

## **כנס הדיינים – התשע"ה**



# **כנס הדיינים – התשע"ה**

**שיעורים והרצאות שהושמעו בכנס הדיינים**

**ד' באדר – ז' באדר התשע"ה**

**במלון ניר עציון**

**העורכים:**

**הרב שמעון יעקבי והרב יחיאל חיים פריימן**

**הנהלת בתי הדין הרבניים – ירושלים**

## כנס הדיינים – התשע"ה



הביא לדפוס: רפאל אלטמן

עיצוב העטיפה: רפאל אלטמן

מועד ההדפסה: שבט התשע"ו – פברואר 2016



הנהלת בתי הדין הרבניים

רח' כנפי נשרים 22, ירושלים 91342

טל' 02-6582822/3 ; פקס' 02-6527630

כתובתנו באינטרנט: [www.rbc.gov.il](http://www.rbc.gov.il)

## כנס הדיינים – התשע"ה

### העורכים:

הרב שמעון יעקבי והרב יחיאל חיים פריימן

### תוכן העניינים

13 ..... פתח השער

### גנוזות

17 ..... חשש ביטול גט במהלך כתיבתו .....  
חלופת מכתבים בין מרן הגאון רבי עובדיה יוסף והגאון רבי שלום יצחק מזרחי

22 ..... תיק (רבני תל אביב) תשי"ז/ג/2317 .....  
הנדון: גירושין ופיצוי

24 ..... תיק המרצה (מחוזי ת"א) 1862/56 ; 1349/56 .....  
הנדון: ביטול צו מזונות

30 ..... תיק (רבני גדול) תשט"ז/114 .....  
הנדון: נישואין אזרחיים – חיוב גט לחומרא, חרם דרבנו גרשום, מזונות ופיצויי גירושין

40 ..... תיק (רבני גדול) תשי"ז/148 .....  
הנדון: נישואין אזרחיים וסרבנות גט – היתר נישואין וביטול חיוב פיצויים לאישה

41 ..... תיק (רבני תל אביב) תשט"ז/2818 ; תשט"ז/3735 .....  
הנדון: נישואין אזרחיים – האם מצריכים גט, האם יש בהם מקום לחיוב מזונות מן הדין או כ"מזונות מעוכבת" והאם יש מקום לכפיית גט

64 ..... תיק (רבני תל אביב) תשי"ז/4237 .....  
הנדון: תביעה להגדלת מזונות ילדים ולמזונות "מעוכבת"

66 ..... תיק (רבני גדול) תשי"ז/89 ; תשי"ז/106 .....  
הנדון: חיוב גט לבעל הנשוי אזרחית בלבד והאם חייב – אם מסרב – במזונות מעוכבת

86 ..... תיק (רבני תל אביב) תשי"ז/3996 .....  
הנדון: התגרשה בטענת "טמאה אני לך" ומבקשת להינשא לנטען באמתלא שיעצו לה לומר כך כדי שיגרשנה

## תוכן העניינים

89	תיק (רבני גדול) תשל"ז/76	הנדון: התגרשה בטענת "טמאה אני לך" ומבקשת להינשא לנטען באמתלא שיעצו לה לומר כך כדי שיגרשנה
104	תיק (רבני גדול) תשל"ג/150	הנדון: הימנעות בעל-דין לברר דבריו
109	תיק (רבני גדול) ש/24/23	הנדון: החלטה שניתנה בידי שני דיינים בלבד
111	תיק (רבני גדול) תשל"ה/16	הנדון: מזונות ילדה
116	תיק (רבני גדול) תשל"ח/263	הנדון: היתר יבמה שנבעלה להינשא לבועל
118	תיק (רבני גדול) תשל"ה/90	הנדון: פירוש התחייבות למזונות בהסכם גירושין

## כנס הדיינים – התשע"ה

127	דברי פתיחה	הרב שלמה בן שמעון, דיין בית הדין הרבני הגדול
129	דברי ברכה	הרב יצחק יוסף, הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול
135	דברי ברכה	הרב דוד לאו, הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית לישראל
139	דברי ברכה	הרב שמעון יעקבי, היועץ המשפטי לשיפוט הרבני ומ"מ המנהל מטעם הנשיא לעניין סדרי בתי הדין ופניות הדיינים
143	דברי ברכה	הרב שלמה דיכובסקי, דיין בית הדין הרבני הגדול ומנהל בתי הדין בדימוס
147	היתר אישה שנייה ותנאיו	הרב יצחק יוסף, הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול
147	חרם דרבנו גרשום שלא לגרש אישה בעל-כורחה	
150	אי מהני ס"ס להתיר אשת איש	
153	היתר לישא אישה שנייה	
155	להשביע את החתן שבועה חמורה בעת החופה	
161	נספחים: פסק דין ומכתבי שו"ת	
181	חובת הבעל לעבוד כדי לזון את אשתו	הרב דוד לאו, הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית לישראל

191	כתיבת 'דמתקרי פלוני' בגט – במקום ספק – ללא שם עיקרי כהוראת מהרי"ט
	הרב ציון אשכנזי, דיין בית הדין הרבני האזורי רחובות
191	מבוא
192	הוראת מהרי"ט
193	תמיהות על הוראת מהרי"ט
194	דרך ראשונה בביאור הוראת מהרי"ט
195	דרך שנייה בביאור הוראת מהרי"ט
196	ביסוס שתי הסברות
197	גדרי הוראת מהרי"ט
204	לעניין הלכה
206	מסקנא דדינא
209	בירור בשיטות הראשונים בזכייה ובזכייה להוציא
	הרב חגי איזירר, דיין בית הדין הרבני הגדול
	על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה;
215	ענייני גטין; "מאס על" – גדרו ודינו
	הרב נחום פרובר, אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב
215	פתיחה
216	הנהגות בעבודת בית הדין
222	ענייני גטין
226	טענת "מאס על"
233	הערת הרב חגי איזירר
233	הערת הרב אלגרבל
234	הערת הרב בארי
234	תשובת הרב פרובר להערות
237	הצלת משפחה עם התמכרות: דרכי הטיפול במכור ובמשפחתו
	מרכז קשרים לטיפול בהתמכרויות
238	פרק א' – מהי התמכרות?
239	פרק ב' – הטיפול במכור
241	פרק ג' – בת זוג או בן זוג של מכור
243	פרק ד' – טיפול במשפחה
245	חיוב מזונות: גדרו והיחס בינו למעשה ידי האישה
	הרב ציון אלגרבל, דיין בית הדין הרבני הגדול
251	שותפות בין בני זוג בחשבון ע"ש
	הרב מיכאל עמוס, אב בית הדין הרבני האזורי נתניה

**259 ..... התחייבות בקניין למזונות אישה וילדים**  
**הרב נחום שמואל גורטלר, אב בית הדין הרבני האזורי רחובות**

- א. התחייבות בשטר הכתובה למזונות האישה והבנות..... 259
- ב. ההתחייבות בקניין – התחייבות חדשה או מתן תוקף נוסף לחיוב שמן הדין?..... 261
- ג. ההשלכות לעניין הסכמי גירושין..... 262
- ד. מסקנות..... 264
- ה. יישום המסקנות ביחס לשאלות שנמנו לעיל..... 265
- ו. מזונות לילד שבפנימייה ולילד בעל רכוש..... 267
- ז. מזונות ממקום אחר..... 270

**273 ..... אומד דעת לביטול מקח או התחייבות**  
**הרב נחום שמואל גורטלר, אב בית הדין הרבני האזורי רחובות**

- א. המתחייב בנדוניה או תוספת כתובה אינו מכניס עצמו לספק – יסוד הדין בגמרא ובתוספות..... 273
- ב. שיטת המשנה למלך – אומד דעת המתחייב דווקא כשהצד השני אינו מפסיד..... 275
- ג. שיטת הנתיבות: תנאי נוסף לאומד – למתחייב או לקונה לא הייתה הזדמנות ליהנות מהתמורה להתחייבותו או לתשלום; קושיות עליו ועל המשנה למלך..... 275
- ד. ביאור שיטת התוספות, פרטי דינים..... 278
- ה. שיטת הנודע ביהודה: החילוק בין דבר שאדם כלל לא מוכן להיכנס בו לספק לשאר דברים ובין אם יש צד שני שאכפת לו או לא; קשיים בשיטתו..... 280
- ו. דחיית ראיות המשנה למלך והנודע ביהודה..... 281
- ז. אומד דעת לביטול קידושין ביבמה שנפלה לייבום לפני מומר..... 283
- ח. מקח שהוזל בכל המקומות – "מזלו של הלוקח גרם" או "אדעתא דהכי לא קנה"?..... 285
- ט. המתחייב לזון את בנו וכלתו ומת בנו..... 286
- י. אומד דעת לביטול התחייבות או שבועה לתת מתנה או צדקה – תשובות המהר"ם, הרא"ש והתשב"ץ..... 290
- יא. ההשלכה לעניין התחייבויות שבהסכמי גירושין..... 294

**297 ..... עדכוני פסיקה ועוד**  
**הרב שמעון יעקבי, היועץ המשפטי לשיפוט הרבני**

- ברית מילה – כריכת סכסוך בעניינו בתביעת גירושין..... 297
- כריכת מזונות ילדים בתביעת גירושין..... 302
- התמודדות עם סוגיות מקצועיות הקשורות בעבודת בית הדין..... 312
- נתונים על הקצאת דינים לאזורי השיפוט..... 313



319	עגונות ובירור יהדות – דרכי פעולה, כללים וכלים
	הרב אליהו מימון, מנהל אגף עגונות ובירור יהדות
319	מבנה האגף
319	סביבת עבודה
320	משרד החוץ
320	שירות בתי הסוהר
321	משטרת ישראל
322	המחלקה הבינלאומית
322	עגונות
322	פנייה לקרן עגונות
323	ביטוח לאומי
324	בירור יהדות
325	נתונים על בירור יהדות
325	תכנת "מעיינות"
326	מוקד טלפוני
326	צירוף משיבים לתיק בירור יהדות
327	בדיקת רישום המעמד האישי לפני סידור גט; חוק מידע גנטי: בדיקת רקמות ...
	הרב אברהם צבי שינפילד, אב בית הדין הרבני האזורי ירושלים
327	א. בדיקת רישום המעמד האישי של הצדדים לפני סידור הגט
329	ב. חוק מידע גנטי – בדיקת רקמות
333	סקר הוצאות משק הבית
	יואל פינקל, המשנה לסטטיסטיקן הממשלתי
334	פרסום נתוני הלמ"ס
334	השימוש בנתוני הלמ"ס
335	נתוני הנישואין והגירושין והאוכלוסייה
336	סקר הוצאות המשפחה והוצאות משק הבית
341	מצגת סקר הוצאות משק הבית
355	חיוב מזונות אישה המסרבת לגור עם חמותה
	הרב יצחק זר, דיין בית הדין הרבני האזורי תל אביב
	הסכמי קדם-הנישואין של "רבני צהר":
363	בחינתם לאור עקרונות ההלכה ומשפטי התורה
	הרב אברהם חיים שרמן, דיין בית הדין הרבני הגדול
363	א. רקע
364	ב. מי יכול לתקן תקנות בענייני נישואין וגירושין

## תוכן העניינים

ג.	מטרת ההסכם המדובר.....	367
ד.	הבעיות ההלכתיות: "גט מעושה", הסתרת מטרת ההסכם מהחותמים, השקפת העולם שבבסיס עריכת ההסכם.....	368
ה.	יסוד ההסכם – זכות לגירושין ללא עילה – מנוגד לעקרונות ההלכה.....	369
ו.	ההסכם מתעלם ממשפטי התורה הן ביחס לחיי הנישואין והן ביחס לפירוקם.....	371
ז.	לשון הקידושין "כדת משה וישראל" סותרת את ההסכם ומבטלת אותו.....	372
ח.	לשון הכתובה גם היא סותרת ומבטלת את ההסכם.....	374
ט.	תפיסת השוויון בין המינים שביסוד ההסכם מנוגדת למשפט התורה.....	375
י.	ההסכם עוקר בפועל את משפטי התורה ופוגע בקדושת הנישואין והמשפחה ובקדושת עם ישראל.....	376
יא.	ההסכם מושתת על ערכים אוניברסליים ומתעלם מערכי היהדות ומהסמכות ההלכתית ומסורת הפסיקה – כדרכה של התנועה הרפורמית.....	377
יב.	מסקנות.....	378
יג.	אסור להחתים על הסכמים כאלה, יש למחות נגדם ולהוקיע יזמות לעיגונם בחקיקה.....	380
383	<b>מועד יצירת החיוב בדיני קנסות.....</b>	
	<b>הרב ישראל שחור, אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב</b>	
389	<b>פורים דפרזות ופורים דמוקפין.....</b>	
	<b>הרב ישראל שחור, אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב</b>	

## נספחים

395	<b>סרבנות גט: פיצויי נזיקין ובן הזוג הסרבן במשפט העברי בן זמננו.....</b>	
	<b>פרופ' דב פרימר, ע"ד</b>	
1.	הקדמה.....	395
2.	נישואין וגירושין: חוזה או סטטוס?.....	397
3.	כפייה "כדין" וכפייה "שלא כדין".....	398
4.	האם תביעת נזיקין יכולה להיחשב כפייה כדין?.....	401
5.	ביטול תביעת הנזיקין לשם הסרת הכפייה.....	404
6.	הלכה למעשה.....	406
7.	סיכום.....	407
411	<b>כנס הדיינים – התשל"ט.....</b>	

## ברכת צאתכם לשלום

### לדיינים שליט"א שפרשו לגמלאות\*

הרה"ג נחום פרובר, אב"ד תל אביב  
הרה"ג מסעוד אלחדד, אב"ד ירושלים  
הרה"ג נסים בן שמעון, ראב"ד תל אביב  
הרה"ג אברהם שיינפלד, ראב"ד ירושלים  
הרה"ג יקותיאל כהן, אב"ד ירושלים  
הרה"ג אברהם עטיא, אב"ד אשדוד  
הרה"ג ציון בוארון, דיין בית הדין הגדול  
הרה"ג יצחק שמואל גמזו, אב"ד חיפה  
הרה"ג ציון אלגרבל, דיין בית הדין הגדול

### עוד יְנוּבֹן בְּשִׁיבָה דְּשָׁנִים וְרַעְנָנִים יִהְיוּ

\* מאז סיום כנס הדיינים – התשע"ה ועד תחילת כנס הדיינים – התשע"ו;  
השמות לפי סדר הפרישה.



## פתח השער

כבוד הרבנים הגאונים, דייני בתי הדין הרבניים בישראל, ה' עליהם יחיו!  
השלום והברכה!

הננו מתכבדים להגיש לפניכם את ספר כנס הדיינים, ובו דברים שנאמרו בכנס  
הדיינים בשנת התשע"ה.

ספר זה יוצא לאור ערב כנס הדיינים – התשע"ו. בסייעתא דשמיא זכינו סוף־סוף  
למינויים של עשרים ושניים דיינים חדשים שהיו דרושים לבתי הדין כאוויר לנשימה,  
ועדיין חסרים שני דיינים כדי למלא את התקנים הקיימים בבתי הדין האזוריים.  
מקווים אנו שבשנה זו יוקצו תקנים חדשים נוספים לדיינים שיוכלו לסייע עוד  
למערכת בתי הדין לתת את השירות הראוי לציבור.

עדיין לא מונו שבעה דיינים לבית הדין הרבני הגדול. כיום מכהנים בו רק שני  
הרבנים הראשיים לישראל והם נעזרים בדיינים של בתי הדין האזוריים שמונו  
לכהונה בפועל לתקופות קצובות־זמניות.

\*\*\*

בספרים הקודמים של כנסי הדיינים פרסמנו פסקי דין גנוזים של מרנן ורבנן גדולי  
הדיינים נוחם עדן. אנו ממשיכים במנהגנו ומפרסמים פסקי דין נוספים שהם בבחינת  
"יין ישן", ועם הזמן אנו רואים כמה הוא משובח.

החילוננו בפעולות של ממש כדי לחדש את פרסום פסקי הדין בסדרת כרכי פסקי  
הדין הרבניים, ואנו מקווים שעוד בשנה זו נצליח אי"ה להוציא לאור כרכים חדשים.

\*\*\*

כמו בכל שנה, התקיים גם בכנס התשע"ה דיון פנימי בין הדיינים. כהרגלנו, אנו  
נמנעים מפרסום דברים אלו בספר, כדי לאפשר העלאת נושאים וסוגיות באופן  
חופשי במסגרת הדיון הפנימי הסגור, וכדי שהדיינים לא יגבילו עצמם בדבריהם  
בדיון זה.

\*\*\*

עיקרם של הדברים הוקלדו תוך כדי השיעורים ע"י ר' אהרון יהודה וינברגר מבית הדין הרבני האזורי אשדוד ור' רפאל אלטמן – אז מבית הדין הרבני האזורי ירושלים וכיום עוזר מנהל בתי הדין. ר' רפאל אלטמן ריכז גם את כל הפקת הספר, עיצב את העטיפה והביא את הספר לדפוס. סייע גם עו"ד יהודה גוטמן, מנהל לשכת מנכ"ל בתי הדין הרבניים.

עמל ויגיעה רבים מושקעים בהכנת ימי העיון השנתיים, וכן בעריכת הדברים והתקנתם לדפוס. אנו תקווה שבעזרת קובץ זה יישמרו הדברים ויחקקו בלבבות כולם לאורך ימים.

\*\*\*

בספר זה הוספנו עוד שני נספחים:

**האחד**, מאמרו של פרופ' דב פרימר בנושא "סרבנות גט: פיצויי נזיקין ובן הזוג הסרבן במשפט העברי בן זמננו". סוגיית חיובי הנזיקין בשל סרבנות גט מצויה על מדוכת בתי הדין ובתי המשפט, ודומה כי יש בדברים כדי להוסיף נופך משמעותי לדיון.

**השני**, והוא למעשה בבחינת "יין ישן": אנו מוציאים לאור את דברי כנס הדיינים של שנת תשל"ט. הדברים פורסמו בזמנו במהדורת סטנסיל פנימית, שהוגבלה לדיינים בלבד. עותקים של החוברת כבר כמעט אינם בנמצא. מעניין מאוד לקרוא כיום מה היו הנושאים שעסקו בהם הדיינים באותם שנים, ויש בהם כדי ללמוד וללמד. נראה לנו שלאחר עבור שלושים ושבע שנה יש הצדקה לפרסם את הדברים ברבים. בדעתנו לפרסם בספרי כנסי הדיינים שייצאו לאור בעתיד גם את דברי כנסי הדיינים שהתקיימו בשנים תשי"א, תשי"ב ותש"ם. אם משהו מקוראינו יודע על קיומם של כתבים מכנסי דיינים אחרים נשמח לדעת ולקבל עותק שלהם. יהי רצון שיקוים בנו: "וְאֶשְׁכַּח שְׁפָטֶיךָ כְּכִרְאִי וְיִצְצֶיךָ כְּבִתְחִלָּה", אכ"ר.

בס"ד, כ"ח בשבט התשע"ו (7.2.2016)

שמעון יעקבי

**גנוזות**





# חשש ביטול גט במהלך כתיבתו

חלופת מכתבים<sup>1</sup>

## מֶרֶן הַגָּאוֹן רַבִּי עֹבַדְיָה יוֹסֵף

לימים הראשון לציון ונשיא בית הדין הרבני הגדול

## הַגָּאוֹן רַבִּי שְׁלֹמֹם יִצְחָק מִזְרָחִי

לימים חבר בית הדין הרבני הגדול

מכתבו של מֶרֶן הַגָּר"ע יוֹסֵף לַגְר"ש מִזְרָחִי

ב"ה, ו' כסלו תשי"א

לידידי היקר רחמא דנפשאי רב חביבאי דיתיב בתווי דלבאי, הרה"ג ר' שלום מזרחי (נ"י).

אחדשה"ט, הנני מבקש שישית עיניו הברוך ולעיין בהאי עובדא שאירעה במצרים בהיותי שם דיין ומורה צדק, ולהשיבני דבר כאשר עם לבבו מכיוון שכבודו עוסק בלאו הכי בהלכות גטין. ולרוב טרדותי לא יכולתי לעיין שנית בזה דמגמר בעתיקא וכו'. וגופא דעובדא מועתק ממזכרת הגטין שלי, וזו לשונו:

ביום ג' ז' אדר (תש"ט) נמסרו על ידי שני גטין לשני בני אדם לרוב הדוחק והלחץ, וכבר ידוע כי האחרונים מתירים למעשה, וכן המנהג, לסדר שני גטין בשעת הדחק. אך לרוב הטרדה אירע בגט השני שאחר שמסר לי המגרש את שמו וכן אמרה אחות אשתו, והתחלנו בסידור הגט עד כי הסופר הגיע בשורה השלישית בגט, ולהיותי מיראי הוראה חיפשתי בפנקס הכתובות ומצאתי שהיה אחרת ממה שאמר המגרש. ואז מלאתי פי תוכחות וגערתי בו על שלא מסר הפרטים כהוגן. וענה לי ברוגז (אחר שאמרתי לו שלא נכתוב את הגט עד שנדע באופן ברור ולא בקלות ראש

1. מכתבים אלה מתפרסמים באדיבות מערכת ירחון "יתד המאיר" שעמלו על העתקת הדברים מכתב ידם של הגר"ע יוסף זצ"ל והגר"ש מזרחי זצ"ל. ההערות להלן הן פרי עמלם ונמסרו לנו על ידם.

כזו): "אז לא תכתבו, אני גם כן לא אתן את הגט". ואחר חקירה ודרישה נודע כי הטעות היה בכתובה והוא מסר השמות כהוגן. ומיד בא לדעתי דעת האחרונים כי באומרו "אני לא אתן את הגט" אין בזה ביטול, כמו שכתב בשו"ת "ישמח לב" (פראנג'י חלק ב סימן כט) – עיין שם שהאריך בזה וכן ראיתי אחרי רואי ב"שדי חמד" ([אסיפת דינים] מערכת גט סימן א אות כא) שהרבה להביא דברי האחרונים שמקילים בזה. עיין שם.

אך על מה שאמר אז "לא תכתבו" הייתי סבור גם כן דאינו חשוב ביטול ציווי הסופר והעדים לכתיבה וחתימה, רק נשען על מה שאמרתי שלא נכתוב ענה בכעס "אז לא תכתוב" כלומר: אם אינכם רוצים לא תכתבו (שאין זה טובתי אלא לטובת האיש, כאשר היה העניין אז). והכי נמי בגטין (נה ע"א) "אם איתא דבטליה – לעדים הוזה אמר" וכאן לא אמר אלא בפני, והסופר והעדים בחדר אחר. והכי נמי מסתברא ממה שסיים "אני גם כן לא אתן הגט" אלמא שאין תוקף בביטול הגט, דאי בטיל אפילו ימסור לה הגט הרי לא מועיל כלום כיוון שביטלו, אלא ודאי שאין לו ידיעה כלל על ביטול ציווי הגט לסופר. ועיין ר"ן [על הרי"ף] גטין (פח ע"א [מח ע"ב מדפי הרי"ף]) דלרמב"ן אפילו יחזור ויצווה לסופר לא מהני אם ביטל שליחותו באמצע הגט והר"ן פליג וסבירא ליה דווקא בכתבו על דעת הראשונה פסול, הא ציווי מהני – עיין שם בדבריו ובפוסקים ראשונים ואחרונים.

וכאן אם רצינו להחמיר לחזור על כתיבת הגט וציווי יאריך הזמן ולדוחק השעה הקלתי למוסרו שהיה נראה לי להקל עד שאעניין שנית<sup>2</sup>.

והנה נטרפה השעה שקפץ עליי רוגזו של יוסף עם הוועד של הקהילה כנודע ולא הייתה לי אפשרות לחזור וליתן גט שנית. על כן אבקשו לחוות דעתו בכוחא דהיתרא ליישב את לבבי. ויתייעץ רום מעלתו עם מורנו הרב – הגאון רבי עזרא [עטיה] (שליט"א) בכל זה ולהשיבני תשובה מאהבה – יפה שעה אחת קודם.

ידידו, עובדיה יוסף

2. וראה בדברי הגרע"י בעניין זה ב"ביע אומר" (חלק ה "אבן העזר" סימנים טז–יז).

### תשובתו של הגרש"י מזרחי<sup>3</sup>

בע"ה, י"ב כסלו תשי"א

לכבוד מעלת ידיד נפשי היקר איזי וחביבי הרב הגאון כבוד שמו תפארתו וכמוהר"ר עבדיה יוסף נ"י.

אחדשה"ט כמשפט. הנני בזה להשיבו תשובה מאהבה עם שאיני ראוי לזה, אך לעשות רצון צדיק חפצתי. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הנה מעלת כבוד תורתו נ"י כתב דמה שאמר הבעל "אז אל תכתבו" לא חשיב ביטול ציווי הסופר והעדים רק נשען על מה שאמר לו מעלת כבוד תורתו ש"לא נכתוב הגט" ענה בכעס "אז לא תכתבו" כלומר: אם אינכם רוצים – לא תכתבו. והכריח מעלת כבוד תורתו כן ממה שסיים "ואני גם כן לא אתן את הגט", ואי נימא דבטיל לגמרי מלכתבו אפילו ימסור הגט הרי לא מועיל כלום מאחר שביטלו אלא ודאי שאין לו ידיעה כלל על ביטול ציווי הסופר. אלו תורף דבריו נ"י.

ולפי עניות דעתי אי אפשר לומר כן, מאחר שגם לפי דברי מעלת כבוד תורתו על כורחנו צריך לומר שהוא תלה בדעת בית הדין רק לעניין אם יחליטו בית הדין לכתבו – גם הוא מסכים, אך לעניין נתינת הגט בוודאי שהוא מתנגד שהרי בהדיא קאמר "ואני גם כן לא אתן הגט" דהיינו לומר: גם אם יסכימו בית הדין לכתוב הגט מכל מקום הוא מתנגד למוסרו לה, וזה לא מסתברא כלל<sup>4</sup>. ובשלמא אם היה תולה בדעת בית דין לגמרי דהיינו אם ירצו בית דין לכתוב את הגט גם הוא מסכים עם דעת בית הדין לתת את הגט, היה מקום לומר כדברי מעלת כבוד תורתו שהוא תולה בדעת בית הדין ואינו מבטל לגמרי. אבל מאחר שאנו רואים בהדיא שהוא אינו מסכים ליתן הגט זה מורה בהדיא לומר שהוא אינו תולה בדעת בית דין כלל אלא הוא מבטל לגמרי את ציווי כתיבת הסופר ומשום הכי סיים "ואני גם כן" וכו' דהיינו לומר:

3. מחבר שו"ת "דברי שלום" – "עיונים וחקרי הלכות על סדר השו"ע".

נוסח התשובה המופיע כאן הוא נוסח מכתב התשובה המלא כפי שנמסר למערכת "יתד המאיר" על ידי הרב שאלתיאל עמר – עורך כתבי היד וספרי הגרע"י במכון "מאור ישראל" ולדבריו אמורה תשובה זו אף להתפרסם בכרך חדש של "יביע אומר" שעתיד לראות אור בעז"ה בקרוב. בני הגרש"י מזרחי – הדיין הג"ר מרדכי מזרחי והג"ר דוד מזרחי – בסיוע הרב מתתיהו גבאי, מסרו למערכת "יתד המאיר", נוסח נוסף שהוא ככל הנראה טיוטה שכתב הגרש"י מזרחי לעצמו ונשמרה אצלם בין כתביו.

השינויים שבין נוסח טיוטה זו לנוסח הסופי שולבו כאן בהערות שבשולי הגליון.

4. נוסח הטיוטה: "וכל ההיתר של מעלת כבוד תורתו הוא שנאמר שתולה בכס – אם אתם לא רוצים לכתוב אז אל תכתבו – זה קשה לפרש בכוונתו, דאין זה מן הדרך כשאדם מתכעס לתלות הבחירה עם שכנגדו, אלא ודאי כוונתו בזה לומר דמעשה אל תכתבו ומבטל בזה את השליחות".

"אפילו אם תכתבו את הגט אני לא אתן את הגט", דמאחר שראינו לעניין מסירת הגט ביטל לגמרי אם כן בוודאי שגם לעניין כתיבתו ביטל לגמרי.

ומה שהכריח כבוד תורתו "דאי נימא דבטיל אפילו ימסור לה הרי לא מהני מאחר שביטלו" כלומר ומה זה שאומר "אני לא אתן את הגט" דמשמע מזה שאם ייתן מהני? לעניות דעתי לאו קושיא היא, דאטו כולי עלמא דינא גמירי? והוא סבור אפילו אם ביטלו אם ימסור לה מהני ומשום הכי קאמר שהוא לא יתן את הגט. אי נמי יש לפרש כוונתו: אפילו על ידי זה שביטלתי את ציווי הסופר נמשך מזה שאני לא אתן הגט אפילו הכי לא אכפת לי בזה. וכמו שכתב מעלת כבוד תורתו שהעניין היה לטובת האישה והיינו דאמר "ואני גם כן" וכו' דהיינו שאני לא אכפת לי מה שנמשך מזה שלא יהיה גט. והדברים ברורים.

והנה בעיקר מחלוקת הפוסקים ז"ל כשאמר "אני לא רוצה ליתן גט" אי חשיב ביטול גט: הנה ב"שדי חמד" ([אסיפת דינים] מערכת גט סימן א אות כא) מבואר שדעת ה"גנזי חיים" וה"ישמח לב" דחשיב ביטול לגט, אלא שמדברי הרב "רוב דגן" והרב "ויקרא אברהם" וה"שואל ומשיב" סבירא להו דלא חשיב ביטול הגט. ומסיים ה"שדי חמד" דלכתחילה בוודאי יש לחוש להצריך גט אחר ובשעת הדחק יש להקל. וכל זה כשאירע שאמר אחרי כתיבת הגט וחתמתו, אבל אם אירע כן באמצע כתיבת הגט כנדרון ה"גנזי חיים" יש להחמיר – יעוין שם<sup>5</sup>.

אמנם ודאי דכל דברי ה"שדי חמד" אינם אלא לעניין לכתחילה אבל בדיעבד שכבר ניתן הגט פשיטא דיש להקל אפילו אם אמר כן באמצע כתיבת הגט ויש לעשות בזה ספק ספקא: ספק הלכה כרוב הפוסקים דסבירא להו דאינו יכול לבטל את הגט<sup>6</sup>. ואפילו אם תמצי לומר דהלכה כהרמב"ם וסיעתו דסבירא להו דיכול לבטל

5. נוסח הטייטה: "ולא פירש הרב החילוק שיש בזה. והנראה לעניות דעתי משום דהתם כיוון שכבר נכתב ונחתם הגט משום הכי אמרינן דהתם נמלך מלתת הגט דווקא, דמאחר דנכתב ונחתם אין שום נפקא מינה שיבטל שליחות למפרע. מה שאין כן כשאמר באמצע כתיבת הגט, אם כן פשיטא שבכלל זה הרי הוא מבטל גם את השליחות כתיבתו וחתמת הגט, מאחר שעכשיו נמלך מליתן גט פשיטא דלא ניחא ליה שימשיכו בכתיבת הגט וחתמתו. וזה ברור לעניות דעתי בכוונת ה"שדי חמד" שם. ואם כן בנדרון דידן נראה דחשיב ביטול השליחות לפי דברי ה"שדי חמד" וכל שכן שאמר בפירוש 'אל תכתבו' הרי בהדיא קאמר שאינו רוצה שיכתבו".

6. על זה העיר הגרע"י בגליון התשובה: "לא זכר דברי ה"ר עזרא הנביא בתוספות גטין (פח ע"א דיבור המתחיל "ודלמא") דבכהאי גוונא לכולי עלמא יכול לבטל. אך מכל מקום מהתוספות שם לא נראה כן. וכן מוכח בהר"ן ([על הרי"ף] גטין פח ע"א [מח ע"ב מדפי הרי"ף]). עיין שם ודו"ק. (ואולי יש לצרף עוד לסניף מה שכתבו התוספות עירובין [יג ע"א דיבור המתחיל "אבל"] דהא דבעינן ציווי הבעל לסופר ועדים הוא מדרבנן. מלבד מה שכתבתי "דלדידהו הווה אמר" – לסופר ולעדים וכגטין [נה ע"א] ו"ספר התרומה" [סימן קכח] ודעמיה. ודו"ק).

והנה עשיתי גם כן ביטול מודעות וכל דבור שיזיק לגט, לפני הנתינה, וגם כן יכול לסייע להיתר. ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן ריח) שהביא מהרמב"ן (גטין יח ע"ב) דאף באמצע הגט חשיב מעשה ולא הווי ביטול".

חשש ביטול גט במהלך כתיבתו

— ספק הלכה כהריב"ש וסיעתו דסבירא להו דבכהאי גוונא שאמר "אני לא אתן גט" לא הווי ביטול וכמו שכתב ה"ישמח לב" (חלק ב סימן לא) — יעוין שם.

אמנם מובן דלפי מה שכתבנו למעלה דבנידון דידן ביטל ציווי הסופר לגמרי, אם כן בוודאי שאין עניין מחלוקת הנזכרת לנידון דידן. ואם היה אפשרות לתת גט פעם שנית בנידון דידן פשיטא שהיינו צריכים להחמיר בזה, וכמו שנראה גם מדברי מעלת כבוד תורתו שהיה חפץ לעשות כן ולא איסתייעא מילתא. ובפרט דאפשר עכשיו כבר נישאת — אם כן בוודאי שאין אפשרות לתת גט פעם שנית. ולכן נראה לעניות דעתי לומר דיש לסמוך בזה על דברי ה"שואל ומשיב" (קמא חלק ב סימן קנה) שכתב ה"שדי חמד" (שם) דסבירא ליה דאם ביטל על תנאי מהני ולא חשיב ביטול, וה"שדי חמד" (שם) כתב דכשאומר בשעת כעסו חשיב ביטול על תנאי וכיוון דאיפייס לא חשיב ביטול.

ועוד יש לצרף בה דמה שעושה אדם בשעת כעסו לאו כלום הוא, וכמו שכתב ב"שדי חמד" (שם) בשם מהר"י מבריסק שעשה זה לסניף עם שאר סניפים. ואף על גב שיש חולקים בזה — ה"תורת חיים" שהובא ב"פתחיתשובה" (סימן קנד בסדר הגט סוף ס"ק מג וב"חושן משפט" סימן שלג ס"ק יז), וגם מדברי ה"גנזי חיים" מוכח שאינו סומך על זה — מכל מקום במקום כמו בנידון דידן שהוא שעת דוחק גדול יש לסמוך על זה, ובפרט — לפי מה ששמעתי — איש השני שהיה בחדר עם מעלת כבוד תורתו ספק אם שמע דברי הבעל שאמר "אל תכתבו" וכו',<sup>7</sup> ואם כן בודאי שיש מקום להקל. כן נראה לעניות דעתי. ודו"ק. וצור ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות אמן.

