ונוטלים וממילא חייבים טענה חזקה, וממילא בשביל לחזק את טענותיהם צריך דווקא שני עדים; ועד כמה שיש שני עדים, אפשר לומר שהם כלל לא מעידים כטענות בעלי הדברים, אלא הם אומרים שהגביהו ביחד ובעלי הדין טוענים שכל אחד הגביה קודם.

ממילא מיושב הק״ו המובא ברא״ש להוכחת דין עד המסייע - שעד כמה שעד יכול לסייע לתביעה כנגד מוחזק ואפילו שעד עתה המוחזק החזיק בודאות והמוחזק יצטרך להישבע, כ״ש שהוא יוכל לסייע לטענת המוחזק ורק להעמיד את מה שעד עתה כבר ברור (כשהוא טוען טענת ברי) ויפטר משבועה.

כן מיושבים לפי ביאור זה דברי הרא״ש שאמר שבשומר שמסר לשומר זה נחשב שהוא אינו יכול להישבע וממילא משלם. והוקשה, עד כמה שלעד יש נאמנות או דררא אז הוא דוחה את הצדדים עוד לפני שזה מגיע לחיוב שבועה. אך לפי דברינו אתי שפיר היטב, שהעדות היא לא צד בפני עצמו, אלא על התביעה של הבעל דין, וממילא עד כמה שלבעל דין אין צד, אז הוא מחויב שבועה, ולא תועיל לו העדות, משום שביחס לטענה, רק טענת ברי יכולה לצרף עדות אך לא טענת שמא.

ביאור שיטת רש״י ביחס לנאמנות המוכר

ובביאור שיטת רש״י נראה, ע״פ שיטת המאירי, שכותב שבעל דין שפסול לעדות, גרע כוחו אפי׳ פחות מע״א, משום שעד כמה שהוא אומר שמכר לאחד הוא צריך להחזיר לשני את הדמים, ואולי אחד נוח לו מהשני. ולכן המוכר לא נאמן דוקא אם שניהם נתנו לו דמים, אך אם רק אחד נתן דמים, הוא נאמן, כיון שהוא לא צריך להחזיר לשני את הדמים, ולכן אמר רש״י שאיירי שנטל מעות רק מאחד.

הרב יאיר פוקסברומר

כולל "זיכרון קלם", הר נוף, ירושלים

תפיסת הצד השני בהכרעת ספק *

ספקות רבים מתבררים בגמרא ובראשונים, בהתאם לשיטות השונות בצדדי הספק ובהתאם לכללי הפסיקה במקום ספק. ברם, לעיתים, אף שע"פ דין החפץ המוטל בספק אמור להיות בידי הצד שזכה בו משום שהוא היה המוחזק, בא הצד השני ותופס או חוטף את החפץ שבמחלוקת. ויש לברר האם יש מקרים בהם נוכל לקבוע כי יש משמעות הלכתית לתפיסתו שנעשתה שלא כדין ויחשב כמוחזק.

מקור הדין

בגמרא בבא מציעא (ו ע"א) מובא ספקו של ר' זירא: "תקף אחד בפנינו, מהו", ודנה הגמרא היכי דמי, אם מעיקרא שניהם היו מוחזקים, וכשתקף שתק הלה, ודאי שאודי ליה, ואם מיד הוא צווח, מאי הוה ליה למעבד? אלא מעמידה הגמרא ד"שתק מעיקרא ולבסוף צווח, מהו, כיון דאישתיק אודויי אודי ליה, או כיון דלבסוף צווח איגלאי מילתא דהאי דשתיק משום דקסבר הא קחזו ליה רבנן", ומביאה הגמרא פשיטות: "ת"ש, בד"א ששניהם אדוקין בה, אבל היתה יוצאת מתחת ידו של אחד מהם, המוציא מחברו עליו הראיה". ודנה הגמרא - היכי דמי, אי כפשטות הברייתא, פשיטא, אלא על כרחך איירי שתקפה אחד לפנינו ואפילו הכי המוציא מחבירו עליו הראיה, ומתרצת הגמרא, שאפשר להעמיד במקרה אחר, שיהיה חידוש, או שבאמת רק אחד תפוס, והחידוש הוא, שאם השני נסרח אחריו זה לא מעורר ספק עד כמה שהוא לא תופס.

---

* נכתב ע"י חתני, הרב יאיר פוקסברומר.

ביאור הספק שבגמרא

הנימוקי יוסף מבאר את ספק הגמרא; שאולי ההודאה היא הודאה מוחלטת, וממילא תועיל התקיפה, אך מאידך גיסא, אולי היא הודאה מסופקת, וא״כ לא תועיל התקיפה, ומספק ישאר דין יחלוקו.

ולכאורה יש להקשות על ביאור זה, שהרי במסקנת הסוגיא נשארת הגמרא בספק, ולכן פוסק הנימוקי יוסף שאם תפס מחברו מספק נשאיר את הטלית בידו. וממילא קשה, שבביאור הספק הוא נקט שעל הצד שאין ודאי הודאה, אז לא מועילה תפיסתו, אך במסקנת הסוגיא שהוא נשאר בספק, הוא נוקט שאין מוציאין מידו. וצ״ע, שהרי גם כאן יש את אותו ספק האם היתה הודאה.

אך בר״ן מבאר את ספק הגמרא, שבוודאי הודאה, פשוט לגמרא בכל הצדדים, שלצד אחד - יש ספק הודאה, ומועיל ספק הודאה להוציא מספק תפיסה. צד שני הוא - שוודאי לא הוי הודאה, אך כיון שהיתה תפיסה, מספק יחלוקו. וביאור נוסף מביא, שבצד זה שההודאה מסופקת אך התפיסה שהיתה לפני כן היתה בתורת ודאי, ממילא אין להוציא ממצב התפיסה ההיא בלי הודאה ודאית.

ספק הודאה כנגד ספק תפיסה

ולכאורה, ישנן כמה קושיות על דבריו.

ראשית, בלשון הגמרא לא נראה כביאורו, משום שאין בכלל ספק בתפיסה, ועוד מהיכי תיתי להודאת ספק זו, ועוד מהיכי תיתי שהודאת ספק יכולה להוציא מספק מוחזק. ועוד קשה למה פשוט לו שאין כאן ודאי הודאה, ועוד - במה תלוי האם תפיסה זו היא תפיסה בודאי או תפיסה מספק.

ר׳ אלחנן (סוף סימן ט) מבאר את שיטתו; שלעיל, בתחילת הפרק, בדין שנים אוחזין בטלית, נחלקו הראשונים האם כל אחד מוחזק בהכל ולכן עושים יחלוקו, או שכל אחד מוחזק בפלגא. ובזה תלויים צדדי הר״ן; לפי הצד שכל אחד מוחזק בהכל, אז זה ספק משום שלא שייך ששניהם יקבלו את כולה, ולכן אמרינן יחלוקו מספק. אך לפי הצד שכל אחד מוחזק בחציה, ממילא הדין יחלוקו הוא מדין ודאי, שכל אחד בעלים על חצי, ולכן זו חלוקה מדין ודאי.

אך עדין יקשה על דבריו כדלעיל, משום שביאור זה רק מבאר את ענין המוחזקות מספק או ודאי.

ועוד יש להקשות גם לביאור זה, שהר"ן על המשנה לעיל (ד"ה "וזה נוטל רביע") נוקט שכל אחד מוחזק בכולה, ולשונו שם "הוה ליה כל חד וחד כאילו מוחזק בכולה וחבירו כאילו מוציא מידו", וממילא להדיא שם, ששיטת הר"ן שכל אחד מוחזק בהכל, וממילא זו חלוקת ספק, ומשכך במה מסתפקת כאן הגמרא.

ביאור שיטת רש"י באשר להודאה

הקצות החושן (סימן קלח ס"ק ב) מזכיר את לשון רש"י אצלינו (ד"ה "תקפה אחד"): "הוציאה מיד חבירו בחזקה, והרי כולה בידו קודם שנשבעו", ומדייק הקצות, שרש"י סובר שמועילה שתיקה זו להיחשב הודאה, דוקא אם זה קודם שנשבעו.

וצריך ביאור, משום שפשוט שאם הוא מודה בפה מלא, הוי הודאה, ואפי' לאחר שהבי"ד פסקו שיהיה בחזקתו, וכל שכן שתועיל הודאה לאחר שבועה. וממילא, למה כתב רש"י דווקא "קודם שנשבעו", והרי עד כמה שהשתיקה בתפיסה זו חשובה כהודאה, מדוע לא הוי הודאה בכל מקרה.

ומבאר הקצות, שרש"י סובר שההודאה כאן היא לא על עצם הטענה, אלא רק על כך שהוא מכריז שהוא לא מעונין להישבע, וממילא אמרה הגמרא שאם זה קודם שנשבעו, הוי כעין הודה לו, משום שהוא היה יכול להישבע ולזכות בחלקו והוא נמנע מלהישבע, ולכן השני יקבל את הטלית. ולכן אמר רש"י שההודאה היא דווקא קודם שנשבעו.

אלא שיש להקשות לביאור זה, שגם בר"י מלוניל מובא הלשון "קודם שנשבעו", אך הוא מבאר שההודאה היא לא לענין השבועה אלא לענין המוציא מחבירו עליו הראיה. ועוד קשה, שזה מוכרח מהגמרא, המוכיחה מהברייתא שמועילה כזו הודאה, והברייתא פוסקת "המוציא מחברו עליו הראיה". ועוד יש להקשות, הרי לשון רש"י היא "והרי כולה בידו קודם שנשבעו", וקשה, שלכאורה מהלשון "כולה בידו" נראה שרש"י מתכון להדגיש שהוי דין "המוציא מחבירו עליו הראיה" כיון שכולה בידו; ולפי הקצות, מה רש"י מוסיף אם כולה בידו.

ביאור סברת "הא קחזו ליה רבנן"

המיוחס לריטב"א מביא בשם הרמב"ן, שכל ספק הגמרא הוא דווקא שתחילה הם היו מוחזקים שניהם, אך אם אחד היה מוחזק וחברו תקפה מידו, אזי אפי' אם שתק מתחילה ועד סוף, לא הוי שתיקה, כיון שיש כאן מוחזקות ודאית בכל הטלית, וממילא להוציא ממנה בעינן ראיה גמורה.

ועוד מביא הריטב"א בשם הרמב"ן, שכל ספק הגמרא הוא דוקא בבי"ד, משום שיש צד שהוא שתק מתחילה משום שיש לו טענה ש"הא קחזו לי רבנן,", אך שלא בפני בי"ד, אז אפי' אם שתק ולבסוף צווח, הוי הודאה גמורה, כיון שהיה לו לצווח מתחילה.

אך מקשה הריטב"א, א"כ הגמרא הביאה ניסיון ראיה שמועילה כזו תפיסה מברייתא, והכריחו ששם מדברים על ספק הגמרא משום דאם לא כן מה החידוש. אך לפי דברי הרמב"ן אלו, יכלו להעמיד שפיר בשתק ולבסוף צווח, אלא שזה לא היה בפני בי"ד אלא בפני עדים, שהרי אמר הרמב"ן ששם ודאי תועיל תפיסה.

ומתרץ הריטב"א, שי"ל שאם שתק מחוץ לבי"ד, אפי' אם צווח לבסוף לא תועיל ראיה, כיון שזו שתיקה גמורה, והוי כהודאה, וממילא לא שייך להעמיד כך את הברייתא, משום שהיא פסקה דין המוציא מחבירו עליו הראיה, וממילא אף על פי שסו"ס זו הודאה, מ"מ אם יביא ראיה מנגד תועיל לו, ובשתק ולבסוף צווח בפני עדים לא תועיל לו ראיה לבאר שתיקתו דלא הוי הודאה.

ולפ"ז אומר הריטב"א בהמשך דבריו, שגם אם היה בפני בי"ד ושתק מתחילה ועד סוף, לא יועיל לו אם יביא ראיה, כיון שעד כמה שלא צווח, יש לשתיקה זו כוח של הודאת בע"ד כמאה עדים.

אך צ"ב, מדוע הוא לא מחלק כדברי הגמרא, שכאן יש לו סברא "קחזו ליה רבנן", וממילא אפי' אם שתק מתחילה ועד סוף יהיה זה תלוי בספק הגמרא.

ונראה לבאר הענין ע"פ הרשב"א, שמבאר בגמרא, שהסברא "קחזו ליה רבנן", אין כוונתה שהוא יכול לשתוק לגמרי, אלא שהוא בתחילה חשב שאין לו למה לצווח משום שרבנן יצווחו במקומו, וממילא עד כמה שהוא רואה שהם לא צווחים חייב מיד לצווח. לכך מסתפקת הגמרא, האם זה

שבתחילה הוא שתק משום שהוא רצה שרבנן יצווחו, או שזו היתה שתיקה כהודאה. ממילא נראה שכונת הריטב״א בביאור ״שתק מתחילה ועד סוף בבי״ד״ היא, שזו הודאה מעליתא, משום שגם אם הוא סבר ש״קחזו ליה רבנן״, היה עליו לצווח כשהוא רואה שבי״ד שותקים. ולכן אמר הריטב״א שבכזה מקרה לא תועיל ראיה נגד הודאת הבע״ד.

שיטת הרשב״א

הרשב״א סובר שאם הוא שתק ולבסוף צווח בפני עדים, זה לא נחשב כהודאה כלל, כיון שכל הטעם שהוא שתק משום שאין אדם מגלה טענותיו אלא בפני בי״ד, ולכן אפי׳ אם הוא לא צווח כלל, כל עוד זה לא בפני בי״ד, יש לו סברא שאינו מגלה טענותיו. ומביא הרשב״א את שיטת הרמב״ן ומקשה עליו כקושית הריטב״א, שהגמרא היתה צריכה להעמיד את הברייתא בשתק ולבסוף צווח בפני עדים. אך דוחה הרשב״א, שבפשטות לא העמידו כך את הברייתא, משום שהא נמי פשיטא היא.

ועוד ראיה מביא הרשב״א מנסכא דר״א, ששם מדובר שחטף את הנסכא בפני עד אחד והגמרא פוסקת שחייב שבועה, ומתוך שאינו יכול להישבע כיון שהוא לא חולק על אותו העד אלא מבאר אותו באופן שמסתדר עם טענותיו, וממילא לא יכול להישבע (משום שבשבועת עד אחד נשבעים רק אם זה נגד העד) משלם, ושם הגמרא לא מחלקת האם צווח בסוף או אפי׳ שתק מתחילה ועד סוף. ממילא מוכח ששתיקה בפני עדים לא נחשבת כלל הודאה, ולכן הגמרא שם פוסקת שחייב, ואפי׳ שלא צווח בשעה שחטף ממנו את הנסכא. ודוחה הרשב״א, שאולי אפשר לומר שבנסכא דר״א שאני, כיון ששם אחד מוחזק מתחילה בחפץ לבדו, מה שאין כן אצלינו, שמתחילה הם היו מוחזקים שניהם.

ביאור שיטות הראשונים

מהאמור עולה שנחלקו הריטב״א והרשב״א בענין שיטת הרמב״ן ששתיקה בפני עדים נחשבת כהודאה אפי׳ שלבסוף צווח. לפי הריטב״א, זו הודאה מוחלטת כהודאת בעל דין, וממילא אפי׳ אם יביא ראיה או עדים שזה שייך לו, לא יועיל, כיון שהודאת בע״ד כמאה עדים דמי. אך לפי הרשב״א, אמנם שתיקה זו תחשב כהודאה, אך לא כהודאת בע״ד, ולכן אם יביא ראיה היא

תועיל לו (וזה מוכח מכך שהרשב״א שאל על הרמב״ן כהריטב״א, למה הגמרא לא העמידה בשתק ולבסוף צווח בפני עדים, ולא תירץ שא״כ לא היתה מועילה ראיה נגד הודאתו). ומשכך יש לעיין במה שורש מחלוקתם בכוח ההודאה משתיקה זו.

עוד יש לעיין, שאצלינו מתרץ הרשב״א את ראיתו מנסכא דר״א, שיש להסתפק האם שם זה שונה, כיון שלפני שתקפה, רק חבירו היה תפוס בחתיכת נסכא זו, אך בסוף הסוגיא הרשב״א אומר שפשיטא שכל הסוגיא כאן היא דוקא אם הם היו מוחזקים בטלית ביחד, אך אם אחד היה מוחזק והשני תקפה מידו, פשיטא שאפי׳ שתק מתחילה ועד סוף מוציאין אותה מידו.

עוד יש להקשות לשיטת הרשב״א, שלפי מה שהתבאר לעיל, אין סברא לחלק בין שתק ולבסוף צווח בפני עדים לשתק מתחילה ועד סוף, משום שאין את הסברא ״הא קחזו ליה רבנן״. וא״כ עד כמה שסובר הרשב״א שבשתק ולבסוף צווח בפני עדים, אם זה נחשב הודאה אז היה מועיל ראיה, אזי גם בשתק מתחילה ועד סוף אם זה נחשב הודאה היה מועיל ראיה, משום שהוא שתק מפני שאין אדם מגלה טענותיו אלא בבי״ד. אלא שבחלק מסוים ודאי שיש חילוק בין המקרים, משום שבשתק ולבסוף צווח, הכל נעשה בפני העדים, אך בשתק מתחילה ועד סוף, ודאי שגם בבי״ד הוא שותק, משום שאם לא, זה לא יחשב כשתק מתחילה ועד סוף אלא כשתק ולבסוף צווח, ממילא גם אם בשתק ולבסוף צווח סבר הרשב״א שזה כלל לא הודאה, בשתק מתחילה ועד סוף ודאי שיש כאן הודאה, ולא גרע משתק ולבסוף צווח בפני בי״ד שהוי הודאה. וא״כ צ״ע לרשב״א, מדוע הגמרא לא יכלה להעמיד את הברייתא בשתק מתחילה ועד סוף וזה היה נחשב הודאה, אך במקביל גם היה מועיל לראיה כשיטת הרשב״א שעל הודאה כזו מועילה ראיה. ואולי י״ל בדוחק שהרשב״א יתרץ כמו שהוא ביאר בשיטת הרמב״ן, שהגמרא לא תירצה במקרה זה, משום שזה פשיטא. אך תירוץ זה דחוק מאוד, משום שאם בשתק ולבסוף צווח יש מחלוקת, לכל הפחות בשתק מתחילה ועד סוף לא יחשב פשיטא.