הדוש"ת באהבה ידידו הצעיר

שלום מזרחי ס"ט

7. נוסח הטייטה: "ואם היה העניין שזה האיש שהיה יושב עם מעלת כבוד תורתו נפטר או שלא ידוע מקומו אז היינו עושים בזה ספק ספקא — ספק שמע ספק לא שמע, ואם תמצי לומר שמע — שמא הלכה כמהר"י הלוי דבשעת כעסו לאו כלום הוא. וספק ספקא זה מתהפך הוא. ובפרט אם נצרף מה שכתב מעלת כבוד תורתו דשמא כל זה אמר 'אם אתם לא רוצים לכתוב' — שבוזה מראה לנו דלא אכפת ליה בזה, אבל 'אם אתם רוצים לכתוב' — אין הכי נמי ולא מבטל לשליחות".

**בבית הדין הרבני האזורי תל אביב יפו**

**לפני כבוד הדיינים :**

**הרב משה אברהם איריה, הרב יונה הוכמן, הרב מרדכי יפה שלזינגר**

**התובע :** פלוני (ע"י ב"כ עו"ד יעקב רנדור)

**נגד**

**הנתבעת :** פלונית (ע"י ב"כ עו"ד יוסף טיטונוביץ)

**הנדון: גירושין ופיצוי**

**פסק דין<sup>1</sup>**

הצדדים הנ"ל שחיו יחד כבעל ואישה במשך שנים אחדות על יסוד נישואין אזרחיים בלבד שנערכו ביניהם בעודם בחו"ל, התדיינו בבית דיננו בשנת תשי"ד בדבר תביעת התובע לחייב את הנתבעת להיפרד ממנו בגט פיטורין.

בזמנו נתנו פסק דין שדחה את דרישתו של התובע לכופף על האישה את הגט.

אולם יחד עם זה קבענו שלשם המשכת חיים משותפים בין הצדדים יהיה דרוש להעמיד להם קודם חופה עם עריכת טכס קידושין וכתובת כתובה כדין.

בערעור שהגיש התובע לבית הדין הגדול (לערעורים) נגד פסק דיננו הורה בית הדין הנזכר כי למרות מוצאו את פסק הדין המערער צודק בהנחותיו לפי הדין בכל זאת על הצדדים להתגרש – לטובתם הם – עם מתן פיצויים מתאימים לאישה.

בפסק דינו של בית הדין הגדול אף צוין כי התובע הציג בפני בית הדין את הסכום של אלפיים ל"י כמתן פיצוי לנתבעת למקרה של קבלת גטה ממנו. התיק הוחזר לבית דיננו על מנת לברר את מצבו הכספי של התובע ולקבוע את גובה הפיצויים שעליו יהיה לתת לנתבעת לחיסול ענייניהם המשותפים.

אילכך הוברר הנדון בפנינו בשתי ישיבות בית דיננו שהתקיימו בכ"ז טבת ובי"ז אדר תשט"ז ואשר בהן השמיעו הצדדים את דעותיהם הן בקשר לעצם בעיית גירושיהם והן בנוגע לקביעת סכום פיצויי האישה למקרה של גירושיה.

אחרי שמיעת הטענות והעיון בהן ובשים לב לאפשרויותיו של התובע ולצרכיה של הנתבעת גם יחד מצאנו לצודק להחליט ולפסוק בנדון כדלהלן :

1. על פסק דין זה הוגש ערעור בתיק (רבני גדול) תשט"ז/114, להלן עמ' 30.

א. על הצדדים להתגרש זה מזו בגט פיטורין כדת משה וישראל – בהתאם להוראת בית הדין הגדול לערעורים – בתוך זמן של שלושים יום מהיום דלמטה.

ב. לפני סידור הגט בין הצדדים עליהם לערוך – על ידי שמאי ששניהם יסכימו עליו – שומת ערכו של השיכון שלהם הנמצא במפדה אזורי אשר בחולון מס' [...], ועל התובע יהיה לשלם לנתבעת עם קבלת גטה ממנו את מחצית ערכו של כל השיכון בכסף מזומן ונוסף לכך עוד סכום של אלף ל"י בתורת פיצויים וככיסוי לכל תביעותיה נגדו בנדון.

ג. את כל הסכומים הנ"ל על התובע להשליש בקופת ביתדיננו לפני סידור הגט בינו לבין הנתבעת והם ישולמו לה רק עם קבלת גטה ממנו.

ד. הוצאות המשפט חלות על שני הצדדים בחלקים שווים והמשלם זכאי לגבות החצי מהצד השני.

ניתן בנוכחות הצדדים ביום י"א אייר תשט"ז (22.4.56).

הרב מרדכי יפה שלינגר

הרב יונה הוכמן

הרב משה אברהם איריה

**בבית המשפט המחוזי בתל-אביב**

לפני כבוד השופט:

ד"ר יצחק קיסטר

המבקש: פלוני

נגד

המשיבה: פלונית

**הנדון: ביטול צו מזונות**

**פסק דין<sup>1</sup>**

זוהי בקשה לבטל צו למזונות שניתן על ידי בית משפט זה בפסק דין מיום 20.2.55 – כ"ח בשבט תשט"ו נגד המבקש לטובת המשיבה שהייתה התובעת.

התביעה המקורית הוגשה לאחר שתביעתו של המבקש נדחתה על ידי בית הדין הרבני האזורי בתל-אביב. גם פסק הדין של בית משפט זה ניתן לפני שהתברר ערעורו של המבקש בפני בית הדין הרבני הגדול לערעורים.

בפסק דיני המקורי (מיום 20.2.55 – כ"ח בשבט תשט"ו) נאמר בין השאר:

"[...] הוא רוצה להתגרש ועומד על כך וכמובן אילו פסק בית הדין הרבני כי במסיבות העניין עליהם להתגרש לא היה הנתבע מחויב לשלם למזונותיה כל עוד תסרב התובעת לקבל גט.

אבל אם אין פסק דין כזה אינני רואה מקום לשלול ממנה את זכותה למזונות [...]"

בהתאם לכך נאמר בסעיף ג' של הצו עצמו: "כל צד רשאי לבקש שינוי הצו למזונות עם שינוי המסיבות שהיו בזמן שמיעת העדויות. לשינוי המסיבות יחשב גם שינוי בפסק דין של בית הדין הרבני."

כעת בא אותו שינוי: בית הדין הגדול לערעורים פסק כי על הצדדים להתגרש. בית הדין הרבני הגדול לערעורים מציין שבנסיבות המיוחדות במקרה:

1. פסק דין זה עוסק בפרשה שנדונה בפסק הדין בתיק (רבני תל אביב) תשי"ג/2317, לעיל עמ' 22 ובפסק הדין בתיק (רבני גדול) תשט"ז/114, להלן עמ' 30.



"המריבות והקטטות, ההכאות וההשמצות הגיעו לשיא ואפסה כל תקווה לחיים של שלום ביניהם באופן שאין כל תועלת לפסוק עליהם להיכנס לחופה ולחדש חייהם המשותפים – לכן מוצא בית הדין הגדול לטובת שני הצדדים להתגרש בגט פיטורין כדת משה וישראל עם מתן פיצויים לאישה."

לשם קביעת הפיצויים הוחזר התיק לבית הדין הראשון. אחרי שהתיק הוחזר יצא פסק דין מבית הדין הרבני מ"א אייר תשט"ז – 22.4.56 לפיו על הצדדים להתגרש תוך שלושים יום מיום פסק הדין ועל המבקש לשלם עם קבלת גטה ממנו מחצית ערכו של כל השיכון בכסף מזומן ונוסף לכך עוד סכום של אלף ל"י בתורת פיצויים וכיסוי לכל תביעותיה נגדו בנדון. את כל הסכומים היה על המבקש להשליש בקופת בית דין לפני סידור הגט בינו ובין המשיבה.

אין חולקין על כך כי לאחר הערכת השיכון הסכום שעל המבקש להשליש הוא שלושת אלפים ומאתיים ל"י – המבקש אומר כי הוא מוכן להשליש את הסכום הזה ועל זה אין חולקין אלא שהמשיבה מסרבת לקבל גט וגם אומר בא כוחה כי הוגש ערעור על פסק דין החדש לבית הדין הרבני הגדול לערעורים.

לאור מה שנאמר בפסק דיני המקורי – היינו הדברים שצוטטו ממנו לעיל היה צריך להיות ברור לפחות לכאורה כי אחרי שהוצא פסק הדין החדש של בית הדין הרבני יש להפסיק את המזונות אלא שהמשיבה אינה רוצה להשלים עם המצב ולקבל גט מהמבקש אף על פי שאין ביניהם חיים תקינים במשך שנים וייתכן שבעיקר אינה רוצה לוותר על המזונות שהיא מקבלת ממנו. בא כוחה בא בכל מיני טענות שאינן נראות בעיניי:

ראשית, טוען הוא, הוגש ערעור על פסק דין של בית הדין הרבני האזורי בת"א מ"א באייר תשט"ז ובכך פסק דין זה אינו סופי, אלא – מתעלם מכך בא כוח המשיבה – כי פסק דין של בית הדין האזורי ניתן עקב פסק דין של בית הדין הגדול לערעורים אשר החליט באופן עקרוני כי על הצדדים להתגרש ופה יכול להיות ערעור רק על גובה סכום הפיצויים ותו לא.

שנית, טוען בא כוח המשיבה, כי לטובת הצדדים להתגרש. בהמשך לכך טוען הוא כי פסק דין לגט הוא לא מפני שהמשיבה נמצאה מורדת אלא כי זה לטובת הצדדים ובכך אומר הוא אין להפסיק את המזונות.

שלישית, טוען בא כוח המשיבה, כי פסק דין של בית הדין הרבני מבוסס בעיקר על כך כי הצדדים לא נכנסו לחופה ופסק הדין בא לעקוף על הכללים והעקרונות שנתקבלו בבתי משפט בארץ בתקדים סקורניק נ. סקורניק (ע"א 191/51 פד"י, ח תשי"ד/תשט"ו – 1954, עמ' 141).

ועוד אומר בא כוח המשיבה כי אילו היה בית הדין הרבני פוסק שלנישואין אלה אין תוקף לפי החוק הדתי היה על בית משפט זה להמשיך בכל זאת לפסוק מזונות.

לכל הטענות הנ"ל אין יסוד. מניעת מזונות במשפט העברי אינה קשורה דווקא בהכרזת אישה כמורדת – ישנם גם נימוקים אחרים לשלילת מזונות מאישה ובייחוד כשאננם גרים ביחד – לא כאן מקום להאריך ולכתוב מחקר בשאלה זאת.

אציין רק את היסוד העובדתי היכול להוות גורם לשלילת מזונות והוא:

(א) הבעל רוצה להתגרש; (ב) יש לו נימוקים למה אינו גר או אינו יכול לגור עם אשתו; (ג) הוא מוכן לשלם כל סכום שנפסק על ידי בית הדין הרבני שעליו לשלם בזמן מתן הגט.

הרבה נאמר בספרות ההלכה בשאלה האם יכול לפטור עצמו ממזונות אשתו במקרה שהוא רוצה להתגרש והיא ממאנת ובייחוד אחרי חרם דרבנו גרשום: לפי שיטה אחת והיא דעתו של הרב אליהו מזרחי (שו"ת הרא"ם סימן ל) יכול הבעל לפטור עצמו במקרה כזה ממזונות. אולם דעה זאת לא נתקבלה לפסוק לפיה למעשה או – יותר נכון – לא נתקבלה הדעה שיכול לפטור עצמו ממזונותיה בכל מקרה אולם אם מתקיימות נסיבות נוספות ותנאים נוספים פוטרים את הבעל ממזונות האישה: אם הבעל נוסף לכך מוכן לשלם מה שחייב לשלם לאישה – כתובתה – ומפקיד את הסכום יחד עם גט. אין לי צורך להסביר בדיוק באיזה מקרים פוטרים את הבעל ואסתפק אם אציין שלא יתנו לאדם שהוא מורד על אשתו לפטור עצמו ממזונות לפי שיטה זאת אלא עליו להראות איזה פגם באשתו – גופני או נפשי או מצב דברים דומה לזה שבגללו אינו יכול לחיות עם אשתו – בדרך כלל הטענה היא טענה שנקראת "מאוסה עליי". (ראה "ישועות יעקב" ל"אבן העזר" סימן עז, "בית יעקב" לסימן עז, "בני אהובה" הלכות אישות פרק יד הט"ו, "שבות יעקב" חלק ב סימן קמ. ואשר לבתי דין בארץ: ראה פסקידין של בית הדין הרבני ירושלים תיק תשי"ג/98 שפורסם בפסקידין אזוריים, א עמ' 193 ופסקי דין שפורסמו באוסף פסקי דין של הרבנות הראשית – בית דין הגדול לערעורים בעמודים: נא–נד, פג–פד, קא–קד, קה–קי, קסז–קסח).

כמובן, לא בקלות יקבל בית הדין טענתו של הבעל, ובית הדין הגדול לערעורים ציין זאת במפורש.

כך דחה בית הדין הגדול לערעורים את תביעת הבעל לגט לפוטרו ממזונות בפסק דין (אוסף פסקידין [של הרבנות הראשית] עמוד קי) ושם נאמר שלא נהגו כדעת הרא"ם (הרב אליהו מזרחי) ונאמר בין הנימוקים ששורת הדין מחייבת זה "שאם לא כן לא הנחת בת לאברהם אבינו, שכל איש ימצא איזו תואנה ואמתלה שהיא או ייתן עיניו באחרת והוא ישליש כתובת אשתו בבית דין ויפטור ממזונותיה ועל ידי כך יכריח אותה לקבל גטה."

שם היה מקרה שהתביעה לגט הוגשה אחרי חמש עשרה שנות חיי משפחה שקטים ושלווים (כפי שנאמר [שם] בעמוד נה). אולם במקרים שבית דין ראה שאין זאת תואנה ובייחוד כשהאישה אשמה בהפרעת חיים של שלום אף שאין הדין מחייבה לקבלת גט, החליט לפטור את הבעל ממזונות (כמו במקרים האמורים [שם] בעמוד לט – מ, נב – נד, ובפסקי דין אזוריים עמוד 193). ובכל המקרים רק אחרי שבית הדין מוצא שאין

תקווה לשלום ויש מקום לגט – לקביעת הסכום שעל הבעל לשלם במקרה של גט (היינו כתובה כאמור בפסק דין של בית הדין האזורי או כתובה ופיצויים ופסק דין של בית הדין הגדול הנ"ל) והפקדת הסכומים על ידי הבעל.

מפסקי דין רואים זהירות בה נוהג בית הדין בהרשותו גט במקרה שאין תקווה לשלום. אמנם במקרה דנא לא הייתה בפני עדות של פסיכולוגים או פסיכיאטרים כמו בפסק דין בית הדין הרבני שפורסם בפסקי דין אזוריים (עמוד 193) ולא הייתה עדות על הפרעה נפשית אצל המשיבה אבל הצדדים הופיעו בעצמם ומתוך דבריהם הם בעדותם ומעדות אחרות ששמעתי יכולתי לעמוד על תכונותיהם של בני הזוג ועל כך שהנישואין לא היו מוצלחים כבר מתחילה ועל כך שהמשיבה אינה מבינה לנפשו של המבקש ואינה מסוגלת ליצור אותה מחשבה.

גם בשמיעת הבקשה הנוכחית הובאה הוכחה על תכונותיה של המשיבה ועל תרומתה באי־קיום חיי המשפחה שאמנם כבר מיום הראשון כפי הנראה לא היו מוצלחים. במכתב שהוגש מכנה המשיבה את המבקש כ"סדיסט היטלראי" האכזרי ביותר, יצור האנושי הגרוע והשפל ביותר, "אידיוט זקן" ומוסיפה כי היא לועגת לו מואסת בשמו וכו'.

אכן במשפט המקורי המצב לא היה שונה מהיום. נראה היה לפי הנסיבות שאין המבקש מורד אלא אינו יכול לאור תכונותיה של המשיבה ואופייה לחיות אתה. יש לציין כי לשני הצדדים לא היה זה זיווג ראשון ושניהם לא צעירים ביותר – לכל אחד קשיי ההסתגלות וחוסר גמישות במידות הדרושות להקים חיי משפחה. אבל כל עוד לא היה פסק דין של בית דין הרבני המרשה לצדדים להתגרש וכל עוד לא נקבע סכום שעל המבקש לשלם בזמן הגירושין ולא הייתה אפשרות למבקש להביע נכונות לגט ולהפקדת הסכום המגיע – לא היה מקום לפטור את המבקש ממזונות אחרי שנקבע שהוא נשוי עם המשיבה ולכן על בית המשפט היה לחייב את המבקש במזונות. כעת אחרי שנקבע בפסק דין של בית הדין הרבני שהוא בית דין מוסמך כי אין תקווה לשלום בין בני הזוג עליו לפטור את המבקש אם ישליש בקופת בית הדין הרבני את הסך – שלושת אלפים ומאתיים ל"י – אשר ישולם לפי הוראות בית הדין וכן יהיה מוכן לתת גט ולמלא כל הוראות אחרות של בית הדין הרבני.

אשר לטענות אחרות של בא כוח המשיבה אין כל מקום לדון בהם אחרי שבית הדין הגדול קבע במפורש: "באנו לכלל מסקנה שבמסיבות המיוחדות במקרה זה שמריבות והקטטות ההכאות וההשמצות הגיעו לשיא ואפסה כל תקווה לחיים של שלום ביניהם [...]". הקביעה הזאת של בית הדין הרבני מספקת בהחלט, ואם בנסיבות האלה קבע בית הדין שעליהם להתגרש וכן ניתנה רשות למבקש להתגרש, הרי זה מספיק להחליט על הפסקת מזונות כל עוד מוכן המבקש לקיים את פסק הדין בדבר גט ופיצויים.

בא כוח המשיבה מוצא פגם כי בית הדין הרבני מצא שגירושין עם תשלום פיצויים הם לטובת שני הצדדים. קשה לי להבין מה רע יש בזה שבית דין מחפש מוצא לטובת שני הצדדים.

ברור שהיום הדבר המשותף המעשי היחידי שבין בני הזוג הוא שהמשיבה מקבלת מזונות מאת המבקש, היא סובלת מחיי נישואין בלתי תקינים וגם הוא סובל מכך ואין למצוא תרופה לשניהם אלא על ידי גירושין. ייתכן שהמשיבה תפסיד מקור פרנסתה אלא שאין זאת מטרת נישואין – שלא יתקיימו חיי משפחה וצד אחד ישלם לשני מדי חודש למזונותיו...

אמנם כל עוד לא פסק בית דין שיש מקום לנתק קשר אישות לא היה מקום להפסיק מזונות אלא על פי הוכחות על אשמת האישה – עזיבת בית המשפחה וכו'. מצד שני מאחר שבית דין מוסמך פוסק שיש מקום לנתק את קשר האישות הרי אפילו לא היו ראיות מספקות בפני בית משפט זה על כך הרי בית משפט זה קשור על ידי המסקנה של בית הדין המוסמך ואינו יכול לצוות על קיום הנישואין בניגוד לדעתו של בית הדין הרבני ולפסוק מזונות כשבית דין מצווה להתגרש. אולם כאמור גם בפניו היו הוכחות מספיקות שלפיהן היה להפסיק את המזונות אלא: במסיבות מקרה זה כל עוד לא ניתן פסק דין לגירושין עם קביעת סכום שעל המבקש לשלם והמבקש לא היה מוכן לקיים את פסק דין לגט לא היה מקום להפסיק את המזונות.

לאור פסק דין של בית הדין הרבני האזורי שציטטתי לעיל יכולה להתעורר שאלה אם על המבקש להפקיד סכום שלושת אלפים ומאתיים ל"י שהמשיבה תוכל להוציאו לפני הגירושין או רק אם תקבל גטה אבל אין עלי לפסוק בדבר כי אך על בית הדין הרבני ולכן הבעתי דעה שעליו להפקיד באופן שהתשלום יהיה לפי הוראות בית הדין הרבני.

עלי להוסיף כי בכלל היו לי פקפוקים בשאלה של סמכות, אבל מאחר ששני הצדדים טענו שיש סמכות לבית משפט זה לדון בבקשה קשה לי להחליט על חוסר סמכות. אולם נדמה לי שאחר פסק דין לגירושין שניתן בתביעה לגירושין של אחד הצדדים אין בידי בית משפט לפסוק מזונות או לקיים פסק דין למזונות אלא זהו עניינו של בית הדין הרבני. ואם התביעה בבית הדין הרבני הוגשה לפני התביעה למזונות כמו במקרה דנא הרי פסק-הדין למזונות כנראה הוצא ללא סמכות ובכך היה להפסיק את צו המזונות ללא תנאי. אולם כאמור מחוסר טענות בכיוון זה פוסק אני בעקבות פסק דיני המקורי שאולי אני קשור בו והנני מחליט:

חובת תשלום מזונות שהוטלה על ידי פסק דיני המקורי בתיק 1078/53 כפי שתוקן אחר כך על ידי צו להגדלת המזונות תופסק מיום שהמבקש יפקיד בבית הדין הרבני סך שלושת אלפים ומאתיים ל"י שישולם לפי הוראות בית הדין הרבני וכל עוד יהיה מוכן לתת גט למשיבה ולמלא אחרי כל צווים והוראות של בית הדין הרבני בדבר גט והעניינים הכרוכים בו.

תיק המרצה (מחוזי ת"א) 1862/56 ; 1349/56

צו פורמלי על הפסקת המזונות יצא אחרי שהמבקש יגיש קבלה על תשלום הסך הנ"ל – שלושת אלפים ומאתיים ל"י – בבית הדין הרבני.  
ניתן היום כ"ה בתמוז תשט"ז – 4.7.56 במעמד בא כוח המבקש – עו"ד רנדור בהיעדר המשיבה או באיכוחה.

ד"ר י' קיסטר – שופט

## בבית הדין הרבני הגדול ירושלים

לפני כבוד הדיינים:

כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב יצחק נסים – נשיא  
הרב יוסף שלום אלישיב, הרב בצלאל זולטי

המערערת: פלונית (ע"י ב"כ עו"ד ד"ר צבי אלנר)

נגד

המשיב: פלוני (ע"י ב"כ עו"ד יעקב רנדור)

הנדון: נישואין אזרחיים – חיוב גט לחומרא, חרם דרבנו גרשום, מזונות ופיצוי גירושין

## פסק דין

זהו ערעור על פסק דין של בית הדין האזורי תל-אביב-יפו מיום י"א אייר תשט"ז בתיק מס' תשי"ג/2317<sup>1</sup> לפיו על הצדדים להתגרש בגט פיטורין ועל המשיב לתת למערערת סכום של אלף ל"י וכן את ערך מחצית הדירה בה גרים הצדדים.

### העובדות

ואלו הן העובדות והשתלשלות העניינים אשר עליהן מסתמך פסק הדין: בשנת 1949 נשא המשיב את המערערת לאישה בגרמניה. לפי דבריהם לא נישאו זו לזה בחופה וקידושין אלא בנישואין אזרחיים בלבד. זמן קצר לאחר הנישואין עלו הצדדים ארצה והמשיכו לחיות כבעל ואישה על יסוד הנישואין האזרחיים ועד היום לא נישאו זו לזה בחופה וקידושין. בשנת תשי"ג הגיש הבעל תביעה לגירושין הואיל ולפי דבריו יש ביניהם קטטות ומריבות ולפי דיני ישראל אין לראות בנישואין עם הנתבעת נישואין חוקיים ולכל היותר יש רק צורך שהצדדים יתגרשו כדי לסלק כל ספק במקרה שאחד מהם ירצה להתחתן לפי הדין.

בית הדין האזורי לאחר ששמע את טענות הצדדים הוציא פסק דין ובו נאמר:

"בנדון דידן שהזוג חי יחדיו לשם אישות על סמך נישואין אזרחיים ובני הזוג היו מוחזקים בין כל מכריהם כבעל ואישה בוודאי שאי אפשר לנתק את הקשרים שביניהם מבלי לערוך להם גט פיטורין כדת

1. לעיל עמ' 22.

[...] ומכיוון שכך זכאית הנתבעת להתנגד לדרישת הגירושין כל זמן שהתובע לא הביא בפניו עובדות מבוססות כאלה שיש בהן משום לחייב אותה בקבלת גטה ממנו על סמך הנהגתה כלפיו או הנהגתה הכללית בניגוד לדין. ומאחר והתובע לא הוכיח בפניו כל אשמה כלפי אשתו שתחייב אותה להתגרש ממנו נגד רצונה לכן החלטנו ופסקנו:

א. לדחות את בקשת התובע להחליט על חיוב של סידור גט פיטורין בינו לבין אשתו מחוסר יסוד משפטי לדרישה זו לפי הדין.

ב. יחד עם זה הננו קובעים כי על בני הזוג, טרם שימשיכו בחיים משותפים, להיכנס לחופה בהתאם לדין [...].

על פסק הדין האמור הוגש בשעתו ערעור על ידי הבעל (תיק ערעור/תשי"ד/81) ובית הדין הגדול בהרכב אחר הוציא פסק דין ובו נאמר:

"בית הדין הגדול מוצא שצדק בית הדין הראשון בקבעו שאי אפשר לנתק הקשרים שבין המערער והמשיבה בלי גט פיטורין כדת וכן צדק בקבעו בסעיף ב' של פסק הדין המערער כי על בני הזוג טרם שימשיכו בחיים משותפים להיכנס לחופה בהתאם לדין. אלא שבאשר לדיחוי תביעתו של הבעל לגירושין באנו לכלל מסקנה שבמסיבות המיוחדות במקרה זה – המריבות והקטטות ההכאות וההשמצות הגיעו לשיא ואפסה כל תקווה לחיים של שלום ביניהם באופן שאין כל תועלת לפסוק עליהם להיכנס לחופה ולחדש חייהם המשותפים – לכן מוצא בית הדין הגדול לטובת שני הצדדים שעליהם להתגרש בגט פיטורין כדת משה וישראל עם מתן פיצויים לאישה – הבעל הציע לפנינו הסך אלפיים ל"י – ולשם כך מחזירים התיק לבית הדין הראשון על מנת לברר את מצבו הכספי של הבעל ולקבוע את סכום הפיצויים שעליו לתת לאישה לקבלת גטה."

בהתאם לכך הוחזר הדיון לבית הדין האזורי לקבוע את סכום הפיצויים שעל הבעל לשלם לאישה עם קבלת הגט ובית הדין האזורי הוציא פסק דין שני ובו נאמר:

"א. על הצדדים להתגרש זה מזו בגט פיטורין כדת משה וישראל – בהתאם להוראת בית הדין הגדול לערעורים – בתוך זמן של שלושים יום [...].

ב. לפני סידור הגט בין הצדדים [...] ועל התובע יהיה לשלם לנתבעת עם קבלת גטה ממנו את מחצית ערכו של כל השיכון בכסף מזומן ונוסף לכך עוד סכום של אלף ל"י בתורת פיצויים וככיסוי לכל תביעותיה נגדו בנדון [...]."

#### טענות המערערות

על פסק דין האמור הגישה האישה ערעור בפניו הן בשאלת הגירושין והן בשאלת סכום הפיצויים: המערערות טוענות שלא היה יסוד לחייב אותה להתגרש מבעלה ובית

הדין הגדול בפסק דינו לא הורה לחייב אותה להתגרש אלא רק לטובתם הציע להם להתגרש. בעניין הפיצויים היא דורשת עוד אלף ל"י כי לדבריה לא תוכל להסתדר בסכום הפיצויים שקבע בית הדין האזורי הכולל בסך הכול שלושת אלפים ומאתיים ל"י.

## דעת הרוב

**כשיש רק ספק קידושין וכל שכן בנישואין אזרחיים – שחוששים להם "לחומרא" בלבד – יש לחייב את הנתבע במתן או קבלת גט**

נתחיל בטענת המערערת בשאלת הגירושין.

לכאורה צודקת המערערת שאין יסוד לחייבה לקבל גט כיוון שלא הוכחה שום אשמה עליה שתחייב אותה להתגרש וכפי שקבע בית הדין האזורי בפסק דינו הראשון – שהבעל לא הוכיח כל אשמה כלפי אשתו שתחייב אותה להתגרש ממנו נגד רצונה והעובדה שיש ביניהם קטטות ומריבות לא יכולה לשמש עילה לחייב אותה לקבל גט, שהרי ייתכן שהבעל הוא האשם והגורם לקטטות ומריבות.

אמנם טענה זו של המערערת הייתה יכולה להיות מוצדקת אילו הייתה נשואה למשיב בחופה וקידושין כדת. אבל מאחר שלפי דברי הצדדים לא נישאו זו לזה בחופה וקידושין אלא בנישואין אזרחיים בלבד, אם כן מה שאי אפשר לנתק את הקשרים ביניהם בלי גט פיטורין כדת הוא רק משום חומרא של חשש קידושין כמו שכתב הרמ"א ב"שולחן ערוך" ("אבן העזר" סימן לג סעיף א): "יש אומרים דפנוי הבא על פנויה לפני עדים חוששין שמא כיוון לשם קידושין דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות [...] ויש מקילין בכל עניין [...]".

ועיין ב"בית שמואל" (סימן כו ס"ק א): "כל שנשאה וגלוי לכול הווי כאילו היה עדים בעת הביאה [...]".

והנה כתב בתשובות מהר"ח אור זרוע (סימן קע):

"אחד שקידש אישה [...] אבל בלא גט אין להתירה דספק קידושין הם מיהו נראה דכפינן לה לקבל גט. וכעין זה כתב הרב ר' מאיר מספרד זצ"ל אבל בספק אירוסין או בספק זיקה כפינן ליה למיתב גטא או למיחלץ לאלתר דנהי דספקא לאיסורא אבל לעגנה לאיתתא כי היכא דתנסיב בעל כורחה למאן דלא ניחא לה בגויה לא מהני ספקא... והווי דינא כי הנך דאתיין מחמת טענה דכייפין ליה לאפוקה לאלתר הכא נמי כיוון דספק קידושין הוא ובעיא קידושין אחריני וקאתי מחמת טענה דדלמא לא אקדשה ליה מעיקרא ולא ניחא לה השתא לאקדושי ליה אין לך טענה גדולה מזו דאין האישה נקנית אלא מדעתה [...]".



הרי מבואר דבספק קידושין יש לכוף את הבעל לתת גט ואת האישה לקבל הגט. ועיין בשו"ת "אור גדול" (סימן ה אות יא) שמביא את דברי המהר"ח אור זרוע הנ"ל להלכה ולמעשה ועיין ב"כנסת הגדולה" ("אבן העזר" סימן עז הגהת ביתיוסף אות טז-יז).

ולפי זה במקרה דנן – שלפי דברי הצדדים לא נישאו זו לזה בחופה וקידושין אלא בנישואין אזרחיים בלבד ואם כן מה שצריכים להיפרד בגט פיטורין הוא רק מחומרא משום חשש קידושין "שמא כיוון לשם קידושין" – אם כן אם אחד מהם דורש לחייב את הצד השני להתגרש יש לכוף אותו על כך, ובדבר זה טעה בית הדין האזורי בפסק דינו הראשון שבו דחה את תביעת הבעל לגירושין "מחוסר יסוד משפטי לדרישה זו לפי הדין". לפי האמור יש יסוד משפטי לדרישה זו לפי הדין, בין אם הדרישה באה מצד האישה ובין אם הדרישה באה מצד הבעל, כי מאחר שרק ספק קידושין הוא ובעיא קידושין אחריני אם ימשיכו לחיות חיים משותפים – כפי שקבע בית הדין האזורי בסעיף ב' מפסק הדין הנ"ל, ומאחר שאין להכריח את כל אחד מהם להינשא שלא ברצונו שוב יש לחייב להתגרש אם אחד מהם דורש זאת, שהרי זה: "קאתי מחמת טענה דדלמא לא אקדשה ליה מעיקרא ולא ניחא לה השתא לאקדושי ליה – אין לך טענה גדולה מזו" כמו שכתב המהר"ח אור זרוע הנ"ל.

#### האם מכוח חרם דרבנו גרשום אסור לבעל הנשוי אזרחית בלבד לשאת אישה שנייה

אולם יש לדון דבמקרה דנן מטעם אחר אין יסוד משפטי לדרישת הבעל לחייב את האישה לקבל גט, דיתכן לומר דבנישואין אזרחיים גם למחמירים שצריכים להיפרד בגט פיטורין היינו שהאישה אסורה להינשא לאחר בלי גט פיטורין משום חומרא איסור אשת איש אבל הבעל מותר לו לישא אישה אחרת, דלגבי איסור חרם רבנו גרשום מאור הגולה אין להחמיר בנישואין אזרחיים. ועל כן אין יסוד משפטי לדרישת הבעל לחייב את האישה לקבל גט – כיוון שרק האישה זקוקה לגט להינשא לאחר אבל הבעל אינו זקוק לגט לשאת אישה אחרת – אם כן הוא לא צד בדבר לתבוע לחייב את האישה לקבל גט.

אמנם בית הדין האזורי בפסק דינו הראשון לא דן בזה כלל אלא דחה את תביעת הבעל לגירושין "מחוסר יסוד משפטי לדרישה זו לפי הדין", היינו שלא הוכיח עובדות מבוססות כאלה שיש בהן משום לחייב אותה בקבלת גטה ממנו על סמך הנהגתה כלפיו או הנהגתה הכללית בניגוד לדין. ולפי האמור אין צורך בהוכחות עובדות כמו אלה הדרושות לחיוב בגט במקרה של נישואין כדת, אלא גם אם צד אחד מגיש תביעה לגירושין גרידא יש לחייב את הצד השני להתגרש.

והנה בעיקר הדבר אם בנישואין אזרחיים יש להחמיר על הבעל שלא לישא אישה שנייה משום חרם רבנו גרשום מאור הגולה – עיין ב"כנסת הגדולה" ("אבן העזר" הגהות ביתיוסף סימן א אות כד):

"הנושא אישה כדת הישמעאלים חרם רבנו גרשום מאור הגולה חל עליו – כך מתברר מדברי 'בנימין זאב' (סימן קי) ואין דבריו נראין לי

דלא יהא אלא פילגש – אין חרם רבנו גרשום מאור הגולה חל עליו  
דלא גזר אלא על הנושא על אשתו ואשתו לא מיקריא אלא בנישואין  
או באירוסין ולבי מגמגם דכיוון דלדת הישמעאלים אישה מקרי חל  
עליו החרם ואין הדבר ברור.

ועיין ב"אוצר הפוסקים" ("אבן העזר" סימן א דף יא ע"א) בשם ה"ם שלמה  
דהסוברים שמותר ליקח פילגש חל חרם רבנו גרשום גם על זה והיינו דחרם רבנו  
גרשום הוא שלא יהיה לאיש בביתו שתי נשים וכיוון שהוא מחזיק אישה אחת  
כאשתו – אף על פי שהיא לא נשואה לו כדין אבל מאחר שהיא מיוחדת לו ומקרי  
אשתו – שוב חל עליו החרם לא לישא אישה שנייה.

ועיין עוד ב"אוצר הפוסקים" שם (סימן א דף יג ע"ב) שמביא משו"ת מהרש"ם  
(כתב יד) במי שנתייחד עם אשתו אחר הגירושין אם יש להתירו לישא אחרת משום  
חרם דרבנו גרשום כיוון שידוע לרבים שנתייחדו בכהאי גוונא הווי כעדים רואים  
והיא ספק מקודשת והשיב:

"דאין להקל בזה מטעם ספקא דרבנן כיוון דיש סוברים דחרם דרבנו  
גרשום ספקו להחמיר [...] ועוד כיוון דהאישה אגידא ביה מספק  
ממילא חל על הבעל חרם דרבנו גרשום שהוא לטובתה – שלא ישא  
אחרת." עיין שם.

הרי מבואר דבשאלה זו אין הכרעה ברורה, וייתכן לומר דבנישואין אזרחיים  
מכיוון דלמעשה היא מיוחדת לו ונחשבת כאשתו יש עליו חרם דרבנו גרשום לא  
לישא אישה שנייה כל עוד שלא נפרד ממנה. ולפי זה ייתכן לומר שזהו מה שקבע  
בית הדין הגדול בפסק דינו הנ"ל:

"שבמסיבות המיוחדות במקרה זה שהמריבות והקטטות [...] באופן  
שאין כל תועלת לפסוק עליהם להיכנס לחופה ולחדש חייהם  
המשותפים לכן מוצא בית הדין הגדול לטובת שני הצדדים שעליהם  
להתגרש בגט פיטורין כדת משה וישראל [...]."

כלומר: בהתחשב במסיבות המיוחדות במקרה זה – שנישאו זו לזה בנישואין  
אזרחיים בלבד – לכן לטובת שני הצדדים עליהם להתגרש והיינו שמתורת חיוב  
עליהם להתגרש ולא מסיבת הקטטות והמריבות אלא בגלל "המסיבות המיוחדות  
במקרה זה" שנישאו בנישואין אזרחיים בלבד וזהו "לטובת שני הצדדים" כי ייתכן  
שגם הבעל הוא מעוגן שאסור לו לישא אישה שנייה כל עוד שלא נפרד ממנה כאמור  
לעיל.

ואם כי בפסק הדין הנ"ל של בית הדין הגדול הסתום בו הוא יותר מהמפורש  
אבל על כל פנים דעתנו היא שבנישואין אזרחיים אם צד אחד מגיש תביעה לגירושין  
יש לחייב את הצד השני להתגרש ואין צורך בהוכחת עובדות כמו אלה הדרושות  
לחיוב בגט במקרה של נישואין כדת בחופה וקידושין.

## האם יש מקום לחייב את הבעל בפיצוי גירושין

והנה זה ברור שבנישואין אזרחיים – גם אם הם צריכים להיפרד בגט פיטורין – אין להם אחד כלפי השני כל זכויות וחובות הנובעות מקשר של נישואין כמו שכתב הרמב"ם (הלכות אישות פ"ב ה"א): "כשנושא אדם אישה [...] יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בארבעה דברים [...]" הואיל ולכל היותר זה רק ספק קידושין – אם כן – מספקא לא מפקינן ממנא ואין האישה זכאית לדרוש מזונות מהבעל וכן אין הבעל זכאי לדרוש את מעשי ידיה ואינה משועבדת לעשות את כל המלאכות שכל אישה נשואה עושה לבעלה.

## אם יש בנישואין אזרחיים חיוב מזונות מדין "מעוכבת"

אמנם יש לדון במקרה של ספק קידושין והאישה תובעת גט והבעל מסרב לגרשה אם יש לחייבו במזונות משום שהיא מעוכבת בשבילו להינשא כמבואר בכתובות (צ"ע ב'): "ומגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה" ופירש רש"י: "בעלה חייב במזונותיה – בחייו משום דמעוכבת בשבילו להינשא אבל לאחר מיתה לא דלמא גירושין הוו ואין לה מזונות דמספקא לא מפקינן ממנא", דאפשר לומר דרק בספק מגורשת כיוון שבתחילה הייתה נשואה ודאי והבעל נתחייב במזונותיה והספק הוא אם נפטר מחיוב המזונות – בכהאי גוונא אמרינן כיוון שהיא מעוכבת בשבילו להינשא מעמידין את הדבר בחזקתו הקודמת שהיה חייב במזונותיה, אבל בספק קידושין שהספק הוא אם בכלל נתחייב במזונות שהרי אפשר שלא היו קידושין ומעולם לא נתחייב במזונות אם כן גם כשהיא מעוכבת בשבילו להינשא אין לחייבו במזונות.

והנה רש"י בכתובות (שם) מפרש: "מגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין [...]" בעלה חייב במזונותיה בחייו משום דמעוכבת בשבילו להינשא.

ועיין ב"שיטה מקובצת" (שם) בשם הרא"ש:

"ויש מקשים היכי מצי לפרש מן האירוסין הא אפילו כשאינה גרושה – ארוסה לית לה מזוני. ונראה לי דלא קשה דכיוון דהוויא מגורשת ואינה מגורשת ואגידא ביה ולא מציא לאנסובי לעלמא חייב במזונותיה ואין חילוק בין מן האירוסין בין מן הנישואין."

הרי מבואר דגם בארוסה אף על גב דלא נתחייב עוד מעולם במזונותיה – מכל מקום כשהיא מעוכבת בשבילו להינשא – הוא חייב במזונותיה. והיינו דחיוב במזונות משום דהיא "אגידא ביה" ומעוכבת להינשא על ידו אינו נובע מתנאי הכתובה שהבעל מתחייב בהו על ידי קשר הנישואין אלא דזהו חיוב חדש שהוא מחויב במזונותיה כל זמן שהיא מעוכבת להינשא על ידו ואם כן הוא הדין בספק קידושין – כיוון דהיא "אגידא ביה" ומעוכבת להינשא על ידו – הוא חייב במזונותיה כל זמן שלא גירשה.

אמנם ב"שיטה מקובצת" שם הביא הרבה ראשונים החולקים על זה וסברי דבארוסה, כיוון דאין לה מזונות – גם כשהיא מעוכבת להינשא על ידו אין לה מזונות. אם כן, כל שכן בספק קידושין גם כשהיא מעוכבת בשבילו להינשא אין לה מזונות ועיין שם במהרש"א וב"פנייהושה".

(וראה פסקי דין של בתי הדין הרבניים האזוריים, א עמוד 74 פסק דין מבית הדין ירושלים).

### **סירוב האישה להתגרש וזכאותה למזונות ולפיצוי גירושין**

אולם במקרה אשר לפנינו שהבעל הוא הדורש לתת לה גט והאישה מסרבת לקבל את הגט, פשוט הדבר שאין לה מזונות שהרי היא לא מעוכבת בשבילו להינשא וכמו שכתב רש"י הנ"ל דבספק מגורשת לאחר מיתה אין לה מזונות כיוון שהיא לא מעוכבת בשבילו להינשא ו"מספקא לא מפקינן ממונא".

ועתה נשוב לשאלת הפיצויים שהמשיב חויב לשלם למערערת עם מתן הגט: לפי האמור לכאורה לא היה מקום בכלל לחייב את המשיב לשלם למערערת כל פיצוי כספי תמורת הסכמתה לקבל את הגט שהרי יש לחייבה לקבל גט וגם לא היו ביניהם – אחד כלפי השני – כל זכויות וחובות הנובעות מקשר של נישואין.

**יש מקום לפיצוי בגין תקופת הנישואין שבה עבדה האישה במשק הבית ועשתה לבעלה מלאכות שמאחר שאין דינה כאשתו – אינה חייבת בהן**

אולם יש לומר דאדרבה מאחר שאין לאישה כל זכויות מקשר הנישואין הרי אין לה גם כל חובות ולא הייתה משועבדת לעשות את כל המלאכות שעשתה ככל אישה נשואה שעושה לבעלה. ואף שהוא פרנס אותה, אבל כרגיל עבודת אישה במשק ביתה שווה יותר מפרנסתה ומאחר שזאת היא עובדה שתקופה ממושכת חיו חיים משותפים והיא ניהלה את משק ביתו במסירות של אישה נשואה – דבר שלא הוכחש על ידי המשיב – אם כן יש להניח שעל סמך זה קבע בית הדין הגדול בפסק הדין הנ"ל שעל המשיב לשלם למערערת פיצויים עם קבלת הגט. וראה בפרוטוקול מישיבת בית הדין הגדול (תיק ערעור/תשי"ד/81 פרוטוקול מיום י"ב אדר תשט"ז עמוד 11) בו רשום שהמשיב נשאל על ידי בית הדין: "האם אתה חושב בתור איש מוסרי שזה מן הצדק לשלוח אישה בלא כלום?" ועל זה ענה המשיב כי הוא מוכן לתת לה אלפיים ל"י. מזה יש ללמוד שחויב הפיצויים שקבע בית הדין הגדול בפסק דינו הוא לא לסילוק תביעותיה הכספיות של האישה הנובעות מקשר הנישואין, אלא אדרבא מאחר שאין ביניהם אחד כלפי השני זכויות וחובות הנובעות מקשר של נישואין, אם כן לא מן הצדק הוא לשלוח אישה שעבדה אצלו במסירות של אישה נשואה בביתם המשותף בלא כלום.

ועיין ב"שולחן-ערוך" ("חושן-משפט" סימן יב סעיף ב) ברמ"א וב"פתחי-שובה" (שם ס"ק ו) אם אפשר לבית דין לחייב לפניו משורת הדין אדם שהיכולת בידו בדבר שנראה להם לראוי ונכון.

אמנם שאלה זו אינה עומדת לפנינו כלל שהרי המשיב בעצמו הציע לשלם למערערת אלפיים ל"י וסכום זה עם התוספת שחויב על ידי בית הדין האזורי כבר השליש בקופת בית הדין לטובת המערערת ולא הגיש על זה ערעור. עלינו אפוא לדון רק בערעור של האשה שבו היא דורשת לחייבו בסכום נוסף.

והנה בשאלה זו של גובה סכום הפיצויים אנו מוצאים שבזה צדק בא כוח המשיב שלפי מידת יכולתו של המשיב – דבר שלא הוכחש על ידי המערערת – הסכום שקבע בית הדין האזורי הוא המקסימום שביכולתו לשלם. אמנם המיטלטלין – מורה שהם של המערערת – עליו להחזיר לה גם לפני ביצוע הגט כי זה רכוש שלה ואין לו כל זכויות בהם.

הרב בצלאל זולטי

הרב יוסף שלום אלישיב

## דעת המיעוט

### אין מקום לפיצוי כלל

עברתי בעיון על נימוקי החלטת הרוב בשאלה הנדונה בתיק זה. הנני תמים דעה עמם שלפי דיני ישראל אין תוקף חוקי לנישואין אלה שנערכו בין המערערת לבין המשיב הואיל והיו אלה נישואין אזרחיים בלבד.

הלכה זו ברורה היא ומפורשת בספרי גדולי הפוסקים – ראה: ריב"ש (סימן ו); תשב"ץ (ג סימן מז); רדב"ז (א סימן שנא); "בנימין זאב" (סימנים קי, קיב); "דרכי נועם" (סימנים לו, מו) ומהר"ם שיק ("אבן-העזר" סימן כא) – כולם באו לכלל מסקנה שאין לנישואין אזרחיים כל תוקף לפי הדין וראה גם במהרשד"ם ("אבן-העזר" סימן סה) ומה שפוסקים להצריך גט לניתוק קשר נישואים זה – הוא רק לשם חומרא ואילו במקרה שיש קשיים בקבלת הגט – יוצאת האשה בלא גט.

כן הנני תמים דעה עם הרוב שנישואין אלה – לפי הדין – אינם יוצרים כל התחייבויות הדדיות בדומה להתחייבויות הנובעות מנישואין הנסדרים והנערכים כדין תורה והמבוארות ב"שולחן-ערוך" ("אבן-העזר" סימן ט).

אין בדעתי להיכנס לשאר הפרטים שבנימוקי הרוב. ציינתי את שתי הנקודות דלעיל כדי לבסס עליהן את סברתי הנוגדת לנימוקם התכליתי למתן פיצויים למערערת.

ברור שאין לפנינו התקשרות שאנו חייבים לפי הדין להכיר בה. לפיכך אין פיצויים מגיעים במקרה זה למערערת וההחלטה הקודמת של בית דין זה בשאלה

הנידונה – למתן פיצויים ולקבוע בהם לפי מדת יכולתו של המשיב – אין לה על מה לסמוך.

אף דעת הרוב היא ש"לכאורה לא היה מקום בכלל לחייב את המשיב לשלם למערערת כל פיצוי כספי תמורת הסכמתה לקבל את הגט שהרי יש לחייבה לקבל גט וגם לא היו ביניהם – אחד כלפי השני – כל זכויות וחובות הנובעות מקשר של נישואין."

אגב, אציין שהמלה "לכאורה" שבדבריהם אינה במקומה משום שברור שמבחינת הדין אין מקום למתן פיצויים.

#### אין לפרש שה"פיצוי" בפסק הדין הקודם הוא עבור עבודה במשק הבית

למרות זאת ואולי בשביל זה מצאה דעת הרוב לנכון לבאר את פסקהדין הקודם של בית הדין הגדול כנותן למערערת פיצוי על שירותה במשק הבית. אני סבור שלא הייתה דעת הרוב יכולה לפרש את פסקהדין הקודם כפי שעשתה מן הטעמים דלהלן:

א. בית דין זה בהחלטתו הקודמת קבע בפירוש שעל הצדדים להתגרש בגט פיטורין כדת משה וישראל עם מתן פיצויים לאישה והחזיר התיק לבית הדין האזורי לשם **בירור מצבו הכספי של המשיב וקביעת סכום הפיצויים** שעליו לתת למערערת **לקבלת גט**. הרי מפורש שדעת בית הדין הקודם היא לחייב קביעת פיצויים למערערת **לקבל הגט**. הפירוש שניתן על ידי הרוב – מלבד שהוא יותר דמיוני מאשר אמתי – אינו מתאים לכוונה המפורשת של ההחלטה הקודמת של בית הדין הזה: הרי העילה למתן הפיצויים היא בעד קבלת הגט ואילו שכר עבודה ניתן עבור שירות שאין בו כל תלות בקבלת גט.

ב. אם הפיצויים הוקבעו עבור שירות ועבודה מה ראה בית דין זה לתלות את הדבר במידת יכולתו של המשיב?

ג. דעת הרוב היא שאמנם פרנס המשיב את המערערת אך "עבודתה הייתה שווה יותר מפרנסתה" ולכן קצבו לה את עודף ערך עבודתה. דברים אלה נכונים הם אם המדובר הוא ביחסי עבודה רגילים אולם כאן קיימים בין שני הצדדים יחסי אישות ו"רוצה האישה בקב ותפלות" ולמעשה דרישתה לא הייתה לשם כך וגם הביעה רצונה להמשיך בחיים אלה.

ואם כדעת הרוב כן הוא – שהחיוב הוא עבור השירות והעבודה – הרי דיני ממונות שנו כאן.

ראוי לציין שבסיום דבריהם חזרו בהם הרוב מגרסתם לתשלום שכר שירות וקבעו שגובה סכום הפיצויים שקבע בית הדין האזורי הוא "המקסימום שביכולתו לשלם" – הרי שהם חזרו שוב לגרסת הפיצויים ולמידת היכולת.

מסקנתי היא אפוא שהמשיב נתחייב להשליש את הסכום של שלושת אלפים וחמש מאות ל"י כפיצוי למערערת **בעד קבלת הגט** דבר שאינו חייב מן הדין, אולם מחמת שלא ערער על החלטה זו חייב הוא על ידי כך את עצמו במה שלהלכה אינו חייב בו.

לפיכך אני סבור כדעת הרוב שיש לדחות את ערעורה של האישה, אם כי לא מטעמים, אולם לחייב את המערערת בהוצאות המשיב.

#### **הרב יצחק נסים**

#### **מסקנות**

א. דוחים את הערעור.

ב. הוצאות: כל צד ישא בהוצאותיו ובשכר טרחת עורך הדין שלו.

הודע בפני בא כוח המערערת ובפני המשיב ביום ז' שבט תשי"ז (9.1.1957).

הרב יצחק נסים – נשיא                      הרב יוסף שלום אלישיב                      הרב בצלאל זולטי

**בבית הדין הרבני הגדול ירושלים**

לפני כבוד הדיינים :

כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב יצחק נסים – נשיא  
הרב יוסף שלום אלישיב, הרב בצלאל זולטי

המערערת המשיבה : פלונית

נגד

המשיבה המערער : פלוני (ע"י ב"כ עו"ד יעקב רנדור)

הנדון: נישואין אזרחיים וסרבנות גט – היתר נישואין וביטול חיוב פיצויים לאישה

**פסק דין<sup>1</sup>**

לפנינו ערעור וערעור-נגד על פסק דינו של בית הדין הרבני האזורי תל-אביב-יפו שניתן ביום כ"ח בסיוון תשי"ז, בתיק תשי"ז/3502, בעניין היתר נישואין. אחרי שמיעת הערעור וטענות הצדדים ועל יסוד נימוקי פסק הדין המערער הננו מחליטים :

א. דוחים את הערעור של האישה ומאשרים את פסק הדין של היתר הנישואין שניתן למשיב.

היתר זה אינו זקוק לחתימת מאה רבנים אלא לאישורם של הרבנים הראשיים בלבד.

ב. מקבלים את הערעור הנגדי של הבעל ואין לחייבו לשלם לאישה את הסכום הנוסף שהסכים לשלם בסך שלוש מאות שבעים ושתיים ל"י, הואיל והיא מסרבת לקבל את הגט.

כל צד יישא בהוצאותיו.

הודע בפומבי ביום כ' במרחשוון תשי"ח (14.11.1957).

הרב יצחק נסים – נשיא                      הרב יוסף שלום אלישיב                      הרב בצלאל זולטי

1. פסק דין זה הוא סיום פרשת תיק (רבני גדול) תשט"ז/114, לעיל עמ' 30.



**בבית הדין הרבני האזורי תל אביב יפו**

**לפני כבוד הדיינים :**

**הרב יוסף בבליקי – אב"ד, הרב יעקב רזנטל, הרב ישעיה מונדרי**

**התובע/הנתבע :** פלוני (ע"י ב"כ עו"ד משה הוכמן)

**נגד**

**הנתבעת/התובעת :** פלונית (ע"י ב"כ עו"ד יעקב סטרנין)

**הנדון: נישואין אזרחיים – האם מצריכים גט, האם יש בהם מקום לחיוב מזונות מן הדין או כ"מזונות מעוכבת" והאם יש מקום לכפיית גט**

**פסק דין<sup>1</sup>**

**העובדות וטענות הצדדים**

הצדדים הם בעל ואישה ולהם ילדה [...] בת שמונה שנים.

הזוג התחתן בשנת 1947 בסופיה, בולגריה, בנישואין אזרחיים גרידא.

האישה טוענת שגם הנישואין האזרחיים לא היו לשם נישואין – מתוך רצון כן להתחתן – אלא בשביל לאפשר על ידי כך עלייתה לארץ כי בתור רווקה לא יכלה בזמן ההוא לעלות, ורק חצי שעה לפני שהפליגו לארץ – באופן בלתי לגאלי דרך קפריסין – נרשמו בעיריית סופיה כנשואים. [לדבריה:] אף פעם לא חשבה לחיות עם הנתבע בתור בעל ואישה ודיברו בפירוש שכשיגיעו ארצה ידרשו פירוד רשמי כדי לבטל הנישואים האזרחיים, אבל בהיותם זמן ממושך במחנה בקפריסין חיו ביחד, היא נכנסה להיריון ונולדה להם בת. אז היא כבר ראתה שהוא לא מתנהג אתה בסדר. כאשר הגיעו ארצה היא דרשה לעשות הפירוד והוא השתדל לשכנע אותה בהבטחות לחיים טובים ותקנים – הבטחות שלא קיים והמשיך בהתנהגותו לחיות אתה כמו עם חיה – הכריח אותה לחיות אתו בזמן הווסת ושלא כדרכה וכשהתנגדה לזה לקח אותה בכוח וגרם לה גם פצעים, התנפל עליה, קרע לה את כתונת הלילה. בגלל זה היו תמיד מריבות וסכסוכים ביניהם. היא עבדה כל הזמן ומה שהרוויחה נתנה לבעלה, ואחרי יום עבודה קשה הייתה נאלצת לעבוד ולעזור לבעלה בבית מסחרו. הוא לא עבד ולא פרנס את הבית, הלך למשחקי ספורט והסתובב בתל-אביב כלילות

1. ערעור על פסק דין זה נדון בתיק (רבני גדול) תשי"ז/89 ; תשי"ז/106, להלן עמ' 66.

עד שעה מאוחרת. היא ברחת מביתו כמה פעמים, אבל הצליח להחזיר אותה על ידי הבטחות שווא כי ישנה את דרכו, ומזה שנתיים עזבה אותו לגמרי בלי לחזור אליו.

האישה הגישה תביעה – היא דורשת לכפות על הבעל לגרש אותה.

בא כוחה טוען שאין צורך אפילו בגט כי מנקודת ההלכה נישואין אזרחיים אינם נישואין ויש לה מעמד רק של פילגש ואם "לחומרא" יש להצריך גט – יהיה מהצדק שבית הדין יכופ את הבעל לתת לה גט וזכאית היא האישה לזה מנימוק הנ"ל וגם מפני שעל פי הדין היא נאמנת שהוא חי אתה בזמן הווסת ושלא כדרכה ו"חזקה שאין אישה מעיזה בפני בעלה" ואף אם היא לא אמרה את זה בפירוש בשיבה הראשונה (שהתקיימה ביום "סיון תשט"ו) בכל זאת יש רמז לזה באומרה: "אני לא רוצה להשמיצו עכשיו ומשאירה לעצמי הזכות לטעון נגדו" בחשבה שהוא יסכים לגט ולא יהיה צורך בזה.

הבעל מאשר דברי האישה שהנישואין היו אזרחיים לבד, [אך זאת, לטענתו] מפני שבבולגריה לא היה זמן לסדר חופה וקידושין כי עזבו את בולגריה באותו היום ואילו בקפריסין ובארץ ביקש ממנה לסדר נישואין כדת והאישה סירבה. הוא מכחיש שהמדובר היה שלכשיגיעו ארצה ייפרדו זה מזו. [לדבריו:] בקפריסין גרו באחרונה באוהל מיוחד, הוא מכחיש שחי אתה באופן בלתי נורמלי וכי הוא לא פרנס אותה. ואם היא הכניסה לו רווחיה – זו לא עילה לגירושין.

בא כוחו טוען שעל פי הרמ"א ("שולחן ערוך" "אבן העזר" סימן קנד סעיף ז) אין האישה נאמנת כיום מכוח "חזקה אין אישה מעיזה בפני בעלה" ובתור הוכחה ציטט פסק דין מבית הדין הגדול שאין לסמוך על הטענה: "אין אישה מעיזה."

בנוגע לנישואין האזרחיים הוא טוען: הנישואין היו לשם נישואין אם כי לא על פי דת – וראיה לדבר שהביאו ילדה לעולם – בבולגריה במשטר הקומוניסטי לא היו נישואין אחרים וכאן בארץ הם חיו בתור בעל ואישה והם נחשבים כאיש ואישה.

הטענה של פילגש אינה טענה כי אין כיום פילגש וגם פילגש צריכה גט, והטענה של "גט לחומרא" [בלבד] – זה רק כשיש ספק בנישואין, אבל בנידון דידן גם האישה בעצמה מודה שהיו נישואין, הבעל מבקש שהאישה תחזור אליו לחיות בשלום כפי תביעתו.

בית הדין ניסה להשפיע על האישה שתסכים לשלום ושיסדרו חופה וקידושין כדת, אבל היא סירבה בהחלט ואמרה שאף פעם היא לא תחזור אליו, כן ניסה בית הדין להשפיע על הבעל לתת גט והוא סירב באומרו שאף פעם לא יגרש אותה.

## דיון

השאלות הן שתיים:

(א) אם נישואין אזרחיים מהווים קשר נישואין להצריך גט אם רוצים להתיר את הנישואין.

(ב) אם נישואין אזרחיים מהווים עילה לחייב גט אם אחד מהצדדים תובע, בפרט אם התביעה היא טענת "מאס עלי" המתבססת על עובדות ונותנת "אמתלא" לטענתה אם כי אמתלאות אלו לא התבררו על ידי עדים.

לפני שנדון בשאלה הראשונה יש לברר שני ספקות:

(א) זוג שחי חיי אישות בתור בעל ואישה בלי חופה וקידושין – האם זה נחשב כנישואין להצריך גט כשרוצים להתיר את קשר האישות.

(ב) מה היא פילגש ומה דינה.

### חיי אישות ללא חופה וקידושין – האם מצריכים גט?

אשר לספק הראשון:

(א) ה"טור" ("אבן־העזר" סימן קמט) מביא מחלוקת ראשונים וזו לשונו: "כתב הרמב"ם: הורו הגאונים שאפילו הבא על אישה בעלמא בעדים שצריכה ממנו גט, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, והוא כתב שאינה צריכה וכן כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל. עכ"ל. וכדבריהם סוברים רוב הראשונים.

אכן ה"מרדכי" בפרק האומר (קידושין רמז תקלג) מביא פסק בשם רבנו ברוך דפנוי הבא על הפנויה בפני עדים צריכה גט ואם בא עליה אחר אחר כך צריכה גט משני "והמיימוני פליג" עכ"ד. פירוש: אפילו לדעת ה"מרדכי" הוא רק ספק קידושין היות שהוא חושש לשיטת הגאונים – בשביל זה הוא מצריך גט גם משני והמיימוני שחולק על זה סובר כי אפילו ספק קידושין לא הווי – עיין ב"שולחן־ערוך" ("אבן־העזר" סימן קמט סעיף ה) שפוסק כרמב"ם:

"לא אמרו חזקה זו דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי אשתו היא, ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או שיפרש שעל תנאי הוא בועל, אבל שאר כל הנשים בחזקה שבעל לשם זנות עד שיפרש שבעל לשם קידושין."

והרמ"א דשתיק ליה ולא חולק עליו – מפני שגם הרמ"א פוסק כמחבר.

וככה פוסק ה"שולחן־ערוך" ("אבן־העזר" סימן כו סעיף א): "אין האישה נחשבת אשת איש אלא על ידי קידושין שנתקדשה כראוי אבל אם בא עליה דרך זנות שלא לשם קידושין אינו כלום". ועיין ביאור הגר"א (שם ס"ק א) וזו לשונו:

"[...] לאפוקי מדעת הגאונים כמו שכתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות גירושין 'הודו מקצת הגאונים שכל אישה שתבעל בפני עדים' – שצריכה ממנו גט – 'חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' [...] חלק עליהם שלא אמרו אלא באישה שגירשה [...]."

אף שהביא המחבר ("שולחן־ערוך" "אבן־העזר" סימן טו סעיף י וסימן קנו סעיף ב) שתי דעות בבא על שפחתו והוליד בן אם זה נקרא בנו מחמת "חזקה אין אדם" וכו' ובטח

שחרר אותה – עיין "בית־שמואל" (סימן קנו ס"ק ב) כי דעת המחבר לפסוק כרמב"ם אפילו בשפחה, לכן מביא את דעת הרא"ש שסובר שכן אומרים "חזקה אין אדם וכו' בשפחה בלשון "יש אומרים" ואפילו לדעת ה"יש אומרים" כי בשפחה כן אומרים "חזקה" עם כל זה באישה דעלמא לא אומרים "חזקה".

והטעם – עיין בט"ז (שם ס"ק א) ו"בית־שמואל" (שם): איסור זנות יותר קל מאיסור שפחה.

ונראה טעם פשוט לחלק: בשלמא לעניין זנות לא שייך להגיד "חזקה" – אולי הוא לא רוצה לקחת אותה לאישה מפאת שלא מצאה חן בעיניו או שהיא בעלת אופי רע במידותיה ודעותיה ולא מוכן להתחתן אתה בקשר נישואין שיהיה משועבד לה רק בא עליה מחמת שיצרו תוקפו, ולא שייך בזה "לא שביק היתרא ואכל איסורא" כי לא מוכן לקדשה ולשעבד עצמו אליה בתור בעל ורק באשתו שגירשה או שקידשה על תנאי היות שהוא מכיר אותה ועם כל זה הוא בא עליה אומרים "חזקה". אבל בשפחה – אפילו בא עליה בזנות גם כן [הוולד] הוא בנו לכל דבר רק השאלה אם שחרר את השפחה ולא עבר [גם] על איסור שפחה או שלא שחרר אותה וכן עבר על איסור שפחה וממילא הוולד הולך אחריה – בזה שייך "לא שביק היתרא ואכל איסורא" ואומרים "חזקה" שכאן – בין כה וכה היא לא אשתו ויכול לא לעבור על איסור שפחה – בטח שחרר אותה וזה טעמו של הרא"ש שסובר באישה דעלמא כמו הרמב"ם ובשפחה סובר כמו החולקים על הרמב"ם.

אבל כאמור המחבר תופס לעיקר שיטת הרמב"ם אפילו בשפחה כנ"ל. אם כן בנדון דידן הדבר פשוט שלא צריכה גט.

ועיין ברמ"א ("אבן־העזר" סימן לג סעיף א):

"יש אומרים דפנוי הבא על פנויה לפני עדים חוששין שמא כיוון לשם קידושין דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות (דעת ה"מרדכי") אבל אם כבר הוחזק לזנות או שיש לו אישה אחרת לא חיישין ויש מקילין בכל עניין ועיין לקמן סימן קמ"ט [...]."

אך הדבר ברור כי דעת הרמ"א לפסוק כמו "יש מקילין" לכן מציין "עיין לקמן סימן קמ"ט" כי שם הוא סותם כמו המחבר כי רק באשתו אומרים חזקה אבל לא באישה בעלמא.

ואין לחלק: מתי לא אומרים חזקה? בסתם, אבל כשאומר אחר כך שכיוון או אמר לה בשעת ביאה שהוא מקדש אותה – יהיה נאמן וממילא תצטרך גט, ולמרות פסק המחבר (בסימן קמט) דחזקתו לזנות, עם כל זה, זה לא נקרא שהוא טוען נגד חזקה – הוכחה לזה מאשתו שגירשה שפוסקים שמקודשת קידושין ודאין מכוח חזקה הנ"ל, ועם כל זה אם אמר אחר כך שכיוון לזנות – אינה מקודשת ונאמן בזה כמו שנבאר אחר כך ואם נאמן נגד חזקה לקולא קל וחומר שנאמן אותו נגד חזקה לחומרא.

אך זה אינו כי הדין שעדי קידושין צריכים להעיד על האמירה שלו "הרי את מקודשת" ועל הנתינה (עיין "אבן העזר" סימנים מב רלג). רק באשתו שגירשה [חוששין] אף שהעדים לא שמעו את האמירה שלו, כיוון דחזקה "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" חשיב כאילו העדים שמעו – כך מסביר ה"בית שמואל" (סימן לג ס"ק ה). אבל באישה דעלמא שאין חזקה לקידושין ולהיפך – החזקה היא לזנות, אף שתאמין לו במה שאומר אחר כך שכיוון או אמר לקידושין – אבל אין עדים ואם כן זה כמו קידושין בלי שום עדים שאף ששניהם מודים אינה מקודשת כיוון שלא שמעו את האמירה שלו. ועוד יותר מזה: אפילו על עצם הקידושין אין עדים כי בזמן שבא עליה עדי הייחוד לא חשבו שמקדשה שכיוון שחזקתו לזנות לא חשיב שיש עדים בקידושין כיוון שבזמן הקידושין חשבו שזה לא קידושין – עיין "בית שמואל" (סימן לא ס"ק ו וס"ק יא) שאם העדים לא יודעים שזה שווה פרוטה חשוב כאילו אין עדים לקידושין – ועיין ב"מקנה" ב"קונטרס אחרון" (סימן מב סעיף ב [על עדי ייחוד שלא ידעו שכוונתו לקידושין]) – וממילא גם היא יכולה להגיד שהתכוונה לשחוק כיוון שהיא יודעת שקידושין בלי עדים זה לא קידושין – עיין ברמ"א (סימן מב סעיף ג).

### גם לדעות שחוששים לקידושין – אם אמרו שלא כיוונו לכך נאמנים

ב) ואפילו לדעת "יש אומרים" שברמ"א (סימן לג סעיף א) שכן חוששין – הלוא זה דווקא אם הוא אומר אחר כך שכיוון לקידושין, אבל אם אמר אחר כך שכיוון לזנות או לאישות ולא לקידושין כדת משה וישראל – זאת אומרת לקדשה בביאה – נראה שנאמן לא דווקא באישה דעלמא לדעת ה"יש אומרים" [הלל] שזה רק ספק קידושין אלא אפילו באשתו שגירשה שאומרים "חזקה" לכולי עלמא ומקודשת קידושין ודאין (כמבואר בסימן קמט) עם כל זה נאמן – עיין "בית שמואל" (סימן קמט ס"ק ד) לעניין עדי ייחוד – שאנו פוסקים "הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה":

"אם שניהם מודים שלא בא עליה כתב ב'שלטיהגיבורים' שם דלא חיישינן שמא בא עליה ואינה צריכה גט שני ממנו"

וה"בית שמואל" חולק עליו וזו לשונו:

"וצריך לעיין מנא ליה דין זה כיוון דקיימא לן 'הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה' הווי כאילו עדים מעידים על זה, ועיין סוף סימן קס"ז וכוונתו שכמו שפוסקים [בסימן קסז סעיף ו לגבי יבם שאומר שלא בא על יבמתו] דאם כנס אותה לא נאמן להגיד 'לא בעלתי' אותו דבר אם יש עדי ייחוד.

### אם החזקה שבא עליה – ב"כנס" היא כמו עדי ייחוד או שיש חילוק ביניהם

ונראה כי ה"שלטיהגיבורים" מחלק בין "כנס" לעדי ייחוד.

ראיה לזה: בעדי ייחוד פוסקים (בסימן קמט סעיף ב) שזה רק ספק קידושין, ואם כנס ונשאה הרמ"א פוסק (שם סעיף א) דחשיב כאילו שיש עדים שראו את הביאה והיא מקודשת קידושין ודאין. רואים שבנישואין יש חזקה אלימתא – כמו אנן סהדי – אם נשאה שבא עליה ולא נאמן נגד חזקה זו, אבל בעדי ייחוד שזה רק ספק קידושין – אם כן רואים שזו לא חזקה אלימתא – אז הוא נאמן לברר את הספק.

ועל פי זה נבין קושיית ה"בית שמואל" (בסימן קמט ס"ק א) שמקשה על הרמ"א הנ"ל שמקורו בר"ן "אם הדבר גלוי לכול כגון שנשאה" וזו לשונו:

"מיהו איני יודע לעניין מה כתב כאן דברי הר"ן דהא כאן איירי לעניין חשש קידושין, אם כן ממה נפשך: אם נשאה כדין נישואין (זאת אומרת: חופה וקידושין) תיפוק ליה היה קידושין ואם לא נשאה כדין נישואין (זאת אומרת: בלי חופה) אם כן מהיכי תיתי לומר דבועל לשם קידושין."