עדים כנגד שתיקתו

ונראה שיש לייסד בביאור הסוגיא, ע״פ דברי הריטב״א שאומר שבשתק ולבסוף צווח בפני עדים הוי הודאה גמורה, ולא יועיל אם יביא עדים כראיה

שהיא לא היתה הודאה, אך בשתק ולבסוף צווח בפני בי״ד מהני ראיה (וכמו שמוכח מהגמרא) לבאר שתיקה זו דלא תחשב כהודאה. וצ״ב, איך יועילו העדים להוכיח ששתיקתו לא הוי הודאה. ובקצות (סימן קלח ס״ק ג) מבאר שזה מדין ״ברי ושמא ברי עדיף״, כלומר, שכיון שיש עדים בברי שזה לא של התוקף, אפי׳ שיש ספק בשתיקה כהודאה, הברי יגבר. וקשה טובא, שעד כמה שהודאתו הודאה, אז עדות העדים כלל לא מתחילה, כיון שהודאת בע״ד כמאה עדים, וממילא איך שייך לדון מקרה זה כברי ושמא, עד כמה שהברי עצמו תלוי בשמא.

אך הב״ח (שם ס״ק ז) מביא סברא אחרת, שעד כמה שיש עדים, אז מוכח מכוחם ששתיקתו לא היתה הודאה, משום ששתיקה כהודאה זה לא מוכרח, ואם זה סותר עדים אז בהכרח לבאר שכאן השתיקה היא לא הודאה, ואף אם נאמר שכל שתיקה מכריחה הודאה, כאן שאני כיון שהוא לא הודה לו על הטענות אלא רק בתקיפה, וממילא זה לא מוחזקות מבוססת (ולכן אמר רש״י שהספק בגמרא דווקא לפני השבועה, כיון שאחרי זה לא הוי הודאה על התקיפה, אלא גניבה גמורה).

ביאור סברת הריטב״א

אך גם על ביאור זה קשה, משום שא״כ יוצא, שכל מקרה הוא ספק בפני עצמו, האם הבע״ד התכוון להודות או לכפור, ובגמרא זה נראה שיש ספק כללי, האם כזה דבר הוא הודאה או סתם שתיקה, ובלי קשר לכוונת אדם מסוים, אלא על פי דעת בני אדם בדרך כלל.

ונראה לבאר, שבהכרח כאן זו לא הודאת בע״ד גמורה, ולכן אם יבואו עדים, הם בכל מקרה יותר נאמנים, וממילא הם יכריעו את השתיקה.

אך צ״ב, מה היא הודאה זו, אם לא הודאת בע״ד.

ועוד יש להבין, מה מחלק הריטב״א בין שתק ולבסוף צווח בפני עדים או בפני בי״ד.

עוד צ״ב, לפי הרשב״א שגם בפני עדים זה לא נחשב כהודאה ובפני בי״ד מועיל להביא ראיה, באיזה מקרה למעשה נאמר דין הודאת בע״ד שכמאה עדים, ולא תועיל ראיה לבאר שתיקתו.

ונראה שיסוד הודאה וספק זה, הוא לא בדעת בני אדם, אלא בדיני אומדנא, כלומר, לשיטת הריטב״א שבפני בי״ד מועילה ראיה ובפני עדים לא תועיל ראיה, זה מטעם שהוא סובר שבפני עדים היה לו לצווח מתחילה משום שאין סברת ״קחזו ליה רבנן״, וממילא עד כמה שבתחילה הוא שתק, הוי שתיקתו הודאה גמורה, משום שאין שום צורה אחרת לבאר שתיקה זו, וממילא לא תועיל ראיה. אך אם זה היה בפני בי״ד, שאולי הוא יכול לבאר את השתיקה משום ש״קחזו ליה רבנן״, ממילא גם אם נדון את שתיקתו כהודאה, מ״מ היא לא הודאה אלא רק אומדנא, שהוא שתק מפני שהוא מודה, משום שמי שלוקחים לו צועק, כמו שמי שמכים בו צועק.

ולכן אמר הריטב״א ששתק ולבסוף צווח בפני עדים זה כמו שתק מתחילה ועד סוף, משום שבשניהם השתיקה היא בהכרח שתיקה כהודאה, והודאת בע״ד כמאה עדים, משום שא״א לבאר את שתיקתו בצורה אחרת. אך בכל שתיקה כהודאה, לא בעינן לחשבון זה האם אפשר לבאר שתיקה זו באופן אחר, משום שבכל מקום הוא מודה לטענה וכלפיה הוא שותק, אך כאן הוא שותק רק כלפי התפיסה.

ביאור שיטת הרשב״א ושיטת רש״י בהתאם לאמור

ועל דרך זו נראה לבאר גם את שיטת הרשב״א, שענין השתיקה כאן היא מטעם אומדנא, ולכן סבר הרשב״א שתועיל ראיה כנגד שתיקתו, אלא שהרשב״א סבר שאפי׳ לשיטת הרמב״ן ששתק ולבסוף צווח בפני עדים הוי הודאה, והוא לא סובר שאין אדם מגלה טענותיו אלא לבי״ד, מועילה ראיה ששתיקתו לא הוי כהודאת בע״ד, משום שלשיטתו, גם שתיקה זו היא רק מטעם אומדנא, וזה לא יחשב כהודאת בע״ד, ואפי׳ אם א״א לבאר שתיקה זו באופן אחר, משום ששתיקה זו היא על התפיסה ולא על הטענה וכדפירשנו.

ולפ״ז אתי שפיר נמי דברי רש״י, שכתב דווקא אם הוא שתק לפני השבועה - משום שלאחר השבועה אומדנא זו לא תועיל להוציא, כיון שכל הטעם שמועילה בזה אומדנא הוא משום שיש סברא שהמוחזקות כאן מסופקת ולכן מכריעים ע״י אומדנא, אך זה לא מספיק בשביל להוציא ממוחזק, דלהוציא ממוחזק בעינן הודאת בע״ד ממש.

ביאור מחלוקת הר״ן והנימוקי יוסף

וכך נראה לבאר גם בשיטת הר״ן, שאמר שלכו״ע ולכל הצדדים ההודאה כאן היא הודאה מסופקת, משום שהיא מיוסדת רק על אומדנא, ולכן הוא ביאר שאם המוחזקות ספק, אז ספק הודאה מועיל להוציא, משום שזה אומדנא, ומועיל לספק מוחזקות. ובביאור ענין המוחזקות ודאי וספק שבדבריו, נראה, שלעיל, בתחילת הפרק, ביארנו במחלוקת הראשונים האם כל אחד מוחזק בכולה או כל אחד בחצי, שוודאי עצם המוחזקות היא בכולה, אלא שכיון שלא יכול להיות שלשניהם יש את כולה, אז פסקו חכמים יחלוקו, ונחלקו לעיל הראשונים האם דין חלוקה זה הוא מכיון שכל אחד מחזיק את כולה אז יש לו חצי בכולה, או שלכל אחד יש חצי מהטלית. ולכן אמר הר״ן שיש צד אחד שזה מוחזקות ספק, כיון שכל אחד מוחזק בכולה, ולכן אמרו חכמים שיש בכולה חציה, משום שהמבט במוחזקות זו הוא ספק. אך בצד השני אמר הר״ן, שעד כמה ששנים מוחזקים, אז לכל אחד יש חזקה על חצי. אך הר״ן שאמר בתחילת הפרק שכל אחד מוחזק בכולה, הביאור בזה הוא שוודאי מוחזקות זו תופסת את כל הטלית, אך השאלה היא עד כמה שיש עוד מישהו איתו, איך להסתכל על שתי מוחזקויות שתופסות את כל הטלית.

ובזה חולק הנימוקי יוסף, שבשביל להחזיק אותו כמוחזק בעינן ודאי הודאה שתהיה כהודאת בע״ד, ולא מועילה סתם אומדנא, ולכן הוא ביאר בספק הגמרא, האם זה ודאי הודאה או ספק הודאה, ולא יועיל לו להחזיק, אפי׳ שמתחילה שתק, כיון שיש סברא ש״קחזו ליה רבנן״, שיוצר ספק באשר להודאה זו.

ולפ״ז מבוארת נמי לשון הרשב״א בסוף הסוגיא, שאם זה נחשב הודאה לא נחזיקנו כגנב, ונסתכל על זה כבחזקתו; משום שכל ההחזקה כאן היא מדין אומדנא ופשטות, אך לא מדין הודאת בע״ד וחזקה גמורה, וממילא גם אם שתיקה זו אינה לטובתו, מ״מ הוא לא נחשב גנב משום שסו״ס זה רק אומדנא.

לימוד תורה, באופן עצמאי או עם חברותא?

שמעתי מהגה"צ הרב חיים וולקין זצ"ל (משגיח ישיבת עטרת ישראל) את העיקרון הבא: נאמר בתורה "ויוותר יעקב לבדו" (פרשת וישלח, בראשית לב, כה), והסביר שאין הכוונה שיעקב היה מסכן בכך שנשאר לבדו, אלא זו מעלה של "לבדו"; אדם צריך לדעת שהוא מתפתח באופן עצמאי, וזו המעלה הגדולה. זה אף מה שנאמר אודות הקב"ה "ונשגב ה' לבדו"; ו"לבדו" זו המעלה הגדולה ביותר, שבכך הוא משתווה למידת הקב"ה.

והביא דוגמה ממסכת אבות (פרק ד משנה א): "איזהו עשיר, השמח בחלקו" - עשיר אינו מי שמקבל מאחרים כסף, אלא רק מי שמתוך עצמו יש לו מעלה. כנ"ל לגבי המידה הנוספת: "איזהו גיבור, הכובש את יצרו" - גיבור אינו מי שגובר על אחרים, אלא מתוך עצמו באה לו המעלה, מי שכובש בתוכו את יצרו. כנ"ל המימרא הנוספת במשנה שם: "איזהו מכובד, המכבד את הבריות" - מכובד אינו מי שמקבל מאחרים, אלא מי שנותן מעצמו.

עד כאן תמצית מתוך דבריו.

ברם, על דבריו יש להקשות כמה שאלות (ככל הנוגע לחלק של לימוד התורה):

א. הרי מובא במסכת ברכות (סג ע"ב): "דאמר ר' יוסי ברבי חנינא, מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשים וכו' ולא עוד אלא שחוטאים וכו'". כך שיש להקפיד ללמוד עם חברותא, ולא לנסות ולהתפתח בלימוד התורה לבד ובאופן עצמאי בלבד.

ב. מובא במסכת שבת (סג ע"א): "אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר, שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה הקב"ה מצליח להם, שנאמר 'והדרך צלח', אל תקרי 'והדרך', אלא 'וחדדך'. ולא עוד, אלא שעולין לגדולה, שנאמר 'צלח רכב'". וביאר רש"י שם (ד"ה המחדדין) "שואלין

ומשיבין, ולא לקפח אלא להתחדד״. כך שישנה חשיבות בלימוד תורה עם אחרים דווקא, ולא בלימוד עצמי.

ג. מובא במסכת תענית (כג ע״א) דין רבא אודות חוני המעגל: ״היינו דאמרי אינשי, או חברותא או מיתותא״. כך שישנה מעלה ללמוד בצוותא בחברה נוספת ולא רק עם עצמו.

ד. בפתח אותה משנה במסכת אבות המוזכרת מעלה נאמר: ״איזהו חכם, הלומד מכל אדם״, כך שישנה חשיבות עליונה ללמוד מאחרים ואף עם אחרים, ולאו דווקא תוך כדי התפתחות עצמית ללא חברותא.

ברם, נראה שאין במקורות האמורים מעלה סתירה להנחה של חשיבות הלימוד העצמי, ונבאר הדברים.

עיקר ההתעלות היא בלימוד עצמי

ישנה התייחסות נוספת במסכת אבות ללימוד עצמאי שלא בקבוצה או בחברותא. וכך מובא במסכת אבות, פרק ג משנה ב: ״רבי חנינא בן תרדיון אומר, שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה, הרי זה מושב לצים שנאמר ׳ובמושב לצים לא ישב׳, אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם וכו׳. אין לי אלא שנים, מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב״ה קובע לו שכר, שנאמר ׳ישב בדד וידום כי נטל עליו׳״.

וכך הובא בספרי ״אורות מן האבות״ בביאור משנה זו: ״שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה וכו׳ ועי׳ תוס׳ יו״ט. והדברים נוקבים. לדבריו, אף שנים שלמדו תורה ביחידות ולא התחברו ללמוד בחברותא, הרי זה מושב לצים, שכל אחד סבור שאין לו תועלת בלימוד עם חברו ומתלוצץ על ידיעת ולימוד חברו. ויש לנחם ולבאר שזה אינו המקרה המצוי. לרוב יושבים בבית המדרש לומדים יחידים רבים, ולא משום שאינם מעריכים את מעלת חבריהם בתורה, אלא משום שכל אחד עוסק בנושא שלו, וחשוב לו להתמיד בו ולא לעסוק עכשיו בנושא אחר, שהרי ידוע מה שהדגשנו לא אחת, שעיקר הלימוד זו השיטתיות בלימוד ולא קרעים קרעים, פעם נושא זה ופעם נושא אחר. לכן יש לומר שלימוד באופן זה, אין הדבר בגדר מושב לצים, וראוי לנהוג כך אף לכתחילה. ידוע שכמעט כל גדולי עולם למדו עיקר תורתם ביחידות, כגון החזון איש, הגרי״ש אלישיב, הגר״ע יוסף,

ולהבדיל בין החיים לחיים, הגר״ח קנייבסקי שליט״א [זצ״ל]. זאת משום שהבינו כנ״ל, שהלימוד האמיתי כדי לגדול בתורה, חייב להיות עקבי, שיטתי ונמרץ, דהיינו בכל עת פנויה להמשיך ולהתקדם מהנקודה בה הפסקתי קודם לכן. מכיון שלא ניתן ללמוד באופן זה עם אחר, שיתאים זמנו בדיוק לזמני, וכן שדעתו תהיה מכוונת לדעתי, כולל הקצב הלימודי הרצוי לי, ממילא הלימוד היחידי הוא המתאים ביותר לצמיחה שיטתית בתורה. אין כוונת הדברים שלא ללמוד עם חברותא כלל, ואף גדולי ישראל הנ״ל למדו עם אחרים, אך הכוונה שבעיקר הלימוד וההתקדמות, יסמוך רק על עצמו וקצב ההתקדמות האישי שלו״.

והעולה מהדברים, שאין סתירה בין הצורך וההכרח של האדם השלם להתעלות ולהתפתח גם בכוחות עצמו, לבין הצורך שבמסגרת לימודו, הוא ילמד גם עם אחרים, כדי שהמשא והמתן שביניהם יועיל לו להתיישר בעסק התורה, וללבן את מחשבתו ולימודו עם אחרים, שלא ילך בדרך לא ישרה ללא כל ביקורת חיצונית חיונית.

ונראה שזהו המהלך הנכון והמאוזן בהתפתחות נכונה בלימוד התורה.

משכך, באשר לשאלות א-ב יש לומר כך: אכן כוונת הגמרא שאין זה טוב שאדם לומד עם עצמו לבד; ואולם כשהוא במשא ומתן לימודי גם עם אחרים, וכן מעיין בספרים רבים ולומד שיטות מגוונות, אזי הוא מתחדד מאחרים וכן מעיונו בספרים נוספים, ואין חשש שיגיע לטפשות בלימודו כחשש הגמרא שם, אף שאת עיקר לימודו והתפתחותו העצמית יבסס בינו לבין עצמו, כאמור.

באשר לשאלה ג; מסופר בגמרא שם, שחוני המעגל יצא מהמערה בה לן שבעים שנה, ואמר לנכדו שהוא חוני המעגל, ולא האמינו, והלך לבית המדרש ושמע ששבחו את השנים בהם חוני המעגל פתר כל קושיה בבית המדרש, ואמר להם שזה הוא, ולא האמינו לו וכן ״לא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה״, ואז חלשה דעתו וביקש רחמים ומת, ועל כך אמר רבא ״היינו דאמרי אינשי, או חברותא או מיתותא״. כך שאכן בעובדה שם בגמרא, היה לחוני המעגל צורך בהכרה עצמית ובחברה שתשמע ותקבל את דעתו. ואולם, לא בהכרח מדובר שם על לימוד עם חברותא.

באשר לשאלה ד (ביחס לאמור בפתח המשנה: ״איזהו חכם, הלומד מכל אדם״), נפרש כך. המימרא הנ״ל ״איזהו חכם, הלומד מכל אדם״, התבארה

כך בספרי ״אורות מן האבות״: ״איזהו חכם, הלומד מכל אדם. ועי׳ ברטנורא. והעולה מהדברים שחכמה אמיתית היא כזו שנרכשת ומתפתחת לשם שמים ולא שאוסף ידע או השכלה לשם התפארות. והבדיקה והמדד האם זו חכמה אמיתית לשם שמים או לא, היא ברצון שלו ללמוד אף ממי שקטן ממנו. אם הוא מוכן להשפיל עצמו וללמוד מהקטנים, מוכח שאכן שאיפתו בפיתוח חכמתו היא לשם שמים״.

בהתאם לביאור זה, נראה שהביטוי ״לימוד מכל אדם״, משמעותו אפוא, שאיפה לשם שמים, הוכחה לחכמה אמיתית, ולאו דווקא לימוד תורה בפועל מכל אדם.

ועוד מובא שם בהמשך ביאור מימרא זו: ״ונראה שטמונה פה נקודה נוספת בהגדרת החכמה. יש הסבורים כי חכם הוא מי שמאציל מחכמתו לאחרים, דהיינו מוסר שיעורים, מרצה הרצאות לרבים, כותב ספרים וחיבורים וכד׳, אך זה לא מה שנאמר במשנה בהגדרת חכם. על פי המשנה, דווקא מי שעדיין בהליכי למידה, הוא החכם האמיתי; מי שמשכיל להבין שהליך הלמידה התמידי הוא המפתח העיקרי להשגת החכמה, ומי שלומד אף מקטנים, דהיינו שלב למידה מוקדם יותר, הוא מוגדר ברמה הגבוהה של החכמה, שהרי הוא נעוץ עמוק יותר בהליך הלמידה. במילים אחרות - החכמה האמיתית הינה הלמידה והפיתוח ההשכלתי התמידי, ולא בהכרח הנחלת הידע שלו לאחרים״.

ואף בהתאם לביאור זה, הביטוי ״הלומד מכל אדם״ מיוחס להליכי למידה, וזאת יתכן לבצע אף באופן עצמאי או מתוך ספרים.

ועוד מובא שם בהמשך ביאור מימרא זו: ״ועוד נקודה נדגיש. החכמה האמיתית אינה רק ללמוד תכנים חיוביים והסקת מסקנות מהם, אלא חכם אמיתי לומד אף מטעויות של אחרים; מה לא לעשות וכיצד לא לנהוג. כך שכל ידיעה המגיעה לאזניו, כל ידיעה המופיעה בעיתון וכד׳, היא לימוד בשבילו; מה כדאי לאמץ וממה כדאי להיזהר. כך שבעצם כל חיינו אנו בלמידה אחת ארוכה, וזה חלק מחכמת האדם. יתכן וענין זה טמון בתוך לשון המשנה, שהרי הלשון ׳הלומד מכל אדם׳ הינה תמוהה, שהרי ׳כל אדם׳ כולל לכאורה אף דמות שלילית, וכיצד יתכן שאף ממנה יש ללמוד? ברם, ע״פ האמור, הלשון מובנת, שהרי אף מאדם שאינו נוהג כראוי ניתן ללמוד כיצד לא להתנהג״.

כך שעסקינן בלמידה כללית מהתנהלות אחרים, לאו דווקא לימוד בחברותא עם אחרים.

לסיכומו של דבר עולה, שחלק ניכר מההתעלות בלימוד צריכה להיות בלימוד עצמאי, שילמד אדם בקצב שלו ולפי תכנית הלימוד האישית שלו, אף שישנה גם מעלה גדולה בלימוד עם חברותא ועם אחרים, כמבואר לעיל. ויש למצוא הדרך לשלב בין שתי הדרכים.

תוספת ביאור באשר ללימוד העצמי - בהתאם לשיטת המהר״ל

המהר״ל מבאר מהי מעלת לימוד עם אחרים. לשיטתו, יש לוודא שהשכל והגוף יהיו פרודים, שהרי אם הם מתחברים, אזי נכנסת באדם טפשות. לדבריו, כדי להבדיל את השכל מהגוף, יש ללמוד עם אחרים, משום שרק למידה זו, בה אדם מקבל תורתו מאחרים, מבדילה את שכלו מהגוף, שהרי שיכלו עתה מעורב עם דעתם של אחרים ואינו חלק טבעי מהגוף אליו היה מחובר עד עתה מאותו חומר.

וכך מובא בספר נתיבות עולם (למהר״ל, נתיב התורה, ז): ״לפי מה שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי החבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף״.

כך שהלימוד עם אחרים גורם להפרדת השכל מהגוף, וממילא משביח את שכלו של האדם.

וכך ביאר את הגמרא בברכות (שאלה א לעיל): ״וזה אמרם בפרק הרואה (ברכות סג ע״ב), ׳הסכת (דברים כז, ט) - עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי בר חנינא, דאמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב (ירמיה נ, לו) ׳חרב על הבדים ונואלו׳, חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה וכו׳. וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו

הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל״.

כך שביאר כיצד הלימוד עם אחרים גורם כי שכלו יהיה נפרד מגופו, וממילא שכלו משתבח.

ומרחיב בתוספת ביאור: ״ועוד, כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם. כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך. למה הדבר דומה; לשנים שהם מתאבקים זה עם זה, אם נצחו, מוטב. ואם לא נצחו אותו, האחד שכנגדו נצח אותו. וכן השכל שהוא עומד בגוף, אם רוצה האדם להוציא את השכל אל הפועל, ולא היה לו זה, והגוף נצח השכל, אז נעשה מוטבע בגוף לגמרי, כי הגוף היה גובר עליו. ואם לא היה עושה זה, לא נתקלקל עד שקנה הטפשות, וזה שאמר ׳ולא עוד אלא שמטפשין׳, שנתקלקל השכל לגמרי על ידי זה, כי נעשה השכל שבו מוטבע בגוף לגמרי״. כך שעל האדם לגרום ששכלו לא יהיה מוטבע בגופו לגמרי, אלא מובדל מן הגוף, שזה נוצר ע״י לימודו עם אחרים, כשמקבל מהם אף את ״שכלם״ ואז נעשה שכלו ״שכל נבדל״.

וביאר את ההבדל בין מי שלא לומד כלל (שלא מקבל שכלו טפשות) לבין מי שלומד אך ללא חברה: ״ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בדד אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם; אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור וכו׳. כלל הדבר, שאי אפשר שיקנה האדם השכל הנבדל רק כי כאשר מקבל זה מזה, ונושא ונותן זה עם זה, עד שהתורה שהיא על דרך זה שכל נבדל לגמרי. וזהו נקרא ׳שכל׳, לא דמיון, ואי אפשר לפרש יותר״.

כך שלשיטת המהר״ל, הגדרת ״שכל״ הנוגע ללימוד התורה, והרצון להחכים בתורה, הם בלימוד עם אחרים, שמקבל תורתו מאחרים; ויקבל

מאחרים עד כדי שיהיו שכלו "נבדל לגמרי" לקבלת התורה ברמה הגבוהה ביותר.

בכך מבאר אף את הגמרא בשבת (סג ע"א) אודות שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, שהקב"ה מצליח להם ואף עולים לגדולה: "פירוש, כי שני תלמידי חכמים שהם מחדדין זה את זה, קונין שכל יותר עליון ממה שהוא ראוי לאדם מצד עצמו אם היה לומד ביחידי, כמו שהתבאר. ומפני כך אמר שהם מצליחים, כי מפני שהם קונין שכל עליון על ידי חדוד שלהם, ומגיעים אל מדריגה השכלית, שהוא ההצלחה העליונה, יותר ממה שראוי לאדם בעצמו, על ידי שהיו מחדדין זה את זה, ולכך הקב"ה מצליח להם גם כן, כמו שהם מצליחים בקניין השכל, כך מצליחים במעשיהם. מטעם זה אמר גם כן שהם עולין לגדולה, שכאשר מגיעים לשכל עליון, אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו על ידי שהיו מחדדין זה את זה, ובזה הוא עולה לגדולה גם כן, כמו שהשכל הזה שהוא על ידי שנים מתעלה אל מדריגת שכלית עליונה לגמרי". כך שלשיטתו של המהר"ל, כנגד זה שבלימודם עם אחרים הם גורמים לשכלם ("שכל העליון") שיתעלה ויצליח, הם זוכים להצלחה במעשיהם; וכן בשל כך שמגיעים לדרגה גבוהה של שכלם, הם זוכים גם לעלות לגדולה.

ומבאר המהר"ל שוב שע"י לימוד עם אחרים זוכים ל"שכל התורה": "וכבר בארנו כי מפני חדוד שלהם הם מתעלים אל השכל העליון, אשר אינו ראוי זה אל האדם שהוא לומד בהלכה ביחידי, רק אם למודו על ידי שנים, שהם מחדדין זה את זה, קונין השכל העליון, ולכך הם זוכים לתורה שהיא מתעלה על כל, כלומר השכל הפשוט, שהוא שכל התורה, שהוא על הכל וכו'".

והעולה מהאמור בהתאם לשיטת המהר"ל; כי ישנה מעלה עצומה ללמוד עם אחרים, כאשר לימוד שכזה מעלה את שכלו של האדם לבחינת "שכל נבדל", "שכל העליון", "שכל התורה" ועוד. ברם, אף לשיטתו, אין ספק שיש לאדם ללמוד אף לבדו, כדי להתעלות באופן עצמאי לדרגתו האישית; כאשר את המעלות הנוספות שבשכלו, לשם השבחת שכלו, יזכה מאותם זמנים הם לומד עם אחרים. ובמילים אחרות - הלימוד עם אחרים אינו מיועד בהכרח לשם איכות הלימוד המסוים הזה שלומד עם האחר (חברותא), אלא כדי להעלות את שכלו למדרגות הנ"ל, ואת זאת יעשה אף שלא בכל לימודו, זה היחידי, שנזקק לו לשם השלמת תורתו באופן של התפתחות עצמאית.

סיכום הדברים למעשה

ממילא נאמר, שלא קשה מארבעת המקורות שהובאו לעיל, שהרי אכן ישנה מעלה בלימוד תורה עם אחרים, כאמור, אך לשם השלמת מעלה זו, לא נזקק האדם ללמוד את כל לימודו יחד עם אחרים, ככל וחש שהתפתחותו העצמית תושג דווקא בדרך של לימוד עצמי או שחלק מהלימוד יהיה באופן עצמאי.

והעולה מכל הדברים, שכדי להתקדם ולגדול בתורה בכל כוחו, הדרך היא גם בלימוד עצמאי והתפתחות עצמית, כפי המבואר לעיל וכפי שנהגו גדולי ישראל; אף שישנה מעלה גדולה ללמוד עם אחרים, אך יעשה זאת רק חלק מהזמן ולא בכל עת לימודו.

וכמובן שזאת על דרך הכלל, ואולם ישנם יוצאים מן הכלל רבים, כגון מי שמרגיש בתכונות נפשו שהלימוד העצמי לא מתאים לו, או שלא יכול ללמוד לבדו ולהתרכז בלימודו האישי מכל סיבה שהיא; וכן יוצא מן הכלל לימוד הצעירים בישיבה, שצריך להיות ברובו עם חברותא ובמסגרת סדרי הישיבה ושמיעת שיעורי תורה מרבני הישיבה, שהרי בגיל צעיר נחוץ הלימוד עם אחרים לשם קניין יסודות הלימוד הישר בדרך המקובלת.

ימים נוראים (יום כיפור) - כיצד להתמודד עם יצר הרע?

בווידוי של יום הכיפורים אנו מתוודים בין השאר: "על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע".

וכבר הקשו (ראה של"ה סח, עא), הלא כל החטאים שמפורטים ב"על חטא" באו לנו על ידי היצר הרע, ומהו אותו חטא מיוחד עליו אנו מדגישים "על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע".

משמעות התבלין ליצר הרע

ביאור לענין זה מובא בתורת מנחם (חלק ח מעמוד 228). וכך הובאה הקושיה שם: "אמרו רז"ל (קידושין ל ע"ב) 'בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין'. וצריך להבין ענינו של משל - אפילו משל של חכם בשר ודם, ועל אחת כמה וכמה משל שבתורה - שצריך להיות מכוון להסברת הנמשל, ולכאורה, 'תבלין' אינו משל מכוון לתורה, שהרי התבלין אינו מבטל את המאכל, ואילו התורה צריכה לבטל את היצה"ר, ומהו הפירוש "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין"?

וכך ביארו שם: "והביאור בזה - שהיא הנותנת - דכשם שתבלין אינו מבטל את המאכל, אלא אדרבה, מטיבו ומכשירו להיות ראוי למאכל אדם וכו', כך גם פעולת התורה בהיצה"ר היא לא לכלות ולאבד את היצה"ר, אלא אדרבה, לבררו ולזככו, שלא זו בלבד שלא יהיה מונע לעבודת ה', אלא שגם הוא יעבוד את ה', כמ"ש (משנה ברכות נד ע"א) 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', 'בשני יצריך'".

דהיינו שחז"ל דימו את התורה לתבלין, שעניינו להיטיב ולתקן המאכל. כלומר, פעולה לימוד התורה (שהיא התבלין) ביצר הרע, אינה לכלותו ולאבדו, אלא לתקנו, לבררו ולזככו. שלא זו בלבד שלא יהיה מונע מהאדם את עבודת ה', אלא אדרבה, גם הוא יעבוד את ה'. וזה מה שאמרו חז"ל בדרשה "בכל לבבך - בשני יצריך", שגם היצר הרע יאהב את ה'.

וכך המשיכו וביארו במאמר שם בהתייחס לשאלה מעלה: ״ועפ״ז יש לפרש מה שאומרים ׳על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע׳ - דלכאורה אינו מובן: הרי כל החטאים שמפרטים בהנוסח ד׳על חטא׳ הם ע״י היצה״ר, ומהו החטא המיוחד שעליו אומרים ׳על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע׳ - שזהו מה שחוטאים בהיצה״ר גופא, שלא מבררים ומזככים אותו, אלא מכלים ומאבדים אותו, ובכך מסירים אותו מן הדרך, שאינו יכול להגיע לתכלית בריאתו - שהאדם יתגבר עליו וינצחו״.

דהינו שזוהי משמעות הוידוי המיוחד ״על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע״, שלא עסקנו בבירורו ותיקונו. כי אף שיתכן ואת שאר החטאים מנענו באמצעות שבירת היצר, אך עדיין אנו צריכים להתוודות על שלא ביררנו ותיקנו את היצר הרע עצמו והפכנו אותו לטוב.

מהי שחיטת יצר הרע

והמשיכו להוכיח זאת במאמר שם ממקור נוסף: ״ענין זה מובן גם ממאמר רז״ל שלעתיד לבוא ישחוט הקב״ה את היצה״ר, שחיטה דייקא: ובהקדמה - שאע״פ שענין זה נאמר אודות לעתיד לבוא, הרי כל הענינים נפעלו כבר במתן תורה וכו׳. והענין בזה - שפעולת השחיטה אינה מבטלת את גוף הדבר הגשמי, שנשאר בשלימותו, אלא שמוציאה את הדם והחיות שבו, ואז מקריבים את החלב - שמורה על ענין התענוג - על גבי המזבח. וזהו שאמרו חז״ל (חולין ל ע״ב) ׳אין ושחט אלא ומשך׳ - שע״י משיכה לא נעשה שינוי בהחפץ הנקנה, אלא שלוקח החפץ כמו שהוא ומושכו לרשותו, והיינו, שמעבירים את הדבר הגשמי - כמו שהוא - מרשות לרשות, מרשות הרבים וכו׳ לרשות היחיד וכו׳. וזהו ענין שחיטת היצה״ר - שלא מבטלים מציאותו, אלא אדרבה, מעלים ומכניסים אותו לרשות הקדושה.״

כך שאף ממקור זה מוכיחים כי ענין המלחמה ביצר הרע אינה להשמידו, אלא להעבירו לרשות הקדושה.

מהי פעולת ״כובש את יצרו״

בענין זה אזכיר מה שכתבתי בספרי אורות מן האבות (על מסכת אבות) פרק ד משנה א על המשנה ״איזהו גיבור, הכובש את יצרו״, באשר לתפקידו של היצר אצל האדם:

"איזהו גיבור, הכובש את יצרו. ועי' ברטנורא ותוס' יו"ט. מימרא זו היא אחת העבודות הקשות ביותר של האדם. יכול אדם לקום באשמורת הבוקר, לטבול במקווה קר, להתפלל באריכות ובדביקות, לאכול פת שחרית במהירות ולרוץ ללימודו עד הערב וכו'. אך אותו אדם שמסוגל מאוד להתאמץ בעבודת ה' למרות כל הקשיים, אם יאלץ להתגבר על יצרו הרע, יתכן ולא יעמוד במשימתו, ויצרו יגבר עליו. כידוע, ליצרו של אדם ישנן כמה דרגות, ישנם דברים שהיצר דוחף חזק לבצעם או שלא לבצעם, והאדם כמעט ואינו יכול לגבור עליו, וישנם ענינים בהם היצר אינו מתעקש עם האדם, ונותן לו יותר בקלות לפעול כרצונו. כל מי שנתקל בניסיונות היצר יודע איזו כוחות צריך כדי לעמוד מולו, ואיזו גבורה היא לנצחו. יהיה נכון לומר שאף החלטה של האדם להתנגד ליצרו ולהיאבק בו בדברים הקשים שהיצר חזק - החלטה זו היא כבר גבורה, אף אם יכשל לבסוף במאבקו, משום שבדברים מסויימים, האדם אף לא מסוגל להחליט שהוא מתנגד ליצרו".

ועוד מהאמור שם: "ונוסיף ונבאר. נשים לב ללשון המשנה - במשנה לא נאמר שגיבור הוא מי שגובר על יצרו, אלא נאמר 'הכובש את יצרו' - כבישת היצר היא פעולה זמנית, כגון הטלת כיסוי עליו שלא יתפרץ, אך אין דרישה מהאדם שיצליח לנצח את יצרו לגמרי עד כדי שהיצר יהיה חסר משמעות מבחינתו. ונבאר הדברים (מלבד ההבנה הפשוטה שבלא עבודת התגברות על היצר, אין משמעות לעבודת האדם בעולם הזה וקבלת שכר, והוי 'נהמא דכיסופא'). ידוע כי אותו דחף המכונה 'יצר', משמש כעין 'מנוע' לאדם לטוב ואף לרע. מאמר חז"ל 'כל הגדול מחברו, יצרו גדול ממנו' ממחיש את הנ"ל. אין משמעות הדברים שזו איזו הנהגה מיוחדת שהקב"ה מתנהג עם הצדיקים, אלא הכוונה כך: אדם גדול נדחף ע"י יצרו לעשיית טוב ולהתפתחות עצמית, עד שצומח להיות גדול; אך למעשה אותו יצר חזק המניע אותו קדימה ועושה אותו אדם גדול, הוא אותו מנוע הדוחף אותו גם לעשיית הרע; כך שלמעשה באופן טבעי יצר הרע באדם גדול הינו חזק יותר ביסודו, וזהו המחיר שמשלם אדם גדול על צמיחתו בתורה ובמעשים טובים, התמודדות עם יצר קשה יותר משאר בני אדם. זו הסיבה שאין במשנה דרישה מהאדם לנצח את יצרו לגמרי, שהרי ליצר ישנו עדיין תפקיד, גם לרומם ולגדל את האדם, להניע אותו קדימה, כמתואר, וגם לשם התמודדות וקבלת שכר, לכן הדרישה היא רק ש'יכבוש' את יצרו הרע, כל פעם מחדש, באופן ארעי, ולא הכנעת היצר לגמרי".

עד כאן מתוך האמור בספרי אורות מן האבות (על מסכת אבות) על המשנה "איזהו גיבור, הכובש את יצרו", באשר לתפקידו של היצר אצל האדם; וזהו בעצם עיקרון הדברים האמור לעיל - שאין דרישה מהאדם להכניע את היצר הרע, אלא אדרבא - להשתמש בו לצרכים חיוביים, ולתבל את היצר בתבלין התורה כדי שיהיה לתועלת ולברכה.

ושמחת בחגיך - מהי השמחה בחג סוכות

ושאבתם מים בששון (ישעיהו יב, ג), וראו בגמרא (סוכה נ ע״א והלאה) תיאור שמחת בית השואבה שנהגו בסוכות בעת ניסוך המים (ועי׳ רש״י שם נ ע״א ד״ה בית השואבה).

מהי שמחה אמיתית?

ונשאלת השאלה - הרי כל השנה נסכו יין במזבח ולא עשו שמחה מיוחדת, ואילו בסוכות, כשנסכו מים על גבי המזבח, פעם בשנה, עשו שמחה גדולה, שמחת בית השואבה (משנה סוכה מח ע״א, מח ע״ב, וגמרא שם). והרי יין יותר משמח ויותר חשוב ממים (״יין ישמח לבב אנוש״), אז מדוע רק על ניסוך המים שעשו על גבי המזבח בסוכות עשו שמחה של ״ושאבתם מים בששון״?

אלא ששמחה אמיתית היא על מעבר קיצוני (דראסטי) בין מצב למצב, בין מצב נמוך למצב גבוה. המים הם בדרגה הנמוכה ביותר, ללא טעם, ונועדו רק להרוות מצמא, ולכן, כשמעלים אותם לדרגה הגבוהה ביותר, לניסוך על המזבח, זו שמחה אמיתית. אבל יין הוא גם כך בדרגה גבוהה - מברכים עליו בדברים שבקדושה והוא משמח מטבעו - כך שהמעבר מדרגתו הבסיסית לדרגה הגבוהה (ניסוך על המזבח) פחות קיצוני, ולכן השמחה בניסוכו פחות שלמה.