הכוונה: [מהיכי תיתי שזה] יותר מעדי ייחוד. ואם כן: כמו עדי ייחוד – ספק קידושין – אותו דבר אם נשאה. והולך לשיטתו (שבס"ק ד) כי נישואין לא עדיפי מעדי ייחוד כנ"ל.

ולפי מה שחילקנו מתורצת קושיית ה"בית שמואל": למרות עדי הייחוד הוא ספק קידושין, אבל אם נשאה החזקה היא אלימתא וחשיב כמו "אנן סהדי", לכן דינו כמו שראו את הביאה.

ולפי הנ"ל מתורצת קושיית "צמח צדק" (לובאוויטש, "אבן העזר" סימן קיז) שכותב על דברי "בית שמואל":

"אינם מובנים כלל: הא קיימא לן במגרש את אשתו ואחר כך בא עליה דוודאי בעל לשם קידושין משום ד'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' – אף על גב דבבא על שאר אישה לא אמרינן כן – זו שהייתה אשתו תחילה שאני. וכיוון שכן אף ש'לא נשאה כדין נישואין' – רצה לומר על ידי חופה וקידושין – מכל מקום כיוון שגלוי לכול שבא עליה אמרינן דמקדשה על ידי ביאה". עד כאן.

ולפי הנ"ל מתורץ שאין כוונת ה"בית שמואל" שלגמרי לא תהיה מקודשת. הכוונה: שלא תהיה יותר מבעדי ייחוד ותהיה רק ספק מקודשת כנ"ל.

ועל פי זה קשה להבין את ההגהות בגיליון על הגר"א (בסימן כו) שכותב כי הגר"א חולק עם ה"בית שמואל" וה"בית שמואל" סותר את עצמו מסימן קמ"ט. ולפי הנ"ל אין מחלוקת בין הגר"א וה"בית שמואל" ואין סתירה מסימן קמ"ט:

הנה המחבר פוסק (בסימן כו) "אפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו אלא אדרבא כופין אותו להוציאה". ועיין ביאור הגר"א (ס"ק ג) על "אפילו אם ייחדה לו" – זו לשונו: "כיוון שידוע שבא עליה הווי כעדים [...] מכל מקום כאן דלאו לשם קידושין בעל לאו כלום". מתבאר מדבריו: כיוון שרק באשתו אמרו "חזקה אין אדם" וכו' אם כן פה כל זמן שלא אמר שקידשה, אפילו נשא אותה וחשיב כאילו יש עדים, עם כל זה אינה נחשבת אשתו.

ובהגהה בגיליון: שזה חולק על "בית-שמואל" (ס"ק א) שכתב שאם זה גלוי לכול אז כן מקודשת וסותר את עצמו במה שכתב בסימן קמ"ט הנ"ל.

אבל לדברינו מעולם לא התכוון ה"בית-שמואל" לפסוק שאם גלוי לכול היא מקודשת: הלוא באישה דעלמא לא אומרים חזקה כמו שכתב הגר"א (ס"ק ג, הבאנו למעלה דבריו) ועוד הלוא דברי "בית-שמואל" לקוחים מ"בית-יוסף" שמדייק מלשון ה"טור" "בא עליה לשם אישות בינו לבינה" משמע: אם זה לא "בינו לבינה" כגון ידוע וגלוי לכול – מקודשת, שזה כמו עדי ייחוד. ולדברי בעל ההגהה נצטרך להגיד כי הגר"א חולק גם על ה"בית-יוסף". וחזן מזה: האיך יפרש הגר"א הלשון "בינו לבינה"?

אבל לדעתנו, מה שכתב ה"טור" "בא עליה לשם אישות בינו לבינה" הכוונה שקידש אותה בביאה וכך מפרש ה"דרישה" וכן משמע מהגר"א (ס"ק ב) שמציין "קידושין ס"ה 'ואי דליכא עדים'", זאת אומרת: למרות שקידש אותה אבל היות שזה היה בינו לבינה אם כן אין עדים ולכן היא לא מקודשת.

על זה כתב ה"בית-שמואל" דברי "בית-יוסף": אם זה היה גלוי ונודע חשוב כאילו יש עדים ומקודשת. אבל מה שכתוב "אפילו אם יחדה לו" עולה על [בא עליה] סתם ולא ששמענו שקידשה, לכן הגר"א כותב: אפילו ידוע שבא עליה וחשוב כאילו יש עדים, אבל קידושין אין כאן כיוון שלא אומרים "חזקה" אלא באשתו שגירשה וה"בית-שמואל" גם כן יודה בזה לגר"א. אם כן אין מחלוקת בין "בית-שמואל" לגר"א ואין סתירה מסימן קמ"ט כנ"ל.

**גם אם לא נאמן לומר "לא בעלתי" – כשיש "עדי ייחוד", נאמן לומר "לא כיוונתי לקידושין" ואין בזה חסרון של "עד אחד" נגד "אתחזק איסורא"**

ואפילו לדעת ה"בית-שמואל" שמקשה על ה"שלטיהגיבורים" זה רק בעדי ייחוד שזה כמו "אנן סהדי" שבא עליה ולא נאמן להגיד "לא בעלתי" נגד עדים אבל אם אמר שבא עליה רק שלא כיוון לשם קידושין לא שייך בזה שזה נגד עדים כי אין פה "אנן סהדי" יש רק חזקה. ואף שעד אחד לא נאמן ב"אתחזק איסורא" ופה הלוא יש חזקה והאיך מאמינים אותו שלא קידשה? אך עיין בסימן ל"ה (סעיף ט) ברמ"א "נאמן השליח לומר דטעה" אף שעד אחד לא נאמן ב"אתחזק איסורא" ועיין ב"תשובות מימוניות" (הלכות אישות סימן ג) שמחדש: מתי עד אחד לא נאמן? כגון שמעיד שקיבלה גט שאז גם לדבריו הייתה עד עכשיו בחזקת אשת איש ולכן לא נאמן להוציאה מחזקתה, אבל אם לדברי העד לא הייתה אף פעם חזקת איסור – אף אנו החזקנו בחזקת איסור – מאמינים לעד כיוון שלדבריו אף פעם לא הייתה בחזקת איסור. ומביא ראייה ממשנה מפורשת (תרומו פרק ג משנה ח): המתכוון לומר "עולה" ואמר שבלבו חשב על "שלמים" – "לא אמר כלום" זאת אומרת: הבהמה חולין. האיך נאמן להגיד כי בלבו חשב אחרת, להוציאה לחולין, הלוא ברגע שאמר שהבהמה תהיה עולה חלה קדושה על הבהמה – אסור לשחוט בחוץ ומועלין בה,

ו"איתחזק איסורא" והלוא עד אחד לא נאמן ב"איתחזק איסורא"? אבל לפי סברתו מתורץ: כיוון שאם אתה מאמין לו אף פעם לא הייתה חזקת איסור ולכן נאמן.

### איך נאמן לומר שלא כיוון לקידושין והרי "אין דבר שבערווה פחות משניים"

ואין להקשות: דל חזקה מהכא תיפוק ליה מכוח "דבר שבערווה" דעד אחד לא נאמן, דזה אינו:

**ראשית**, דווקא ב"איתחזק איסורא" בערווה עד אחד לא נאמן אבל בלא "איתחזק איסורא" נאמן – עיין בתשובת "נודע ביהודה" (קמא "אבן העזר" סימן נט) ועיין ב"פתחיתשובה" ("אבן העזר" סימן מב ס"ק ג) שמביא הרבה פוסקים שסוברים ככה. ואפילו לדעת הפוסקים שסוברים כי בדבר ערווה אפילו לא "איתחזק איסורא" עד אחד לא נאמן – עיין "פתחיתשובה" (שם) שהביא שיטת הר"ן (בפרק "התקבל" בדין שלח שליח לקדש ולא ידוע את מי קידש) והרא"ש בקידושין (במקדש על תנאי – אם נאמן שלא קיים התנאי) שסוברים דעד אחד לא נאמן בערווה אפילו לא "איתחזק איסורא" ואם כן בנדון דידן האיך נאמן – אך לפי מה שמסביר ה"שב שמעתתא" (שמעתתא ו פרק ג) הטעם למה בערווה ולא איתחזק איסורא עד אחד נאמן, שהקשה: הלוא לומדים "דבר דבר" מממון ועד אחד לא קם בממון אפילו אין חזקה נגדו כמו במציאה שלמדנו "סימנים וסימנים ועד אחד – יניח" וכמו שכתב הרא"ש בריש פרק קמא דבבא מציעא דאף דעד המסייע פוטר משבועה, אם מחויב שבועה ולא יכול להישבע דמשלם – בזה אין עד המסייע פוטר כיוון שעד אחד "לא קם" לממון ואף שזה "להחזיק"?

ותירץ: דווקא היכא שידוע שהוא "דבר שבערווה" לומדים מממון ואף על גב דליכא חזקת איסור לא נאמן, אבל היכא דאינו ידוע אם יש פה "דבר שבערווה" ועד אחד מעיד שלא היה כאן "דבר שבערווה" – כמו בדין של "תשובות מיימוניות" דשליח מעיד שלא קדשה מעולם לעצמו – בזה הווי כמו שאר איסורין ועד אחד נאמן. לפי זה יש לומר שאין שום מחלוקת בין הפוסקים: אם עד אחד מעיד שלא היו קידושין כולם סוברים שנאמן כי דווקא בשליח שקידש הר"ן סובר שעד אחד לא נאמן כי בוודאי יש פה ערווה כי הלוא קידש אישה אחת, אף שאין חזקת איסור, לכן לא נאמן וכמו כן הרא"ש בקידושין – היות שקידש אותה אם כן יש כאן ערווה והתנאי זה דבר אחר ולכן לא נאמן להגיד שלא נתקיים התנאי ולבטל הקידושין כיוון שקידשה, אבל במקום שלדברי העד לגמרי לא היו קידושין – שאין כאן ערווה – גם הר"ן והרא"ש יודו שעד אחד נאמן.

**שנית**, אפילו היה "איתחזק איסורא" וב"דבר שבערווה" גם כן נאמן – עיין בבא בתרא (קלד ע"ב) "בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן הואיל ובידו לגרשה" וכל שבידו נאמן אפילו ב"דבר שבערווה" – עיין ב"שב שמעתתא" (שמעתתא ו פרק ב) שזה מכוח "מגו" – זה גם הטעם השני ב"תשובות מיימוניות" בעובדא של טעות השליח עיין שם.



**שלישית, עיין ב"נודע ביהודה" (קמא "אבן העזר" סימן נד) שכשיש "רגליים לדבר"**  
נאמן עד אחד אפילו ב"דבר שבערווה" וראיה מסוטה שעד אחד נאמן אחרי קינוי  
וסתירה כי "רגליים לדבר". ובנדון דידן "רגליים לדבר" שלא קידשה: האישה אמרה  
שמעולם לא הסכימה להתחתן אתו רק שתוכל לעלות ארצה ובארץ יתפרדו וגם  
הבעל אומר שביקש בארץ וגם בקפריסין לסדר חופה וקידושין והיא לא רצתה. אם  
כן יש ראייה שלא קידש אותה בביאה כי דעתו היה לערוך אחר כך חופה וקידושין –  
עיין בתשובות רבי עקיבא איגר (קמא סימן קא) ו"פתחיתשובה" ("אבן העזר" סימן קטו  
ס"ק כה) שעד אחד שמעיד שנטמאה חשוב "רגליים לדבר" ואם היא גם מודה  
שנטמאה נאמנת כיוון שיש "רגליים לדבר" ואותו דבר אצלנו: דברי האישה הם  
"רגליים לדבר" וממילא שוב הבעל נאמן כנ"ל.

### **נאמנות זו – אף שהדברים מנוגדים לחזקת "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות"**

ואין להקשות האין נאמן נגד חזקה ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" כי חזקה  
הנ"ל היא שבסתם אומרים כן אבל במקום שמפרש אין בזה חזקה – כן פסק הרדב"ז  
(חלק ב סימן פא) וכן הוא ב"כנסת הגדולה" (סימן קמט, הגהות הטור אות ח) וכן היא דעת  
הרמב"ם – עיין ב"שדי חמד" (מערכה ח כלל קה).

ואין להקשות על זה מ"חלקת מחוקק" (סימן לג ס"ק ה) שכותב שאפילו אם אמר  
אחר כך שכיוון לזנות לא נאמן מכוח "חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות"  
דנראה דגם ה"חלקת מחוקק" סובר כמו הרדב"ז הנ"ל – ה"חלקת מחוקק" מציין  
"עיין סימן כ"ז" וכוונתו: הלוא בסימן כ"ז (סעיף ג) מביא הרמ"א דעה דאפילו  
בקידושי כסף אם נתן לה בשתיקה ושניהם כיוונו לקידושין מקודשת. אם כן בפנוי  
הבא על פנויה שה"יש אומרים" סוברים שחוששין שכיוונו לקידושין מוכרחים אנו  
להגיד כי אחרי זה טוען שכוונתו הייתה לזנות ועם כל זה מקודשת מכוח "חזקה"  
ואינו נאמן, שאם תגיד שהוא אומר שהתכוון לקידושין – למה צריך "חזקה", הלוא  
גם בקידושי כסף – אפילו שלא אמר אלא שתק – מקודשת אם התכוון, ופה שאומר  
שהתכוון – למה לא תהיה מקודשת אפילו בלי "חזקה"? אלא מוכרחים אנו להגיד  
שהוא אומר שדעתו לזנות ועם כל זה מקודשת. זה רק לשיטה זו (שברמ"א בסימן כז)  
אבל עיין בסימן כ"ז כי ה"חלקת מחוקק" (ס"ק ט) בעצמו דוחה את הפירוש הזה  
ברמ"א ונוקט שאם נתן לה בשתיקה לא מועיל שום כוונה אלא צריך להגיד בפה. אם  
כן שוב אין ראייה לדין זה כי יש לומר שבאמת [ה"יש אומרים" שחוששין לקידושין פנוי  
הבא על פנויה] מדברים שאמר אח"כ שכיוון לקידושין ועם כל זה בלא "חזקה" לא  
היה מועיל כיוון שלא שמעו שמקדש אותה ורק החזקה עושה כאילו אמר וכמו  
שכתב ה"בית שמואל" (ס"ק ה).

ואין להקשות האין נאמן הלוא "אין אדם משים עצמו רשע" דזה אינו דכבר  
כתבו תוספות (בבא מציעא ג ע"ב דיבור המתחיל "מה אם") דלכך נאמן להגיד "מזיד

הייתי" אף שאין אדם משים עצמו רשע דרוצה לעשות תשובה ולא להביא חולין לעזרה. אותו דבר אצלנו: אם קידש אותה אז הוא משועבד לתת שאר, כסות ועונה ואם לא נותן עובר על לאו והוא לא רוצה לעבור או שיש פה אפרושי מאיסורא כי אם לא קידש אותה אז הם חיים באיסור וכמו שנאמנת להגיד "טמאה אני לך" למשנה ראשונה ואפילו למשנה אחרונה שלא נאמנת זה רק מחמת "שמא עיניה נתנה באחר" אבל מחמת "אין אדם משים עצמו רשע" לא חוששין כיון שזה אפרושי מאיסורא – עיין ב"ח (שו"ת ב"ח החדשות סימן פד), רבי עקיבא איגר (שו"ת רבי עקיבא איגר קמא סימן קיד) ו"פתחיתשובה" (סימן קטו ס"ק כט) לכן נאמן.

### גם החוששים לקידושין בפנוי הבא על הפנויה – חוששים רק אם יש "עדי ייחוד"

ג) הלא אפילו לשיטת "יש אומרים" שברמ"א דווקא כשעדים ראו כי הפנוי בא על הפנויה מקודשת. אם כן במקום שלא ראו – אף שכולם יודעים שהם גרים יחד – יש בזה מחלוקת ראשונים אם זה נקרא עדי ייחוד: שיטת הרא"ה שזה חשוב כאילו יש עדי ייחוד כיוון שזה גלוי לכולם, אבל הריב"ש (סימן ו) חולק על זה (והביאם "בית יוסף" סימן קמט). הריב"ש אומר שהרא"ה זו דעת יחיד שכל הראשונים חולקים עליו ואומרים: צריכים עדי ייחוד. ועיין "חלקת מחוקק" (סימן לא ס"ק כ):

"ב'תשובת מיימון' (סימן יט) [...] אדם שיש לו בנים מאשתו ולבסוף נודע שטבעת קידושין לא היה שווה פרוטה, על זה פסק צריך לחזור ולקדשה ואם בא עליה לאחר שנתברר דליכא שווה פרוטה רק דליכא עדי ייחוד, מסתפק שם אם נאמר דסתם איש ואישה הדירים יחד הווי כעדי ייחוד."

ובנדרון דידן לא היו עדי ייחוד אם כן זה רק ספק קידושין לחשוש לשיטת הרא"ה וככה שיטת התוספות ביבמות (נב ע"ב בסוף הדיבור – המתחיל בע"א "לכשאנסנה"). זאת ועוד: ייתכן שאצלנו אפילו לדעת הרא"ה גם כן חשוב כאילו אין עדים בדבר כי הדבר פשוט שאם לחשוש שקידש אותה – זה רק בביאה ראשונה אבל אין סברה שחוששין שמקדש אותה בכל ביאה וביאה. אם כן בנידון דידן שתכף נסעו לארץ והיו בקפריסין וכל הזמן לא ישנו בחדר מיוחד – רק בשלושה חודשים אחרונים – יוצא שכשבא עליה בפעם הראשונה או בימים הראשונים לא היו עדי ייחוד כיוון שעוד לא היה גלוי שזאת אשתו כי אפילו חדר משפחה לא היה להם, וכשגרו בחדר לחד – ואתה רוצה להגיד שחשוב כאילו שיש עדי ייחוד מכוח סברת הרא"ה – אז בטח לא קידש אותה אחרי שחיו הרבה זמן לפני זה.

### כל החשש דווקא כשטבלה לנידתה

ד) עיין תשובת "חוות יאיר" (סימן קלח) שמפרש כי ה"יש אומרים" שברמ"א מדברים כשטבלה לנידתה, אבל אם בא עליה בנידתה – בזה לא שייך "חזקה אין

אדם עושה בעילתו בעילת זנות ועיין "משנה למלך" (גירושין פרק י הלכה יח) מה שמביא ככה מתשובת הרדב"ז ועיין ב"פתחיתשובה" (סימן קמט ס"ק ב) בשם ה"אבני מילואים" כי הרשב"א חולק על זה. ונראה לחלק כי בנידון של הרשב"א שפוסק באיש שקידש אישה ואחר כך שמע שהייתה אשת איש בזמן הקידושין הראשונים כי עוד לא קיבלה את הגט, אף שהיא אסורה עליו כי בעת הקידושין וכשבא עליה הייתה אשת איש ואסורה גם לבועל, עם כל זה כשבא עליה אחרי שנתגרשה מבעלה הראשון אומרים חזקה "אין אדם" וכו' ובוועל אותה לקידושין כי הוא יודע כי הקידושין הראשונים לא חלו שהייתה אשת איש. מזה ה"אבני מילואים" לומד כי הרשב"א לא סובר את הרדב"ז כי הלוא אסורה עליו מחמת "ונטמאה" – לבועל – ובמקום שעובר איסור לא אומרים חזקה [לדעת הרדב"ז]. ונראה לחלק כי בנדון של הרשב"א שם הלוא היא אשתו וקידש אותה ואף שהיא אסורה עליו וצריך להיפרד ממנה – זה ניסיון בשבילו לוותר על אשתו – הוא עובר עברה במה שלא עומד בניסיון אבל אין זאת אומרת כי הוא בן אדם שיעבור עברות כשלא יהיה לו ניסיון. לכן בטח בעל אותה לקידושין כדי שלא יעבור עברה נוספת של זנות כי הוא לא רוצה לעבור עבירה – לא שביק היתרא ואכיל איסורא – רק לעמוד בניסיון ולהיפרד מאשתו שקידשה לא יכול להתגבר. אבל בדינו של הרדב"ז – שלא קידש אותה רק בא עליה בנידתה ואתה רוצה להגיד שקידש אותה מכוח חזקה – שייכא סברת הרדב"ז.

### סיכום הצדדים שלא לחשוש לקידושין בנידוננו

אם כן יוצא לעניין שתצטרך גט יש לנו הרבה ספקות לקולא:

- (1) פסק הרמב"ם, "שולחן ערוך" והרמ"א שלא אומרים "חזקה" אלא באשתו שגירשה ואם כן היא אינה מקודשת.
- (2) אפילו לסברת ה"מרדכי" – בעל ה"יש אומרים" שברמ"א (סימן לג) – זה רק ספק קידושין.
- (3) כל ה"חזקה" – דווקא כשאמר אחר כך שכיוון לקידושין או בסתם אבל כשאמר לא "לקידושין" רק "לאישות" – או לדבריה שהיה רק זנות כי הוא בעצמו אמר שיקדש אותה אחר כך אלא שהיא לא רצתה, אם כן בטח לא בא עליה לשם קידושין – והוא נאמן על זה כמו שביארנו, אינה מקודשת.
- (4) אפילו [לדעת ה"יש אומרים" ואפילו] כשאמר שכיוון לקידושין – מקודשת רק אם יש עדי ייחוד. אחרת – זה רק ספק קידושין מפאת שיטת הרא"ה.
- (5) ואם התייחדו והיה גלוי לכול רק אחרי שהיו כבר הרבה פעמים בלי חדר מיוחד אז יש לומר שאפילו לרא"ה אינה מקודשת.
- (6) כל זה דווקא אם טבלה לנידתה כשיטת הרדב"ז.

ונוסף לזה כי הספקות הם בקידושין ויש לה חזקת פנויה אם כן בטח שמעמידים אותה על חזקתה ואינה צריכה גט.

### אין להצריך גט משום שיש "קול" שהם נשואים

ואין להקשות על זה שתצטרך גט מפאת הקול שהם נשואים – זה אינו כי הקול יצא מפאת שהם גרים יחד וחיים כבעל ואישה, אבל לא יצא קול שהוא קידש אותה – עיין בתשובת רמב"ן ("תשובות המיוחסות" סימן קמ) שבמה שיצא קול שהיא נשואה אין בזה חשש נישואין "כי מה שהוציאו קול אינו אלא מחמת אותו שייכות שראו ביניהם לבד" – זאת אומרת שהתייחדו או שבא עליה. הרי לך אפוא שכשיש מקום במה לתלות הקול – תולים ולא חוששין לקול כל שכן בעובדא דידן כשיש הרבה לתלות שהרי הם חיים כל הזמן ככה ועיין ב"בית יוסף" (סימן מב) מה שהרשב"א אמר לתלמידו בנוגע לקול קידושין שהתלמיד רצה להחמיר וכעס הרשב"א ואמר שזו "חומרא דאתי לידי קולא" לעניין אם יקדשנה אחר.

### אין להצריך גט משום שהוחזקו כנשואים

ואין לומר שתצטרך גט מכוח חזקה – חזקת מציאות כהך ד"סוקלין על חזקות" המבואר בקידושין (פ ע"א) ועיין ב"שולחן ערוך" ("אבן העזר" סימן יט סעיף ב): "איש ואישה שבאו ממדינת הים היא אומרת: 'זה בעלי' והוא אומר: 'זו אשתי' – אם הוחזקו בעיר שלושים יום שהיא אשתו הורגין עליה" ואם הדין שהורגין אם כן אנו רואים שזו כל כך חזקה אלימתא כאילו יש עדים בדבר. ובנידון דידן הלוא מוכרים בתור בעל ואישה והאיך הוא נאמן שלא בא עליה לשם קידושין או שסידר רק נישואים אזרחיים בלי חופה וקידושין נגד חזקה זו. ובזה עד אחד לא נאמן אפילו שלדבריו לא הייתה אף פעם חזקת איסור – עיין "שב שמעתתא" (שמעתתא ו פרק ז) כי דברי "תשובות מיימוניות" זה רק בעד אחד נגד "חזקה קמא" אבל לא נגד חזקה מציאותית שהורגין עליה.

אך זה אינו כי בלי חופה וקידושין לא נקראת אשתו אלא "פילגש". ואם אין קול שהיא פילגש והיא גם אמרה שהיא אשתו – לכן הורגין כי אחרת היה ידוע שהיא "פילגש". אבל בזמננו אנו, בפרט אם היא באה מארץ שרוב רובם מסדרים נישואים אזרחיים בלי חופה וקידושין, ומושג בעל ואישה כיום אצל החופשיים הוא מושג לגמרי אחר – הם חושבים שמה שחיים יחד בתור איש ואישה מהווה את הקשר האישות ביניהם, בשבילם חופה וקידושין זה רק איזה טכס דתי. הגע בעצמך: ברוסיה או בבולגריה – האם אפשר להגיד שאם מוחזקים בתור איש ואישה הורגים אותה אם זינתה בעת שידוע כי הרוב לא מסדרים חופה וקידושין? אותו דבר אפילו כשבאים ארצה, ממשיכים ככה לחיות כי מי יעמיד חופה ויסדר קידושין אחרי כמה שנים של חיים משותפים ובפרט כשיש כבר ילד, הלוא זה פוגע ברגשותם – כאילו עד עכשיו לא חיו כמו בעל ואישה. מסופקני אם אפילו חצי אחוז מסדר חופה

וקידושין חוץ מאלה שהם דתיים בהחלט והייתה איזו סיבת אונס או שחוזרים בתשובה שזה לא שכית. לכן במקום ובזמן כזה לא הורגים על חזקות. רק אם שאלו אותם ואמרו שנישאו בחופה וקידושין והוחזקו גם כן שנישאו בחופה וקידושין – אז הורגין, מה שאין כן אצלנו – אין חזקה. עיין ב"נודע ביהודה" (קמא, "אבן העזר" סימן נד) מה שמקשה על הרמב"ם למה בדין מי שהוחזק בשאר בשר כגון בתו פוסק (הלכות איסורי ביאה פרק א הלכה כ) "מי שהוחזק בשאר בשר דנין בו על פי החזקה אף על פי שאין שם ראייה ברורה שזה קרוב ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין על חזקה זו" ולא מצריכים שיוחזק גם באמירת "זו בתי" ושהיא תגיד "זה אבא", ובאיש ואישה הרמב"ם (שם הלכה כא) מצריך בנוסף על החזקה שהבעל יגיד "זו אשתי" והיא תגיד "זה בעלי". ומתיר כי מחזקה בלבד אין הוכחה – אולי היה תנאי בקידושין והתנאי לא התקיים ולכן מחזקים אותם כבעל ואישה, שהם לא יודעים את התנאי. לכן מצריך שהם אומרים ולא מזכירים שהיה תנאי סימן שאין תנאי. אותו דבר בנדון דידן: חזקה בלבד אינה ראייה ולו שאלנו אותם היו עונים שלא היו חופה וקידושין וכמו שמסרו בבית הדין.

### הנאמנות לומר שלא כיוונו לקידושין – אף ב"רשע" הפסול לעדות

ואין להקשות האין הוא נאמן הן כמה שלא כיוון לקידושין והן במה שלא סידר חופה וקידושין, הלא הוא רשע והתורה פסלה אותו לעדות – "אל תשת רשע עד":

עיין "נימוקייסוף" בפרק "זה בורר" (סנהדרין דף ה ע"ב מדפי הרי"ף) וברמב"ם (הלכות עדות פרק יא הלכה ז) דבאיסורין שעד אחד נאמן גם רשע נאמן שזה [רשע] עצם פסול [בדיני עדות ולא שחוששים שמשקר] חוץ מ"רשע דחמס" כי הטעם שמשקר. ועיין "יורה דעה" (סימן קכז סעיף א) שכל הפסולין כשרין בעדות איסור ועיין "פתחי תשובה" ("אבן העזר" סימן יז ס"ק יח), "ובפרט דמפורש ב'חושן משפט'" (סימן לד) דאינו נפסל מהתורה רק כשיודע שדבר זה אסור בשבת ושחייבין עליו מיתה ובלאו הכי יש לומר דסבור שאינו נפסל על ידי זה – [לשון שו"ת מהר"ש חלק א סימן נא] עיין "אוצר הפוסקים" (סימן יז ס"ק לו אות ד [שהביא]) ובפרט שניכר שלא משקר כי הלוא הבעל לא רוצה לגרשה והיא תובעת לכוף אותו לגט והנימוק היסודי הוא היות שלא היו חופה וקידושין ועם כל זה הבעל לא הכחיש ואישר שלא היו חופה וקידושין אלא שהוא לא רוצה לגרשה.

### מסקנה – מן הדין אין חשש קידושין, למעשה – ראוי להחמיר ולהצריך גט

לכן מצד הדין היא לא צריכה גט.

עם כל זה כדאי להחמיר שתצטרך גט היות שהדור פרוץ ולא יודעים להבחין וכשיראו שיתכן שאפשר להתחתן בלי גט אז אפילו שיעשו חופה וקידושין גם כן

יתחתנו בלי גט וגם לפעמים יש חששות בנאמנות ובשאר אופנים. לכן כדי לא לחלק ולבחון כל מקרה ומקרה רצוי להצריך גט הואיל ונראית כאשתו.

### האם יש לה דין "פילגש" והאם מצד זה יש לחייב גט

עכשיו נברר הספק השני:

עיין בראב"ד (הלכות אישות פרק א הלכה ד) – זו לשונו: "בעלי הלשון דורשין: 'פילגש' – מלה הפוכה ומורכבת ב'פי שגל' – עומדת לפרקים למשגל משמשת את הבית ופעמים למשכב"; עיין אבן עזרא פרשת חיי שרה (בראשית כה, א) "ופירוש פילגש – שפחה" ועיין ב"ים-של-שלמה" (יבמות פרק ב סימן יא): "פילגש נראה לי שהוא 'פלגס' מלשון רז"ל (פרה פ"א מ"ג) שיצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא [...] אף כאן יצאה מכלל שפחה ולכלל אישה לא באה" – כי עיקרה עומדת לשרת את הבית – יש לה תפקידים של שפחה אלא שמייחד אותה גם כן למשכב. מתבאר מדבריהם מה הוא ההבדל בין אישה לפילגש: אישה קנויה לו לאישות, זאת אומרת: הוא קנה אותה לאישות ולא לעבודה, והשבע מלאכות שאישה מחויבת לעשות לבעלה – לא מחמת שקנה אותה לזה אלא זה נובע מקניין האישות כי מעמד האישה מחייב המלאכות הנ"ל כיוון שהמלאכות האלו הן צורכי אישות. לכן יש שיעבודים הדדיים – הבעל משועבד לתת לאישה שאר, כסות ועונה והאישה משועבדת לבעלה. זאת אומרת: השעבודים ההדדיים הם תוצאות של קניין האישות והגשמתן מקנה את המעמד – בעל ואישה. אחרת פילגש – אין לגמרי קניין אישות בה, קונה אותה לעבודה – שתהיה שפחה אלא שמייחד אותה גם לשכיבה, זאת אומרת: היא מיוחדת אליו, לא נזקקת לשום אדם בלעדו – לא בתור קניין אישות. והיות וחסר קניין אישות אין גם שיעבודים הדדיים הנובעים מתוצאות קניין אישות ואין לבעל שום התחייבות ושיעבוד של שאר, כסות ועונה ולכן מעמדה כמו שפחה. כמו כן יש הבדל אם נאסר בקרובותיה – באישה הוא נאסר בקרובותיה מה שאין כן בפילגש שהיא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה, והטעם גם כן כנ"ל שאיסור קרובים נובע גם כן מקניין אישות וכשאין קניין אישות הרי זה כמו קרובת אנוסתו – עיין "אבן-העזר" סימן ט"ו (סעיף יג): "אבל בת אנוסתו מותרת לו" ועיין "בית-שמואל" (ס"ק יב) "הוא הדין בת פילגשו מותרת" ועיין עוד בסעיף ל': "מי שהיה לו פילגש ולא הועד שקידשה מותרת בקרוביו" וכמו כן אם זינתה לא חייבת מיתה כי היא לא אשת איש – עיין רמ"ה ("יד רמה" סנהדרין כא ע"א) שפילגש לא חייב במזונותיה, לא חייבת מיתה אם זינתה ולא נאסר בקרובותיה וכן הוא ב"מקנה" (קונטרס אחרון סימן כו סעיף א). ועיין ברמ"א ("אבן-העזר" סימן י סעיף א) "אם זינתה עם הראשון ונתקדשה לשני וגירשה, מותרת לחזור לראשון אפילו הייתה מיוחדת לו תחילה" – כלומר פילגש, כמו שמפורש במהר"ם פאדווה (סימן יט). אם כן אנו רואים שאפילו גט לא צריכה כי אחרת האיך נתקדשה לשני אם הראשון לא נתן גט ואי אפשר להגיד שכן גירשה שאם כן למה מותרת, הלוא הרמ"א (שם) פוסק "אפילו לא נתגרשה רק מכוח קול"

בעלמא – עיין "חלקת מחוקק" (שם ס"ק א): "ואפילו היה הקול רק קול הברה שאין צריכה גט על פי הדין מכל מקום אם נתגרשה אסורה להחזיר דהעולם אינם יודעים שהגט היה לרווחא דמלתא" – ואם הרמ"א מתיר בפילגש סימן שאין צורך בגט. אמנם תוספות בגטין (דף ו ע"ב דיבור המתחיל "זכוב") סוברים דאם פילגש זינתה "לא היה דרכם" להחזירה אך משמע דמצד הדין מותר אלא כיוון שכל ההיתר של פילגש – שלא נקרא זנות – מפני שהיא מיוחדת אליו ואם זינתה אז מראה שהיא לא מיוחדת אליו, לכן לא היה דרכם להחזירה, עיין ב"בית מאיר" ("אבן העזר" סימן י סעיף א) שמדייק גם כן מתוספות כנ"ל [דמצד הדין מותרת].

ואף שבתשובת הריב"ש (סימן שצח) מביא דברי הרב חסדאי שאדם אסור בפילגש של חברו ושירשנו דבר זה מבני נח כוונתו כיוון שלבן נח אסור גם לישראל אסור כמבואר בסנהדרין (נה ע"א) "מי איכא מידי לישראל שרי ולעכו"ם אסור" כמבואר [בדעת הרב חסדאי] ב"צמח צדק" (לובאוויטש, "אבן העזר" סימן קלח). אך זה אינו כי הריב"ש (שם) חולק עליו. והטעם נראה כמו אצל גזל פחות משווה פרוטה של ישראל שרי ועכו"ם אסור – הגמרא (סנהדרין נט ע"א) אומרת דשאני עכו"ם "דלאו בני מחילה נינהו", אותו דבר לעניין פילגש שאני עכו"ם דלאו בני קניין נינהו לכן הייחוד והביאה מהווה את קשר האישות כמו שאמרו (סנהדרין נז ע"ב) "בעולת בעל יש להם" אבל לא חופה וקידושין, מה שאין כן בישראל שנישואין מהווים קניין אישות אז ביאה בלי קניין לא מהווה קשר נישואין.