השיר ששרו בעת ניסוך המים

נראה שזהו גם ההסבר לשיר ששרו בעלי תשובה במקדש בעת שמחת בית השואבה וניסוך המים: ״אשרי זקנותנו שכיפרה את ילדותנו״ (גמרא סוכה נג ע״א), שהרי אף שיר זה מסמל את שתי הקצוות המביאות לשמחה - את תקופת הזקנה, שהיא טובה הרבה יותר מעת הבחרות; והזכרת הבדל קיצוני זה שבין התקופות, הביאה לשמחה השלמה בעת ההיא.

אין שמחה כהתרת הספקות

בכך אף נבאר אמרת חז"ל "אין שמחה כהתרת הספיקות". וראו מצודת דוד על הפסוק במשלי (ט"ו, ל): "מאור עינים ישמח לב, שמועה טובה תדשן עצם", שביאר שם: "הארת עינים בדבר המסופק, ישמח לב, כי אין בעולם שמחה כהתרת הספקות". והרי קשה, וכי זו השמחה הגדולה ביותר שיש לאדם, יותר משמחת מחתונה, בר מצווה ושאר שמחות של האדם?

אלא הענין ברור לפי מה שאמרנו. שהרי אדם המצוי בעת ספק (כגון שעשה בדיקות רפואיות וממתין לדעת מה יש לו והאם הוא צריך טיפול), הוא משותק בהתנהלותו ולא יודע מה לעשות, ומתקשה בהתנהלות חיי היום יום; והתרת הספק משחררת אותו לגמרי באופן קיצוני, אף אם יתברר לא כשאיפתו וכציפיותיו (כגון שיתברר שהוא חולה הזקוק לטיפול), שהרי עתה יוכל לכלכל את צעדיו בתבונה לאור המצב שהתגלה. זאת להבדיל מכל שמחה אחרת שהיא רק תוספת שמחה ולא שינוי קיצוני ממצב נמוך למצב גבוה.

ושמחת בחגיך

לפי זה אף מבואר הלשון בתורה הנוגע לסוכות - "ושמחת בחגיך", שהרי זה לשון מחודש, שהרי היה ראוי לכתוב "ושמחת בזמן החג" או "ושמחת עם החג" וכד'. ונראה ביאור הלשון ע"פ האמור לעיל, שהאדם מתעלה עם החג, כביכול רוכב על החג, ולכן מתעלה מדרגתו הנמוכה עד לדרגה הגבוהה של החג, וזו השמחה האמיתית, המעבר הקיצוני לדרגה גבוהה מאוד של החג.

החג הוא על גילוי הנס והניצחון

לאור העיקרון המובא לעיל בביאור מהות השמחה, נבאר ענין נוסף. מובא במדרש (ויקרא רבה ל, ב): "'ולקחתם לכם וגו'', א"ר אבין, משל לשנים שנכנסו אצל הדיין, ולית אנו ידעינן מאן הוא נוצח. אלא מאן דנסב באיין (כידון) בידיה אנן ידעין דהוא נצוחייא. כך ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בר"ה, ולית אנן ידעין מאן נצח. אלא במה שישראל

יוצאין מלפני הקב״ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישראל אינון נצוחייא. לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם ׳ולקחתם לכם ביום הראשון׳״. כך שלקיחת הלולב מורה על הניצחון של בני ישראל על אומות העולם בימי הדין.

ונשאלת השאלה - מדוע א״כ חוגגים כל שנה את חג סוכות בט״ו בתשרי, והרי מתאים היה לחוג בסיומו של ר״ה או בסיום יו״כ, שהרי ביום טו בתשרי (ביציאה עם הלולב) אנו מגלים שזכינו בדין של ר״ה ויו״כ. דהיינו, שאמנם עת הגילוי של הניצחון הוא בט״ו בתשרי, אך נס הניצחון עצמו על אומות העולם היה כבר בתום ימי הדין, ביום הכיפורים, ואז היה ראוי לקבוע את חג הניצחון.

אלא מוכח, שיום הזיכרון והחג נקבע לפי עת גילוי הניצחון ולא לפי עת הנס עצמו. דהיינו שחוגגים בתאריך שהתגלה הנס, ולא בתאריך בו אירע הנס בפועל. ברם, להלן נביא ביאור נוסף לכך, לאור העיקרון האמור מעלה בענין מהות השמחה.

מועד החג כשפסקו למות מתי מדבר

ראיה לדבר (שיום הזיכרון והחג נקבע לפי עת גילוי הניצחון ולא לפי עת הנס עצמו) שמעתי, מדברי הגמרא (בבא בתרא, קכא) המביאה בין שאר מאורעות שחלו ביום ט״ו באב, את המאורע בו פסקו מלמות מתי מדבר. שם מתואר, שמשנגזר על דור המדבר שלא יכנסו אל ארץ ישראל, מתו מהם כל שנה ביום תשעה באב. הנותרים שביניהם חפרו את קבריהם בליל תשעה באב ונכנסו לתוכם. בתשעה באב בבוקר הם התעוררו, וחשבו שמא טעו בחשבון הימים, ונכנסו לקבריהם עוד חמישה לילות כדי להיות בטוחים בתאריך. כשהגיע יום ט״ו באב, וראו את הירח מלא, הם הבינו שלא טעו בחשבון, והבינו שהבטלה מהם הגזירה, ועשו אותו יום טוב של ט״ו באב.

כך שאף במקרה זה, החג הוא על עת הגילוי של הנס ולא על הנס עצמו; החג שנקבע הוא הוא עתה, ביום ט״ו באב, בו התגלה שכבר בט׳ באב הפסיקו למות; כך שהחג נקבע בהתאם לתאריך הגילוי, ולא ביום הנס בעצמו שהיה כבר ביום ט׳ באב.

דוגמה לדבר מההיבט ההלכתי, היא ההלכה באשר לשמועה קרובה או רחוקה (על פטירת קרובו), שבמקרים מסוימים האבלות חלב מהעת ההיא,

מעת הגילוי והשמיעה על הפטירה, אך שהפטירה בפועל היתה עוד קודם לכן ובזמן מוקדם יותר (ראו שו״ע יור״ד סימן שמ סעיף תב. ואמנם אין משם ראיה בהכרח, שהרי שם ישנה סברא אחרת, מצד עת החימום והצער).

ביאור נוסף בקביעת החג ליום ט״ו בתשרי

ברם, לאור האמור לעיל במהות השמחה השלמה (הבדל קיצוני בין המצבים השונים), נביא הסבר נוסף, מדוע חוגגים ביום ט״ו בתשרי, אף שנס הניצחון על אומות העולם היה כבר בסיום יום הכיפורים. זאת לאור המובא במדרש (תנחומא, אמור, כב) ״ולקחתם לכם ביום הראשון - ראשון לחשבון עוונות״, שעד יום ראשון של סוכות לא נספרים עוונות בני ישראל. לפי מדרש זה מובן מדוע לא חוגגים את הניצחון שבדין מיד לאחר יו״כ, שהרי מאז אין נספרים העוונות, וממילא אין הבדל קיצוני בין מוצאי יו״כ לימים שלאחריו, כך שהשמחה לא שלמה. אך מיום סוכות ואילך, שאז מתחילים להיספר העוונות, ואז מודיע לנו הקב״ה שזכינו בדין, אזי אז השמחה גדולה ושלמה, שהרי למרות שאז אנו בתוך שלב החטאים הנספרים, אנו זוכים בדין; ולכן אז קבעו את יום השמחה, שהרי היא שלמה רק בתקופה של הבדל קיצוני בין מצבים שונים - בין ימי ניקיון מעוונות, לבין ימים בהם נספרים עוונות בני ישראל.

מי קודם בלימוד תורה - אני או חברי?
ביאור שמחת ל״ג בעומר ועונש תלמידי רבי עקיבא
(פרשת קורח)

ידועה הגמרא (יבמות סב ע״ב) כי ״שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת ועד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה וכו׳. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת״.

ומובא בשו״ע או״ח (סימן תצג סעיף א) כי ״נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל״ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא״.

ובסעיף ב שם מובא בשו״ע: ״נוהגים שלא להסתפר עד ל״ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות וכו׳״, וברמ״א שם מובא: ״אלא מסתפרין ביום ל״ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון (מהרי״ל ומנהגים)״.

כך שמובא שבימי הספירה הראשונים מתו כל תלמידי ר״ע, וכן שביום ל״ג בעומר פסקו מלמות תלמידי ר״ע (בענין זה ראו אף מאירי יבמות סב ע״ב), וכן מובא שם שביום ל״ג בעומר מרבים קצת שמחה.

ויש להעלות כמה תמיהות:

א. על מה אנו חוגגים בל״ג בעומר (ראו שו״ע או״ח סימן תצג סעיפים א-ב כאמור לעיל), ואמנם, ביום זה פסקו מלמות תלמידי ר״ע כאמור לעיל, אך התמיהה גדולה, שהרי לא מדובר שהם פסקו מלמות ונשארו שאר התלמידים, אלא הם פסקו מלמות כי מתו כבר כולם, עשרים וארבע אלף תלמידים - אז על מה יש לשמוח אז?

ב. כן קשה, כיצד קרה שחטאו כל תלמידי ר״ע בכך שלא נהגו כבוד זה בזה, בה בעת שרבם, רבי עקיבא, היה מייסד שיטת ההנהגה של ״ואהבת לרעך כמוך״, כפי מאמר הירושלמי (נדרים פרק ט הלכה ד, ומובא ברש״י בפרשת קדושים, פרק יט פסוק יח): ״אמר רבי עקיבא, ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה״?

ג. מהי הכוונה בתיאור חטאם "שלא נהגו כבוד זה בזה", והרי תלמידי ר"ע עסקו בתורה, ולא נראה שעניני כבוד הם אלו שהעסיקו אותם, שבכך חטאו ובכך נענשו.

ד. מהי הכפילות בדברי הגמרא ביבמות שם כי "כולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה וכו' תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת". הרי די היה לכתוב שמתו מפסח ועד עצרת, וממילא מובן שהם מתו בפרק זמן אחד.

ה. כן קשה, מדוע בחר הקב"ה להמית את כולם ב"פרק אחד", מה היה מיוחד בעת ההיא, שדווקא אז מתו כל המוני התלמידים, ולא לפני כן או לאחר מכן.

ו. מהי הכוונה בתוספת שהוסיף ר"ע אודות מצוות "ואהבת לרעך" - "זה כלל גדול בתורה", פשיטא שזה כלל בתורה ולא במקצוע אחר שבעולם?

ז. על פניו נראה כי חטאם של תלמידי ר"ע דומה לחטאם של קורח ועדתו; שתי הקבוצות חטאו בענייני מידות וכבוד, ושניהם נידונו למיתה, ואצל שניהם לכאורה מתו גם צעירים מתחת לגיל עשרים שבדרך כלל לא נידונים בדין שמיים (ראה רש"י פרשת קורח, פרק טז פסוק כז, שבשל עוון המחלוקת הענישו בית דין של מעלה אף פחות מגיל עשרים, ולכן אף הטף של ילדי קורח ועדתו נבלעו באדמה; ואף מסתבר שהיו בין תלמידי ר"ע גם כאלו שתחת גיל עשרים, ובכל זאת כולם מתו, וזה עונש המחלוקת). ברם, אם כך הוא - מדוע שונה היה עונשם - מדוע קורח ועדתו נספו בבליעתם באדמה, ואלו תלמידי ר"ע מתו במגיפה?

ונביא כמה ביאורים באשר לכל הנ"ל.

תשובה ראשונה לשאלה א - שיטת חינוך שהונחלה לדורות

נראה לומר כי מאז שפסקו תלמידי ר"ע מלמות, החלה להתפתח תשתית חינוכית שהנחיל ר"ע והשאיר אחריו, ונבאר.

מצינו בחסידות, כמה ביאורים בשיטת חינוך, שהמשותף להם הוא - שדרך חינוכית אינה מולידה בהכרח תוצאה ישירה, אלא רק לאחר תקופת זמן יהיה ניתן להבחין בתוצאות הפעולה החינוכית שהונחלה לתלמיד.

באשר לכך ידועה שיטתו החינוכית של הרב מקוצק - שאמר על הפסוק (דברים, פרק ו) "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך ושננתם לבניך" - "על לבבך", ולא בתוך לבבך, דהיינו, הנח על הלב של התלמיד - אף שהיום הוא לא פנוי לקבל או להפנים את המסר החינוכי - וברבות הימים המסר יחלחל ויחדור ללבבו.

באשר לכך אף ידועה שיטתו החינוכית של הרבי מלובביץ - שאמר על הפסוק (תהילים קכו, ה) "הזורעים בדמעה, ברינה יקצורו", שלא בהכרח מי שזורע הוא גם זה שיקצור, ולא בהכרח מי שזורע, הוא יקצור מיד. זו דרך החינוך, להשקיע בתלמידים, וסוף החינוך להתקבל, אף לאורך זמן, ואף אצל מלמדים אחרים.

אף ר"ע הנחיל משנה סדורה בכל תחום, כפי שניתן למצוא בדפי ש"ס; ובעת סיום פטירת תלמודיו, החלה להתפתח שיטתו החינוכית והלימודית. משכך, זו השמחה ביום שפסקו למות, כי מאז, לאחר הפטירה וההתעסקות בתורה ובישיבה, צמחה והתעצמה התשתית החינוכית והלימודים שזרע ר"ע עוד קודם לכן.

ביאור שני בכל הענין - מהות הציווי "ואהבת לרעך כמוך"

תלמידי ר"ע עמדו נבוכים מול שני ציווים סותרים שהנחיל להם ר"ע רבם. הם הכירו את הציווי של רבם ש"ואהבת לרך כמוך" הוא כלל גדול בתורה, ברם, מאידך, הם אך הכירו את הציווי של ר"ע רבם "וחי אחיך עמך - חייך קודמים לחיי חברך" (בבא מציעא סב ע"א), ולא ידעו כיצד לנהוג עם חבריהם בהנהגת החיים עמם - האם החיים שלי קודמים לשל חברי, או שמא אני מצווה לדאוג לחברי בדיוק כפי שאני נוהג עם עצמי, ואין לי עדיפות או קדימות עליו.

מסבר ששאלה זו עלתה אצלם ביתר עוז בלימוד המשותף בבית המדרש; האם אקדיש זמן ללמד את חברי תורה, מה שהוא לא מבין; או שמא אנצל זמן זה כדי ללמוד את תורתי ולהתקדם יותר בלימודי האישי בכמות ובאיכות, אף אם לא אטרח ללמוד עם חברי ולקדם אותו.

ומהו אכן ההסבר בכך, בשתי הוראות ר"ע הסותרות זו את זו?

ביאורי המפרשים בסתירה הוראות ר״ע

הרמב״ן (על התורה, ויקרא, פרק יט, פסוק יז) מבאר זאת כך: ״וטעם ואהבת לרעך כמוך, הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חייך קודמים לחיי חברך״.

לשיטת הרמב״ן; בהתאם לטבע האנושי, לא מסתבר שאדם יאהב את חברו כפי שאוהב את עצמו, וכן הדבר סותר למימרא אחרת של ר״ע, לכן מסיק שמצווה זו לאהוב את חברי כמותי, היא הגזמה (הפלגה).

ניתן לומר לכאורה שזוהי המשמעות הפשוטה בלשון הפסוק ״ואהבת - כמוך״ וזהו החידוש שם, שהרי צווי לאהוב את האחר ולסייע לו, אין בכך חידוש, וכל ילד יודע שעליו להשתדל לעזור לכל אחד. ברם החידוש הוא לאהוב את חברך ״כמוך״, ולא על חשבונך, ויתכן וזהו העיקר בצווי התורה.

במידה וכן היתה אף שיטתם של תלמידי ר״ע, מובן מדוע לא התמסרו באופן מוחלט זה לזה.

ברם, ישנם תשובות נוספות ביישוב סתירה זו.

וראו חתם סופר (בספר תורת משה, פרשת קדושים), המחלק בין עניני העולם הזה לעניני העולם הבא. וזה לשונו בהצגת השאלה: ״ואהבת לרעך כמוך, אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, יש לפרש רבי עקיבא לטעמיה, דדרש ריש פרק איזהו נשך, וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבירך, ואם כן, כיון שחייך קודמין, איך אפשר לקיים ואהבת לרעך כמוך״.

וכך מיישב שם החתם סופר את השאלה: ״מיהו, הא דחייך קודמין, היינו בעניני עולם הזה, אבל בחיי הנצחיי, דהיינו בלימוד התורה, חייב ללמד לאחרים. אפילו הוא מבטל עצמו מלימודו, מכל מקום חייב ללמד עם אחרים. ועל כן אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, דבענין לימוד התורה הוא כלל גדול לאהוב חבירו כמוך״.

כך שלמעשה מיישב החתם סופר את שאלה ו דלעיל, מדוע אמר ר״ע שזה כלל גדול ״בתורה״ דווקא, ולא בדברים אחרים? משום רק בתורה יש להעדיף את לימודו חברו על פני הלימוד שלו בעצמו, לאפוקי בתחומים אחרים, ששם ״חייך קודמים״.

וכך כתב החתם סופר למעשה אף בשו"ת חת"ס (חו"מ סימן קסד): "דע כי מן התורה הניתנה לכל ישראל בשווה מחויבים לקיים והגית בו יומם ולילה, ויהיו עושים רק כדי חיותם יום יום, ומוציאים שארית היום בעבודת השם, או בזמן מן הזמנים לצורך גופם כגון ביומי ניסן ותשרי, ושארי הזמנים כולו קודש לה', וממילא אין לו לאדם לבקש מותרות, וכל מה שיהיה פרוש ומסתפק במועט וירוויח זמן לתורה ועבודה קדוש יאמר לו, ובתוך אותו הזמן המיוחד לתורה ועבודה, אם יבוא אדם ללמוד ממנו דבר, או לשפוט בין אדם לחבירו, או להורות לו, מחויב לעשות בחנם ואינו רשאי ליטול שום שכר, ואף על פי שמפסיד לימודו של עצמו על ידי זה, כי בזה של חבירו קודם לשל עצמו. אמנם בזה שעשה לחיותו ולאשתו ולבניו הקטנים המוטלים עליו לפרנסם, שלו קודם לשל חבירו, ואינו צריך להתבטל ממלאכתו, אם לא יעמידו אחר במקומו או ישלמו לו פרנסת יומו".

כך שלשיטתו של החתם סופר, יש לזכור החילוק בין צרכי העולם, שאז יקדים האדם את עצמו (כשיטת הרמב"ן הכללית בכל התחומים), לבין לימוד תורה לאחרים, שאז יש לאהוב את חברו כמותו ולהקדים את חברו לכך, דהיינו אף על חשבון הלימוד שלו בעצמו.

ואמנם בשו"ת אגרות משה (ח"ד אבן העזר סימן כו) העיר על דברי החתם סופר וחלק עליו, וכך כתב: "תמוהין מאד, דבתורה, ודאי תורתו קודמת, כמפורש בקידושין (דף כט ע"ב) שאף מלימוד תורה של בנו הוא עדיף (דאיתא שם תנו רבנן, הוא ללמוד ובנו ללמוד, הוא קודם לבנו וכו'), וכל שכן מלמוד תורה דאחרים, ועיין ברמב"ם (פרק א מתלמוד תורה הלכה ד) שפסק זה, ובהלכה ב פסק שבנו קודם לבן בנו ובן בנו קודם לבן חברו, וכן איכא דין קדימה בצדקה (ברמ"א יו"ד סימן רנא סעיף ג) עי"ש, ופשוט שבתורה הוא עצמו עדיף על אחרים יותר הרבה מבצדקה, דבצדקה פשוט שרק לחם שלו קודם ללחם של אחרים, אבל אם חסר לו בשר ולחברו לחם, צריך ליתן לחם לחברו ולא יאכל הוא בשר וכו', ובתורה ברור, שאף מי שיודע כבר מסכת אחת, ואפילו סדר שלם, הוא קודם ללמוד סדרים האחרים מללמד האחרים אף אותה המסכת וכו', ולענין מצוה - אם הוא וחברו צריכין לקיים מצוה, ואי אפשר אלא לאחד, ודאי שאם יתן לחברו יעבור על העשה. לכן לא מובן דברי החתם סופר, וצע"ג בכוונתו".

והוסיף האגרות משה שם למעשה: "אך הוריתי שכל תלמיד חכם, אף שצריך לעצמו, והוא גדול מאד, מחויב ללמד מקצת זמן גם עם אחרים, אף שמתבטל מתורת עצמו, והבאתי ראיה מהא דר' פרידא שלימד לתלמיד קשה הבנה שהוצרך ללמד עמו ד' מאות זימני, בעירובין דף נ"ד ע"ב, אף שבזמן הזה היה יותר טוב אם למד לעצמו, והיה לו שכר גדול חי ד' מאות שנה וכל דורו הביא בזכות זה לעוה"ב, שלכאורה היה אסור, דלעצמו היה עדיף, דהוא למד עמו במקצת הזמן שמחויב לבטל מתלמודו ולמד עם אחרים, ומסתבר לי, שהוא ג"כ שיעור מעשר עשירית הזמן שיש לו ללמוד תורה, ואולי יכול להוסיף עד חומש, וצ"ע לענין השיעור".

על כל פנים, העולה מדברי החת"ס, שבענין לימוד תורה לאחרים, עליו להתמסר לחברו ולזולת, אף אם זה בא על חשבון הלימוד האישי שלו (ולא כשיטת הרמב"ן בכך, ולא כשיטת האגרות משה בכך).

ואכן, כפי המבואר בשו"ת החת"ס, יש אסמכתא לשיטתו מתוך ההלכה כי חייב ללמד תורה בחינם (ראו בכורות דף כט ע"א, נדרים לז ע"א, רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ז, שו"ע יור"ד סימן רמו סעיף ה), אך באשר לשאר עזרה לזולת, הוא רשאי לקבל תשלום עבור ביטול זמנו (ראו לדוגמה שו"ע חו"מ סימנים רסד, רסה), כך שנראה שחיובו ללמד את חברו תורה הוא גדול יותר מאשר חיובו בשאר עזרה לחברו, ולכן חייב ללמד תורה את חברו אף על חשבון הלימוד האישי שלו.

ביאור עונש תלמידי ר"ע

ונחל לבאר הענין ביחס לפרט - תלמידי ר"ע, וע"פ שיטת החתם סופר הנ"ל. אצלם כמובן, כל השאלה ביחס לחבריהם היתה רק באשר ללימוד התורה, שהרי רק בכך עסקו כל העת אותם קדושי עליון. תלמידי ר"ע הבינו את המסתבר להם, כשיטת הרמב"ן שהיא מסתברת בסברא, והעדיפו את עצמם על חבריהם. יתכן ולא השכילו להבין את החילוק המובא בחתם סופר; שבלימוד תורה, יש להעדיף את האחר, שהרי הבנה זו היא חידוש.

ועל כך נענשו.

יישוב שאלה ב

כך שהשאלה המובאת מעלה (שאלה ב) - כיצד חטאו כל תלמידי ר"ע בכך שלא נהגו כבוד זה בזה, בה בעת שרבם ר"ע היה מייסד השיטה של "ואהבת

לרעך כמוך", כבר אינה קשה, שהרי אכן הם ידעו מהוראה זו, אך סברו כסברא הפשוטה, שאף בלימוד תורה הוא קודם לחברו, כהבנת הרמב"ן וכהבנת האגרות משה החולק על החת"ס.

יישוב שאלה ג

ומעתה תתבאר אף שאלה ג דלעיל - מהי הכונה "שלא נהגו כבוד זה בזה", והרי תלמידי ר"ע עסקו בתורה, ולא נראה שעניני כבוד הם אלו שהעסיקו אותם שבכך חטאו ובכך נענשו? ובכן, הרי עתה התברר שעונשם היה על שלא הקדימו את צורך חבריהם בלימוד התורה על פני הצורך שלהם האישי, והמילה "כבוד" מסמלת את לימוד התורה דווקא, כפי שנאמר במסכת אבות (פרק ו משנה ג): "הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד או אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד וכו', ואין כבוד אלא תורה, שנאמר (משלי פרק ג פסוק לה) 'כבוד חכמים ינחלו'". כך שהמילים "לא נהגו כבוד זה בזה", מתפרשות אודות לימוד התורה, הנקראת "כבוד", שבכך חטאו, בעסקי התורה, בכך שהעדיפו את הלימוד שלהם על פני חבריהם.

יישוב שאלה ה

לאור האמור, ניתן ליישב אף את שאלה ה דלעיל - מדוע בחר הקב"ה להמית את כולם ב"פרק אחד" שבין פסח לעצרת - ונבאר עתה, שהמילים "פרק אחד" מיוחסים ל"פרק" הידוע, שהוא לימוד התורה (כמאמר הגמרא בנדרים ח ע"א "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו - נדר גדול נדר לאלהי ישראל", כאשר המילה "פרק" משמעותה ביחס לימוד תורה. וכן במסכת אבות פרק ו משנה ג " הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת וכו' צריך לנהוג בו כבוד", כאשר המילה "פרק" מיוחסת ללימוד בעניני תורה). וממילא, באה הגמרא לומר שהם מתו על עסקי "פרק" שהוא לימוד התורה, כאשר מועד פטירתם רשום בנפרד, במאמר הגמרא בהמשך הדברים "תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת".

יישוב שאלה ד

לאור האמור תתבאר אף שאלה ד דלעיל - מהי הכפילות בדברי הגמרא ביבמות שם כי "וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה וכו' תנא

כולם מתו מפסח ועד עצרת״. הרי די היה לכתוב שמתו מפסח ועד עצרת, וממילא מובן שהם מתו בפרק זמן אחד? אלא שלאור האמור אין כאן כפילות. החלק הראשון בא לומר על מה מתו - על עסקי ״פרק״ אחד, דהיינו על עסק לימוד התורה המיוחדת, והחלק השני בגמרא בא רק לציין את מועד פטירתם - מפסח ועד עצרת.

יישוב שאלה א

ועתה ניישב השאלה הראשונה שנשאלה, על מה אנו חוגגים בל״ג בעומר, שהרי אז הם פסקו מלמות כי כבר מתו כולם עד אחד, עשרים וארבע אלף תלמידים, ועל מה יש לשמוח אז? ונבאר, כי השמחה היא על החידוש שנתחדש עתה, שבלימוד תורה חיי חברו קודמים. זאת לא ידענו קודם. עד כה סברנו כי דרך הישר היא כפי הבנת הרמב״ן והאגרות משה, ואף בלימוד תורה חייך קודמים. אילולא מתו תלמידי ר״ע אז, היינו ממשיכים לסבור כי כך זו דרך המלך. ברם, עתה, כשהם מתו בשל חטא זה, התחדשה לנו הלכה, שהדין כשיטת החת״ס ע״פ שיטתו, ועלתה קרנה של החשיבות בלימוד תורה והנחלתה לזולת; ומעתה לימוד התורה יתרבה ויתעצם, שהרי כל אחד כבר יודע שיש להנחיל את תורתו לאחרים אף על חשבון הלימוד שלו, ועל כך באה השמחה.

יישוב שאלה ז

ממילא מיושבת אף שאלה ז דלעיל, מדוע עונשם של תלמידי ר״ע שונה מעונשם של קורח ועדתו, שהרי עתה התברר כי שונה חטאם של תלמידי ר״ע מחטאם של קורח ועדתו. תלמידי ר״ע חטאו בענין רוחני טהור, חטאו בענין לימוד התורה, הנוגע לנשמה, שהעדיפו את תורתם על פני לימוד התורה של חבריהם, ולכן עונשם היה בעונש רוחני, שנשמתם ניטלה מגופם במגיפה. ברם, קורח ועדתו חטאו בענינים גשמיים, רצו לעצמם שררה וכבוד (שמוגדרים בפשטות כצרכיים גשמיים), ולכן גם עונשם היה בכילוי גשמי של הגוף, בבליעת כל גופם באדמה.

מהי כריתת ברית נישואין? *

מהי משמעות המילים "באו בברית הנישואין" או "כרתו ברית נישואין"?

למעשה, אין למושג זה מקור בחז"ל, אף שישנם רמזים שהברית של הקב"ה עם ישראל הינה כאירוסין ונישואין.

ברם, פעמים רבות מוזכר הביטוי "כריתת ברית", כולל הברכה "כורת הברית" (ברכה בברית מילה).

וראו אף האמור בסיומה של פרשת ויצא, שאמר לבן ליעקב שאחר שהשיגו: "ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה, והיה לעד ביני ובינך".

ברם, למעשה, צמד המילים "כריתת ברית", או "לכרות ברית", הינו בעל מושגים הפוכים ומנוגדים. "ברית" משמעותה חיבור, ואילו "כריתה" משמעותה חיתוך וניתוק. ויש להבין פשר המושג.

ישנם כמה פירושים מקובלים להבהרת מושג זה באשר לברית נישואין.

פירוש א: בברית נישואין, הבעל בוחר באישה אחת בלבד והאשה בוחרת בבעל אחד, ושניהם כורתים את עצמם מכל העולם ומכל שאר הגברים והנשים בעולם.

פירש ב (שמעתי בשם הרב זמיר כהן, ע"פ הגר"א בביאורו לספר יצירה): לא ניתן לכרות ברית בין בני זוג, שני חברים, בלי כריתה, בלי שכל אחד מהצדדים "כורת" וחותך משהו מהאגו שלו ומעצמו. אם כל צד מתבצר בעמדתו ואינו מוכן לוותר על עקרונותיו - הדרך לשלום רחוקה. ברית אמיתית יכולה להתקיים רק כאשר כל אחד מביע נכונות לצאת מאזור הנוחות בו הוא היה עד היום, ולוותר על דברים שהיה רגיל אליהם. זו משמעות צמד המילים "כריתת ברית" - ברית אמיתית יכולה להיווצר רק כאשר כל צד "כורת" משהו מעצמו.

---

* דברים שאמרתי בשבע ברכות של בתנו הודיה, מרחשוון תשפ"ב.

באשר לכך נזכיר את לשון המהר״ל (תפארת ישראל, פרק ג) באשר למהות המושג ברית התורה: ״וכל ברית הוא בין שנים, האחד הכורת, והשני, מקבל הברית״. כך שאף בדבריו מצינו את העיקרון הנ״ל, שלצורך ברית בין שניים, יש צורך שלפחות אחד מהם יכרות.

פירוש ג מקובל: כל אחת מהבריתות מתקיימת ע״י כריתה מסוימת - בברית מילה חותכים את העורלה וכתוצאה מכך הילד הנימול מתחבר לעם ישראל, בברית הנישואין נאמר בפרשת בראשית (ב, כד): ״על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו״, הכריתות ממשפחתו מחברת אותו לאשתו. התקשרות בברית באה דווקא באמצעות פעולה מנוגדת של כריתה.

להלן נביא פירוש נוסף באשר להבהרת המושג ״ברית נישואין״.

ברית מילה - ברית עם הקב״ה

ראו בהתוועדות של הרב יואל כהן זצ״ל (חב״ד), שדיבר על ההבדל בין יצחק וישמעאל בני אברהם: ישמעאל נולד באופן טבעי, ויצחק בדרך נס בגיל מבוגר של אברהם. וביאר שכך ישראל מתקיימים באורח ניסי תמיד.

ונצטט מתוך דבריו (מובאים בקונטרס ״מהותם של ישראל״, מאת הגאון החסיד הרב יואל כהן זצ״ל, מאמר שלישי, אותיות ד-ו).

ופתח וביאר: ״ישמעאל, להיותו חלק ממציאות הבריאה, הרי גם הקשר שלו עם הקב״ה הוא קשר על פי טבע וגדרי העולם, ואילו הקשר של יצחק עם הקב״ה אינו על פי טבע העולם אלא למעלה מזה״. כך שמדגיש את הקשר הניסי בין יצחק והקב״ה.

ומוסיף ומבאר באשר למהותה של ״ברית״: ״ודבר זה בא לידי ביטוי בעוד הבדל שמצינו ביניהם, בזמן הברית מילה שלהם, שישמעאל נימול לי״ג שנה ויצחק נימול לשמונה ימים. פירושה של ׳ברית׳ הוא, ששני כורתי הברית מתקשרים ביניהם בקשר אמיץ וחזק אשר לא ינתק לעולם. ולפי פשוטו, אימתי ייתכן שאדם יכרות ברית עם הקב״ה, דווקא כשהוא כבר בר דעת. אבל תינוק בן שמונה ימים אינו שייך לכריתת ברית כלל. מהו, אם כן, טעם הדבר שהמילה היא לשמונה ימים?״.

הרי שיש להבין את מהות הברית המשותפת כביכול בין הקב״ה לתינוק הנובעת ממצוות ברית מילה.

וכך מבאר: ״אלא שגם בזה רואים אנו כיצד הקשר והברית דישראל והקב״ה אינו דבר הנובע מתוך שכלו והבנתו של האדם, אלא זו ברית שכורת ה׳ עם כל איש ישראל. ומכיוון שזהו מעשה ה׳, אין משנה כלל מהו הרגש והבנת האדם שעמו נכרתה הברית, כי כל יסוד הברית הוא מעשה ה׳״.

כך שמדגיש את מהות הברית כ״מעשה ה׳״, ולכן אין צריך את שכלו והבנתו של התינוק שעמו נכרתה הברית.

ומבאר את הדברים ביתר פירוט ועומק, ובהדגש במושג ״ברית עולם״ - ברית ניצחית: ״ליתר ביאור: על ברית מילה כתיב ׳והייתה בריתי בבשרכם לברית עולם׳, היינו שהיא ברית נצחית שאין לה הפסק לעולם. ומכיוון שהאדם בעצם הוא מוגבל ובעל שינויים, הרי כל מה שיעשה מצד כוחותיו אי אפשר שיהיה הדבר ׳ברית עולם׳, דבר נצחי. ורק מפני שברית זו כורת הקב״ה עם האדם בשעת מעשה המילה, לכן הרי היא ׳ברית עולם׳, שלא יתכן בה שום שינוי והפסק כלל״. כך שהברית של הקב״ה עם התינוק, מוגדרת ״ברית עולם״.

ומבאר לפי זה את עיתוי מצוות ברית מילה: ״ולכן, תכף שמגיעה האפשרות וההזדמנות הראשונה שאפשר לעשות בתינוק את מעשה המילה, בהיותו בן שמונה ימים, מיד מלים אותו, הגם שאינו שייך להרגיש ולהבין את משמעות מעשה זה, מכיוון שההתקשרות שעל ידי הברית מילה אין יסודה באדם אלא בקב״ה״. הרי שברית מילה, מעלתה היא שהקב״ה כורת אותה ללא שותפות האדם עצמו.

בהתאם לכך מבאר את דברי המדרש, ואלו דבריו: ״בזה יתבארו גם דברי המדרש, על הפסוק ׳ויהי אחר הדברים האלה׳, שהתקיים ויכוח בין ישמעאל לבין יצחק: ׳זה אומר: אני חביב ממך, שנימלתי לי״ג שנה. וזה אומר: אני חביב ממך, שנימלתי לח׳ ימים׳. לפי הבנתו של ישמעאל שנולד על פי טבע וכל מציאותו היתה על פי גדרי הבריאה, הרי הקשר אל הבורא משמעו שהאדם מקשר את עצמו בשכלו וכחות נפשו אל הקב״ה. ולכן טען ששלימות המילה היא כשהיא באה לי״ג שנה, שאז האדם הוא בר דעת, ואילו יצחק שלידתו היתה בדרך נס שלמעלה מגדרי הטבע, טען את ההיפך,

שעיקר מעלת הברית עם הקב״ה היא כשנעשית כל כולה מצד הקב״ה בלי לערב בזה את טבעו ושכלו של האדם, ולכן חביבותו היא בזה שנימול כשהיה תינוק פעוט ולא ידע כלל את הנעשה עמו״.

וביותר מכך, הרי לכאורה לישמעאל היתה טענה ניצחת - שבמדרש נאמר, שאמר ישמעאל ליצחק, אני חביב ממך שנימולתי לגיל שלוש עשרה ויצחק אמר אני חביב ממך שנימולתי לשמונה ימים, והשיב לו ישמעאל - אני יותר חביב כי יכולתי למחות ולא מחיתי. וזו לכאורה טענה חזקה שאין ליצחק עליה תשובה, שלכאורה זו כריכת ברית בין שני גופים ורצונות, בהם מעורב כח הבחירה, אך תינוק לא מבין דבר וללא זכות בחירה, ומהי הברית מבחינתו?

אלא שבברית של תינוק, המעלה היא שרק ה׳ כורת את הברית. אדם שמחליט בשכלו לעשות ברית, היא ברית מוגבלת, שנובעת משכל ורגש של האדם, שהם מוגבלים - להבדיל מברית של תינוק - ולכן מכונה האחרונה ״ברית עולם״. ולכן אף בברית שעשה אברהם לעצמו, הקב״ה שלח ידו כביכול ואחז עמו כאמור ברש״י, משום שהברית אינה פעולה של האדם, אלא של ה׳.

עד כאן מתוך מאמרו של הרב יואל כהן זצ״ל (מלוקט משני מקורות שונים שקצת שונים בתוכנם).