### סברת הראשונים ש"פילגש" מותרת אינה סותרת לכך שאינה צריכה גט

ואין להקשות לפי מה שביארנו שבפילגש אין שום קניין אישות האיך פילגש מותרת הלוא אסור לבעול בלי חופה וקידושין ואם כן: ראשית, הרי מבטל מצוות עשה של קידושין. שנית, הלוא צריך גם חופה כי הבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה מכת מרדות וצריך גם ברכה כמו שלמדנו "כלה בלי ברכה אסורה לבעול כנידה" והאיך פילגש מותרת?

איברא יש בזה מחלוקת ראשונים:

עיין רמב"ם (הלכות אישות פרק א הלכה א):

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע באישה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאישה. כיוון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאישה שנאמר 'כי יקח איש אשה ובא אליה'."

ועיין שם (בהלכה ד) שפוסק "לפיכך כל הבעל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה" על האזהרה "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". הראב"ד משיג עליו כי קדשה זו מופקרת אבל זו שמיוחדת נקראת פילגש והיא הכתובה בפסוק.

רואים אנו כי הראב"ד הבין מדברי הרמב"ם שהאזהרה "לא תהיה קדשה" עולה אפילו על פילגש כיוון שזה בלי קידושין. וכך דעת הרמב"א (סימן כו סעיף א) שמביא שתי דעות אם פילגש מותרת וכותב שלדעת הרמב"ם עובר על לאו של "לא תהיה קדשה". ועיין "חלקת מחוקק" (שם ס"ק ב) ו"בית שמואל" (שם ס"ק ב) – משמע מדבריהם כי הרמב"ם סובר דווקא בזנות עובר על לאו ד"לא תהיה קדשה" אבל בפילגש יש איסור מפאת שמבטל מצוות עשה של קידושין "כי יקח איש אשה" וכן דעת הגר"א שם (ס"ק ח) ו"המקנה" ב"קונטרס אחרון" שם (סעיף א).

ועיין ברש"י חיי שרה (בראשית כה, ו) "נשים בכתובה, פילגשים בלא כתובה" משמע שגם בפילגש יש קידושין רק אין כתובה והרמב"ן שם חולק עליו וסובר כי פילגש הוא בלי קידושין ועם כל זה מותרת וגורס במסכת סנהדרין (כא ע"א) [שהיא מקור דברי רש"י] "פילגש בלא כתובה וקידושין". אם כן: הראב"ד ורמב"ן מתירים פילגש בלי קידושין ורש"י ורמב"ם אוסרים.

וטעם הראב"ד ורמב"ן שמתירים פילגש בלי קידושין – הלוא הוא מבטל מצוות עשה של קידושין – עיין ב"מקנה" ("קונטרס אחרון" שם) שמסביר וזו לשונו:

"ונראה לי טעם הרמב"ן והראב"ד כיוון שמצינו בתורה שהיו נשים ופילגשים קודם מתן תורה, אף על פי שלא היו קידושין באותו זמן, על כורחך שני עניינים הם. ונראה שכיוון הראב"ד לזה בהשגות וזו לשונו: 'עניין פילגשים וכו' ומשמשת הבית ופעמים למשכב'. רצונו דנשים היינו שעיקר הנישואין לאישות – שמשועבד לה בשאר, כסות ועונה ולכל תנאי כתובה והיא משועבדת לו. ופילגשו – עיקר לתשמיש הבית ואינם משועבדים זה לזה בשום דבר אלא לפרקים היא למשכב כמו שכתב הראב"ד. וכשניתנה תורה נצטוו באישה שלוקח בתורת אישות כנ"ל שלא יבעול אלא אם כן נתקדשה לו, אבל על פילגשים לא נצטוו והוא כקודם מתן תורה בלא קידושין."

המתבאר מדבריו שרק אם רוצה לקחת אישה – לא פילגש – אז צריך לעשות קניין אישות על ידי חופה וקידושין וכתובה ואסור בלי חופה וקידושין וכתובה ובלי ברכה, אבל מי שרוצה לקחת אישה שיהיה לה מעמד של פילגש – התורה לא חידשה שום דבר שיש איזה צורך בקניין חופה וקידושין ובכתובה. ועיין "בית שמואל" (סימן כו ס"ק ב).

ועיין בירושלמי (כתובות פרק ה הלכה ב) – מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה: רבי מאיר סובר: נשים בכתובה ופילגשים בלי כתובה, רבי יהודה סובר: שתיהן יש להן כתובה אלא נשים יש להן תנאי כתובה ופילגשים בלי תנאי כתובה.

לשיטת רש"י ורמב"ם יש ראייה מהירושלמי הנ"ל שכל המחלוקת אם יש להן כתובה ומשמע שיש להן קידושין אבל בלי קידושין אסור. ומה שהרמב"ם פוסק בהלכות מלכים (פרק ד הלכה ד) "פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין" – עיין "מראה הפנים" (על הירושלמי שם [שנדחק בזה]) – הרמב"ם מחלק בין פילגש של מלך שזה בלי קידושין לפילגש של הדיוט שזה על ידי קידושין. ומה שמקשים על שיטת רש"י



הלוא כתובה דרבנן, כבר תירץ הרמב"ן (בראשית כה, ו) שדרכם היה לתת מוהר ולפילגש לא נתנו.

והראב"ד והרמב"ן יפרשו את הירושלמי לעולם בלי קידושין ועם כל זה יש להן כתובה מפאת מנהגם שהיה לתת (כנ"ל).

ועיין "ים-שלשמה" (יבמות פרק ב סימן יא) שאין להתיר פילגש כלל:

"כי בעונותינו הרבים הדור פרוע. אם תתיר לו פילגש תימלא הארץ זימה. כי אפילו הרמב"ן גופא כתב בסוף התשובה 'ואתה במקומך תזהר מן הפילגש, שמא יזנו ויפרצו, ויבואו עליה בנידתה' [...] במקום שאינם נזהרים ליקח פילגש ראוי לגזור ולהחמיר על זה ומי שעבר אחר כך יש כוח ביד בית דין להוציאה ממנו בעל כורחו וליסרו בשוטים עד שיניחנה."

אם כן יוצא: אם לוקח אישה בלי חופה וקידושין לכולי עלמא – אפילו לשיטת הראב"ד ורמב"ן – יש איסור שמבטל מצוות קידושין וחסר כתובה וברכה, אבל אם לוקח אישה שתהיה בתור פילגש: לרש"י ורמב"ם יש איסור כנ"ל שמבטל מצוות קידושין ולראב"ד ורמב"ן מצד הדין מותר ועם כל זה החמיר [הרמב"ן] בפילגש שיביא לידי זנות.

### המצריכים גט ל"פילגש" מדברים באופן שקידש אותה

ואין להקשות מסימן קמ"ט (סעיף ד) שלקח אישה לפילגש צריכה גט כי שם הכוונה שקידש אותה בשביל פילגש – עיין ב"טור" (שם) שכתוב בהדיא שקידש אותה ועיין ב"בית"וסף" (סימן יז) בשם תשובת הרשב"א אם קידש אותה לפילגש [שצריכה גט]. ולא עוד אלא אפילו לשיטת רש"י והרמב"ם שאוסרין פילגש, אם קידשה בתור פילגש למרות שאין חופה וכתובה, מותר לפי סברת "המקנה" כי רק באישה תיקנו אבל בפילגש לעניין כתובה וחופה ושאר שיעבודים הדין נשאר כמו שהיה קודם מתן תורה ורק לעניין קידושין חולקים רש"י ורמב"ם על הראב"ד ורמב"ן כי התורה חידשה שאסור לבעול בלי קידושין ואפילו פילגש. ואף שאנו פוסקים (סימן סט סעיף ו) שאין תנאי מועיל לעניין כתובה ועונה – זה רק באישה אבל בפילגש לא נקרא "מתנה על מה שכתוב בתורה" כי התורה לא חייבה [חייבים אלה] בפילגש. הוכחה לזה: "המקנה" (הנ"ל, "קונטרס אחרון" סימן כו סעיף א) מתרץ קושיית הראב"ד (הלכות אישות פרק א הלכה ד) – הלוא כתוב "פילגש" בפסוק ואם כן רואים שפילגש מותרת – שמדובר שקידש אותה. ואין להוכיח מה"כסף-משנה" (הלכות אישות שם) והגר"א ("אבן-העזר" סימן כו ס"ק ז) שמעמידים את הפסוקים בייעוד ולא מעמידים כנ"ל על ידי קידושין, שסוברים שאסור כי חסרות חופה וכתובה ולכן לא מתרצים כמו "המקנה" – זה אינו כי יש לומר [שהוקשה להם]: הלוא כתובה דרבנן ואם כן למה נקראת פילגש ולא סוברים כמו תירוצו הרמב"ן בשיטת רש"י [שלאישה היו כתבים מוהר אף שלא היו

חייבים] או [שסוברים] שאם קידש לא נופל לשון פילגש מה שאין כן ביעוד – שהייתה שפחה – שייך לשון פילגש.

### **מסקנה: "פילגש" ללא קידושין אינה צריכה גט אך יש להחמיר אם אפשר**

עם כל זה למעשה אפילו בפילגש יש להחמיר לכתחילה בגט אם אפשר עיין "צמח צדק" (לובאוויטש, "אבן העזר" סימן קלח, הנ"ל).

### **לאור כל האמור – האם "נישואין אזרחיים" מצריכים גט**

אחרי שביררנו את שני הספקות נחזור לשאלה הראשונה: האם נישואין אזרחיים מהווים קשר נישואין להצריך גט.

עיין רמ"א (סימן כו סעיף א):

"מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים בנימוסיהן ונתגיירו אחר כך אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אף על פי ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא ועיין לקמן סימן קמ"ט סעיף ו'."

[ובסימן קמט סעיף ו מבואר כן] אפילו באנוסים שנשאו בחוקות העכו"ם אין חוששין לקידושין (ועיין בסימן כו ב"בית שמואל" ס"ק ג ו"חלקת מחוקק" ס"ק ג). והוא מריב"ש (סימן ו) הביאו ה"בית יוסף" (סימן קמט) וזו לשונו:

"ואם יאמר האומר: אפילו הרמב"ם לא אמרה אלא בפנוי הבא על הפנויה בדרך מקרה אבל זה שנשאה בחוקי הגויים והתנה עמה להיות אשתו הווי ליה כמדבר עמה על עסקי קידושה בשעה שנתייחד עמה והווי ליה כמי שפירש ואמר לעדי ייחוד שדעתו לבעול לשם קידושין, יש להשיב ולומר דאדרבה איפכא מסתברא, דאפילו לדעת אותם הגאונים שסוברים דבסתם אמרינן דלשם קידושין בעל – בנדון זה לא בעל לשם קידושין דכיוון שהתחילה בנישואין בחוקות הגויים הרי הוא כאילו פירשו שאין דעתם לשם קידושין כדת משה ויהודית אלא כדרכי הגויים שאינם בתורת גטין וקידושין ואם כן אינה כנשואה אלא שהיא אצלו כמו פילגש בלי כתובה וקידושין." עכ"ל.

והכוונה [במה שכתב שהיא כמו פילגש] שאינה מקודשת – כמו פילגש, אבל לעניין איסור זה יותר גרוע מפילגש ששם לשיטת הראב"ד ורמב"ן מותרת מצד הדין כנ"ל, אבל באישה בלי חופה וקידושין – יש איסור, וכן משמע ברמ"א (סימן כו סעיף א): אחרי שמביא שתי דעות בפילגש הוא מביא דין נישואין בחוקות עכו"ם שהרי הוא כזנות. משמע: אפילו לשיטה שמתירה פילגש, זה – יותר גרוע, והטעם כנ"ל כ"מקנה". לפי זה אפילו לדעת "יש אומרים" שברמ"א (סימן לג) לחוש לדעת הגאונים בפנוי הבא על הפנויה – לחוש שמא כיוון לקידושין מכוח חזקה ש"אין אדם עושה

בעילתו ביאת זנות", מודים בנישואין אזרחיים שלא חוששין לקידושין כי מה שבועל אחר כך על סמך "קידושין" הראשונים בעל – עיין ביאור הגר"א (סימן כו ס"ק ט):

"שהרי אין בהם לא נתן הוא ולא אמר הוא אלא הכומר נתן להם לכל אחד טבעת ואפילו איכא עדי ייחוד לא אמרין הן הן עדי ייחוד כו' דווקא במקום חשש של קידושין וכו' וכאן ודאי על דעת 'קידושין' הראשונים בעל ואין אומרים 'אין אדם עושה' כו' לכול שכן לדעת הרמב"ן שמתיר בפילגש המיוחדת והרי היא כפילגש אצלו ואף לדעת הרמב"ם הלוא כתב אותן שאין מוחזקין בדקדוקי מצוות וכל שכן המפקירין עצמן אין אומרים אצלם 'אין אדם' כו' כמו שכתב בפרק ד' מהלכות נחלות וכמו שכתוב ב'חושן משפט' [סימן רע"ט וכאן הרי בא עליה בנידתה ותבעה ונתפייסה כו' לאיסור כרת התיר עצמו כו'."

כוונתו: אפילו אם נגיד שיודע שאין ממש ב"קידושין" הראשונים עם כל זה לא בעל לשם קידושין כו', מפני שלא שייך "חזקה" לרמב"ן כדאית ליה – שזה לא זנות, ולרמב"ם – שסובר שזה כן זנות – עם כל זה הוא מופקר ורשע ולא שייך "חזקה."

### **מסקנה: בידון דידן צריכה גט רק "לחומרא" ולא מן הדין והבעל אינו חייב במזונותיה**

אם כן בעובדא שלנו שיש אותם הטעמים – גם בטח בא עליה בנדתה והם לא היו אנוסים – מצד הדין אין צורך בגט רק לחומרא בעלמא כו' אבל לא לענין מזונות, כיוון שאין בנישואין אזרחיים שום שיעבוד של אישות.

### **האם יש מקום לחייבו במזונותיה משום שהיא "מעוכבת להינשא" מחמתו?**

אולם זה דווקא כשהוא רוצה לגרשה והיא לא מסכימה אבל אם הבעל לא רוצה לגרשה והיא לא יכולה להתחתן כל זמן שלא גירשה או שאנשים נמנעים להתחתן אתה עד שתקבל גט, לכאורה יש מקום להגיד שחייב במזונותיה כמו ב"מגורשת ואינה מגורשת" שחייב במזונותיה – עיין מהרי"ט (חלק א סימן קיג) – לא מטעם ספק, כי היה צריך להיות הדין "המוציא מחברו עליו הראיה", אלא כיוון שהוא מעכב אותה להתחתן וכמו יבם אחרי שלושה חדשים – אותו דבר אצלנו. אם כי יש לחלק: בשלמא ב"מגורשת ואינה מגורשת" הלוא לפני הספק היה חייב במזונותיה, אלא אתה רוצה לפטור אותו מחמת ספק גירושין – על זה שייך להגיד כי ספק גירושין לא יכול לפטור ממזונות היות והיא מעוכבת להתחתן על ידו, כלומר: זה רק נימוק לסלק את הפטור מכוח ספק גירושין וממילא הוא חייב כמו קודם שגירשה כספק, אבל אצלנו שלגמרי אין חיוב מזונות אין בכוח של טעם "הואיל שמעכב אותה להתחתן" שיתחייב במזונותיה. ומה שיבם חייב במזונות אחרי שעמד בדין וברח – עיין ברא"ש פרק "החולץ" (יבמות פרק ד סימן כה) – דווקא אם עמד בדין לייבם שזה חשוב כאילו

לקח אותה לכן חל עליו חיוב מזונות ואם ברח אחר כך החיוב לא פקע, הואיל והיא מעוכבת להתחתן על ידו, אבל אם עמד בדין לחליצה וברח לא חייב במזונות למרות שהיא מעוכבת על ידו, שטעם זה לא יכול לחייב מזונות.

### **לרש"י ולרמב"ם מזונות "מעוכבת להינשא" – אף כשלא חל חיוב מזונות קודם, אך בנישואי איסור יש לומר שהפקיעו כל חיוב מזונות**

ואפילו לשיטת רש"י (כתובות צז ע"ב דיבור המתחיל "מגורשת") כי "מגורשת ואינה מגורשת" מאירוסין גם כן חייב במזונותיה למרות שאין חיוב מזונות בארוסה עם כל זה כיוון שהיא מעוכבת על ידו חייב במזונותיה (ובאמת הרמב"ן ותוספות הרא"ש [בשם "יש מקשים"] חולקים על רש"י ומעמידים דווקא בנשואה כמו הסברה הנ"ל ועיין בנתיבות משפט [אלגאזי על רבנו ירוחם – "מישרים" נתיב כג חלק ט – דף רסג דיבור המתחיל "מגורשת"]), וכמו כן אפילו לשיטת הרמב"ם (הלכות אישות פרק יח הלכה טז) שחולק על הרא"ש (הביאו ה"טור" בסימן קס) כי אפילו עמד בדין על חליצה ואחר כך ברח חייב במזונותיה כיוון שהיא מעוכבת על ידו להינשא עם כל זה נראה כי בנישואין אזרחיים אין לה מזונות כמו אלמנה לכהן גדול בחיי הבעל שאין לה מזונות דכיוון שנשאה באיסור הפקיעו רבנן מזונות מהאישה בכדי שלא תתעכב, אותו דבר בנישואין אזרחיים בלי חופה וקידושין כדת משה וישראל שזה באיסור אין לה מזונות – עיין יבמות (פה ע"א).

### **חיוב במזונות כאמצעי לכפות את הבעל לגרש**

אכן אפשר לחייבו במזונותיה אם אינו רוצה לגרשה היות שביארנו שאפשר לכופו לתת גט. עיין בסימן קי"ז (סעיף יא) אם "אשתו נכפית" ש"כופין אותה לקבל גט [...] ואם תמאן לקבל גט ימנע ממנה שאר, כסות ועונה" ועיין "חלקת מחוקק" (סימן עז סק"ג) ו"פתחיתשובה" (שם ס"ק ב). אף שיש לחלק ולומר: דווקא באישה כיוון שיכול לכופה לא משועבד לה בשאר, כסות ועונה לכן יכול למנוע ממנה, אבל בשביל לכופו לתת גט שיוכל להוציא ממנו ממון שלא כדין לא שמענו.

ועיין סימן פ' (סעיף טו) "כל אישה שתמנע מלעשות מלאכה ממלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה לעשות" ועיין ברמ"א שלשיטת הרמב"ם הכפייה היא בשוטים ולשיטת הרמב"ן והרשב"א הכפייה שאינו נותן לה מזונות – למרות החיוב לזונה אפילו שאינה עושה מלאכה כי אנו קיימא לן "מזוני עיקר" עם כל זה אינו זנה בתור כפייה כמו שכתב הראב"ד (הלכות אישות פרק כא הלכה י): "מעולם לא שמעתי ייסור שוטים לנשים אלא שממעט לה צרכיה ומזונותיה" – הכפייה היא שמתא או שלא נותן לה מזונות או מוכרין כתובתה לשכור עליה עבד או שפחה.

ועיין רמ"א (סימן קנד סעיף כא) שיש להחמיר לא לכופ בשוטים כיוון דאיכא פלוגתא דרבוותא – שלא יהא גט מעושה, ועם כל זה "אבל אם יש לו אישה בעברה

לכולי עלמא כופין בשוטים". ואם בצערא דגופא דחמיר קל וחומר במזונות שאף שבית דין לא יכול לחייבו אבל היא נישאת לו על סמך שיפרנס אותה.

**אם יש לכופו חוזרת גם הסברה לחייב במזונות – לשיטת רש"י והרמב"ם – מעיקר תקנת "מעוכבת"**

בפרט לפי מה שהסברנו לפי שיטת רש"י ורמב"ם יש לחייבו במזונות מפאת שהיא מעוכבת על ידו, רק כל הטעם [שבכל אופן יש לומר] שאין לה מזונות שלא תתעכב [כבנישואי איסור, רש"י ביבמות פה ע"א דיבור המתחיל "לאחר מיתה"] כלומר המזונות יביאו שלא תיפרד ממנו ותחיה באיסור אבל אם המזונות יביאו את הפירוד נופלת המניעה ושוב מגיעים לה מזונות מחמת שהיא מעוכבת על ידו להתחתן.

**חיוב וכפיית גט כשהנישואין היו רק נישואין אזרחיים**

וכעת נברר את השאלה השנייה – האם נישואין אזרחיים מהווים עילה לחייב גט אם אחד מהצדדים תובע.

**יש לכופו משום שאסורים לחיות יחד**

א. עיין סימן קנ"ד (סעיף כ): כל נישואין באיסור אפילו "שניות" שזה מדרבנן כופין אותו לגרשו אם כן בנדון דידן שאלו נישואין באיסור בלי חופה וקידושין וכתובה – הוא מחויב לגרשה.

**צירוף הסברה שכופין ב"מאיס עלי"**

ב. בפרט כשיש טענת "מאיס עלי" שלשיטת רמב"ם ורשב"ם כופין אותו מדינא דגמרא ולאלה שדנין "דיני דמתיבתא" ב"מאיס עלי" כופין אותו מטעם תקנה – לא מצד הדין. ואף שאנו פוסקים (סימן עז סעיף ג) שלא דנין "דיני דמתיבתא" לעניין הכפייה בטענת "מאיס עלי", עם כל זה בנידון דידן שכל הגט הוא רק חומרא בעלמא ומכל שכן שיש פה "אפרושי מאיסורא" אפשר להסתמך על הרמב"ם ורשב"ם או על "דיני דמתיבתא".

**המחמירים ב"מאיס עלי" חששו לממזרות וזה לא שייך בגט לחומרא**

ועוד כי כל טעמו של הרא"ש [כמבואר ב"טור" סימן עז בשמן] לא לדון בכפייה כי מוטב שיצאו בנות רעות לתרבות רעה מאשר להרבות ממזרים בישראל על ידי גט מעושה. אבל בנדון דידן: להרבות ממזרים לא שייך כי מצד הדין אין צורך בגט, שוב יש לחשוש שלא תצאנה לתרבות רעה ואם כן ממילא אפשר לכופו אותו לתת גט.

## אם בגט מספק ולחומרא יש לומר גם שהכפייה מותרת משום "ספק דרבנן" וממילא מגורשת גם לדעת הפוסלים גט מעושה ב"מאס על" בעלמא

עיין ב"פתחיתשובה" (סימן לט ס"ק ה) בשם "גליא מסכת" כי בספק קידושין אין חרם דרבנן גרשום ואפשר לגרש בעל כורחה כיוון שזה ספקא דרבנן. אותו דבר אצלנו: מותר לכוף אותו כי מצד הדין אין צורך בגט אלא לחומרא, אם כן: לשיטת הרמב"ם (הלכות גירושין פרק ב הלכה כ) גט מעושה על ידי ישראל הלוא רק פסול מדרבנן ומכיוון שמותר זה נקרא "מעושה כדין" ושוב כשר. אף שיש לחלק כי רק בעל כורחה אצל האשה אין אלא איסור חרם דרבנן גרשום ולכן בספק קידושין – שיש ספק אם יש בזה חרם דרבנן גרשום הוא ספקא דרבנן לקולא – שאין חרם דר"ג – וממילא מותר לגרשה בעל כורחה. אחרת היא כפייה אצל האיש שזה לא מחמת שיש "איסור" אלא שגירושין בעל כורחו הם לא גירושין – הוא לא מקנה אותה – חוץ מאלה שמחויב להוציא שזה דומה ל"תליוהו וזבין". ועוד: הלוא דעת הרבה פוסקים שפסול מדאורייתא – עיין "בית שמואל" (סימן קלד ס"ק י).

ואולי גם פה שורת הדין נותנת: כיוון שכל הגט זה רק חומרא בעלמא אין בכוחה של החומרא לעגן אותה. וכיוון שהדין נותן שצריך לגרשה שוב אפשר לכוף אותו כיוון שמחויב ואין זה נקרא גט מעושה, ואפילו המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל סימן צו) שחולק וסובר שבספק קידושין יש חרם דרבנן גרשום (עיין ב"אמרי יושר" [אריק] חלק ב סימן קנט) – בנדון דידן שזה רק חומרא יודה.

## הוכחה שאפשר לכוף לגרש כשהגט אינו מעיקר הדין

ג. עיין (סימן מח סעיף ו) ברמ"א דהאומר "קידשתין" והיא אומרת "לא קידשתני" שהדין שהיא מותרת אפילו לקרוביו – אם "כפאו לגט משום חשש הנמנע לנושא אין האשה נאסרת לקרוביו". רואים כאן שמצד הדין היא לא צריכה גט אלא כדי שתוכל להתחתן כופין – אם לא רוצה לתת כשמבקשים ממנו.

עיין בסימן מ"ב (סעיף ה):

"המקדש בפסולי עדות דרבנן או בעדים שהם ספק פסולי תורה אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בעדים כשרים ואם לא רצה לכנוס צריכה גט מספק. ואפילו כפרה האשה ואומרת 'לא קידשתני' כופין אותו ליתן גט וכן כל קידושי ספק – אם רצה לכנוס חוזר ומקדש ודאי אם לא רצה לכנוס צריכה גט מספק."

עיין "חלקת מחוקק" (ס"ק יג) שמקשה למה כופין אותו לתת גט אם הוא מוכן לקדשה פעם שנית וכבר קידשה קידושי תורה. ועיין "בית שמואל" (ס"ק יח) שמסביר למה כופין אותו שזה חשוב כאילו הוא אומר "קידשתין" והיא אומרת לא "קידשתני" שהדין שכופין אותו. אך הוא מקשה: בשלמא שם – אפילו שהוא רוצה לקדשה עם כל זה היא אינה רוצה כיוון שטוענת "לא קידשתני" ולכן ממילא כופין אותו, אבל פה כן קידש אותה רק הפסול מכוח עדים – למה נכוף אותו. לכן דעתו

שאם רוצה לקדשה אין כופין אותו. אבל עיין בתשובות רבי עקיבא איגר (קמא סימן ק [תשובת בעל "בית מאיר"] דיבור המתחיל "תו נ"ל להתלמד") שמתרץ קושיית ה"חלקת מחוקק" וה"בית שמואל": כיוון שזה ספק קידושין מעמידים אותה על חזקתה – חזקת פנויה. אם כן כל האיסור הוא רק ממנו וחשוב כאילו שהוא אמר "קידשתך" והיא אומרת "לא קידשתני" שכופין אותו.

וכן משמע בביאור הגר"א (שם ס"ק כו) שכיוון שבין כה וכה נאסר בקרובותיה כופין. פירושו: מתי לא כופין אותו? רק אם יש איזה נימוק לסירובו – שיפסיד [אם ייתן גט], אבל כשאין שום טעם למה מסרב כגון פה – כופין אותו, ומקור לזה בקושיית הגמרא בקידושין (סה ע"א) וברש"י (שם דיבור המתחיל "לחיי") למה כופין אותו כיוון שלא רוצה לאסור בקרובותיה ולא כיוון שאמר "לא קידשתך", משמע מזה: רק כשיש לו הפסד שנאסר בקרובותיה בזה לא כופין. אם כן בנידון דידן אפילו שתחשוב [שזה] ספק קידושין – למרות שהבאנו שיש ששה ספקות, ובפרט דהלוא לדבריה לא התכוונה אף פעם להתקדש ורק נישאו נישואין אזרחיים להגיע ארצה – אם כן הוא כמו שאומרת "לא קדשתני" שכופין אותו.

### **יש לצרף את הדעה שנאמנת לטעון שחי עמה שלא כדרכה ובנידותה – כדי לכופו**

ד. הטענה שחי אתה בזמן הווסת ושלא כדרכה: הנה ה"פתחיתשובה" (סימן קנד ס"ק יז) הביא מחלוקת הפוסקים אם האישה נאמנת לטעון נגד בעלה שחי אתה בנידותה ושלא כדרכה – אם שייכת בזה החזקה של רב המנונא "אין האישה מעיזה בפני בעלה" ועיין ב"שדי חמד" (אסיפת דינים מערכת גירושין סימן א אות יב) שהביא שלוש דעות בזה: שיטה אחת סוברת שנאמנת אפילו לעניין כפייה כמו ב"אין לו גבורת אנשים" שנאמנת מכוח חזקה שלא מעיזה וכופין אותו לתת גט; שיטה שנייה – שהיא שיטת הריטב"א – סוברת שהיא לגמרי לא נאמנת להחזיק את הבעל לרשע, כי דווקא ב"גירשתי" או ב"גבורת אנשים" בזה אומרים "אין אישה מעיזה" אבל לעניין נידה ושלא כדרכה אין בכוח חזקה הזו להחזיק אותו לרשע; שיטה שלישית: לעניין כפייה אינה נאמנת אבל נאמנת שלא נקראת מורדת ויש לה מזונות. אם כן לאותם הפוסקים שנאמנת אפילו לעניין כפייה אז מחייבין אותו לגרשה אפילו על ידי כפייה.

### **מסקנות**

אחרי ששמענו דברי הצדדים ובאי כוחם ואחרי שביררנו את העניין על פי הלכה פסקנו:

א. על הבעל [פלוגי] לפטור את אשתו [פלוגית] בגט פיטורין כדת משה וישראל.  
ב. הוצאות המשפט: כל צד יישא בהוצאותיו.

ניתן במעמד הצדדים ובאי כוחם ביום ט"ז אדר א' תשי"ז (17.2.1957).

הרב יוסף בבליקי – אב"ד                      הרב יעקב רוזנטל                      הרב ישעיה מונדרי

**בבית הדין הרבני האזורי תל אביב יפו**

**לפני כבוד הדיינים:**

**הרב יוסף בבליקי – אב"ד, הרב יעקב רוזנטל, הרב ישעיה מונדרי**

**התובעת:** פלונית (ע"י ב"כ עו"ד יעקב סטרנין)

**נגד**

**הנתבע:** פלוני (ע"י ב"כ עו"ד משה הוכמן)

**הנדון: תביעה להגדלת מזונות ילדים ולמזונות "מעוכבת"**

**פסק דין (זמני)<sup>1</sup>**

הצדדים הם בעל ואישה ולהם ילדה [ש'] בת שמונה שנים, הם נישאו בנישואים אזרחיים לבד.

בין הזוג הנ"ל מתנהלים משפטים זה כמה שנים ויצאו פסקי דין למזונות הילדה ולגירושין. עכשיו הגישה האישה תביעות נגד הבעל ומבקשת לחייב אותו להוסיף סף שלושים וחמש ל"י לחודש למזונות הילדה נוסף על השלושים וחמש ל"י שהוא משלם לפי פסק הדין הקיים וגם סכום חד פעמי של שבעים וחמש ל"י לצורכי הלבשה עבור הילדה לזמן הקיץ. כמו כן היא תובעת לחייב אותו למזונותיה בסך שבעים וחמש ל"י לחודש היות שהוא מסרב לגרש את האישה, בהתאם לפסק הדין שיצא מבית הדין ועל ידי זה היא "מעוכבת על ידו", וגורם לה סבל נפשי וגופני.

הבעל השיב שהוא דואג לילדה וקונה לה תמיד בגדים. ומה שנוגע להוספה על מזונות הילדה – האינדקס [=מדד] עלה מאז ועד עכשיו רק בשלוש נקודות ומצבו לא השתפר, הוא מרוויח בתור גובה בבנק רק מאה וארבעים ל"י לחודש במוצק. בנוגע למזונות האישה – לא מגיע לה כי היא "מורדת" והוא מוכן גם היום להשלים ולהתחתן בחופה וקידושין. לכן הוא מבקש לדחות את התביעה הנ"ל.

אחרי ששמענו דבריהם, החלטנו:

קובעים את המשך הדיון ליום כ"ב בתמוז תשי"ז בשעה 11:00 ועל האישה להוכיח את גובה רווחיו של הנתבע.

ובינתיים אנו פוסקים:

1. ערעור על פסק דין זה נדון בתיק (רבני גדול) תשי"ז/89; תשי"ז/106, להלן עמ' 66.



על הבעל [פלוני] לתת לאשתו [פלונית] על חשבון תביעות המזונות סך מאה וחמישים ל"י – סכום חד פעמי.

סכום זה עליו לשלם נוסף על הסך שלושים וחמש ל"י לחודש שעליו לשלם למזונות הילדה לפי פסק הדין שניתן מאתנו ביום כ"ג מרחשוון תשט"ז.

ניתן במעמד הצדדים ובאי כוחם ביום ז' אייר תשי"ז (7.5.1957).

הרב יוסף בבליקי – אב"ד                      הרב יעקב רוזנטל                      הרב ישעיה מונדרי

**בבית הדין הרבני הגדול ירושלים**

**לפני כבוד הדיינים :**

**הרב יעקב הדס, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב בצלאל זולטי**

**המערער : פלוני (ע"י ב"כ עו"ד משה הוכמן)**

**נגד**

**המשיבה : פלונית (ע"י ב"כ טו"ר יעקב סטרנין)**

**הנדון: חיוב גט לבעל הנשוי אזרחית בלבד והאם חייב – אם מסרב – במזונות מעוכבת**

**פסק דין<sup>1</sup>**

**עיקרי העובדות ופסק הדין של בית הדין האזורי**

בעתירות שונות פנתה המשיבה לבית הדין האזורי בתל אביב :

א. לחייב את המערער סכום של שלושים וחמש ל"י לכל חודש למזונות בתם המשותפת (נוסף על הסכום אשר הוא משלם עבורה).

ב. לחייבו בסכום חד פעמי – שבעים וחמש ל"י – לצורכי הלבשה עבור הילדה הנזכרת.

ג. לחייב אותו במזונות המשיבה בסך שבעים וחמש ל"י לחודש היות והוא מסרב לגרש אותה.

כבוד בית הדין האזורי בפסק דינו מיום ז' אייר תשי"ז חייב את המערער: "על חשבון תביעות המזונות סך מאה וחמישים ל"י סכום חד פעמי". לפי משמעות לשון זו יש להניח שכבוד בית הדין נעתר לשתיים משלוש דרישותיה של המשיבה, אולם סתם בית הדין ולא פירש כמה עליו לשלם עבור מזונות המשיבה וכמה עבור מזונות הילדה.

ואבוא לעצם העניין :

על יסוד שני נימוקים תמך כבוד בית הדין האזורי יתדותיו לחייב את המערער במזונות המשיבה. ואלו הם :

1. ערעורים על פסקי הדין בתיק (רבני תל אביב) תשט"ז/2818 ; תשט"ז/3735, לעיל עמ' 41 ותיק (רבני תל אביב) תשי"ז/4237, לעיל עמ' 64.

א. "כמו במגורשת ואינה מגורשת שחייב במזונותיה" – הואיל והוא מעכב אותה להתחתן – הוא הדין בנדון זה שלא היה ביניהם רק נישואים אזרחיים.

[ואמנם העירו:] "אם כי יש לחלק: בשלמא ב'מגורשת ואינה מגורשת' הלוא לפני הספק היה חייב במזונותיה, אלא אתה רוצה לפטור אותו מחמת ספק גירושין – על זה שייך להגיד כי ספק גירושין לא יכול לפטור ממזונות היות והיא מעוכבת להתחתן על ידו [...] אבל אצלנו שלגמרי אין חיוב מזונות אין בכוח של טעם 'הואיל שמעכב אותה להתחתן' שיתחייב במזונותיה [...]".

אך [דחו חילוק זה:] בכתובות (דף צז ע"ב) מבואר שיטת רש"י "כי מגורשת ואינה מגורשת מאירוסין גם כן חייב במזונותיה – למרות שאין חיוב מזונות בארוסה עם כל זה כיוון שהיא מעוכבת על ידו חייב במזונותיה (ובאמת הרמב"ן ותוספות הרא"ש [בשם] "יש מקשים", אכן תוספות הרא"ש עצמו מתרץ קושייתם וכדלהלן) חולקים על רש"י ומעמידים דווקא בנשואה כמו הסברה הנ"ל [...]."

[והוסיפו:] לשיטת הרמב"ם: "אפילו עמד בדין על חליצה ואחר כך ברח חייב במזונותיה כיוון שהיא מעוכבת על ידו להינשא". אך [כפי שצינן] לדעת הרא"ש "דווקא אם עמד בדין לייבם שזה חשוב כאילו לקח אותה לכן חל עליו חיוב מזונות. אבל אם עמד בדין לחליצה וברח לא חייב במזונות למרות שהיא מעוכבת על ידו [...]."

[ובסיכום יוצא מזה כי:] לפי שיטת רש"י ורמב"ם יש לחייבו במזונות מפאת שהיא מעוכבת על ידו.

ב. "היות שבארנו שאפשר לכופו לתת גט [...] ואם בצערא דגופא דחמיר קל וחומר במזונות."

## דיון

### דין "מעוכבת להינשא על יד" בספק מגורשת מן האירוסין

והנה אילו עמדה בפנינו השאלה אם לחייב מזונות בספק מגורשת מן האירוסין מדין מעוכבת להינשא על ידו כי אז ייתכן שהיינו מגיעים למסקנה חיובית וכמו שנבאר:

### ספק מגורשת – מחלוקת אם מעמידים אותה בחזקתה לענין דיני ממונות

הרמב"ם (הלכות נחלות פ"א ה"ט) פסק:

"ומי שנתגרשה ספק גירושין ומתה אין הבעל יורשה."

והראב"ד חולק על זה וסובר שהוא כן יורשה – זו לשונו בהשגות:

"א"א מה שאמרו במסכת גטין בירושלמי נראה שהוא חולק עליו: 'המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי' – בית הלל אומרים צריכה הימנו גט שני' – 'לאידא מילתא? אמר רבי אלעזר לירוש' כלומר שהוא יורשה ומה התם בוודאי גירשה וספק החזירה יורשה הכא דוודאי אשתו הייתה וספק גירשה לא כל שכן."

ועיין "לחם־משנה" (שם) מה שכתב בביאור כוונת הראב"ד דנהי דאין אנו פוסקים כהירושלמי בספק קידושין ומשום דהבבלי חולק על זה, מכל מקום בספק גירושין דלא פליג גמרא דידן נקטינן כהירושלמי.<sup>2</sup>

וב"תורת חסד" (סימן צו, הובאו דבריו ב"שער המלך", "קונטרס חופות חתנים" סעיף ד) הוכיח מה"טור" ("אבן־העזר" סימן צ) ממה שכתב בשם הרא"ש דסבירא ליה בספק מגורשת הבעל יורש אותה וכן פסק ה"לבוש" ("לבוש הבין והארגמן" – "אבן־העזר" סימן צ סעיף ה) ועיין ב"חלקת־מחוקק" (סימן צ ס"ק יד). וב"מגיד משנה" (שם) כתוב: "ומצאתי אחר כך שדבר זה מחלוקת בין הגאונים ז"ל."

### חיוב מזונות בספק מגורשת – לשיטת הראב"ד

ומעתה לדעת הראב"ד ב"מגורשת ואינה מגורשת" ומתה דהבעל יורשה ומוציאין ממון מחזקת משפחת בית אביה וזה על יסוד שאנו מעמידין את האישה על חזקתה – חזקת אשת איש, אם כן מה בא רבי זירא (כתובות צז ע"ב, ובגטין עד ע"א [בשם רבה בר ירמיה] אמר שמואל) להשמיענו: "כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה" – פשיטא ומאי קא משמע לן?

וצריך לומר דמזונות מחיים שאני דמדינא אין חיוב מזונות אלא ביושבת תחתיו ומשמשו וב"מגורשת ואינה מגורשת" אין כל קשר ביניהם וכן כתב ה"פנייהושע" (כתובות צז ע"ב): "[...] כיוון שאינו נוהג בה מנהג אישות לא שייך לחייבו" (ועיין יבמות דף לא ע"א דלקולא לא מעמידין על חזקתה והווי "ספקא דרבנן").

2. הערת עורך: לשון ה"לחם־משנה" בכל הדפוסים הישנים (לרבות בדפוס שעמד בפני בית הדין) היא לכאורה להיפך מהמובא משמו כאן אלא שעל כורחנו לשון זו משובשת היא.

עמדו בזה "מרכבת־המשנה" (העלמא) על אתר שכתב שבדברי ה"לחם־משנה" יש טעות סופר וביאר את כוונתו כפי שהביא הגרי"ש אלישיב כאן בשמו, וכן ה"אבן־האזל" שהגיה את לשון ה"לחם־משנה" באופן המתאים לדברי הגרי"ש אלישיב כאן וביאר: "בה'לחם־משנה' הנדפס מהופכים התיבות מ'קידושין' על 'גירושין' ומ'גירושין' על 'קידושין' ומ'יורשה' על 'אינו יורשה' ומ'אינו יורשה' על 'יורשה' והוא טעות סופר".

הגרי"ש אלישיב, אם כן, נקט כאן כדבר פשוט בכוונת ה"לחם־משנה" (והגרסה הנכונה בלשונו) – כדבריהם.

יש לציין שברמב"ם מהדורת שבתי פרנקל הודפסו דברי ה"לחם־משנה" בהתאם להגהת ה"אבן־האזל" (וציינו זאת בהערה).

### טעם הפטור – לשיטתו – כשמת הבעל

אלא מה שצריך ביאור לדעת הראב"ד הוא: למה באישה שהיה לה ספק גירושין ומת בעלה איבדה את זכותה להיות ניוזנת מנכסיו הרי לדעת הראב"ד אנו מחזיקים אותה כאילו לא נתגרשה.

ונראה לדעת הראב"ד הטעם הוא כמו שכתב המאירי (כתובות צז ע"ב) – זו לשונו:

"אבל מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה בחייו אבל בשמת אין היתומים חייבין במזונותיה שלא נאמר 'מיגר אלמנות' אלא באותה שיש לדון שמכבוד הבעל היא נמנעת מלהינשא."

כלומר תקנה זו שתיקנו חז"ל שגם אם "לא כתב לה: [...]" את תהא יתבא בביתי ומתנא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי' – חייב שהוא תנאי בית דין" (כתובות נב ע"ב), לא תיקנו אלא באופן שהדבר ברור שהיא יושבת באלמנותה אך ורק מפני כבוד בעלה וחיידוש זה אשמעין תנא דמתניתין דכתובות צ"ז (ע"א) שבאלמנה אין מזונות, וכדפירשו בגמרא – שם ע"ב – על פי דברי רבי זירא "במגורשת ואינה מגורשת" (וכנ"ל).

### ספק מגורשת – לשיטת הרמב"ם – לעניין דיני ממונות אינה בחזקתה

והרמב"ם הסובר שאין הבעל יורש אשתו כשנתגרשה ממנו ספק גירושין, דנראה בפשיטות בדעתו דסבירא ליה דאיננו יורש אפילו במה שתחת ידו כלומר דאפילו ספק לא הווי – התלבטו האחרונים בביאור דבריו למה ייגרע ספק זה מ"נפל הבית עליו ועל אשתו" דחולקים "נכסי צאן ברזל" בין יורשי הבעל ליורשי האישה ("אבן העזר" סימן צ סעיף ו) – עיין "שעריהמלך" ("חופות חתנים" סעיף ד); "נחליצחק" (חלק א קונטרס "ספק תקנה" ענף ב) ו"ביתיעקב" (סימן צ).

וב"זכריצחק" (חלק א סימן עג) כתב להסביר דהרמב"ם לטעמיה דסובר ירושת הבעל דרבנן היינו דאיננו יורש כלל אלא שחכמים זכו לו ומשום כך כל שהוא ספק גירושין אינו יכול להוציא מן היורשים שהם "ודאי יורשים" – אף אם בעלה הוא – ואין ספק מוציא מידי ודאי.

### לשיטתו: חיוב הבעל במזונותיה הוא רק משום ש"מעוכבת על ידו"

הנה סובר הרמב"ם שבזה שמעמידים אותה בחזקת אשת איש לא מועיל לגבי ממון שנוציא על ידי ולכן [ללא צורך בהסבר לפי דרכו של המאירי] פסק (הלכות אישות פרק יח הכ"ה): "האישה שהיה לה ספק גירושין ומת בעלה – אינה ניוזנת מנכסיו שאין מוציאין מיד היורש מספק". וכלשון הזה כתוב ב"שולחן-ערוך" ("אבן-עזר" סימן צג סעיף ב). ולכן מה שהוא חייב בחייו במזונות "מגורשת ואינה מגורשת" זה – על כורחנו – רק מפני שהיא מעוכבת על ידו.

ועיין "פנייהו"ש" (כתובות צו ע"ב) מה שכתב להסביר שיטת רש"י:  
 [...] דלא משמע לתלמודא לחלק בכך (בין "מגורשת ואינה מגורשת  
 מן הנישואין" ל"מן האירוסין") דכיוון דקיימא לן 'כלל גדול בדין:  
 המוציא מחברו עליו הראיה' אם כן למה יתחייב הבעל מספקא [...] ...  
 "אלא על כורחך דעיקר החיוב לרבי זירא היינו משום שמעוכבת  
 בשבילו לינשא אם כן אין לחלק בין ספק גירושין מן האירוסין לספק  
 מגורשת מנישואין".

היינו שהטילו חכמים עליו חיוב חדש אשר איננו נובע מתנאי הנישואין וכן כתב  
 בתוספות הרא"ש (כתובות צו ע"ב) [בתיורן קושיית "יש מקשים" על דברי רש"י, שהובאה לעיל]  
 הובאו דבריו ב"שיטה מקובצת" שם וב"נתיבות משפט" [אלגאזי, על רבנו ירוחם – "מישרים" נתיב  
 כג חלק ט] דף רסג) זו לשונו:

"[...] ונראה לי דלא קשה דכיוון דהוויא מגורשת ואינה מגורשת  
 ואגידא גביה דלא מציא לאינסובי לעלמא חייב במזונותיה ואין חילוק  
 בין מן האירוסין בין מן הנישואין והווי כמו הגיע זמן ולא נישאו."

### **לשיטת הרמב"ן יתכן שמעמידים על חזקתה לעניין דיני ממונות ובנוסף יש חיוב מדין "מעוכבת על יד" – אף בספק מגורשת מן האירוסין**

ממוצא הדברים אנו למדים שאין הכרח לומר שהרמב"ן [שהוזכר בדברי בית הדין האזורי  
 וכנ"ל] חולק על עצם דין זה ב"מגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין" שהוא חייב  
 במזונותיה וכמו שנקיט בפשיטות ב"נתיבות משפט" למוהר"ח אלגאזי ז"ל (שם).  
 והנה זו לשון הרמב"ן (כתובות צו ע"ב):

"לאו לאתויי מגורשת ואינה מגורשת – פירש רש"י ז"ל ומן האירוסין  
 [...] אגב אורחיה קא משמע לן דמגורשת ואינה מגורשת אין לה  
 מזונות מן היתומים. וקשיא לי: כיוון דמן האירוסין היא היכי שמעינן  
 מינה דמגורשת ואינה מגורשת אין לה מזונות מיתמי – הא בארוסה  
 עסקינן וכי לא גירשה נמי לית לה ואפילו מיניה [...] אלא הכי  
 פירושה: לאתויי מגורשת ואינה מגורשת מן הנישואין – דהואיל ולית  
 לה מזוני אינה מוכרת אלא בבית דין [...] אבל מגורשת ואינה מגורשת  
 אימא אית לה מזוני. להכי תנא 'וגרשה' דממשנה יתרה שמעת דרישא  
 במגורשת ואינה מגורשת היא."

לכאורה יש להתפלא על סגנון תמיהתו של הרמב"ן מה שכתב "היכי שמעינן  
 מינה דמגורשת ואינה מגורשת אין לה מזונות מיתמי" הלוא אדרבה להיפך יש  
 לתמוה – ואמנם כן הקשו התוספות על רש"י ש"זו היא מילתא דפשיטא דמספק  
 שמא מגורשת גמורה היא לא תוציא מזונות מן היתומין" ולמה מחפש הרמב"ן מקור  
 לדבר המובן מאליה עד דמסיק דממשנה יתרה אנו למדים הלכה זו.

אולם לפי האמור יש לומר דהרמב"ן – בשיטת הגאונים והראב"ד קאי וסבירא ליה ב"מגורשת ואינה מגורשת" דמועיל מה שמעמידים אותה בחזקת אשת איש גם לעניין ממון ועל יסוד זה הבעל יורש אותה וכמו כן הוא מחויב בכל החיובים שבעל חייב לאשתו ואילו לא משנה יתרה היה מקום לומר שהיא ניזונת מיתמי. ולכן מתמה הרמב"ן לפירוש רש"י דמיירי הסוגיה ב"מגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין" – הן בעודנו חי גם כן אין לה מזונות מצד תנאי כתובה ומילתא דפשיטא דבכהאי גוונא אינה ניזונת מיתמי. מאי אמרת? הרי ב"מגורשת ואינה מגורשת" ניזונת בחייו – אבל זה הרי רק מדין מעוכבת מחמתו ואין כל חידוש בזה דבמת הבעל והיא רשאה להתנסבא לכל גבר דתיצבי שאין לה כל זכות להיות ניזונת מיתמי.

גם חיוב המזונות אשר מתחייב בהגעת זמן ולא נישאו איננו נובע מחיוב מזונות של תנאי הנישואין ולכן במת אחרי שהגיע זמן ולא נישאו אינה ניזונת מנכסי יתמי – עיין בדברי תלמידי רבנו יונה ("שיטה מקובצת" כתובות נג ע"ב) שהביאו דעת הר"ף שכתב בהא דארוסה יש לה מזונות "והני מילי לאחר י"ב חודש" היינו דסבירא ליה דבמת הארוס ניזונת מיתמי וכתבו:

"וקשיא ליה למורי הרב נר"ו [...] דטעם שהאלמנה ניזונת מנכסיו הוא מתנאי כתובה שמתנת עמו שתזון מנכסיו 'כל ימי מיגר אלמנותך בבית' והאי – לאו 'בבית' קרינא ביה דאכתי בבית אביה קיימא [...]."

והראב"ד בהשגות על הר"ף (כתובות כ ע"א מדפי הר"ף) כתב:

"[...] וכך הוא מפרש: אותה ארוסה שהגיע זמנה להינשא ומת הארוס וכבר כתב לה כתובה מן האירוסין – אמרינן כיוון דכתב לה כתובה והגיע זמנה להינשא כנשואה דמיא ואית לה תנאי כתובה מן היורשין או לא? [...] ואמר ליה רב חסדא כיוון דאירסה לא ניחא ליה דתינוול."

וכן כתב הרמב"ן בחידושי (כתובות נג ע"ב):

"[...] ורבנו חננאל ורבנו יצחק ז"ל אוקמוה לאחר י"ב חודש ופירשוה אם יש לה מזונות מן היתומים או לא. ומשמע דבכתב לה כתובה עסקינן וכיוון שהייתה ניזונת משלו בחיים אף לאחר מיתתו אוכלת כל ימי מיגר ארמלותא."

וכן כתב הר"ן (על הר"ף שם) דאיירי דכתב לה כתובה והגיע זמן בחי הבעל.

מבואר דאף לאלה ההולכים בשיטת הר"ף סבירא להו דמיירי דווקא בכתב לה כתובה אבל בהגעת זמן לחוד לא סגי כי לא חלים עליו חיובי תנאי כתובה בהגעת זמן. ומה שהיא ניזונת מנכסי יתומים הוא דווקא בשכתב לה כתובה שעל ידי זה מתחייב מרצונו – לא מדין תקנת חכמים.

ולכן מפרש הרמב"ן הסוגיה ב"מגורשת ואינה מגורשת מן הנישואין" שמצד הדין הרי מעמידים אותה בחזקת שלא נתגרשה ואף על פי כן לית לה מזונות מן יתמי ומטעמא שכתב המאירי כנ"ל.

# מקור לחיוב "מעוכבת על ידו" – לשיטה זו – ביבמה המעוכבת מחמת היבם

ואם תאמר: סוף סוף לפי פירושו של הרמב"ן דהסוגיה מיירי ב"מגורשת ואינה מגורשת מן הנישואין" אם כן מניין לנו דאפשר לחייב על יסוד זה שהיא מעוכבת מחמתו ואיפה המקור לזה?

אבל אי משום הא לא איריא:

הנה הרמב"ם (הלכות אישות פ"ח ה"ז) פסק: "תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ ועמד בדין וברח או שחלה או שהיה היבם במדינת הים נזונת משל יבם" ומקורו ביבמות (מא ע"א).

וב"טור" ("אבן העזר" סימן קס) כתוב:

"וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל: דווקא ברח יש לה מזונות [...] ואפילו אם ברח לא מחייב אלא כשנרצה לייבם דכיוון דסופו לייבם הרי היא כאשתו וחייב במזונותיה, אבל לא נתרצה לייבם אלא לחלוץ ואירעו אונס שהוצרך לברוח לא מסתבר שתיקנו לה מזונות משל יבם. עד כאן. והרמב"ם אינו מחלק בין לייבם או לחלוץ ומחייב אפילו לא נתרצה [...]."

וב"בית יוסף" (שם):

"[...] והרמב"ם אינו מחלק בין לייבם או לחלוץ ומחייב אפילו בלא נתרצה. כלומר: אין מחלק בין נתרצה לייבם לנדרצה לחלוץ ולא עוד אלא אפילו לא בירר עדיין אם רוצה לייבם או אם רוצה לחלוץ – כיוון שברח או חלה אחר שתבעתו בדין חייב במזונותיה, שהרי סתם וכתב בפ"ח מהלכות אישות תבעתו לדין וברח או חלה וכו' הרי זו נזונת משל יבם. ונראה שהטעם משום דכל שתבעתו לדין אם אינו פוטרה לאלתר הרי אינה מעוכבת מלינשא אלא מחמתו, ולפיכך חייבוהו חכמים במזונותיה."

הנה גילה לנו רבנו ה"בית יוסף" טעמו של דבר למה בתבעתו לדין והוא אינו פוטרה לאלתר שהוא חייב במזונותיה – מפני שהיא מעוכבת על ידו להתחתן ועל יסוד זה מתחייב במזונותיה.

והרמב"ן (בחידושו ליבמות מא ע"ב) כתב:

"[...] ולי נראה דכיוון שעמד בדין הוזה ליה כהגיע זמן ולא נישא ואוכלת משלו. והיינו דאיתמר בירושלמי [...] 'חלה כמי שברח' [...] אלמא כיוון שלא רצה לא לכנוס ולא לפטור וחייבוהו בית דין נזונת משלו."

מבואר מדבריו דהיבם חייב במזונותיה לא רק בנדרצה לייבם וכמו שכתב הרא"ש "דכיוון דסופו לייבם הרי היא כאשתו וחייב במזונותיה" אלא גם בשאינו רוצה לא לכנוס ולא לפטור חייב, אלא שהרמב"ן ז"ל נחית לחייבו מדין "הגיע זמן ולא נישא" וה"בית יוסף" חייב מטעם שהיא "מעוכבת מחמתו".



### מעוכבת על ידו הוא גם שורש החיוב ב"הגיע זמן ולא נישא"

ונראה דשני הטעמים עולים בקנה אחד והן הן הדברים שכתב בתוספות הרא"ש ב"מגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין" דחייב במזונותיה – משום ד"אגידא ביה ולא מציא לאינסובי לעלמא" ומשום דהוה ליה כ"הגיע זמן ולא נישא" – והיינו כי גדר החיוב של "הגיע זמן ולא נישא" הוא גם כן מדין זה שהוא מעכב אותה שהרי כל זמן שלא נשאה אין עליו החיובים שבעל מתחייב כלפי אשתו – עיין ריטב"א (כתובות סד ע"א) [...] ארוסה נמי נימא [...] ולמה כותבין 'אגרת מרד' עליה. ואם תאמר: תקשי ליה נשואה – אמאי כותבין 'אגרת מרד' על המורד את אשתו מתשמיש המיטה – נימא לה 'זילי לא מפקדת' ויש לומר דשאיני נשואה שנתחייב לה בעונה כשכנסה" ועיין "שיטה מקובצת" (כתובות דף ע"ב דיבור המתחיל "וכן כתב הרא"ה" וברף קז ע"ב [משמון] וברף נז בשם הריטב"א).

### ביבמה החיוב אף שהיבם כאן ולא "ברח" אם אינו רוצה לא ליבם ולא לחלוץ

יתר על כן כתב ה"בית מאיר" (אבן העזר" סימן קס) להוכיח מדברי הרא"ש דדעתו היא דאם אינו רוצה לא לייבם ולא לחלוץ "אפילו לא ברח והוא כאן – מיד שתבעתו לדין לאחר שלושה [חודשים] והוא מורד [...] חייב במזונותיה" ודווקא בנדרצה וברח סבירא ליה להרא"ש דלא מחייב אלא בנדרצה לייבם.

וב"עין יצחק" (חלק ב סימן סב ענף ז) פסק להלכה ולמעשה כה"בית מאיר" הנ"ל וזו לשונו:

"[...] דהנה זה ברור ופשוט דהיכא דהיבם מחויב בחליצה ואינו רוצה לחלוץ דחייב היבם במזונותיה וכמו שכתב ה'בית מאיר' [...] וכן מצינו במגורשת ואינה מגורשת ובעלה חייב במזונותיה משום דהא אגידא ביה שלא תוכל להינשא לבעל מחמתו והוא הדין היכא דמחויב בחליצה דשייך גם כן האי טעמא."

### גם בספק מגורשת יש מקום לחייב במזונות מדין "מעוכבת על יד"

לפי האמור נראה שיש מקום לדון בחיוב מזונות לא רק בספק מגורשת מן האירוסין אלא גם בספק מקודשת – הואיל וגם היא מעוכבת מחמתו – ובאופן שמן הדין היא צריכה גט ממנו.

ועיין רשב"א (קידושין סו ע"א):

"ומדינא מוקמינן מלתא אחזקתה בין לקולא בין לחומרא ובשניים אומרים נתקדשה ושניים אומרים לא נתקדשה – מדאורייתא מוקמינן לה בחזקת פנויה, וזרק לה גטה שניים אומרים קרוב לו ושניים אומרים קרוב לה – מדינא חולצת או מתייבמת ואם היה בעלה כהן מותרת לו אלא דאסרינן לה מדרבנן [...]."

ועיין ר"ן (קידושין א ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "תנו רבנן כיצד" בסופו) גבי "נתן הוא ואמרה היא" וב"פנייהושע" שם (קידושין ה ע"ב) ובגטין (כח ע"א).

ואם כן באופן דהווי ספקא דדינא דלא מוקמינן אחזקתיה או בגוונא דאיתרע חזקת פנויה והיא עומדת בספק אשת איש ומן הדין צריכה גט – שאם נישאת תצא – הרי יש לדון דגם בכהאי גוונא מיקרי מעוכבת להינשא מחמתו.

### הנזקקת לגט "לחומרא" בלבד אינה בגדר "מעוכבת על יד"

אולם כאמור לעיל אין לנו צורך לקבוע מסמרים בקביעת הלכה זו כי המקרה אשר לפנינו איננו מסוג ההלכה הנזכרת של "אגידא ביה ומעוכבת להינשא מחמתו" – לא מיניה ולא מקצתיה – כי משורת הדין [הצדדים] אינם קשורים זה בזה ורק מחומרא מסדרים גט ביניהם וכי מפני שבית הדין לא מרשה את האישה להתחתן משום חומרא עד שתקבל גט ממנו – במקום שאין עיגון בדבר – נאמר שהיא מעוכבת להתחתן מחמתו?!

### אין לחייב במזונות לצורך כפיית הגט וחומר מכפייה ב"צער דגופא"

ובדבר ה"קל וחומר" אשר דרש כבוד בית הדין האזורי כאמור לעיל בנימוק ב': "אם בצערא דגופא דחמיר קל וחומר במזונות" – עיין "שולחן-ערוך" "חושן-משפט" (סימן שפח סעיף יג) ובש"ך (שם ס"ק סג) שאין הדבר ברור כלל לדון "קל וחומר" בכהאי גוונא וכל שכן במקרה דנן.

### הערעור על עצם חיוב הבעל בגט

במשולב – יחד עם הערעור הנ"ל – שמענו גם ערעור על פסק הדין שניתן על ידי אותו בית דין (ביום ט"ז באדר א' תשי"ז) לאותם המתדיינים, ובו נאמר: "על הבעל [פלוגין] לפטור את אשתו [פלוגית] בגט פיטורין כדת משה וישראל."

המערער טוען בכתב הערעור: "בית הדין היה חייב להכריח את המשיבה לחזור אל בעל נעוריה."

אולם הואיל ושני הצדדים מודים בדבר שלא היו ביניהם חופה וקידושין – הם חיו יחד רק בנישואים אזרחיים – הרי הדבר פשוט שאי אפשר לדרוש מן המשיבה להתחתן עם המערער בחופה וקידושין כשהיא מסרבת להשלים אתו. ולכן צדק כבוד בית הדין בזה שהוא חייב המערער לפטור אותה.

### מסקנות

לפי האמור לעיל יוצא:

- א. מאשרים את פסק הדין מיום ט"ז אדר א' תשי"ז, ועל המערער לפטור את המשיבה בגט פיטורין.
- ב. מקבלים את הערעור על פסק הדין מיום ז' אייר תשי"ז, והמערער פטור לשלם מזונות להמשיבה.
- ג. על כבוד בית הדין האזורי לפרט מה הסכום – הכלול במאה וחמישים ל"י אשר על הבעל לשלם כסכום חד פעמי [על פי פסק הדין של בית הדין האזורי, עבור מזונות הבת והאישה יחד] – למזונות בתו נוסף על הסכום אשר חויב לשלם לפי פסק הדין מיום כ"ג מרחשון תשי"ז.
- ד. כל צד ישא בהוצאותיו.

הרב יוסף שלום אלישיב

### עיקרי העובדות ופסק הדין של בית הדין האזורי

לפנינו שני ערעורים על שני פסקי דין של בית הדין האזורי תל אביב – יפו (מהימים ט"ז באדר א' רד' באייר תשי"ז) אשר לפיהם חויב המערער לתת גט למשיבה וכן חויב לשלם למשיבה על חשבון תביעות המזונות סך מאה וחמישים ל"י – סכום חד פעמי.

ואלו הן העובדות:

לפי דברי שני הצדדים לא היו ביניהם נישואין בחופה וקידושין כדת אלא נישואין אזרחיים בלבד. המערער טוען שרוצה בשלום והוא דורש שהמשיבה תיכנס אתו לחופה כדין. המשיבה טוענת שהיא לא תחזור אליו בגלל התנהגותו הגסה אתה ודורשת לכופו לתת לה גט.

כבוד בית הדין האזורי בא לידי מסקנה – על יסוד הנימוקים המצורפים לתיק – שיש לחייב את המערער לתת גט למשיבה הואיל ורק נישואין אזרחיים היו ביניהם אם כן הגט שצריכה המשיבה הוא רק "לחומרא" משום חשש קידושין ולכן יש לחייב את המערער לתת לה את הגט.

### דחיית הערעור על פסק הדין לגירושין

והנה בדבר זה צדק כבוד בית הדין האזורי בפסק־דינו דכתב בתשובת מהר"ח אור זרוע (סימן קע) בשם הרב רבי מאיר הספרדי וזו לשונו:

"אבל בספק אירוסין או ספק זיקה כפינן ליה למיתב גיטא או למיחלץ לאלתר, דנהי דספקא לאיסורא אבל לעגנה לאתתא כי היכי דתנסיב בעל כורחה למאן דלא ניחא לה בגויה לא מהני ספקא [...] והווי דינא כי הנך דאתיין מחמת טענה דכייפין ליה לאפוקי לאלתר, הכא נמי כיוון דספק קידושין הוא ובעיא קידושין אחריני וקאתי מחמת טענה

דדלמא לא אקדשה ליה מעיקרא ולא ניהא לה השתא לאקדושי ליה  
אין לך טענה גדולה מזו דאין האשה נקנית אלא מדעתה [...].  
ועיין בשו"ת "אור גדול" (סימן ה) שהביא את דברי המהר"ח אור זרוע הנ"ל  
להלכה למעשה – עיין שם.

הרי מבואר דבספק קידושין אם האשה דורשת גט יש לכוף את הבעל לתת לה  
גט כיוון דבעיא קידושין אחריני אם ימשיכו לחיות ביחד ומאחר שאין להכריח אותה  
להינשא לו שלא ברצונה שוב יש לחייב את הבעל לתת לה גט אם היא דורשת זאת,  
דהרי זה "קאתי מחמת טענה דדלמא לא אקדשה ליה מעיקרא ולא ניהא לה השתא  
לאקדושי ליה" ו"אין לך טענה גדולה מזו".

ועיין ב"כנסת בגדולה" ("אבן העזר" סימן עז ב"הגהות בית יוסף" אות יז) וזו לשונו:

"אפילו לדעת הרא"ש דאין כופין (ב'מאס עלי') מי שאמר לאישה:  
'קידשתך' והיא אומרת: 'לא קידשתני' ומחמת הקול צריכה גט והיא  
אינה רוצה בו כופין אותו לגרש [...] וגדולה מזו כתב מהר"ר בצלאל  
ז"ל [...] דדווקא בנשואה או ארוסה גמורה אבל בקידושי ספק כופין  
אותו לגרש [...]."

ולפי זה במקרה דנן שלפי דברי הצדדים לא נישאו אלא בנישואין אזרחיים  
בלבד אם כן מה שצריכים להיפרד בגט הוא רק משום חומרא – משום חשש קידושין  
– כפי שקבע כבוד בית הדין האזורי (ועיין בשו"ת "צמח צדק" החדש "אבן העזר" חלק א  
סימן קלח) לכן כשהאשה דורשת גט יש לכוף את הבעל לתת לה את הגט.

ועיין בר"ן על הרי"ף (קידושין פרק "האומר" – דף כח ע"א מדפי הרי"ף דיבור המתחיל  
"מבקשין") וזו לשונו:

"ומכאן נראה דכל היכא שנתן גט אף על פי שאינו מודה בקידושין  
נאסר בקרובותיה [...] ומשום הכי אין כופין, הא לאו הכי ודאי כופין  
דמאי אכפת ליה וכגון זו כופין על מדת סדום."

הרי מבואר דאם הבעל לא מפסיד כלום בנתינת הגט יש לכופו לתת לה גט  
משום "כופין על מדת סדום". ואם כן בנישואין אזרחיים שלפי הדין אין לו שום  
זכויות על ידי נישואין אלה והוא לא מפסיד כלום בנתינת הגט והוא אסור  
בקרובותיה – לא משום הגט שייתן אלא משום חשש קידושין שיש בנישואין  
אזרחיים – אם כן יש לכופו על הגט משום "כופין על מדת סדום".

#### הערעור על חוב המזונות – דיון

אולם בנוגע לערעור על פסק הדין מיום ו' אייר תשי"ז לפיו חויב המערער לשלם  
מזונות למשיבה, לכאורה צודק המערער בטענתו – כיוון שרק נישואין אזרחיים היו  
ביניהם שאין זה אלא ספק קידושין – אם כן אין לחייבו במזונות שהרי מספקא לא  
מפקינן ממונא.

והנה כבוד בית הדין האזורי בנימוקי פסק הדין דן בשאלה זו ובא לידי מסקנה שיש לחייבו במזונות משום שהיא מעוכבת להינשא בשבילו כדאמרינן בכתובות (צ"ע"ב): "מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה" ופירש רש"י: "משום דמעוכבת בשבילו להינשא."

**"מזונות מעוכבת" במעוכבת להינשא מחמת ספק קידושין תלויים בשאלה מה יסוד חיובם בספק גירושין**

אמנם יש לדון שזה נאמר רק ב"ספק מגורשת" ולא ב"ספק מקודשת". צדדי הדיון הם ביסוד חיוב המזונות של ספק מגורשת משום שהיא מעוכבת להינשא בשבילו: אם החיוב הוא משום דמעמידין הדבר בחזקתו הקודמת – שהיה חייב במזונות וכל עוד שלא נפטר מתורת ודאי הוא עומד בחיובו הקודם או שזה חיוב חדש מתקנת חז"ל שחייב במזונותיה מפני שהיא מעוכבת להינשא בשבילו. והנפקא מינה הוא בספק מקודשת והבעל אינו רוצה לגרשה והיא מעוכבת להינשא אם יש לחייבו במזונות: אם נאמר שהחיוב הוא מפני שמעמידין הדבר בחזקתו הקודם – בספק קידושין שמעולם עוד לא נתחייב במזונות גם כשהיא מעוכבת להינשא בשבילו הוא פטור ממזונות, אבל אם נאמר שזה חיוב חדש – גם בספק קידושין ייתכן לומר שיש לחייבו במזונות.

והנה ה"שיטה מקובצת" (בבא מציעא יב ע"ב) כתב וזו לשונו:

"במגורשת ואינה מגורשת [...] ולעניין פסק כתב הרמ"ך [...] הוא חייב במזונותיה והוא הדין שחייב בכל תנאי ממון של כתובה ואם מתה יורשה [...] וקרוב לומר שאם נשבת אינו חייב לפדותה כיוון שהיא ספק מגורשת [...] והוא הדין שאינו אוכל פרות [...] ואפשר לומר כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין אשתו היא לכל דבר חוץ מזכות מציאתה."

הרי כתב בטעם הדבר שספק מגורשת חייב במזונותיה: "כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין אשתו היא לכל דבר" והיינו כיוון שלא נפטר מתורת ודאי הוא עומד בחיובו הקודם משום שהיא נחשבת כאשתו לכל דבר. ואם כן בספק מקודשת שמעולם עוד לא נתחייב במזונות גם כשהיא מעוכבת להינשא בשבילו הוא פטור ממזונות.

אולם רש"י בכתובות (צ"ע"ב) כתב ד"מגורשת ואינה מגורשת" גם מן האירוסין הבעל חייב במזונות. וב"שיטה מקובצת" שם הביא בשם הרא"ש וזו לשונו:

"ויש מקשים היכי מצי לפרש מן האירוסין הא אפילו כשאינה מגורשת ארוסה לית ליה מזונות ונראה דלא קשה דכיוון דהוויא מגורשת ואינה מגורשת ואגידא ביה ולא מציא לאנסובי לעלמא חייב במזונותיה ואין חילוק בין מן האירוסין בין מן הנישואין [...]."