אגב, לאור דבריו ניתן לבאר, שלכן אמר הקב״ה שהברית של הקב״ה היא גם עם מי שלא נוכח פה (דברים כט, יג-יד: ״ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת, כי את אשר ישנו פה היום, ואת אשר איננו פה היום״), וכיצד ניתן לכרות ברית עם מי שאיננו פה היום ואינו צד בברית? אלא שבהתאם למובא מעלה; בברית שכורת הקב״ה בעצמו, אין צורך בצד שני שיהיה פה נוכח פיזית.

ביאור ברית נישואין (פירוש ד)

לאור האמור, הענין נראה תמוה; לכאורה ברית נישואין היא בין שני כוחות, בין שני אנשים, כך שהיא פחותה מברית מילה שהיא רק באמצעות הקב״ה בלי כל שכל ורגש מהצד השני, ופחותה היא לכאורה מ״ברית עולם״.

אלא שפה טמון ההבדל; הני מילי באדם שלא מאמין. אך היהודי המאמין, שיודע ש״ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קל יוצאת ואומרת בת פלוני

לפלוני״ (סוטה ב ע״א), ומאז הוא יועד לאשתו, אזי הוא יודע ומאמין שהקב״ה עשה הכל, ואין פה שכל ורגש של שני צדדים שהובילו וגרמו למאורע; ולכן מבחינתו של האדם המאמין, זו פעולת הקב״ה בלבד, ולכן זו אכן ״ברית עולם״ (ולכן קשר הנישואין של האדם המאמין הוא איתן וחזק יותר, שהרי אצלו זו ״ברית עולם״, משא״כ אצל האדם הלא מאמין, שאצלו זו אינה ״ברית עולם״ אלא רק ברית של שני גופים, שהיא ברית רפה יותר).

ממילא יובן (פירוש ד) מדוע ניתן לכנות את הנישואין כ״כריתת ברית״, משום שאנו מכריזים קבל עם ועולם, שאנו מנתקים את השכל והרגש מתוך הגורמים למערכת החיבור שבין הצדדים, מתוך הבנה שלא הם אלו שהביאו אותנו לקשר ולחיבור (לא שהם לא נצרכים לקשר, אך לא הם הובילו את החיבור בפועל), ולאחר התנתקות זו, תבוא ״ברית עולם״ שהיא הברית שכרת הקב״ה בעצמו עם שני בני הזוג יחדיו.

שבעת ימי המשתה לחתן וכלה - מהות הימים ומשמעותם *

עם ישראל זכה להלכות רבות הנוגעות לימי השמחה; מברית מילה, פדיון הבן, בר מצוה, ועד לנישואין של בני זוג.

להבדיל, ישנן הלכות הנוגעות אף לימי צער של אבלות.

רק בשניים מהאירועים הללו, ישנה הלכה של איסור עשיית מלאכה והפסקת מרוץ החיים - בנישואין, ולהבדיל, באבלות (מהתורה או מדרבנן, יפורט להלן).

מקור דין שבעת ימי המשתה בנישואין ושבעת ימי אבלות

שבעת ימי משתה (שבע ברכות) בנישואין, האם הם מהתורה או מדרבנן?

עי׳ ירושלמי (כתובות א, א), שמשה התקין שבעת ימי המשתה ושבעת ימי אבל, ברם, מצינו איזכור מוקדם לכך בתורה, כשאמר לבן הארמי ליעקב (בראשית פרק כט פסוק כז) ״מלא שבוע זאת״. הרמב״ן שם עה״ת עסק בכך, ודן במקור שבעת ימי המשתה של נישואין, וכתב: ״ואולי נאמר שנהגו בהם מתחילה נכבדי האומות כענין באבלות״.

הלכות ימי השמחה ואיסור עשיית מלאכה מובאים בשו״ע וברמ״א אבן העזר סימן סד סעיף א.

באשר לאבלות, האם שבעת הימים הם מהתורה או מדרבנן?

ראו האמור בספר בראשית (פרק נ פסוק י) אודות מה שנהג יוסף עם יעקב: ״ויעש לאביו אבל שבעת ימים״, כמוזכר ברמב״ן שם בבראשית כט, כז.

ברם, חלוקים הראשונים האם יום ראשון באבלות הוא מהתורה (מחלוקת הרמב״ן עם ר״י ור״ת); ומחלוקת הראשונים הנ״ל מובאת אף בשו״ע יור״ד סימן שצח סעיף א, וכן בשו״ע ורמ״א שם סימן שצט סעיף יג.

---

* דברים שאמרתי בשבת שבת שבע ברכות של בתנו חגית, אדר ב תשפ״ב.

מדוע רק בימי נישואין ואבלות תקנו ימי שמחה ואיסור מלאכה?

ויש להבין מהי משמעות ימים אלו של הפסקה ואיסור מלאכה, ומדוע הם נקבעו רק באירועים אלו.

ונחדד השאלה. מובא במפרשים שלשון "חתן" היא לשון התחדשות שמחה (ספר השורשים לרד"ק, ערך חתן), ואף בברית מילה ישנה התחדשת שמחה, ולכן אמרה ציפורה על משה "חתן דמים אתה לי", כשעסקו בברית מילה (שם); ואם שניהם במקורם הם לשון התחדשות, אז מדוע שונה שמחת חתן, שתקנו בה ימי שמחה ומשתה שבעת ימים, משמחת ברית מילה שלא תקנו בה ימי שמחה, אף שגם היא התחדשות של שמחה?

הקדמה לביאור ההבדל בין השמחות

ונקדים דברים טרם ביאור הענין.

בצהרי יום ששי (כה אדר א תשפ"ב) נכנסתי למעונו של הגה"צ רב חיים וואלקין זצ"ל, משגיח ישיבת עטרת ישראל, להזמינו לחתונת בתנו. המשגיח ביקש שאעיין באיזה פסוק שמעט מוקשה.

וכך היתה שיחתו.

בתחילת פרשת ויקהל, ולאחר שהקהיל משה את כל עדת בני ישראל וצווה אותם להביא תרומה למשכן, נאמר "ויצאו כל עדת בני ישראל מלפני משה" (שמות לה, כ).

והקשה מרן המשגיח, מה באה התורה לחדש לנו שלאחר שהקהיל משה את עדת בית ישראל, הם יצאו ממנו, הרי זה פשיטא שבסוף המפגש הם יצאו ולא נשארו שם?

ויישב המשגיח את הדבר בשני אופנים:

א. בשם רב ירוחם ממיר: על פניו של אדם ניכר רושם של הפעילות שהוא עשה או חווה. ניכר על אדם שהוא יוצא ממשחק כדורגל, ולהבדיל, ניכר על בן תורה שיצא משיעור כללי טוב, כלשונו, או שיצא ממפגש עם גדול הדור. זה מה שבאה התורה להדגיש, שהיה ניכר על פני קהל עדת ישראל שהם יצאו מלפני משה, להדגיש את חשיבות המפגש בעיניהם.

ב. באשר למצוות תשובה, אומר הנביא (הושע יד, ב): "שובה ישראל עד ה' אלוקיך כי כשלת בעוונך. קחו עמכם דברים ושובו אל ה'". ומהי משמעות המילים "קחו עמכם דברים"? אלו דברים צריך לקחת, והרי מה שצריך זה רק לעשות תשובה?

אלא כוונת הדברים, שמכיון שעשיית תשובה היא מעשה לא קל ומעשה משמעותי ומחייב, יש לחשוב ולבחון את הדברים לפני ביצוע התשובה עצמה. וזהו שנאמר "קחו עמכם דברים", דברו על כך, הפנימו את המשמעות, ורק לאחר מכן "ושובו אל ה'".

לאור האמור, מובן מה באה התורה לחדש לנו שלאחר שהקהיל משה את עדת בית ישראל, נאמר: "ויצאו כל עדת בני ישראל מלפני משה". ובכן, משה צווה לבני ישראל להביא למשכן מתכות יקרות וממון רב: "זהב וכסף ונחושת, ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש עיזים, ועורות אלים מאודמים ועורות תחשים ועצי שיטים, ושמן למאור ובשמים וגו', ואבני שוהם ואבני מילואים וגו'". משה רבנו כינס את קהל עדת ישראל וצווה אותם על כך, אך ביקש מהם שלא ישיבו לו תשובה מיד לבקשתו, אלא יחשבו מעט על הדברים, יפנימו את הבקשה המופלגת הדורשת ממון רב, ורק אז ישיבו לו דבר. לכן נרשם בתורה "ויצאו כל עדת בני ישראל מלפני משה", להדגיש שהם יצאו ממשה מבלי לתת לו תשובה לבקשתו, כדי שיפנימו את הבקשה ויחשבו עליה טרם מתן תשובה וטרם התרומה בפועל, וכך נלמד לנהוג.

ביאור מהות שבעת ימי השמחה ושבעת ימי אבל לאור הנ"ל

לאור תשובה ב באשר לצורך המהותי בהפנמת שינוי מצב משמעותי, ניתן להבין את צווי חז"ל באשר לחובת ימי המשתה בנישואין - ולהבדיל שבעת ימי האבלות בפטירת קרובו; זאת משום שמעתה בא שינוי משמעותי מאוד בחיי האדם; תוספת בן זוג לחייו, או להבדיל - נגרע ממנו קרוב מחייו, וענין זה עלול להשפיע באופן קיצוני על האדם, ככל ולא ישכיל להפנים היטב את הענין ולהתבונן בו במשך כמה ימים; ואמדו חז"ל שיש צורך בשבעה ימים לשם לכך.

לאור זאת מובן מדוע בנישואים שניים (זווג שני) די בג' ימי שמחה בלבד (עי' שו"ע אבהע"ז סד, ב), משום שהצורך להפנים הוא פחות משמעותי.

תוספת ביאור

כתוספת ביאור, נזכיר המובא במפרשים (עי׳ ספר ישמח לב, סימן רכט), שלשון ״כלה״ הוא לשון השלמה, מלשון ״ותכל כל המלאכה״, ואף שבת נקראת כלה (״לכה דודי לקראת כלה״), משום שבשבת נשלמה בריאת העולם ושלמות הבריאה; ואף כלה היא ההשלמה לחתן, וכפי שמובא בגמרא ביבמות (דף סג), שאדם ללא אשה, אינו אדם.

כך שהנישואין הם ההשלמה של האדם, ולהבדיל, פטירת קרובו היא הבדלה וניתוק שהם היפוכו של ההשלמה, ולכן קיים בשני אירועים אלו צורך במספר ימי הפנמה וחשיבת מעמיקה.

זהו טעם שלישי בביאור מהות ימי המשתה לחתן וכלה (שבע ברכות)

ונראה שהביאור הנ״ל במהות ימי השמחה לאחר נישואין, מצטרף לשני הטעמים הידועים למנהג ימי השמחה ואיסור עשיית מלאכה בז׳ ימי המשתה של נישואין (איסור המובא בשו״ע וברמ״א אבהע״ז סימן סד סעיף א):

א. כדי שיהיה לבו פנוי לשמח את כלתו.

ב. משום שחתן דומה למלך, ומלך אסור בעשיית מלאכה.

ונראה שהביאור שהובא לעיל במהות ימי המשתה שלאחר נישואין, כדי להפנים ולהבין את משמעות המצב החדש, הוא ביאור שלישי במהות ימי המשתה הנ״ל.

הבדל ראשון בין כל הטעמים הנ״ל

וראו הענין בספר ישמח לב (סימן רפט), וראה עוד שם, שבשני הטעמים הראשונים הנ״ל חלוקים השו״ע והרמ״א שם; שהרמ״א הוסיף על דברי השו״ע (סימן סד שם) וכתב שחתן אסור בעשיית מלאכה, אף שהשו״ע כבר כתב שחתן לא יעשה מלאכה, אז מה בא להוסיף הרמ״א?

וראו בית שמואל וחלקת מחוקק שם (שניהם ס״ק ב), שהרמ״א מחדש על השו״ע, שלא מהני מחילת הכלה לכך (ומהשו״ע לכאורה נראה שמועילה מחילתה לכך, כפי שמשמע מתירוצם).

וראו בספר ישמח לב שם, שהמחלוקת בין השו״ע לרמ״א (האם מהני מחילת הכלה לכך שהחתן יוכל לעשות מלאכה בז׳ ימי המשתה) תלויה בטעמים הנ״ל. שהרי לטעם הראשון, תהני מחילתה על חיובו לשמחה ועל שיוכל לעשות מלאכה, שהרי האיסור נוגע לה כדי שיהיה פנוי לשמח אותה, ועל כך היא מוחלת; אך לטעם השני הנ״ל, לא תהני מחילתה, שהרי האיסור לעשות מלאכה לא נוגע לה, אלא משום שחתן דומה למלך, ולכן הוא אסור בעשיית מלאכה.

והביאור שהובא לעיל במהות ימי המשתה שלאחר נישואין (כדי להפנים ולהבין את משמעות המצב החדש), הוא ביאור שלישי במהות ימי המשתה הנ״ל, כאמור; ונראה שלפי טעם זה, לא תהני מחילתה של הכלה לאיסור עשיית מלאכה, שהרי מוטל על שניהם להבין את משמעות המצב כדי שידעו כיצד להפיק ממנו את המיטב, ואין אפשרות למחול או לוותר על כך.

האם אף הכלה אסורה בעשיית מלאכה (נפק״מ נוספת שבין שלושת הטעמים הנ״ל)

ראו ביש״ש כתובות (פ״ק בסימן יב) שכתב שאף הכלה אסורה בעשית מלאכה בז׳ ימי המשתה, ועי׳ גם במאירי ריש כתובות; ובקובץ זיכרון מיכאל (עמוד רנו) מובא שכך סבר אף החזו״א. ברם, בספר שואל ומשיב (מ״ה ה, סימן צא) כתב שכלה רשאית לעשות מלאכה בז׳ ימי המשתה, ולא עדיף ממצוות עשה שהזמן גרמא שהאשה פטורה ממנה. אך מובא בספר ישמח לב (סימן רצ), שדעת הגר״ח קנייבסקי זצ״ל היא, שאף הכלה אסורה במלאכה, כדין חול המועד.

ונראה שטעם זה שהבאנו, הטעם השלישי (להפנמת השמחה והבנת מעמדם החדש), עשוי להשפיע על הספק האם אף כלה אסורה בעשיית מלאכה בז׳ ימי המשתה. שהרי לכאורה ענין זה תלוי בשני הטעמים הראשונים הנ״ל שבפוסקים; שהרי אם ימי השמחה הם כדי לשמח הכלה, אזי אף היא צריכה להיות פנויה לשם כך ולא לעשות מלאכה, אך אם הטעם הוא משון שחתן דומה למלך, אזי אין האיסור נוהג על הכלה אלא רק על החתן.

ואולם, לטעם השלישי שהבאנו, כדי שיבינו ויפנימו החתן והכלה את מעמדם החדש ואת השלכותיו, אזי ודאי ששניהם שווים בכך, ואף הכלה אסורה במלאכה בימים אלו.

אחת שאלתי מאת ה׳ - בקשות מאת הקב״ה בחודש אלול*

פעמיים ביום במהלך חודש אלול אנו קוראים את מזמור כז בתהילים ״לדוד ה׳ אורי וישעי״ (כאמור במשנה ברורה סימן תקפא ס״ק ב).

בפרק זה מבקש דוד מהקב״ה: ״אחת שאלתי מאת ה׳ אותה אבקש, שבתי בית ה׳ כל ימי חיי״.

אך נשאלת השאלה, הרי דוד מבקש מהקב״ה עוד דברים, גם בהמשך פסוק זה וגם בפסוקים הבאים, אז מהי משמעות המילים ״אחת שאלתי מאת ה׳״?

תשובה א - דוד מבקש רק על העיקר

למעשה, שאלה זו מצויה כבר במדרש.

על הפסוק בפרשת עקב ״ועתה ישראל מה ה׳ אלוקיך דורש מעמך כי אם ליראה את ה׳ לשמור מצוותיו ולדבקה בו״ (דברים י, יב), מובא במדרש (ילקוט שמעוני, תשו): ״דבר אחר, אחת שאלתי - אמר לו הקדוש ברוך הוא לדוד, בתחילה אתה אומר אחת שאלתי, ואחר כך אתה שואל כמה שאלות, שנאמר, שבתי בבית ה׳ וגו׳. אמר לו, ריבונו של עולם ממך למדתי, לא יהא העבד שווה לרבו. בתחילה לא באת עלי באחת שנאמר (דברים, י, יב), ועתה ישראל מה ה׳ שאל מעמך כי אם ליראה את ה׳, ואחר כך פתחת עלינו במצוות הרבה, שנאמר, ללכת בכול דרכיו ולאהבה אותו וגו. הוי דיו לעבד שיהא כרבו״.

דוד המלך משיב לקב״ה שממנו הוא למד הנהגה זו, כפי שבפרשת עקב הקב״ה כביכול ביקש מעם ישראל רק דבר אחד: ״מה ה׳ אלוקיך שואל מעימך, כי אם וגו׳״, ולאחר מכן ביקש מהם בקשות נוספות.

ההבנה בדברי המדרש היא, שתורה וכן יראת שמים, הם הבסיס לכל החיים ולכל הבקשות, והם העיקר, ולכן רק אותם הזכיר הקב״ה לבני ישראל

* חלק מהדברים שבמאמר זה אמרתי בשבת שבע ברכות של בתנו נעמה, אלול תשפ״ב

בפרשת עקב, ולכן רק זאת הזכיר דוד המלך בבקשתו מאת הקב״ה באמרו ״אחת שאלתי״.

וזה שנאמר (סוף קהלת): ״סוף דבר הכל נשמע, את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם״, כך שיראת שמים היא העיקר, ולכך אף נאמר (תהילים קיא, י; משלי ט, י) ״ראשית חכמה, יראת ה׳״, שיראת שמים היא העיקר והיא השורש, ושאר הענינים נגזרים מכך.

שאר הדברים, מסתעפים מהעיקר ומוכרחים לבוא ממנו

באשר לכך, נזכיר קטע מתורת חב״ד (ספר המאמרים, ש״פ נצבים-וילך, כ״ג אלול, ה׳תשט״ו), שם נאמר כך: ״אחת שאלתי מאת הוי׳ גו׳ שבתי בבית הוי׳ כל ימי חיי לחזות בנועם הוי׳ ולבקר בהיכלו, ואיתא במדרש וילקוט, אמר הקב״ה לדוד בתחילה אתה אומר אחת שאלתי גו׳ שבתי בבית הוי׳ ואח״כ אתה שואל כמה שאלות, לחזות בנועם הוי׳ ולבקר בהיכלו וגו׳, והשיבו דוד ממך למדתי, בתחילה לא באת עלי אלא באחת, שנאמר ועתה ישראל מה הוי׳ אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה גו׳, ואח״כ פתחת עלינו במצוות הרבה, שנאמר ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו וגו׳. ואיתא בלקו״ת סוף ספר במדבר שאמר הרב המגיד הטעם שבאמת שאל דוד רק דבר אחד לבד, והדברים הנוספים מסתעפים מזה הדבר, שמוכרחים להיות ממילא בהיות הדבר הזה מפני שהכל אחד, ולא הוצרך לבקש רק דבר אחד וממילא באים עם זה שאר הדברים״.