והיינו דחייב זה שחייב במזונות משום דהיא אגידא ביה אינו נובע מתנאי הנישואין אלא שזה חיוב חדש משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו. אם כן גם מן האירוסין – אף על גב שלא נתחייב עוד במזונות מכל מקום כשהיא מעוכבת להינשא מחמתו הוא חייב במזונות. ולפי זה אפשר לומר דגם בספק מקודשת והיא מעוכבת להינשא על ידו יש לחייבו במזונות.

אמנם השיטה מקובצת הביא שם שהרמב"ן ועוד ראשונים חולקים על רש"י וסברי דרק "מגורשת ואינה מגורשת" מן הנישואין יש לה מזונות. והיינו משום דהם סברי דאין זה חיוב חדש אלא יסוד החיוב הוא מפני שמעמידין הדבר בחזקתו הקודמת כמו שכתב הרמ"ך הנ"ל: "כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין אשתו היא לכל דבר", ואם כן בספק מגורשת מן האירוסין שלא נתחייב עוד במזונות וכל שכן בספק מקודשת – גם כשהיא מעוכבת להינשא מחמתו – אין לחייבו במזונות.

### שורש המחלוקת בסוגיית הירושלמי ובשאלה אם הבבלי חולק עליה

ונראה עוד דייתכן לומר דביסוד דבר זה פליגי הבבלי והירושלמי.

והנה הרי"ף בפרק קמא דבבא מציעא (ו ע"א מדפי הרי"ף) הביא ירושלמי (בבא מציעא פרק א ה"ה):

"רבי יוסנה בשם רבי אחא אמר אדם שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה חייב במזונותיה עד שייתן לה פרוטה אחרונה [...]". [וכתב על זה] "ומסתברא לן דגמרא דילן לית ליה האי סברא דאי אית ליה האי סברא לא צריך לאוקמי מתניתין במגורשת ואינה מגורשת [...]".

אמנם הרא"ש שם – בפרק קמא דבבא מציעא (סימן לד) כתב דהבבלי והירושלמי לא פליגי ומסיק: "וכיוון שאין ראייה דפליג גמרא דידן אירושלמי עבדינן כגמרת הירושלמי".

מעתה נראה: הרי סברת הרמ"ך הנ"ל: "כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין היא אשתו לכל דבר" שייכת רק בספק מגורשת, אבל אם היא כבר מגורשת אלא שלא נתן לה כתובתה לא שייך לומר ש"עדיין היא אשתו לכל דבר" שהרי אין כבר ביניהם כל זיקת נישואין. ומוכרחים לומר שלשיטת הירושלמי זה חיוב חדש שחייב במזונותיה כל עוד שהיא אגידה ביה גם בתשלום הכתובה וכמו שכתב הרא"ש בבבא מציעא (שם):

"דטעמא דבני מערבא דחייב במזונותיה עד שיפרע לה כל כתובתה: כדי ליפות כוח האישה שיפרעו לה כתובתה בעין יפה בבת אחת ולא יתנו על יד על יד – תיקנו חכמים שיתחייב במזונות עד שיתנו לה פרוטה אחרונה".

ולפי זה הרא"ש לטעמיה דפסק כהירושלמי דחייב במזונות עד שיפרע לה כל כתובתה, והיינו שזה חיוב חדש מתקנת חז"ל. אם כן הוא הדין בספק מגורשת שחייב במזונותיה משום דמעוכבת להינשא מחמתו – הוא חיוב חדש של מזונות. ולכן

מסביר הרא"ש את שיטת רש"י בכתובות דגם במגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין הוא חייב במזונות: כיוון שזה חיוב חדש משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו, על כן גם מן האירוסין – אף על גב שלא נתחייב עוד במזונות מכל מקום כשהיא מעוכבת להינשא מחמתו הוא חייב במזונות.

אולם הרמב"ן וסיעתו החולקים על רש"י וסברי דרך בספק מגורשת מן הנישואין הוא חייב במזונות ולא בספק מגורשת מן האירוסין, היינו משום דהם לטעמייהו כדעת הרי"ף דהבבלי והירושלמי פליגי – עיין "ביתיוסף" ("אבן העזר" סימן צג) דכן הוא דעת הרמב"ן בתשובה ועוד הרבה ראשונים – והלכה היא כהבבלי דרך בספק מגורשת חייב במזונות אבל במגורשת ולא נתן לה כתובה הוא פטור ממזונות. ואם כן יסוד החיוב של ספק מגורשת שהוא חייב במזונות הוא מפני שמעמידן אותו בחזקת חיובו הקודם וכמו שכתב הרמ"ך הנ"ל: "כיוון שלא נתגרשה ודאי עדיין אשתו היא לכל דבר". אם כן מן האירוסין שעדיין לא נתחייב במזונות גם כשהיא מעוכבת להינשא על ידו אין לה מזונות.

### להלכה: בספק מקודשת אין מקום לחייב ב"מזונות מעוכבת"

ולפי זה נמצא להלכה דנפסק ב"שולחן ערוך" ("אבן העזר" סימן צג סעיף ב) דרך בספק מגורשת יש לה מזונות אבל במגורשת ודאי ולא נתן לה כתובה אין לה מזונות (ועיין ב"חלקת מחוקק" וב"בית שמואל" שם) אם כן בספק מגורשת מן האירוסין וכל שכן בספק מקודשת – גם כשהיא מעוכבת להינשא מחמתו – אין לחייב את הבעל במזונות.

### קושייה מדברי המהר"ט שחייב במזונות מעוכבת אף שהיה ספק בקידושין

אמנם לכאורה יש להביא ראיה דגם בספק מקודשת הוא חייב במזונות כשהיא מעוכבת להינשא מחמתו, דהנה בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קיג) דן בנכפה אם כופין אותו לגרש וכתב שם בתוך דבריו:

"[...] דבכל היכא דקתני 'יוציא וייתן כתובה' נהי שלא הרשינו לכוף ולהוציא שלא יהא גט מעושה שלא כדין מכל מקום [...] ומזונות נמי נראה דיש לה כל זמן שאינו מוציאה בגט, שהרי גדולה מזו אמרו בפרק קמא דמציעא דמגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה כל זמן שהיא מעוכבת להינשא מחמתו [...] כל שכן כאן שהיא מעוכבת על הגט [...]."

והלוא בנדון ידיה טענה האשה שהיה מקחה מקח טעות שלא ידעה ולא הכירה מעולם בזה החולי כמבואר בשאלה שם. אם כן, לדבריה שהיה מקח טעות – אף שהיא צריכה גט משום ספק קידושין – מכל מקום לא מגיע לה מזונות משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו שהרי זה נאמר רק בספק מגורשת ולא בספק מקודשת.

**תירוען – מהר"ט נקט כסוגיית הירושלמי וכדעת הרא"ש שהבבלי אינו חולק ודלא כ"שולחן ערוך" שפסק כדעת הר"ף וסיעתו**

אכן ייתכן לומר שהרי כתב שם המהרי"ט:

"ומזונות נמי נראה דיש לה כל זמן שאינו מוציאה בגט שהרי גדולה מזו אמרו [...] דמגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה כל זמן שהיא מעוכבת להינשא מחמתו. ולא עוד אפילו גירשה ולא נתן לה כתובתה מושלם אמרו שם בירושלמי חייב במזונותיה עד שיתן לה פרוטה אחרונה ואף על פי שהרי"ף כתב 'וגמרא דילן לית ליה הך סברא' הרי הוכיח הרא"ש ז"ל דתלמודא דידן לא פליג אירושלמי וכדברי בעל העיטור ז"ל כל שכן שהיא מעוכבת על הגט ועל הכתובה."

הרי מבואר דמהרי"ט תפס כשיטת הרא"ש דגם במגורשת ודאי ולא נתן לה כתובתה הוא חייב במזונות, ולפי האמור הרי לשיטת הרא"ש יש לומר שגם בספק מקודשת הוא חייב במזונות כמו בספק מגורשת מן האירוסין, ועל כן פסק המהרי"ט בנדון ידידה שהבעל חייב במזונות משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו אף על פי שהיא טוענת שהיה מקחה מקח טעות.

**מדוע חייב המהרי"ט מטעם "מזונות מעוכבת" ולא מדין "מזונות אישה" בעלמא**

ויש להסביר בזה את דברי המהרי"ט אשר לכאורה צריכים עיון, דלמה דן לחייב את הבעל במזונות מדין ספק מגורשת משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו – הרי בפשיטות יש לחייבו במזונות ככל חיוב מזונות של בעל לאשתו. ומה שפירשה ממנו ועזבה את בית בעלה והלכה לגור בעיר אחרת, זה משום שהיה סכנה להימצא במחיצתו כמבואר בשאלה שם:

"הכביד החולי עליו עד שיצא מדעתו ובא [...] משטותו ורצה לחנוק את אשתו בפני עדים שראו הדבר וכמעט שאשתו מהצער [...] לקחו אותה עילופין והיא כמעט חולה ופניה לא היו לה עוד והלכה לבית אביה."

ואם כן דינה כיצאה מבית בעלה מחמת טענה שהוא חייב לזונה כמבואר ב"שולחן ערוך" ("אבן העזר" סימן ע סעיף יב) ופשוט הוא שאין הבדל אם המניעה מצד הבעל הוא במזיד או מחמת אונס.

**סברה שיש נפקא מינה בין טעמי החיוב אם "מעשה ידיה" שלו**

ולכאורה היה אפשר לומר שיש בזה נפקא מינה אם הוא חייב במזונות ככל חיוב בעל לאשתו או שחייב במזונות מדין ספק מגורשת משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו, שהרי כל אישה המקבלת מזונות מבעלה חייבת לתת לו את מעשה ידיה



ועיין רמ"א ("אבן העזר" שם – סימן ע סעיף יב): "אם הלכה לבית אביה [...] מנכה לה ממזונותיה כפי מה שצריך לשכור מי שעושה לו המלאכות הקטנות שבבית [...]". אבל אם הוא חייב במזונות מדין ספק מגורשת משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו אפשר שמעשה ידיה שלה. ועל כן דן המהרי"ט לחייב את הבעל במזונות מדין מעוכבת להינשא מחמתו שלא יוכל הבעל לנכות ממזונותיה כפי מה שצריך לשכור מי שעושה לו המלאכות הקטנות שבבית.

והנה מדברי הרמ"ך הנ"ל שכתב: "כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין היא אשתו לכל דבר חוץ מזכות מציאתה" משמע שבספק מגורשת מעשי ידיה שייכים לבעל. אמנם יש לומר שרק בספק מגורשת מעשי ידיה שייכים לבעל מפני שהדבר הוא בספק שמא אינה מגורשת ולכן יכול הבעל לעכב ולנכות שיעור דמי מעשה ידיה מדמי המזונות. ועוד: כיוון שכל חיוב במזונות בספק מגורשת [לדבריו] הוא "כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין היא אשתו לכל דבר" והיינו שאין זה חיוב חדש אלא שמעמידן הדבר בחזקתו הקודם, וכיוון שבחזקתו הקודם זכה במעשי ידיה תחת מזונותיה הוא הדין בספק מגורשת – זוכה במעשה ידיה תחת מזונותיה. אבל לשיטת הירושלמי שגם במגורשת ודאי ולא נתן לה כתובה הוא חייב במזונות, והיינו שזה חיוב חדש מתקנת חז"ל – שהרי אין כבר ביניהם כל זיקת נישואין – אפשר שאינו זוכה במעשה ידיה. וכיוון שהמהרי"ט הנ"ל תפס להלכה בשיטת הירושלמי כמבואר ברא"ש, לכן דן בנדון ידיה לחייב את הבעל במזונות מדין ספק מגורשת משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו שלא יוכל הבעל לנכות שיעור דמי מעשה ידיה מדמי המזונות.

#### דחייה – גם כשמחויב ב"מזונות מעוכבת" מעשה ידיה שלו

אולם בהשגת הראב"ד על הרי"ף בפרק י"ג דכתובות (סג ע"א מדפי הרי"ף) כתב וז"ל:

"ובפרק שניים או חזין מייתי [– בירושלמי] להא מתניתין דקתני 'מציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן לה כתובה מציאתה לעצמה' – הדא אמרת אדם שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובה חייב לזונה עד שיפרענה מושלם [...] אלמא כל זמן שלא נתן לה כתובה שייכא ביה ואית ליה זכייה עילויה ומאי נינהו מעשה ידיה תחת מזונותיה [...] אלא אי איכא למידחי לשמעטא דבני מערבא מהא מדחינן [...] מכלל דגרושה ממש שלא נתן לה כתובה אינו חייב במזונותיה והא מילתא פשיטא הוות גבייהו שאם הייתה גרושה לגמרי אף על פי שלא נתן לה כתובה אין לה עליו כלום וגם הוא אין לו עליה לא במעשה ידיה ולא במציאתה."

וכן הביא שם הרמב"ן בספר הזכות בשם הראב"ד – עיין שם.

הרי מפורש שגם לדעת הסוברים דכשגירש אשתו ולא נתן לה כתובה חייב במזונות – מעשי ידיה שייכים לו. ואף שחיוב המזונות לדידהו הוא לא מתנאי

הנישואין – שהרי אין ביניהם כבר כל זיקת נישואין – אלא שזה חיוב חדש מתקנת חז"ל מכל מקום מעשי ידיה שייכים לו משום שכך הייתה התקנה שמעשי ידיה הם תחת מזונות וכיוון שיש לה מזונות – מעשי ידיה הם תחת מזונותיה. ולפי זה הרי שוב צריך עיון בדברי המהרי"ט הנ"ל דלמה דן לחייב את הבעל במזונות משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו והלוא בפשיטות יש לחייבו במזונות כדין כל בעל שחייב במזונות אשתו.

#### **הנפקא מינה בין "מזונות מעוכבת" למזונות אישה בעלמא – לשיטת המהרי"ט – בספק קידושין**

לכן נראה שבנדון שדן המהרי"ט אי אפשר לחייב את הבעל במזונות כדין כל בעל שחייב במזונות אשתו, שהרי האישה טענה שהיה מקחה מקח טעות והרי זה ספק קידושין. ועיין "בית שמואל" (סימן קנ"ד ס"ק ב) שאפילו במום רגיל שהיה לבעל לפני הנישואין אם האישה לא ידעה מזה הרי זה מקח טעות וכל שכן בחולי נכפה שלהרבה שיטות הרי זה מום גדול – אם היא לא ידעה הרי זה מקח טעות. וכיוון שזה ספק קידושין אין לחייב את הבעל במזונות מספק ועל כן דן המהרי"ט לחייב את הבעל במזונות משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו וחיוב זה יש לחייבו גם בספק קידושין.

ואין להקשות הלוא המהרי"ט פסק שם שיוציא ויתן כתובה וכיוון שזה ספק קידושין – הלוא מספקא לא מפקינן ממונא והיאך אפשר לחייבו לשלם לה כתובתה. אמנם שם לא דן המהרי"ט בכתובה של מנה – מאתיים אלא בנדוניה שהכניסה לו. אם כן פשוט הוא שגם אם היה מקח טעות הוא צריך להחזיר לה את נדונייתה שהכניסה לו. והנה בשאלה שם נשאל אם יכולה לקחת את התכשיטים שנתן לה בעלה והשיב: "קיצורו של דבר: דינה דההוא גברא [...] ומה שיש בידה מחפצי נדונייתה ומתכשיטין שהכניס לה אין להוציא מידה [...]", וכיוון שלפי דבריה הרי זה מקח טעות – למה מגיעים לה ה"תכשיטין שהכניס לה" וצריך עיון.

#### **בספק מגורשת אם חייב רק במזונות או בכל תנאי כתובה**

והנה הרמ"ך המובא ב"שיטה מקובצת" (בבא מציעא יב ע"ב) הנ"ל כתב: "במגורשת ואינה מגורשת [...] הוא חייב במזונותיה והוא הדין שחייב בכל תנאי ממון של כתובה ואם מתה יורשה [...]" – הרי מבואר דבספק מגורשת הוא חייב לא רק במזונות אלא בכל תנאי ממון של כתובה.

אמנם הרמב"ם כתב (הלכות גירושין פ"ו ה"ל): "הבעל ששלח גט לאשתו הרי הוא חייב במזונותיה ובכל תנאי כתובה עד שיגיע הגט לידה [...]".

וכתב שם ה"מגיד משנה":

"זה פשוט שכיוון שאינה מתגרשת עד שעת קבלתה הרי היא כאשתו לכל דבר [...] שאפילו בספק מגורשת הבעל חייב במזונותיה [...] ומשמע שאין לה שאר תנאי כתובה כיוון שהיא ספק מגורשת [...] ואף על פי שאין זו ראייה ברורה [...] מכל מקום ממה שכתב כאן רבנו נראה שאינו חייב שאם לא כן היה לו להשמיענו אפילו בספק מגורשת וכן עיקר שאין לחייב את הבעל אלא בראיה ברורה [...]."

ועיין "בית מאיר" ("אבן-העזר" סימן צג סעיף ב).

אולם ה"טור" ("אבן-העזר" סימן קיט) הביא מחלוקת הרמב"ם והרמ"ה בנשתטת שאינה יודעת לשמור עצמה:

"כתב הרמב"ם [...] 'ואם גירשה הרי זו מגורשת ומוציאה מביתו ואינו חייב עוד להיטפל בה' ע"כ. ומדברי הרמ"ה יראה שחייב במזונותיה שהוא כתב שאפילו גירשה חייב במזונותיה וכל תנאי כתובה [...] דאי אמרת פטור מה הואיל חכמים בתקנתן ועוד כיוון דאמור רבנן 'לא יוציא' לא מצי מפיק לה ולא גרעה ממגורשת ואינה מגורשת דבעלה חייב במזונותיה ואם כן כל שכן כל זמן שלא גירשה חייב בכל."

הרי כתב הרמ"ה דבנשתטת חייב במזונותיה וכל תנאי כתובה משום דלא גרעה ממגורשת ואינה מגורשת, אם כן משמע דגם בספק מגורשת הוא חייב לא רק במזונות אלא בכל תנאי כתובה.

וכן כתב ה"בית-שמואל" (סימן קיט ס"ק יא) דהנפקא מיניה בין שני הטעמים שכתב הרמ"ה הנ"ל: "בזמן הזה אחד חרם רבנו גרשום – אם גירש אותה בעל כורחה – לפי טעם הראשון יש לומר: בזה לא שייך לומר 'מה הואיל חז"ל' כיוון דאיכא חרם בדבר מסתמא לא יעבור, אבל לפי הטעם השני" – שלא גרעה ממגורשת ואינה מגורשת – "יש לומר דחייב בכל החיובים", ועיין שם ב"בית מאיר" – הרי מבואר דבמגורשת ואינה מגורשת הוא חייב בכל החיובים וכמו שכתב הרמ"ך הנ"ל.

**הסברה לחייב בכל תנאי כתובה בספק מגורשת – דווקא אם המזונות הם מכוח חזקת החיוב הקודם ולא מכוח תקנה מיוחדת בכל "מעוכבת מחמת"**

והנה זה פשוט שלשיטת הירושלמי שגם במגורשת ודאי ולא נתן לה הכתובה הוא חייב במזונות היינו שרק במזונות הוא חייב אבל בשאר תנאי הכתובה הוא פטור. אמנם בספק מגורשת שחייב במזונות – לפי האמור שאין זה חיוב חדש אלא שמעמידן אותו בחזקתו הקודמת: בזה מחולקים הראשונים אם רק לגבי חיוב המזונות העמידו אותו בחזקתו הקודמת, אבל לשאר תנאי כתובה – מספקא לא מפקינן ממונא. ויש סוברים: כיוון שאינה מגורשת ודאי עדיין אשתו היא לכל דבר.

## ההכרעה לדינא – בספק מקודשת אין מקום לחייב מטעם "מעוכבת מחמתו"

על כל פנים מבואר שלפי מה שנפסק ב"שולחן-ערוך" שרק בספק מגורשת הוא חייב במזונות אבל במגורשת ולא נתן לה כתובתה הוא פטור ממזונות, כמו כן: רק בספק מגורשת הוא חייב במזונות אך בספק מקודשת אין לחייב במזונות גם אם היא מעוכבת להינשא מחמתו. ולפי זה במקרה דנן שלדברי הצדדים לא היו ביניהם אלא נישואין אזרחיים בלבד – שזה רק ספק קידושין – אם כן אין לחייב את המערער במזונות המשיבה.

והנה תביעת המשיבה בפני בית הדין האזורי הייתה לחייב את המערער להוסיף סך שלושם וחמש ל"י לחודש למזונות הילדה נוסף על השלושים וחמש ל"י שהוא משלם לפי פסק הדין הקיים וגם סכום חד פעמי של שבעים וחמש ל"י לצורכי הלבשה עבור הילדה. כמו כן היא תובעת לחייב אותו למזונותיה בסך שבעים וחמש ל"י לחודש היות שהוא מסרב לגרשה ועל ידי זה היא מעוכבת על ידו.

כבוד בית הדין האזורי פסק:

"על הבעל [...] לתת לאשתו [...] על חשבון תביעות המזונות סך מאה וחמישים ל"י – סכום חד פעמי. סכום זה עליו לשלם נוסף על הסך שלושם וחמש ל"י לחודש שעליו לשלם למזונות הילדה לפי פסק הדין שניתן [...]".

לא ברור אפוא כמה חויב לשלם על חשבון מזונות הילדה וכמה חויב לשלם על חשבון מזונות המשיבה ולפי האמור – אין לחייב את המערער במזונות המשיבה. לכן יש להחזיר את העניין לבית הדין האזורי לקבוע כמה חויב לשלם על חשבון מזונות הילדה וכמה חויב לשלם על חשבון מזונות המשיבה.

## מסקנה

לאור כל האמור אנו פוסקים:

- א. דוחים את הערעור בעניין הגירושין.
  - ב. מקבלים את הערעור בעניין המזונות ואין לחייב את המערער במזונות המשיבה.
  - ג. מחזירים את העניין לבית הדין האזורי לקבוע כמה חויב המערער לשלם על חשבון מזונות הילדה וכמה חויב לשלם על חשבון מזונות המשיבה.
- אין צו להוצאות.

## הרב בצלאל זולטי

על יסוד הקונטרסים המצורפים אנו פוסקים:

א. דוחים את הערעור על פסק הדין מיום ט"ז באדר א' תשי"ז בעניין הגירושין – על המערער לפטור את המשיבה בגט פיטורין.

ב. מקבילים את הערעור על פסק הדין מיום ז' באייר תשי"ז – המערער פטור מלשלם מזונות למשיבה והוא חייב במזונות הילדה שלהם בלבד.

ג. מחזירים את העניין לבית הדין האזורי לפרט כמה חויב המערער לשלם על חשבון מזונות הילדה וכמה חויב לשלם על חשבון מזונות המשיבה.  
אין צו להוצאות.

הודע בפני הצדדים ביום א' שבט תשי"ח (22.1.1958).

הרב בצלאל זולטי

הרב יוסף שלום אלישיב

הרב יעקב חדס

**בבית הדין הרבני האזורי תל אביב יפו**

**לפני כבוד הדיינים :**

**הרב אריה לייב רביץ – אב"ד, הרב שמואל ברוך ורנר, הרב שמואל אליעזר**

**המבקשת : פלונית (ע"י ב"כ עו"ד תיאודור תדהר)**

**הנדון: התגרשה בטענת "טמאה אני לך" ומבקשת להינשא לנטען  
באמתלא שיעצו לה לומר כך כדי שיגרשנה**

**פסק דין<sup>1</sup>**

המבקשת הגישה בקשה שבית הדין יסיר את האיסור שתינשא למר [פלוני].

והרי גופא דעובדא :

בתיק הנ"ל הגיש בעל המבקשת בקשה בבית הדין בפתח תקווה למסור לו את הילדה שלהם להחזקתו הואיל והיא נמצאת אצל אמה, שעזבה אותו בלי כל סיבה וחיה בלי גירושין ממנו עם חבר אחד באותו מושב במרחק כמה בתים ממנו.

בתיק מצורף מכתב מאחד העובדים במושב הכותב כי האישה עזבה את בעלה וחיה עם חבר אחר במושב.

בתמוז תשי"ג התקיים דיון בבית הדין בפתח תקווה.

הבעל טען כי האישה חיה עם גבר אחר. האישה הודתה כי חיה עם גבר אחר [פלוני] והיא חיה איתו חיי אישות. בגלל קשיים בקשר לסידור הגט הועבר התיק לבית הדין בתל אביב.

האישה הגישה בבית הדין בתל אביב תביעה לגירושין. הסיבה: בעלה חולה ואינו מסוגל לחיי אישות – זה שנים שסובלת סבל רב מחיים לא נורמליים אלה, בעלה מסרב לתת לה גט ואומר כי לא איכפת לו על יחסיה עם גבר אחר ושיכולה להמשיך בהם בהסכמתו ורק לא לבקש גט.

ביום ה' תשרי תשי"ד התקיים דיון. האישה טענה כי חיה עם גבר אחר, הבעל אמר כי האיש הזה הוא [פלוני] והאישה גם כן אמרה כי שם האיש שחיה אתו הוא [פלוני] ונקרא גם [...].

1. ערעור על פסק דין זה נדון בתיק (רבני תל אביב) תשי"ג/ג 3996, להלן בעמ' 89.

בית הדין החליט בהסכמת הצדדים שיתגרשו. בית הדין אסר על האישה לחזור לבעלה וכן אסר עליה לינשא ל[פלוגי] הנ"ל.

ביום כ"ה סיוון תשט"ו הצדדים התגרשו.

ביום כ"ה ניסן תשט"ז הגישה האישה בקשה שבית הדין יתיר לה להינשא ל[פלוגי] הנ"ל וטוענת כי דבריה שזינתה תחת בעלה היו בשקר ולימדו אותה לטעון כך כדי לקבל הגט מבעלה חיש מהר. ואמרה כי אמרה שחייתה עם [פלוגי] כדי לשכנע את בעלה – קראה בשם [פלוגי]. ל[פלוגי] הייתה לה סימפטיה אך לא חייתה אתו.

## דיון

אחר ששמענו דברי האישה ובא כוחה ועל סמך כל החומר הנמצא בתיקים מצא בית הדין שלפניו עמדו כמה בעיות: א. האם באופן זה מועילה אמתלא; ב. האם יש כאן אמתלא.

דעת "הרב המגיד" (איסורי ביאה פרק יח ה"ט) דלא מהני אמתלא באשת ישראל שאמרה שלכן הגידה שזינתה ברצון כדי שבעלה יגרשנה מכיוון שאינו מחויב לגרשה על יסוד דבריה היא ואין היא נאמנת. אם כן בנדון דידן יש סברה לכאורה להאמין לאמתלא מכיוון שהיא נאמנת שנטמאה היות ויש "רגליים לדבר" (עיין "שולחן-ערוך" "אבן-העזר" סימן קטו סעיף ו' ברמ"א) שהרי היא טענה שבעלה חולה ואינו מסוגל לחיי אישות ושהיא סבלה מזה סבל רב ולכן היא חייתה עם [פלוגי] הנ"ל ובמקום שיש "רגליים לדבר" היא נאמנת ובעלה חייב לגרשה ואם כן יש לה אמתלא שמה שאמרה מתחילה שנטמאה הוא כדי שבעלה יגרש אותה.

ברם במקום שיש "רגליים לדבר" לא מועילה אמתלא – עיין "בית-יוסף" (אבן-העזר סימן קטו סעיף ו' ובדבריו בסימן ו' סעיף ט) וב"נודע ביהודה" (קמא "אבן-העזר" סימן ח). והנראה בסברתם דמכיוון ש"רגליים לדבר" הם הוכחה לאמתת דבריה שנטמאה אם כן אותם "רגליים לדבר" הם גם סיבה שלא נאמין לאמתלא שלה הרוצה לבטל את אמתת דבריה הראשונים ולאמור שלא נטמאה. יוצא אפוא שלדעת הרב המגיד אין כאן אמתלא.

ואכן לדעת הראב"ד שם (איסורי ביאה פרק יח ה"ט) באשת כהן שאמרה שנאנסה ונטמאה מהני אמתלא להתירה לכהנים דעלמא אחרי מיתת בעלה, אך הרי כתב ה"בית-שמואל" (סימן ו' ס"ק כו) דבאשת ישראל שאמרה שזינתה ברצון לא מהני אמתלא מכיוון שהועילו דבריה להפסיד כתובתה. ועיין "נודע ביהודה" (קמא "אבן-העזר" סימן ח) מה שכתב בזה ומסיק דמכיוון דלא מהני אמתלא לעניין כתובה לא מהני גם לעניין איסור.

ועוד שיש לדון דתהא כאמתלא אחר זמן – עיין "חלקת-מחוקק" (סימן קטו ס"ק כב).

ועוד: באמירתה שזינתה "עם פלוני" הווה כמו נתקדשתי "עם פלוני" דלא מהני אמתלא כדמבואר ברמ"א ("אבן העזר" סימן מז סעיף ד) ועיין "פתחית שובה" (שם ס"ק ד).

אמנם יש מקום לדון על פי דברי ה"נודע ביהודה" (קמא "אבן העזר" סימן יא) בעובדא שלפניו שהבעל והאישה חיו בריב ובקטנות ובעלה היה מאיים עליה שיהרגנה והיה פוצע אותה באכזריות ושכנתה יעצה לה שתאמר לבעלה שזינתה ויגרשנה. והאישה עשתה כדבריה וגירשה בעלה. אחר כך התחרטה ורצתה לשוב להינשא לבעלה ונתנה אמתלא לדבריה שאמרה כן כדי שיגרשנה ונאמנת על זה גם אישה כדין עד אחד באיסורין. ולפי זה היה מקום גם בנדון דידן – שהמבקשת אומרת שיעצו לה שתטעון שנטמאה כדי שיגרשנה – לקבל את האמתלא ולכן יש לבית הדין לברר מי הם המייעצים לה ולקבל עדותם ויחשב כמסירת "מודעה" על הודאתה ותהיה מותרת ל[פלוני] הנ"ל.

אכן בנדון דידן – שהאישה בעצמה אינה טוענת שמסרה "מודעה" אלא שיעצו לה לטעון ועשתה על פיהם אבל לא אמרה למישהו שתעשה כן כדי לקבל גט – אין בזה משום כעין מסירת מודעה.

זאת ועוד: יש לחלק מהנדון של ה"נודע ביהודה" שהרי בנדון דידן ברצונה להינשא לנטען [פלוני] הנ"ל וזה מחזק דבריה הראשונים וה"רגליים לדבר" שטענה וגם עתה אומרת שבעלה היה חלש וחולה ולא היה מסוגל לחיי אישות והיה לה יחס סימפטי להנטען הנ"ל זה כשש שנים – מה שאין כן בנדון ה"נודע ביהודה" שרצתה לחזור לבעלה הראשון ואין במעשיה חיזוק לדבריה הקודמים.

על סמך הנימוקים העיקריים הנ"ל בית הדין מוצא כי אין להתיר למבקשת [פלונית] להינשא ל[פלוני].

ניתן בנוכחות המבקשת ביום כ"ב שבט תשי"ז (24.1.1957).

הרב אריה לייב רביץ – אב"ד                      הרב שמואל ברוך ורנר                      הרב שמואל אליעזרי



## בבית הדין הרבני הגדול ירושלים

לפני כבוד הדיינים:

כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב יצחק נסים – נשיא  
הרב יוסף שלום אלישיב, הרב בצלאל זולטי

המערערת: פלונית (ע"י ב"כ עו"ד תדהר)

הנדון: התגרשה בטענת "טמאה אני לך" ומבקשת להינשא לנטען  
באמתלא שיעצו לה לומר כך כדי שיגרשנה

## פסק דין

זהו ערעור על פסק דין שניתן על ידי כבוד בית הדין הרבני האזורי תל אביב ביום  
כ"ב שבט תשי"ז בתיק (רבני תל אביב) תשי"ז/ג/3996<sup>1</sup> בו נדחתה בקשת המערערת  
להינשא לפלוני.

### גוף העובדות

המערערת הגישה – בבית הדין הרבני בתל אביב ביום ב' תמוז תשי"ז – תביעה  
לחייב את בעלה [...] בגירושין. הסיבה: בעלה הוא חולה ואיננו מסוגל לחיי אישות  
והיא סובלת סבל רב מחיים לא נורמליים אלה. הוא מסרב לתת לה גט. הוא אמר לה  
בפירוש – כך היא כותבת בכתב התביעה – שלא איכפת לו על היחסים שלה עם גבר  
אחר, ושהיא יכולה להמשיך בהם ורק לא לבקש גט.

לפני שהתקיים בבית הדין הנ"ל בירור התביעה הנזכרת, הגיש הבעל [...] בבית  
הדין הרבני בפתח תקווה בי"ז תמוז תשי"ג תביעה לחייב את אשתו להחזיר את בתם  
המשותפת למוסד ילדים. בכתב התביעה כתוב: "הואיל ואשתי עזבה את הבית בלי  
כל סיבה וחיה בלי גט עם חבר אחר במושב במרחק של כמה בתים מביתנו. התנהגות  
זו בלתי מוסרית היא ותזיק לחינוך ילדתנו."

בישיבת כבוד בית הדין בפתח תקווה – כ"ג תמוז תשי"ג – חזר הבעל על  
טענתו בכתב התביעה שאשתו חיה עם גבר זר. האישה הודתה בבית הדין בזה שהיא  
חיה עם גבר אחר בשם [פלוני] ובית הדין הודיע להצדדים כי האישה אסורה על  
בעלה ועל האדם הזר.

1. לעיל, עמ' 86.

האישה ויתרה על כל תביעות כספיות שיש לה על הבעל, "רק שיתן את הגט." בתיק בית הדין פתח תקווה נמצא מכתב כתוב על בלנק של "מושב עובדים [...]" וחתום על ידי מדריך הסוכנות בכפר ובו הוא פונה למשרד הרבנות בפתח תקווה:

"לעזור להמוכ"ז [...] היות ואשתו [פלונית] עזבה אותו ללא גט והיא חיה עם חבר אחר במושב [...]. יש להם ילדה והאישה לקחה את הילדה אתה, הח' [...] חושב שהחינוך והסידור של הילדה לא מובטח ולא טוב [...]."

בה' תשרי תשי"ד התחיל בירור התביעה של האישה לפני בית הדין בתל אביב: "האישה: 'יכולה לעבור שנה שבעלי לא יחיה עמי חיי אישות – לכל היותר הוא חי אתי פעם בששה חדשים. אני צריכה גבר, אני דורשת שבעלי יתן לי גט. אנו נפרדים שלושה חדשים, לי יש חבר שאני חיה אתו.'"

(כאן באה בפרוטוקול חתימת האישה לאשר את דבריה).

"הבעל: 'שם הגבר שהיא חיה אתו [פלונית].'

האישה: 'הבעל שאני חיה אתו הוא [פלונית] (חתימת האישה על זה).

הבעל: 'היות שהיא החלה לחיות עם הגבר ההוא לכן כשאני רציתי לחיות אתה סירבה. אני לא ראיתי שהיא חיה עם [פלונית]'

האישה: 'הבעל שאני חיה אתו – [פלונית] ונקרא גם [...] (חתימת האישה).

הבעל: 'אני רוצה להשלים עם אשתי.'