כך שלהגדרת הדברים שם, שאר הדברים המסתעפים ״מוכרחים להיות ממילא״ מהדבר העיקרי הנ״ל.

ברם, על כך מקשים: ״אך צריך ביאור לדבריו, שלזה לא היה צריך דוד ללמוד מה׳, שהרי באמת לא שאל רק שאלה אחת״, דהיינו, אם ע״פ האמת זו רק אכן שאלה אחת, אך אין צריך לכך ראיה כלל ואין צריך לכך ראיה מה׳, שהרי המילים ״אחת שאלתי״ אין בהם חידוש כי באמת שאל דוד רק דבר אחד.

וכך מיישבים את הענין: ״ועכצ״ל, דבאמת יש בזה כמה פרטים, אלא שכל פרטים אלו הם נכללים בהכלל דשבתי בבית הוי׳. וכמו״כ הוא גם במ״ש ועתה ישראל וגו׳, שיש בזה כמה פרטים, אלא שכל הפרטים הם כלולים

בהענין ליראה את הוי', שבזה נכללים במילא שאר הפרטים, ועל זה אמר דוד ממך למדתי, שכמו"כ הוא בהבקשה דאחת שאלתי, שמצד הכלל דשבתי בבית הוי' יהיו במילא כל הפרטים שנכללים בזה". דהיינו, בתוך הבקשה העיקרית של "שבתי בבית ה'" או של "ליראה את ה'" יש כמה פרטים, שנכללים בעיקר ממילא, אך למעשה אין זו רק בקשה אחת, ולכן יש צורך ללמוד ולהוכיח זאת מה' שזה נחשב דבר אחד.

ומוסיפים את הצריך ביאור: "והנה, כיון שהענין דממך למדתי הוא לימוד בתורה, הרי בהכרח לומר שאין זה לימוד בעלמא של ב' דברים נבדלים שאינם שייכים זה לזה, אלא לימוד זה הוא כמו כל לימוד בתורה שאינו במקרה כו', אלא באופן שהענינים הם שייכים זה לזה. וצריך להבין שייכות הענינים דשבתי בבית הוי' עם הענין דליראה גו', וכמו"כ שייכות של הסתעפות פרטי הענינים שנכללים בה", דהיינו שיש למצוא את הקשר בין שני הענינים, ועי"ש מה שכתבו.

ישיבה בבית ה' - מועילה גם להצלחה בשאר צרכים גשמיים

לביאור עומק הענין, נזכיר המובא באבן עזרא על הפסוק בפרק זה בתהילים (מזמור כז) "אם תקום עלי מלחמה, בזאת אני בוטח", שם מפרש את המילה "בזאת", שהכוונה למה שמבקש דוד המלך להלן בהמשך הפרק: "אחת שאלתי מאת ה'", דהיינו, שהבקשה לשבת בבית ה' ולהידבק השכינה, היא הביטחון של דוד המלך במלחמותיו. כך שהישיבה בבית ה', היא השורש והגורם אף לעניני העולם הזה, כגון ניצחון במלחמות.

אף המלבי"ם שם (תהילים כז, ד) פירש, מדוע ביקש דוד המלך רק בקשה אחת, מדוע לא ביקש גם על פרנסה או בריאות. וביאר כך: "איני שואל דברים רבים לפי התחדש הצרכים, שיתחדש לכל אדם בכל עת שאלה אחרת; רפואה, מזונות, הצלה מהאויב וכדומה, רק שאלה אחת שאלתי בעבר ואותה אבקש תמיד בעתיד, כי בשאלה זו כלולים כל השאלות, והוא 'שבתי בבית השם כל ימי חיי', השאלה ששאלתי אודות שבתי בבית השם, רק אותה אבקש, שעל ידה אגיע לכל הצרכים הפרטיים". דהיינו שהישיבה בבית ה', היא המביאה וגורמת אף להצלחה בשאר עניני העולם הזה.

תשובה שניה לשאלה מהי משמעות "אחת שאלתי"?

ונביא תשובה נוספת לשאלה הראשונה, הרי דוד מבקש מהקב"ה עוד דברים, גם בהמשך פסוק זה וגם בפסוקים הבאים, אז מהי משמעות המילים "אחת שאלתי מאת ה'"?

פתחו לי פתח כחודה של מחט - משמעות הענין

מובא במדרש שיר השירים רבה (ה, ב) אודות התשובה, שהקב"ה מבקש מישראל - פתחו לי פתח כחודה של מחט, ואני אפתח לכם פתח גדול - כפתחו של אולם.

ומדוע דווקא מוצגים שתי הקצוות - מחט מול אולם?

ומובא במפרשים - מחט מסמלת את העולם הגשמי, והאולם מסמל עולם רוחני, כאולם העזרה של מקדש, אולם בית מדרש וכד'. ומבקש הקב"ה שעם ישראל יחבר את העולם הגשמי שלו לעולם הרוחני, בבחינת "בכל דרכיך דעהו", גם ההתנהלות הגשמית תהיה לטובת הצד הרוחני.

ומדוע נבחרה דווקא מחט לייצוג העולם הגשמי בענין זה?

משום שמהותה של המחט היא "חיבור"-תפירה. והיא נבחרה כדי לסמל את החיבור שעל האדם לעשות בין עולמו הגשמי לבין עולמי רוחני, ובעצם לשעבד את עולמו הגשמי לטובת זה הרוחני. כדי שהעולם הגשמי יסייע לו בעבודת ה'.

ובא הקב"ה ואומר לאדם היהודי - כדי לחבר את עולמך הגשמי לרוחני, די לי במעשה קטן מצדך (בחודה של מחט), ואני אסייע לך בחיבור המושלם.

בדומה לכך אמר הרב מקוצק, כי יהודי לא יוכל להתלונן שקשה לו להגיע למטרה והיא בלתי ניתנת להשגה; ותוכיח בת פרעה על היאור, שבמאמץ קטן של שליחת ידה לעבר מטרה בלתי ניתנת להשגה, השתרבבה ידה בדרך נס, והיא הצליחה להגיע לתיבתו של משה.

רמז לכך ישנו אף בפרשת "כי תצא למלחמה", כשהקב"ה לא מבקש מישראל "כי תילחם", אלא רק מבקש ממנו לעשות צעד ראשון, רק "כי תצא", רק לצאת, והקב"ה כבר יסייע לו בהמשך, בבחינת - ה' ילחם לכם.

בדומה לכך יש ליישב את הוויכוח כביכול בין הקב״ה לעם ישראל. עם ישראל פונים להקב״ה כי אין בהם כח לעשות תשובה, ומבקשים את עזרת הקב״ה באמרם ״השיבינו ה׳ עליך, ונשובה״ (סוף מגילת איכה), השב אתה אותנו אליך, ואז נוכל לעשות תשובה. ברם, נראה כי כביכול הקב״ה לא נעתר לבקשתם, ואומר לעם ישראל ״שובו אלי ואשובה אליכם״ (מלאכי ג, ז), דהיינו, קודם אתם ״שובו אלי״ ואז ״ואשובה אליכם״. אתם תשובו אלי, ולא אני אליכם. וכי הקב״ה לא מוכן לשוב ח״ו לעם ישראל? אלא הם הדברים שדברנו - הקב״ה מבקש מישראל, שובה אתם רק קצת אלי, כמה שתוכלו, ולא מעבר, ואני כבר אשלים את תשובתכם בבחינת ״ואשובה אליכם״ - אני אסייע לכם להגיע לתשובה שלמה.

מעבר לאמור; בפרשת ניצבים (דברים ל, יא) אומרת התורה על הקרבה להקב״ה וקיום מצוות התורה ועל מצוות התשובה האמורה בפסוק קודם (פסוק י): ״כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום, לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, ולא מעבר לים היא וגו׳ כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו״.

ובספר שלחן שבת (מעובד על-פי לקוטי שיחות כרך לד, עמ׳ 167) מביא את השאלה הפשוטה: ״בעומק יותר יש לומר, שדברים אלה נאמרים גם ליהודי שנמצא רחוק במובן רוחני. הוא שקע בגלות רוחנית כה עמוקה, עד שמבחינתו, חיי התורה והמצוות נראים ׳בשמים׳ או ׳מעבר לים׳. על כך אומרת לו התורה: ׳כי המצווה הזאת׳, הלוא היא מצוות התשובה (שעליה מדובר בפסוק הקודם: ׳כי תשוב אל ה׳ אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך׳), אינה רחוקה ממך. התשובה, אפילו למי שירד ונתרחק ביותר, היא ׳לא בשמים׳ ו׳לא מעבר לים׳, אלא ׳כי קרוב אליך הדבר מאוד׳. ובכל-זאת, הרי האדם נתרחק כל-כך, ואיך אומרים לו שהתשובה כה קרובה אליו?״.

וכך מיישב את הענין: ״דבר זה נובע מכך, שלאמיתו של דבר, התורה והמצוות אינן יכולות להיות רחוקות מיהודי. כל יהודי קשור בפנימיות לבבו עם הקב״ה ועם תורתו ומצוותיו, וזו אמיתת מציאותו. הדבר היחיד שנדרש ממנו הוא להסיר את ההסתר שמכסה על מהותו האמיתית ואז יגלה, כי בעצם מעולם לא היה רחוק, אלא התורה והמצוות היו תמיד קרובות אליו ׳מאוד׳, קרוב מכל קרוב - מכיוון שזו מהותו האמיתית. הוא נדרש רק לגלות

את מהותו האמיתית, ואז יראה שקל לו ביותר לשוב אל ה׳, ו׳מיד הם נגאלים׳, בגאולה האמיתית והשלמה״.

ואלו הדברים שהזכרנו. לעיתים נדרש מעשה קטן, ואף הסרת הקליפה גרידא, כדי שהקב״ה יזכה אותנו להגיע למעלות גדולות, בסיוע אלוקי ובעזרתו של הקב״ה.

יישוב לשאלה הראשונה

לאור האמור ניישב אף את השאלה הראשונה באמירת דוד המלך ״אחת שאלתי״, ונאמר - דוד המלך אומר להקב״ה; אכן אני יכול לבקש דברים רבים ואני אכן מבקשם, אך אני פועל כעצתך - אני מדגיש רק את הבקשה הראשונה, הכי בסיסית, לשבת ברוחניות בבית ה׳, ואנא, פתח לי אתה את שאר הבקשות, וסייע לי בעולם החומרי, כדי שהוא יתחבר לי אל עולמי הרוחני.

תשובה שלישית - כמה דרגות ושלבים בבקשות הטבה מה׳

ונביא תשובה נוספת לשאלה הראשונה - הרי דוד מבקש מהקב״ה עוד דברים, גם בהמשך פסוק זה וגם בפסוקים הבאים, אז מהי משמעות המילים ״אחת שאלתי מאת ה׳״?

ונקדים לתשובה ביאור קבלת טובה וברכה מאת הקב״ה.

בברכות שבפרשת כי תבוא, אומרת התורה: ״ובאו עליך כל הברכות האלו והישיגוך״ (דברים כח, ב), וקשה, מדוע הברכות צריכות לרדוף אחר האדם ולהשיגו, מי לא רוצה את הברכה אף כשהיא לא רודפת אחריו?

ומבאר בספר שער בת רבים, כי פעמים האדם בורח מפני דבר שבעצם הוא לטובתו, משום שאינו יודע ואיננו מכיר את הטובה העשויה לצמוח לו ממנו (ולפעמים אף סבור שזו רעה לו). לפיכך אמרה התורה: ״והשיגוך״ - דהיינו שהברכות ירדפו אחריך, ואף ישיגוך, גם אם תברח מפניהם; וזו הברכה המושלמת.

בקשה דומה ביקש אף דוד המלך באמרו (תהילים כג, ו): ״אך טוב וחסר ירדפוני כל ימי חיי״ - דוד המלך לא מסתפק בבקשה כי הטובה תגיע עד

אליו, אלא מבקש מהקב"ה שהטובה והחסד "ירדופו" אחריו; והם הדברים מעלה, כדי שאף אם לא ידע שזה טוב לו ולא ייקח את הטובה או שאף יברח ממנה, הקב"ה יביא עליו את הטובה בכל מקרה.

כנ"ל מבארים הפוסקים אף את הפסוק בתהילים (קמה, טז) "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" - שהרי מדוע הלשון אודות הקב"ה היא "פותח את ידך" ולא "פותח את ידיו", שהרי הקב"ה הוא הנותן בידיו? אלא שאלו הם הדברים. לעיתים האדם מקבל את הטובה מאת הקב"ה אך לא חושב שהיא טובה לו באמת, והוא לא לוקח אותה, ואף לעיתים בורח ממנה. לכן הקב"ה "פותח את ידיך", פותח את ידו של האדם בפועל, כדי לתת לו את ההטבה.

כך שלכל טובה המגיעה מאת הקב"ה ישנן שתי דרגות ושני שלבים; ראשית, קבלת הטובה בפועל, ושנית, קבלת ההבנה כי אכן ההטבה היא באמת טובה לנו כדי שלא נברח ממנה או שלא ניקחנה.

לאור כל האמור נבאר את בקשת דוד המלך מהקב"ה "אחת שאלתי מאת ה'" אף שמבקש עוד בקשות נוספות? ונבאר, כי דוד המלך מבקש מאת הקב"ה את העיקר, את המסגרת - תן לי להבין שההטבה שלך היא טובה לי, זאת בקשתי העיקרית. ואז מבקש מאת הקב"ה את שאר הטובות הספציפיות שהוא חפץ בהן, וזאת בבחינת בקשה אחרת של דוד המלך מהקב"ה כי "אך טוב וחסד ירדפוני", כמבואר לעיל.

שבע ברכות - ביאורם ומשמעותם

במאמר זה נבאר בעה״י את משמעותם של השבע ברכות ואת תוכנם.

טרם לביאור, נצטט את שבע הברכות שמברכים בעת החופה ובימי השמחה שלאחר הנישואין, המובאות בגמרא בכתובות ח ע״א.

ברכות השבע ברכות

א. ברכה ראשונה: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם, בורא פרי הגפן .

ב. ברכה שניה: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם, שהכל ברא לכבודו.

ג. ברכה שלישית: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם, יוצר האדם.

ד. ברכה רביעית: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם, אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בניין עדי עד. ברוך אתה ה׳, יוצר האדם.

ה. ברכה חמישית: שוש תשיש ותגל עקרה, בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה. ברוך אתה ה׳, משמח ציון בבניה.

ו. ברכה שישית: שמח תשמח רעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם. ברוך אתה ה׳, משמח חתן וכלה.

ז. ברכה שביעית: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה רינה, דיצה וחדווה, אהבה ואחווה, ושלום ורעות, מהרה ה׳ אלקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים, קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם, ונערים ממשתה נגינתם. ברוך אתה ה׳, משמח חתן עם הכלה.

תמיהות על ברכות אלו

ונעלה כמה שאלות הנוגעות לברכות השבע ברכות:

א. לכאורה, מה הקשר בין הברכות הראשונות (ב, ג, ה) לשמחת חתן וכלה?

ב. ברכה שלישית וכן רביעית מסתיימות במילים "יוצר האדם", אז מדוע נתקנו שתי ברכות זהות עם אותה סיומת?

ג. בברכה שלישית וכן רביעית חותמים "יוצר האדם" - והרי בעת שנוצר אדם הראשון, לא נוצרה עדין חווה, אז ודאי שזו לא ברכה לזוג?

ד. ועוד קשה בנוסח הברכות של "יוצר האדם", שהרי מקובל שאין מברכים על יצירה פעילה, שהרי "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא" (עירובין יג ע"א), ולכן אף לא מברכים "שעשני ישראל" אלא רק "שלא עשני גוי" וכן "שלא עשני עבד" (כפי הסבר הב"ח או"ח סימן מו והמג"א שם ס"ק ט), אז מדוע מברכים פה על עצם היצירה?

ה. בברכה רביעית מברכים "אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו", ומהי הכפילות - "בצלמו", "בצלם דמות תבניתו" - באשר להקב"ה.

ו. למעשה, מתוארת בברכות אלו התפתחות מהכלל אל הפרט. "שהכל ברא לכבודו" זו אמירה כללית, שהקב"ה ברא הכל. "יוצר האדם" - שהקב"ה ברא בפרט את האדם. ואחר כך (ברכה רביעית) שברא זכר ונקבה. ואחר כך הברכות באשר לשמחה שלהם. אך מה עם ברכה חמישית? מה קשורה שמחת ירושלים ("עקרה" זו ירושלים, כרשום ברש"י כתובות ח ע"א) לחתן וכלה?

ז. בברכה חמישית נאמר: "שוש תשיש ותגל עקרה, בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה" - אך קשה, אם היא עקרה שלא ילדה, אז אלו בנים היא מקבצת בשמחה?

ח. בברכה חמישית, מהי הכפילות במילים "שוש תשיש", ובברכה ששית, מהי הכפילות במילים "שמח תשמח"?

ט. בברכה שישית, מה הכוונה במילים "שמח תשמח רעים האהובים", והרי בני הזוג הנישאים כעת הם רעים ה"אוהבים" (זה את זה), ומה הכוונה במילה "האהובים" (שכביכול, מישהו אחר אוהב אותם)? באשר לכך, ראה

רש״י כתובות (ח ע״א) שכתב בד״ה ״האהובים״: ״החתן והכלה.. שהן רעים האוהבים זה את זה״. אז קשה - מדוע רשום ״האהובים״ ולא ״האוהבים״?

י. מדוע ברכה ששית מסתיימת במילים ״משמח חתן וכלה״, ואילו ברכה שביעית מסתיימת במילים דומות אך קצת שונות - ״משמח חתן עם הכלה״.

יא. בברכה שביעית מברכים ״אשר ברא ששון ושמחה״, ומהי הכפילות, הרי ששון ושמחה חד הם.

יב. בברכה שביעית מובאים סוגי שמחות שונים, כגון ״ששון ושמחה״, ״גילה רינה״, ״דיצה וחדווה״, ״אהבה ואחווה״, ״שלום ורעות״. אז איך השתרבבו לתוך סוגי שמחות אלו המילים ״אשר ברא.. חתן וכלה״ שהם שם עצם ולא סוג של שמחה?

יג. ענינה של הבריאה והיצירה מוזכרים כמה פעמים בברכות הנ״ל; ״בורא פרי הגפן״ (ברכה ראשונה); ״שהכל ברא לכבודו״ (ברכה שניה); ״יוצר האדם״ (ברכה שלישית); ״אשר יצר את האדם בצלמו.. יוצר האדם״ (ברכה רביעית); ״כשמחך יצירך בגן עדן מקדם״ (ברכה שישית); ״אשר ברא ששון ושמחה וכו׳״ (ברכה שביעית). ויש להבין מהו הענין המרכזי של בריאה ויצירה המוזכר כמעט בכל השבע ברכות?

ונחל בעה״י בביאור הענין.

ועי׳ רש״י כתובות (ז ע״ב) באשר לסדר הברכות: ״נראה בעיני סדר ברכות שנסדרו על עסקי הזוג, אינו אלא מאשר יצר ואילך״.

ביאור ברכה ד (רש״י)

ומבאר רש״י את ברכת ״אשר יצר״: ״שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם, ׳אשר יצר את האדם׳ נדבר בזכר, ׳והתקין לו ממנו בנין עדי עד׳ היא הנקבה״.

ביאור ברכה ה (רש״י)

ומבאר רש״י את ברכת ״שוש תשיש״: ״שוש תשיש, לפי שאנו צריכין להעלות זיכרון ירושלים על ראש שמחתנו״. הרי שברכה חמישית זו אינה בהכרח קשורה לזוג או לחתונה, אלא רק להעלות את זיכרון ירושלים אצלנו בעת השמחה.

ביאור ברכה ו (רש"י)

ומבאר רש"י את ברכת "שמח תשמח": "שמח תשמח, ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לבב".

ומסיים רש"י אודות ברכת "אשר ברא": "ואשר ברא, לשם כל ישראל".

ביאור ברכה ב (רש"י)

ובאשר לברכה שניה, "שהכל ברא לכבודו", מבאר רש"י שם: "אבל 'שהכל ברא לכבודו' אינה מן הסדר, אלא לאסיפת העם הנאספים שם, לגמול חסד, זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו, כבוד המקום היא".

כך שברכה זו אינה מכוונת כלפי הזוג, אלא כלפי האורחים המשתתפים בשמחה.

באור ברכה ב - וישוב שאלה א ושאלה יב

וראו ספר הפלאה (כתובות ח ע"א, ד"ה שהכל ברא לכבודו) בביאור הברכה השניה והקשר שלה לחתן וכלה: "יש לפרש מפני שתכלית הבריאה של כל העולם הוא בשביל האדם ובו נשלם הבריאה כמו שאמרו חז"ל, שאדם אחור למעשה בראשית, והאדם אינו נשלם אלא כשנזדווגה בת לו זוגו. נמצא כשנשא אדם את חוה נשלם הבריאה בשלימות, לכך מברכין על הבריאה 'שהכל ברא לכבודו'". כך שלפירושו, הקשר של ברכה זו לשמחת חתן וכלה היא ההדגשה, שבזווג של האדם, אז הושלמה הבריאה, וזוהי בעצם הדגשת שבח הזווג בפן העקרוני והכללי. לשיטתו, הביטוי "שהכל ברא לכבודו" מיוחס לאדם, שהבריאה נוצרה לכבודו.

ע"פ ביאור זה, אף מובנת הדגשת הבריאה והיצירה כל הברכות (שאלה יב), משום שכל זווג מזכיר לנו את השלמת היצירה שבבריאת העולם.

ביאור ברכה ב

בענין זה, נזכיר אף את פירושו של המאירי (כתובות שם ח ע"א): "נוסח ברכות אלו ועניינם כך הוא, הראשונה 'שהכל ברא לכבודו' והעניין בה,

שמאחר שכונתנו לברך על הזיווג, וכל זיווג הוא מדומה לזיווגו של אדם הראשון עד שאנו רוצים להזכירו קודם זיווג שלפנינו וכו׳, או שמא הטעם שהזיווג בא לפרות ולרבות ולקיים היישוב כאמרו ׳לא תהו בראה׳, וזהו כבודו של מקום, שעל ידי בריותיו כבודו מתפרסם״. ופירושו הראשון של המאירי דומה למובא בספר הפלאה, שהמילה ״לכבודו״ מיוחסת לאדם הראשון, לחתן הראשון. אך לפירושו השני, וזה החידוש, מילה זו - ״לכבודו״ - מיוחסת לכבודו של מקום, לכבודו של הקב״ה, וברכה זו היא שבח להקב״ה.

ביאור ברכה ג (רש״י) וישוב שאלה ג

ובאשר לברכה שלישית, ״יוצר האדם״, מבאר רש״י שם: ״שתקנוה ליצירה ראשונה של אדם הראשון וכו׳, מכל מקום אינה מסדר ברכות הזווג, דהא ביצירה ראשונה אכתי נקבה לא הואי״. וממשיך ומבאר רש״י שם, א״כ מדוע שמו את הברכה הזו בתוך השבע ברכות לנישואין, ומבאר: ״וא״ת למה היא באה? מתוך שאנו מברכין על יצירה שניה, תקנו אף על הראשונה, שהיא עיקר ותחילתו״. כך שלשיטת רש״י, אין באמת קשר בית הברכה השניה לזוג הנישא, אלא שהיא כעין הקדמה לברכה הבאה, המתארת את יצירת שני בני הזוג, אדם ואשה, ע״י הקב״ה.

ביאור ברכות ג, ד - יישוב לשאלה ד

ראה בספר ישמח לב שהביא בזה ב תירוצים (ביחס לשאלה ד):

א. בשם פרדס יוסף (שמות, יב); שכל מה שנוח לאדם שלא נברא, זה בגלל היצר הרע, אך אדם הראשון (שעליו נתקנה הברכה) לא היה לו יצה״ר לפני החטא. וזו בעצם ברכה שישית ״כשמח יצירך בגן עדן מקדם״, דהיינו שיזכו למדרגת אדם הראשון קודם החטא.

ב. בשם ספר אמרי אמת; נוח לאדם שלא נברא, זה בגלל שאנו בחטאים, אך לחתן ביום חופתו מוחלים על חטאיו, ולכן טוב לו שכן נברא.

ביאור ברכה ד, וישוב לשאלה ב

במאירי (כתובות דף ח) ובשיטה מקובצת שם סברו שברכה רביעית המסתיימת במילים ״יוצר האדם״ מיוחסת לחווה ולא לאדם, והמילים ״יוצר

האדם״ כוונתם ליוצר האשה של האדם (ובשטמ״ק הביא שיש חולקים בכך וסוברים שאף ברכה רביעית מיוחסת ליצירת האדם הראשון, על השינוי ביצירת אדם הראשון לאחר שנוצרה ממנו חווה).

ביאור ברכה ד, וישוב לשאלה ה

באשר לכפילות הלשון, י״א ששתי לשונות אלו מיוחסות; אחת להקב״ה (בצלמו) ואחת לאדם (דמות תבניתו), ועי׳ ריטב״א כתובות ח ע״א. וי״א ש״בצלמו״ זה על האדם ו״דמות תבניתו״ זו האשה (ראב״ן סימן נח).

ביאור ברכה ה (ישוב לשאלה ז)

כך כתב רבי שניאור זלמן מליאדי בעל התניא בספרו לקוטי תורה (פרשת תזריע דף כ עמוד א): ״שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה, הנה במלת ׳תשיש׳ יש ב׳ פירושים. הא׳ לשון פועל עומד וקאי על העקרה ותשיש לשון נקבה, שהעקרה תשיש בעצמה ותגל בקבוץ בניה. והב׳ לשון פועל יוצא וקאי על הקב״ה, שאומר להקב״ה לנוכח ׳אתה תשיש׳ את העקרה וממילא היא תגל״. כך שלפירושו השני, אכן העקרה היא בלי בנים, אך ״קיבוץ בניה וכו׳״, זו בקשה מאת הקב״ה שכך ינהג עמה וישמח אותה בכך.

ביאור ברכות ו, ז (רש״י) ישוב לשאלה י

כתב רש״י שם כתובות (ח ע״א ד״ה משמח חתן וכלה): ״ובאחרונה - משמח חתן עם הכלה? לפי ששמחת ברכה הראשונה, לא בשמחת חתונה אנו אומרים, שהרי תפילה היא שמתפללים ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם, לפיכך אין חתום בה ׳משמח חתן עם הכלה׳ דמשמע איש באשתו, אלא ברוך ה׳ משמח את שניהם לעולם סיפוק מזונות וכל טוב, ובאחרונה, שבח שמשבח להקב״ה שברא חתונת דיבוק איש באשה ע״י שמחה וחדווה, לפיכך יש לחתום ׳משמח חתן עם הכלה׳, שהוא לשון שמחת איש באשה״. כך שמבאר את שינוי הלשון שבסיומת שתי הברכות האחרונות.

ביאור ברכה ז, וישוב שאלה יא

בברכה שביעית מברכים ״אשר ברא ששון ושמחה״, ושאלנו - מהי הכפילות, הרי ששון ושמחה חד הם. ויש מבארים (מלבי״ם, בספר ישמח לב סימן רכט); ״ששון״ זו שמחה גלויה, ו״שמחה״ זו שמחה פנימית.

יישוב שאלה יב

באשר לשאלה יב, מקובל לומר ששמחת חתן וכלה היא סוג שמחה מיוחדת, ולכן היא נכנסה בין הגדרות השמחה השונות.

ביאור כללי לכל השאלות - שתי סוגי שמחות בנישואין; שמחת הפרט (הזוג) ושמחת הכלל (האומת הישראלית).

בביאור זה ננסה ליישב את כל השאלות שנשאלו לעיל.

נראה שבשמחת נישואין ישנן שתי שמחות שונות; שמחת הזוג הפרטי (ומשפחתם), ושמחת כלל ישראל על כך שעוד זוג בא בברית הנישואין ועסוקים ב"פרו ורבו ומלאו את הארץ" בהגדלת העם היהודי.

וראו אף רש"י (כתובות ח ע"א) שביאר: "שמח תשמח, ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לבב. ואשר ברא, לשם כל ישראל". כך שישנה ברכה נפרדת לחתן ולכלה וגם "לשם כל ישראל".

בהתאם להנ"ל נבאר השאלות כך:

באשר לביאור ברכות ב, ג, ה (שאלה א) נבאר כך: ברכות אלו עוסקות ביצירת האדם, שהיא שמחת הכלל בבריאת ויצירת האומה הישראלית; ואת שמחת הכלל מזכירים בעת שמחת הפרט, שהרי במסגרת שמחת הכלל כלולה גם שמחת נישואי זוג מסוים זה.

באשר לביאור ברכות ג, ד (שאלה ב) נבאר כך: אכן הסיומת "יוצר האדם" מובאת בשתי ברכות אלו, שהן על השמחה הפרטית ועל שמחת הכלל; שהרי יצירת האדם היא המובילה ליצירה הכללית של עם ישראל המקבלת ביטוי בשמחת חתונה זו, וכן היא המובילה ליצירת החתן והכלה המקבלת ביטוי בשמחתם הפרטית.

בכך אף נבאר את שאלה ג: שהרי אמנם בעת שנוצר אדם הראשון, לא נוצרה עדין חווה, אז ודאי שזו לא ברכה לזוג, אך כאמור, ברכות אלו מייצגות אף את שמחת עם ישראל כולו, ויצירת האדם היא מסמלת את הבסיס והמהות בשמחת הכלל והאומה הישראלית.

באשר לביאור ברכות ג, ד (שאלה ד) נבאר כך: יש לחלק בין ברכה פרטית הנוגעת לשמחת זוג זה לברכה הכללית הנועדת לשמחת כלל ישראל. ברכת

"שלא עשני גוי" וכד', היא ברכה פרטית הנוגעת לאדם הפרטי, ושם נאמר כי "נוח לאדם שלא נברא", אך ברכת "יוצר האדם" היא כללית על כל האומה הישראלית (שהרי ברכות הנישואין הן גם לכלל האומה כמבואר), וביחס לכלל ישראל לא נאמר שנוח שלא נבראו ח"ו, ולכן ניתן לברך על כך "יוצר האדם".

באשר לביאור ברכה ד (שאלה ה) נבאר כך: ההגדרה הראשונה - "בצלמו", זו הודאה כללית, הודאת הכלל, והחלק השני על יצירת האדם - "בצלם דמות תבניתו", זו כבר הודאה פרטית יותר, הודאת הפרט.

באשר לביאור ברכה ה (שאלה ו) נבאר כך: ברכות הנישואין כוללות ברכה והודאה להקב"ה אף על השמחה הכללית של כל האומה הישראלית, ולכן שמחת ירושלים, שהיא דוגמה לשמחה השלמה של הכלל, נוגעת לברכות הנישואין.

באשר לביאור ברכה ה (שאלה ז) נבאר כך: כאמור מטה, המילים "שוש תשיש" מסמלות את שני סוגי השמחה - לפרט ולכלל, ולכן מתואר בברכה זו, שגם זוג שנישא זה עתה, מקבץ ומגדיל את עם ישראל בהיותו עוסק במצוות "פרו ורבו למלאו את הארץ".

באשר לביאור ברכות ה, ו (שאלה ח) נבאר כך: זו הכפילות בברכת חמישית במילים "שוש תשיש" וכן זו הכפילות בברכה ששית "שמח תשמח", כדי להדגיש שישנן שני סוגי שמחה, שמחת הפרט ושמחת הכלל והעם.

באשר לביאור ברכה ו (שאלה ט) נבאר כך: ביחס למילים "רעים האהובים", הן באות אחר המילים "שמח תשמח", ושוב - עסקינן בשמחת הכלל ושמחת הפרט, ולכן נאמר שהם "אהובים", שהרי אמנם ביחס לשמחת הפרט הם "אוהבים" זה את זה, אך ביחס לשמחתם של הכלל, אזי החתן והכלה "אהובים" על הכלל.

באשר לביאור ברכות ו, ז (שאלה י) נבאר כך: זו הסיבה שברכה ששית מסתיימת במילים "משמח חתן וכלה", ואילו ברכה שביעית מסתיימת במילים קצת שונות - "משמח חתן עם הכלה". "משמח חתן וכלה" זוהי שמחת הפרט, שהקב"ה משמח את החתן ואת הכלה, ו"משמח חתן עם הכלה", זו שמחת הכלל שמשמח אותנו הקב"ה; משמח את עם ישראל עם החתן והכלה.

באשר לביאור ברכה ז (שאלה יא) נבאר כך: בברכה שביעית מברכים "אשר ברא ששון ושמחה", ושאלנו - מהי הכפילות, הרי ששון ושמחה חד הם. אך לפי האמור לעיל מבואר, שישנן שתי סוגי שמחות וכנגדם שני לשונות של שמחה; שמחת הפרט ושמחת הכלל.

באשר לביאור ברכה ז (שאלה יב) נבאר כך: בברכה זו מובאים מספר לשונות של שמחה, שחלקם מייצגים את שמחת הכלל, שמחת עם ישראל, לעומתם, הלשון "אשר ברא .. חתן וכלה", מייצגת את שמחת הפרט - שמחת החתן והכלה שבפנינו.

בהתאם לאמור אף מיושבת שאלה יג: מיושבים הלשונות של בריאה ויצירה בברכות שבע ברכות, משום ששמחה זו היא אף שמחת הכלל של כל העולם; שמחת כלל העולם מיוצגת בבריאה וביצירה של העולם, ועליה מושתתת שמחת הפרט.

הערות הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט״א, מחבר ספר בית מתתיהו ה׳ חלקים, לספרי אורות המשפט חלק ה.

אורך ימים ושנות חיים למע״כ ... בעל ״אורות המשפט״ שליט״א.

התמלא הבית אורה זו תורה בהופעת ספרו הבהיר חלק ה׳ המלא וגדוש בתוכן רב ועצום.

וארשום מספר הוספות:

1. בסימן ג אות ב, בענין למכור כסותו לנר חנוכה בבית הכנסת; בספרי מועדי הגר״ח ח״ב תשו׳ תרל״ז, שאלתי למרן הגר״ח קנייבסקי אם צריך למכור כסותו לנ״ח בביהכנ״ס, וכתב לי, עי״ש. וראה מש״כ בזה בשו״ת שואלין ודורשין ח״ח ס״נ בתשובה לאותו שואל עי״ש.

2. בסימן ד, באשר לגנוז גט; עי׳ בספר דולה ומשקה עמוד שמ״ז. בגט צריך גניזה, עפמ״ש המשנ״ב ס׳ ש״ז ס״ק ע, שגט מותר לטלטלו משום שראוי ללמוד ממנו דיני גט. וראיתי בס׳ פרי אברהם גיטין ב׳ ע״א שהביא בשם הגר״י מרצבך זצ״ל לפרש דברי התוס׳ בגיטין ב׳ ע״א ד״ה וחתמו, הא דלא חתמו ונתנו לו, דגט הוי דבר של מצוה, ולכן ס״ד אם מצאו באשפה ורוצה לגרש, עדיף שיגרש בהך גט שלא יחזור ויתגלגל באשפה. ועפמש״כ המג״א דגט הוא דבר של מצוה הצריך גניזה עי״ש, ולכאורה כוונתו להמג״א או״ח ס׳ מב סק״ו מהעולת תמיד, שגט יש בו קדושה, ואולם המג״א פליג ע״ד, וכתב דגט לא מקרי דבר שבקדושה עי״ש. וא״כ להעולת תמיד יהא אסור לזורקו לאשפה שהוי דבר שבקדושה וצ״ע, וע״ע בס׳ שערי הנישואין עמ רכ״ו לענין כתובה אם צריך גניזה, ומש״כ עוד בס׳ משנת הגט להרה״ג רבי אליהו ברכה ח״א עמ׳ רע״ד עי״ש.

3. בסימן ט״ו, באשר לניחום ע״י טלפון; עמ״ש בזה בספרי בית מתתיהו ח״ג ס׳ מ״א.

4. בסימן י״ח עמ׳ פ״ט, בשאלה האם מותר לרשום ביד דבר הנצרך לו לזיכרון; עי׳ בספר אלא ד׳ אמות של הלכה, פס״ח סי׳ י״ג, שפעם הגר״ח

קנייבסקי ראה לאחד מבני ביתו שרשם אותיות על ידו בעט והעיר לו שיש לחוש בזה לכתובת קעקע עי״ש. ומה שהארכנו בזה בספר גם אני אודך ח״ה ס׳ ט״ז (ואשלח סימן זה במייל למע״כ).

5. בסימן כ״ב אות ב, בענין מעשר כספים לשמירת עיניו; אצרף בזה מה שכתבתי בזה לרבנים.

6. בסימן כ״ה, בענין כתיבה הספד בחודש ניסן; בספרי מועדי הגר״ח ח״ב תשו׳ פ״ו, השיב ע״ז הגרח״ק: אין ראוי, והבאנו שם שכ״כ לי הגר״א נבנצאל, שאסור. ובעל שבט הקהתי כתב לי שמותר עי״ש.

ויש עוד להאריך ולהוסיף.

בברכה,

מתתיהו גבאי