לאחר שבית הדין דיבר עם הבעל הוא מסכים לתת לה הגט פיטורין."

(בפסק הדין המעורער נאמר כי ביום ה' תשרי תשי"ד אסר בית הדין על האישה לחזור לבעלה וכן אסר עליה להינשא ל[פלונית].)

בינתיים התחרט הבעל מלגרש את אשתו עד שסוף סוף הגיעו לידי הסכם גירושין בכ"ד סיוון תשט"ו. בהסכם נאמר: "הואיל ובית הדין פסק בתיק הנ"ל כי על הצדדים – הזוג הנ"ל – להתגרש והואיל ולבני הזוג בת שש שנים בשם [...] הוסכם בין הצדדים כדלקמן [...]."

בהחלטת בית הדין מיום הנ"ל כתוב: "הצדדים הופיעו והודיעו שבאו לידי הסכמה הדדית להתגרש [...] על הזוג להתגרש [...] בית הדין מאשר את ההסכם המצורף לתיק [...] האישה אסורה להינשא ל[פלונית] הגר במושב [...] וכמו כן אסורה לחזור לבעלה [...]."

הזוג התגרשו ביום כ"ה סיוון תשט"ו.

בכ"ה בניסן תשט"ז הגישה האישה בקשה לבית הדין בתל אביב אשר בה היא טוענת (על ידי באיכוחה) כי דבריה אשר אמרה לפני בית הדין – שזינתה עם אחר

תחת בעלה – בשקר יסודם וכי מעולם לא זינתה תחת בעלה ונותנת אמתלא לדבריה כי לימדו אותה לטעון ככה כדי להשיג הגט חיש מהר. היא אמרה לבעלה כי זינתה תחתיו על פי עצת מכריה ולמען שכנעו אף קראה בשמו. האישה טוענת ומצהירה כי הטענה הנ"ל על שזינתה תחת בעלה היא שקר וכזב ותו לא – לא זינתה אף פעם ועל כן מבקשת האישה לבטל את האיסור שהוטל עליה שלא כדין ולצוות על מחיקת הערה שנרשמה בתעודת הגירושין.

כבוד בית הדין בתל אביב – כזכור לעיל – דחה את בקשתה וזה מתוך הנימוקים המפורשים בפסק הדין המעורער.

### נימוקי פסק הדין המעורער

הואיל ויש לנו לשאת ולתת בנימוקים אלה, לכן מן הצורך לצטט כאן תמצית הנימוקים שעליהם מתבסס פסק הדין:

א. מכיוון שהיא נאמנת שנטמאה היות ויש רגליים לדבר (עיין 'שולחן ערוך' 'אבן העזר' סימן קטו סעיף ו – ברמ"א) שהרי היא טענה שבעלה חולה ואינו מסוגל לחיי אישות והיא סבלה מזה סבל רב ולכן היא חייתה עם [פלוגין] ובמקום שיש רגליים לדבר היא נאמנת ובעלה חייב לגרשה [...] ובמקום שיש רגליים לדבר לא מועיל אמתלא – עיין ביתיוסף (סימן קטו ובסימן ו) וב'נודע ביהודה' (קמא סימן ח) והנראה בסברתם דמכיוון ש'רגליים לדבר' היא הוכחה לאמתת דבריה שנטמאה אין הם יכולים לשמש כאמתלא לבטל את אמיתת דבריה ולאמר שלא נטמאה.

ב. דעת 'הרב המגיד' (פי"ח מהלכות איסורי ביאה) דלא מהני אמתלא – מה שהיא טוענת עכשיו שלכן אמרה בהיותה תחת בעלה טמאה אני לך כדי שיגרשנה – מכיוון שאינו מחויב לגרשה על יסוד דבריה היא. גם להראב"ד הסובר דבאשת כהן שאמרה לבעלה טמאה אני לך (באונס) מועיל אמתלא זו שהיא נותנת אחר כך, באשת ישראל האומרת זניתי ברצון לא מועילה אמתלא הנ"ל מכיוון שהועילו דבריה להפסיד כתובתה – עיין 'נודע ביהודה' (קמא סימן ח) מה שכתב בזה דהואיל ולא מהני אמתלא לעניין ממון וכמו שכתב ה'חלקת מחוקק' (סימן קטו ס"ק כב) דלעניין ממון אי אפשר לטעון מחויב לפטור משיצא חוץ לבית דין אף על פי שנתן אמתלא לדבריו הוא הדין דלא מהני גם בנוגע לאיסור אף על פי דבאיסור גרידא מועיל אמתלא גם לאחר זמן.

ג. באמירת 'זניתי עם פלוני' הוזה כמו 'נתקדשתי עם פלוני' דלא מהני אמתלא כמבואר בסימן מ"ז סעיף ד' וב'פתחיתשובה' שם.

ד. אמנם יש מקום לדון על פי דברי ה'נודע ביהודה' (קמא 'אבן העזר' סימן יא) בעובדא לפניו שהבעל והאישה היו בריב ובקטטות ובעלה היה מאיים עליה שיהרגנה והיה פוצע אותה באכזריות ושכנתה יעצה לה שתאמר לבעלה שזינתה ויגרשנה והאישה עשתה כדבריה וגירשה

בעלה. אחר כך התחרטה ורצתה לשוב ולהינשא לבעלה ונתנה אמתלא לדבריה שאמרה כן כדי שיגרשנה. ונאמנת על זה גם אישה מדין עד אחד באיסורין ולפי זה היה מקום לדון גם בנדרון דידן שהמבקשת אומרת שיעצו לה שתטען שנטמאה כדי שיגרשנה ולכן יש על בית הדין לברר מי הם המייעצים לה ולקבל עדותם וייחשב כמסירת מודעה על הודאתה ותהיה מותרת להנ"ל.

אכן בנדרון דידן – שהאישה עצמה אינה טוענת שמסרה מודעה אלא שיעצו לה לטעון ועשתה על פיהם אבל לא אמרה למי שהוא שתעשה כן כדי לקבל גט – אין בזה משום כעין מסירת מודעה.

זאת ועוד שיש לחלק מהנדרון של ה'נודע ביהודה' שהרי בנדרון דידן ברצונה להינשא לנטען [פלוגין] וזה מחזק דבריה הראשונים [...].

### טענות המערערות

על פסק דין זה הוגש ערעור. בכתב הערעור טוען בא כוח המערערות בין היתר:

"כבוד בית הדין טעה בכך שמצא 'רגליים לדבר' בדברי המערערות עצמה [...] אין לראות 'רגליים לדבר' אלה בראיה נפרדת נוספת. כל עיקר של 'רגליים לדבר' למדנו מסוטה ובסוטה הרי דווקא אם נסתרה עם זה שבעלה קינא בה אליו. במקרה דידן אין בחומר הראיות כל עדויות על ייחוד או כל עדות אחרת שהיא [...].

ועיין בתשובת 'נודע ביהודה' (תניינא סימן יב) שכתב:

'ובגוף הדבר – שהחליט השואל כיוון שאמרה כן בשעת חוליה דרך וידוי מקרי רגליים לדבר – לדעתי לא החמירו ברגליים לדבר אלא ביש רגליים לדבר בלי אמירה דידה שאף אם לא הייתה אומרת כלל שזינתה רגליים לדבר ממקום אחר שזינתה וזה מצטרף בהדי אמירה דידה. וכן משמע במהרא"י (סימן רנב) שכתב דאיכא רגליים לדבר נמי בלאו הכי כו', אבל אם אין רגליים לדבר רק מחמת אמירתה שדברים מראים שהיא אומרת אמת אין זה מועיל וערומי מערמא [...].

אכן בנידון אין שום "רגליים לדבר" חוץ מאמירתה [...].

טועה כבוד בית הדין בסרבו להזמין עדי המערערות אשר יעצו לה לטעון 'טמאה אני' וכי אמרה כי תעשה כן כדבריהם. עדים אלו הובאו על ידי המערערות לבית הדין ולא הורשו להעיד בפניו [...].

כבוד הרבנים המלומדים שגו בהביאם בחשבון שיקוליהם דבר שאינו בגדר ראיה כלל. בפסקה שנייה בפסק הדין נאמר: 'בתיק מצורף מכתב מאחד העובדים במושב הכותב: "האישה עזבה את בית בעלה וחיה עם חבר אחר במושב"'.<sup>1</sup>

כלל גדול הוא במשפט 'מפיהם ולא מכתבם'. במקרה דידן אף לא ידוע של מי הכתב. האם לא יתכן שהמכתב האנונימי הנ"ל נכתב על ידי הבעל עצמו [...]."

## דיון

**מה נחשב "רגליים לדבר", והאם כשיש "רגליים" לאמירת "טמאה אני לך" לא מועילה אמתלא**

והנה זה פשוט כי אין לראות בדברי האישה שאמרה שבעלה לא מסוגל לחיות עמה בחיי אישות והיא סובלת מזה כרגליים לדבריה שחיה עם גבר זר כל זמן שאין לפנינו שום הוכחה על מעשי כיעור בינה לבין הנטען וכיוצא בזה אשר מתוך זה ניתן להסיק שיש מקום לחשוד שאומרת שזינתה תחתיו אבל לא בשביל שבעלה לקה בכוח גברא – לפי דבריה – נאמר שהיא נאמנת שזינתה תחתיו וצדק בזה בא כוח המערכת.

גם מה שקבע כבוד בית הדין טעם הדבר שלא מועיל אמתלא במקום שיש רגליים לדבר "מכיוון שרגליים לדבר הוא הוכחה לאמיתות דבריה שנטמאה אין הם יכולים לשמש כאמתלא לבטל את אמיתות דבריה" – יש לדון בזה כי הלוא מרא דהאי שמעתתא דברגליים לדבר והיא אומרת "טמאה אני לך" נאמנת היא הוא המהרא"י ז"ל ובפסקי מהרא"י (סימן רכב) כותב: "הואיל ויש רגליים לדבר והוא לא אמר כהאי גוונא שהנשים משקרות להאכילה דבר האסור לה [...] מכל מקום לא הוזהר אסירא ליה אלא מטעם דשוויא אנפשה חתיכה דאיסורא ולא משום שאנו סוברים שהדבר אמת [...]."

אולם ה"בית מאיר" הוא אשר העלה הלכה זו (ועיין שו"ת "פנייהושע" "אבן העזר" סימן א) דלא מועיל אמתלא במקום שיש רגליים לדבר, והוא הסביר את דבריו (בסימן ו) כי אמתלא לא מועיל אלא במקום שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא – איסור החל על האוסר גרידא – מה שאין כן במקום שיש נאמנות לדבריו גם כלפי אחרים ואם כן כבר חרג ממסגרת של שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא ודינו כעד שלא מועיל אמתלא. הוא הדין כשיש רגליים לדבר והיא אומרת: "טמאה אני לך" ונאמנת גם כלפי הבעל, ולכן לא מועיל אמתלא.

וה"בית מאיר" בעצמו (סימן קטו) העיר שה"תרומת הדשן" סובר דגם כשיש רגליים לדבר האיסור הוא משום שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא ומשום לתא דידה נגעו בה – לא משום לתא דידה – ותמה על ה"תרומת הדשן". ועיין ב"צמח צדק" (סימן קמ) וב"אבני נזר" ("אבן העזר" סימן לח) שדחו את תמיהתו, וה"נודע ביהודה" (קמא "אבן העזר" סימן ע) מסיק: "דמצד הדין היא אינה נאמנת (לומר טמאה אני לך) אפילו ברגליים לדבר."

וב"צמח צדק" (שם) הוכיח מהרבה ראשונים החולקים על "תרומת הדשן" וסוברים דאינה נאמנת גם ברגליים לדבר ולפי דריהם פשוט דמועיל אמתלא כשיש רגליים לדבר כמו באישה האומרת טמאה אני לך ואין רגליים לדבריה.

גם בתשובת רעק"א (מהדורה קמא סימן קיא) כתב דבאיכא רגליים לדבר האיסור רק משום שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא ומועיל אמתלא.

ועיין ב"תשובות הרא"ם" לגאון מוהר"ם מרגליות (סימן נה) בתשובתו להרב דק"ק בראד מה שכתב בתוך הדברים: "והנה ראיתי שהגאון הנ"ל האריך להוכיח דאמתלא מהני אף ברגליים לדבר ודבריו אינם צריכים חיזוק [...] העולה מדברינו דאין לחלק בין רגליים לדבר או לא ולעולם מהני אמתלא."

#### אמתלא כשאמירת "טמאה אני לך" גרמה לה להפסיד את כתובתה

ובדבר מה שכתב ה"בית שמואל" ("אבן העזר" סימן ו ס"ק כו): "ואפשר לדייק מהראב"ד שכתב דין זה דמהני אמתלא באשת כהן ולא באשת ישראל (פרק כ"ד מהלכות אישות) דסבירא ליה דלא מהני מדהפסידה הכתובה לפי דבריה הראשונים" וה"נודע ביהודה" (קמא סימן ח וסימן יא) חיזק את הדברים דהואיל ובאומרת "זניתי ברצון" הפסידה כתובתה ובממון לא מהניא אמתלא לאחר שיצא מבית דין הוא הדין דלא מועיל לעניין איסור:

לכאורה בנדון דידן המערערת ויתרה – בבית הדין בפתח תקווה – מרצונה על כל תביעותיה הכספיות שיש לה כלפי בעלה אם יתן לה גט וזאת אמרה האישה בפעם הראשונה כשהופיעה לפני בית הדין לפני עוזבה אולם בית הדין. אם כן במקרה זה מתחלק האיסור מן הממון שהרי אפילו אם נקבל אמתלא דידה בנוגע לאיסורא אכתי ויתורה לגבי הכתובה ושאר תביעותיה נשאר קיים.

אלא שיש לומר מכיוון שהיא מחלה רק בתנאי – אם יתן גט – ועל יסוד דבריה שאמרה "טמאה אני לך" היא מפסדת בכל גווני, הרי שוב יש כאן דררא דממונא הקשור בחלות האיסור שאסרה על נפשה ולא מועיל בכהאי גוונא אמתלא.

אולם יש לדון במקרה אשר לפנינו שהזוג התגרש לפי התנאים המפורטים בהסכם. לפי דברי בא כוח המערערת בבית הדין האזורי (פרוטוקול עמוד 61) שילמה האישה 700 ל"י לבעלה בשביל שיתן לה הגט ושיחררה אותו מתשלומי מזונות עבור הילדה כנאמר בהסכם, ואחרי כל זה באה האישה ונותנת אמתלא – הרי אמתלא זו בזמן שהיא נאמרה וכשאנו באים לדון עליה נוגעת אך ורק לעניין איסור גרידא ואיננה קשורה לשום דררא דממונא. אם כן יש לומר דגם לה"נודע ביהודה" יש לקבל אמתלא דידה לפי דעת הראב"ד.

ועיין "בית מאיר" (סימן ו) דדעתו כשיטת הראב"ד שאין הבדל בין אשת כהן לאשת ישראל והאומרת "זניתי ברצון" בכל אופן מועיל אמתלא דידה – זה לשונו (שם סעיף יג):

"וגם מה שסובר ה'בית-שמואל' בהראב"ד לחלק באשת ישראל הואיל ומפסדת כתובה לא מהניא אמתלא נמי אינו כי טענתו אינו נתלה בהכי וההפסד כתובה נמי אינו נוגע אלא לעצמה ומשום הודאת בעל דין. וכבר חזינו דבעיקר הדין דחיישינן שמא עיניה נותנה באחר לא מחלקינן בין אשת כהן באונס לאשת ישראל ברצון כמבואר בסימן קט"ו – עיין שם סעיף ו – הוא הדין לגבי אמתלא לעניות דעתי אין סברא לחלק בהכי."

ובעצם המחלוקת של הראב"ד ו'הרב המגיד' באשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי שהלכה היא שהאישה מותרת לבעלה. מכל מקום היא אסורה לכל כהן אחר שימות בעלה אם מועיל אמתלא שנותנת האישה שאמרה כן כדי שיגרש אותה. כתב ה'בית שלמה' בתשובה ("אבן-העזר" סימן עב):

"מלשון ה'חלקת-מחוקק' ב'אבן-העזר' (סימן ו ס"ק יב) ו'בית-שמואל' (שם ס"ק כו) שכתבו דהראב"ד ו'הרב המגיד' חולקים בזה משמע להדיא מדבריהם מדברי הרמב"ם אין הכרע אם מחמיר בנתנה אמתלא זו לדבריה. והנה אם שהמחבר ב'שולחן-ערוך' סתם שם (בסעיף יג) כלשון הרמב"ם עם כל זה יש לי ראייה שסובר כדעת הראב"ד ודלא כ'הרב המגיד' שהרי ב'חושן-משפט' (סימן מז סעיף א) כתב במלווה שאמר על שטר שבירו 'אמנה' או 'פרוע' והיה חב לאחרים דאינו נאמן ואם אחר שאמר כן פרע לבעל חובו ובא לגבות השטר מלווה רואים אם כשהבעל חוב בא לגבות מזה השטר אמר 'אמנה הוא' אז ודאי לא הייתה כוונתו רק לדחות בעל חובו וחזור וגובה בו [...] ועיין ב'קצות-החושן' (סימן פ) – שהכריע כהר"א חסון בתשובת מהר"ש הלוי (חלק א סימן כ – כא) [הובא לעיל ב'בית שלמה'] דבממון לא מועיל אמתלא – ומבואר דהך אמתלא אלימא טובא ויכול לחזור מכח אמתלא זו אך בממון ומכל שכן באיסור דמהני אמתלא דיכול לחזור באמתלא זו."

ובנדון דידן כבר בכתב התביעה לגירושין שהגישה המערערת לבית הדין האזורי הזכירה האישה על יחסיה עם גבר זר וכן בעמדה לפני בית הדין לתבוע גט מבעלה הצהירה וחזרה על זה פעמיים ושלוש – שהיא חיה עם [פלוגי] אשר מכל זה מתקבל הרושם שכוונת האישה להשתמש בדבר הזה בכדי להמריץ להבעל לתת לה גט.

ובעיקר מה שכתב "הרב המגיד" לא לקבל אמתלא זו מטעם כיוון שלא היה מחויב להאמינה אין דבריה כלום – העיר על זה הבית מאיר כי אין טענה זו מכרעת דאטו נשי דינה גמירי וידעו דבית דין של אחריהם לא נתנו אימון בדבריה? ובמקרה דנן בא כוח המערערת טען בפנינו כי "אנשים הללו לא יודעים שום דבר מחוקי היהדות – אצל אומות העולם מספיק לגירושין שהיא אומרת בגדתי בך – היא חשבה שככה הנוהג אצלנו". לפי זה יש לומר דדין אמתלא זו כשאר אמתלא שגם "הרב המגיד" מודה דמקבלין ממנה כמו שכתב ה'בית-שמואל' (סימן ו).

(וב"ערוך השולחן" [סימן ו] כתב: "אם נתנה אמתלא לדבריה הקודמים ואמרה ששיקרה שכוונתה הייתה להפקיע עצמה מבעלה רשאה לכתחילה להינשא לכהן [ראב"ד] ויש מגמגמים בזה [הרב המגיד] ונראה עיקר כדעה הראשונה").

### כשאינה נאמנת מן הדין לומר "טמאה אני לך" – האם האיסור לבועל הוא מן הדין או "קנס"

ועיין שו"ת "מלבושי יום טוב" (סימן ח) מה שכתב לחזק שיטת ה"בית שמואל" (סימן ו ס"ק כה) הסובר באשת כהן שאמרה לבעלה "טמאה אני לך" דאסורה לכל כהן היינו לכתחילה אבל אם ניסת לכהן לא תצא – זה לשונו:

"...לפי שיטת התוספות דסוף נדרים והרשב"א דסבירא להו דלכך התירו חכמים דעקרו האיסור ממנה משום דהיכא דיש טעם לדבריהם יכולים חכמים לעקור איסור [...] אלא על כורחך צריך לומר דהיכא דהוצרכו חכמים לעקור את האיסור אי אפשר לעקור לחצאין וממילא נעקר לגמרי האיסור אף מה שלא הוצרכו וכן משמע לישנא דרב ששת ורבא דפליגי (נדרים צ"ב) לעניין אכילת תרומה דרב ששת אמר אוכלת ורבא אמר אינה אוכלת ואמאי לא קאמרי בלשון איסור והיתר אלא ודאי דלעניין איסור מן הדין לא פליגי וסוברים דמן התורה מותרת בתרומה כיוון דמותרת לבעלה ועקרו חכמים את האיסור ממנה עקרו לגמרי אלא פלוגתייהו אי מחמירין עליה שלא תאכל בתרומה [...] וכן נראה לפי זה דגם לכהונה לאחר מיתת בעלה מותרת מן הדין כיוון דכבר עקרו חכמים האיסור [...] אבל בדיעבד אם ניסת לא תצא" גם כשאינה נותנת אמתלא].

נמצא לפי זה לדעת התוספות והרשב"א כל האיסורים הנובעים מדיבורה שאמרה "טמאה אני לך" הם רק איסורא דרבנן.

נוסף לזה ראוי לנו להביא כאן את דברי הגאון ב"שואל ומשיב" (מהדורא תניינא חלק ד סימן עו) – עיין שם – בעניין: "אחד שנתקוטט עם אשת איש ובתוך הקטטה אמר לה שהיא זונה ושאלו ממנו מאין הוא יודע זה והשיב שהוא בעצמו זינה עמה." וכעבור זמן: "מת בעלה של האישה והלך זה ונשאה ושאלו אותו על ככה והשיב ששקר הגיד בתחילה ולא אמר כן אלא לבזותה על בעלה":

"...ולפי עניות דעתי נראה דלא שייך שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא בזה דכל האיסור הוא בשביל שאמר שזינה עם האישה ונאסרה על בעלה והרי על הבעל אינו נאמן לאסרה דאין אישה נאסרת אלא על פי עדים או בקינוי וסתירה וכדאמרו בכתובות (דף ט ע"א) עיין שם גבי דוד והרי ב'חלקת מחוקק' ו'בית שמואל' (סימן יא) כתבו דכל דלא נאסרה על בעלה, כגון באונס, גם לבועל לא נאסרת דלא שייך כשם שנאסרה לבועל ומקורו מכתובות (ט ע"א) 'התם אונס הוה' ולפי זה כאן שלא



נאסרה על בעלה שוב לא נאסרה על הבעל ולא שייך שוויא אנפשיה  
חתיכה דאיסורא."

ועיין רש"ש כתובות (ט ע"א) שכתב גם כן דלפי דמסיק דבאונס שריא לבועל  
משום דאינה אסורה לבעל גם בכהאי גוונא שהבעל אינו יודע שנבעלה אשתו לבועל  
אף שהוא אומר דבא עליה ומסיק: "וכך נראה לי להורות הלכה למעשה."

אמנם הדמיון לבועל באונס צריך עיון כי הבא על אשת איש באונס לא חל  
בעצם שום איסור כלפי בעלה כי אונס שריא בישראל ומשום כך לא נאסרה גם על  
הבועל דאיסורו נובע מזה שנאסרה בביאתו על הבעל, מה שאין כן בנידונו של הגאון  
הנ"ל (וכן במה שכתב הרש"ש) שאחר בא ואומר שזינתה עמו ברצון – הלא פשוט  
הדבר שלפי דבריו חל איסור על בעלה ואילו משום הבעל לא ידע ונעלם דבר מעיני  
הבעל חשיבא כאילו לא חל האיסור על הבעל?

אך בתשובת "דברי חיים" ("אבן העזר" סימן יד) כתב בתוך דבריו: "וביותר יש  
לומר לפי מה שכתבו הפוסקים דבאישה שזינתה כיוון שהדין נותן שלא להאמינה  
באמת היא מותרת להבעל כל זמן שלא ידע הבעל בלא שום הפקעת קידושין."  
וב"שערי דעה" (ליטוין, חלק ב סימן פא) כתוב: "דנו מקצת אחרונים ז"ל דכל שאין  
הבעל מחויב להאמין גם הבעל אינו מוזהר מן התורה רק מדין קנסא – עיין בברכי  
יוסף ("אבן העזר" סימן יא) בשם מהריט"ץ."

אמנם בתוספות (קידושין דף כז ע"ב דיבור המתחיל "ונקה") מבואר דסבירא להו דגם  
אם לא ידע הבעל שזינתה אשתו והמשיך לחיות אתה – עבר עברה בשוגג – עיין שם.  
אולם במקרה והאישה אומרת לבעלה ישראל "טמאה אני לך" כנדון דנן ולפי דעת  
התוספות והרשב"א דחכמים עקרו מכאן איסור סוטה לבעלה הרי יש מקום לומר  
בפשטות (אפילו אם לא נאמר כחידושו של ה"מלבושי יום טוב" הנ"ל) מאחר וסוף  
סוף לפי דבריה לא גרם הבועל שתיאסר על בעלה ממילא היא מותרת להבועל. אלא  
דגם בזה יש לדון כי חכמים לא עקרו איסור סוטה אלא מזמן אמירתה שהיא טמאה,  
נמצא לפי דבריה: ברגע שזינתה חל האיסור על הבעל ועל הבועל ונהי דהפקיעו  
חכמים אחר כך האיסור מן הבעל אבל בנוגע לבועל באיסורה קיימי.

#### האם יש לחלק לעניין זה בין אופן שהבעל האמין לדבריה לאופן שלא האמין

אבל במה דברים אמורים? באופן שלא נאסרה על בעלה מצד אמירתה "טמאה אני  
לך" אך במקרה דנן אסר בית הדין בפתח תקווה את האישה על בעלה, גם בבית הדין  
בתל אביב אסרוה על בעלה. אמנם לא נמצא בתיק נימוק לאיסור זה פרט להטענה  
הסתמית של הבעל הדורש להוציא את ילדתו מאשתו על סמך זה שהוא טוען שהיא  
חיה עם גבר זר: לא נרשם בתיק אם נחקר הבעל מאין הוא בטוח שאשתו זינתה עליו  
– כי הוא בעצמו הצהיר שהוא לא ראה שהיא חיה עם איש זר – יתכן שכל  
האסמכתא שלו היא על המכתב (הנזכר לעיל) המצורף לתיק, יתכן גם שהוא אמר

שהוא מאמין לדבריה של אשתו (כאמור לעיל, האישה הגישה תביעה לגירושין בבית הדין בתל אביב לפני שהבעל הגיש תביעתו בבית הדין בפתח תקווה ובכתב התביעה שלה היא מודה שחיה עם גבר אחר) ולפי שיטת בית הדין בת"א היא אסורה עליו מפני "שהיא נאמנת שנטמאה היות ויש רגליים לדבר" (ראה בפסק הדין המעורר).

על כל פנים לפנינו קיים מעשה בית דין ולא בית דין אחד אלא משני בתי דינים יצא איסור לאסור האישה על בעלה ואנו מניחים שהאיסור יצא כהלכה, וזה מפני שראו בטענת הבעל שהוא מאמין לדבריה של אשתו, ובכחאי גוונא יש לומר דלא מועיל אמתלא דידה להפקיע את האיסור מבעלה, ויש לדון שכשם שהיא אסורה לבעל אסורה לבעל.

ובמהרי"ט ("אבן העזר" סימן א) כתב:

"והרשב"א עצמו הביא באומרת טמאה אני לך ואמר לה בעלה שמאמינה איהו נמי שוויה חתיכה דאיסורא ואסירא ליה לעולם אפילו אם תחזור ואמרה דבאונס היה – כך הביא ה'מגיד משנה' בשמו (פרק כב מהלכות אישות) והם דברי התוספות בשלהי נדרים. משמע שדיבורו עושה רושם שלא מכוח דבריה דאי לאו דאמר לה הכי הייתה נותנת אמתלא לדבריה ואומרת 'מה שאמרתי טמאה אני לפי שנבעלתי אבל באונס היה' עכשיו שנתן האמנה לדבר חשיב כהודאה ושוויא נפשיה חתיכה דאיסורא [...] ובהכי ניחא מה שסיימו שם התוספות 'ויש אומרים דמשמתינן ליה על שגרם שתיאסר אשתו עליו ועובר על חרם תקנת רבנו גרשום' דקשה הא לביה אנסיה שנראה לו שהדברים כנים ורגליים לדבר אלא דפשע במה שהוציא בשפתיו ואמר שמאמינה שעכשיו אינה יכולה לתת אמתלא לדבריה משום דבדיבורו שוויה חתיכה דאיסורא."

וכן סובר רבי עקיבא איגר בתשובה (שו"ת רבי עקיבא איגר קמא סימן קיא) בדעת הרמ"א (סימן קעח) דלדעה ראשונה לא מועיל אמתלא, וכן העלה בהגהת "נימוקי יוסף" (סוף נדרים).

אמנם ב"בית מאיר" (סימן קטו סעיף ו) סובר דמועיל אמתלא דידה גם עבורו וזה לשונו:

"ואם קודם גירושין היא נותנת אמתלא [כי לאחר גירושין סובר ה'נודע ביהודה' (קמא 'אבן העזר' סימן יא) דלא מהני אמתלא לדידה אחר מעשה שעשה וגירשה] למה שאמרה נטמאתי בזה כתב 'יס' של'שלמה' (פרק ב דיבמות סימן יח) ד'נאמנת ואינו יכול להוציאה כלל אפילו אמר בתחילה להדיא 'אני מאמין לך' ואחר כך נתנה אמתלא שלא זינתה ולמה אמרה תחלה שזינתה בטלה דבריה הראשונים' עכ"ל. ואם כן מה שכתבו התוספות סוף נדרים [...] דאפילו חזרה ואומרת דבאונס היה דאסורה משום דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא היינו דווקא אם אינה חוזרת לגמרי אלא שרצתה לתרץ דבריה שכיונה במה שאמרה 'נטמאתי' היינו על ידי

אונס – אמתלא זו לא מהני [...] אבל חוזרת לגמרי עם אמתלא הוגנת  
אף איהו בתר דהימנה מותר בה כפסק הרש"ל (ב"ס-שלמה) [...].  
וב"שואל ומשיב" (מהדורה תניינא חלק א סימן טו) כתוב:

"ומה איקבע איסור שייך בדידיה טפי מבדידה דהא היא גם כן אמרה  
ונתנה אמתלא ואדרבה הוא לא ידע וסמך עליך כסומא בארובה וכל  
שחזרה בה – אמירתו מידי מששא אית ביה [...] ועל כורחך דכל  
שאמרה אמתלא והוא לא בא רק מכוחה – בהתבטל הסיבה נתבטל  
המסובב [...] וכל שכשל עוזר – דתברא לגזיזה ואמרה אמתלא – נפל  
סומך וזה ברור מאוד [...]."

ואפילו אם נאמר כשיטת המהרי"ט ודעימיה דאמתלא דידה לא מהני לבעל  
בהאמין לדבריה מכל מקום יש לומר דמה שהבעל מאמין לה לא מהני לאוסרה על  
ידי זה להבועל כי לאו כל כמיניה לאסור מחמתו על הנטען – עיין אוצר הפוסקים  
(סימן יא אות נג).

ואשר לנימוק הכתוב בפסק הדין המעורער כי "באמירת 'זניתי עם איש פלוני'  
הווה כמו באומרת 'נתקדשתי עם פלוני' דלא מהני אמתלא כמבואר בסימן מז  
וב'פתחיתשובה' שם" – הנה שני טעמים כתב ה"נודע ביהודה" (הובאו דבריו ב'פתח  
תשובה' הנ"ל) להסביר את שיטת הרא"ה שהוא המקור להלכה זו – שאם נקבה בשם  
המקדש לא מועיל אמתלא:

**טעם א** – מכיוון שלפי דבריה הראשונים יש לפלוני זכות בה הרי זה כדורא  
דממונא דלא מועיל אמתלא. וזה הרי לא שייך כלל בנדון דידן שאמרה "זניתי עם  
פלוני."

**טעם ב** – אין לה אמתלא מספקת לזה שאמרה "לפלוני אני מקודשת" כי לדחות  
את האנשים הקופצים עליה היה מספיק אם אמרה "אשת איש אני" סתמא. אבל –  
מסיק ה"נודע ביהודה" – אם יש לה אמתלא גם לזה שהזכירה את שמו ושם עירו של  
פלוני מקבלים את האמתלא גם בכהאי גוונא. ובכן בנדון דידן היא טוענת שאנשים  
אמרו לה: "תכתבי שאת חיה עם גבר אחר ורק זה יעזור לקבל גט" והיא אמרה שחיה  
עם [פלוני] הואיל ובעלה ידע שיש לה סימפטיה ל[פלוני] ויאמין לה (ראה פרוטוקול  
בית הדין האזורי עמוד 61) – הרי היא נותנת אמתלא גם על זה.

## תנאים נוספים לאמתלא

יש לנו להוסיף כאן ולדון בעוד כמה נקודות בסוגיה של אמתלא אשר לא דן בהם  
כבוד בית הדין האזורי בפסק הדין.

## נותן אמתלא כשעשה מעשה לחיזוק דבריו הראשונים – מתי נאמן?

(א) אם מועיל אמתלא למעשה שעשה לקיום דבריו הראשונים.

ובמקרה דנן – האישה חתמה על כתב התביעה שבו כתוב: "הוא אומר לי בפירוש שלא איכפת לו על היחסים שלי עם גבר אחר ושאי יכול להמשיך בהם". היא גם חתמה בבית הדין בתל אביב על כל פעם שהזכירה לפנייהם שחייתה עם גבר אחר.

וב"יורה דעה" (סימן קפה סעיף ג) פסק: "אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נידותה ואחר כך אמרה 'טהורה אני' אף על פי שנתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת". ומשום שעשתה מעשה – לא מועיל אמתלא.

ועיין "תרומת הדשן" (סימן שכו):

"שאלה: ראובן היה במצוק ושמעון היה מתעסק בעבורו [...] ונותן כתב בחתימת ידו שתעיד עליו כמאה עדים וכתב בכתב ידו איך שהודה בהודאה גמורה שנשבע בשבועת התורה לפרוע לו ולא יטעון נגדו שזה טענת אונס או שאר אמתלא בעולם ותבע שמעון את ראובן לפרוע לו [...] השיב ראובן טענות ואמתלאות. טען שמעון הלא יש לי כתב בחתימת ידך שנשבעת שבועת התורה [...].

תשובה: [...] ולא אמרינן הואיל והודה שנשבע שלא יטעון שום אמתלא שווי לנפשיה חתיכה דאיסורא כההיא דפרק ב' דכתובות – אמרה 'אשת איש אני' [...] הא לא אמרינן דהא מסיק התם – פרק ב' דכתובות – גבי אישה שאם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת."

וב"תבואות שור" (סימן א סוף ס"ק עו) רמז לה"תרומת הדשן" הנ"ל והוכיח מזה דאם לפי האמתלא ידידה היה לו צורך המעשה מקבלין אמתלא גם בכהאי גוונא. גם ה"חתם סופר" עמד על ה"תרומת הדשן" – עיין חלק "יורה דעה" סימן ט' – זה לשונו: "הלוא אין אמתלא אחר מעשה רב ואין לך מעשה רב מכותב וחותר בשטר" והעלה: "דאם אי אפשר בעניין אחר – שנותנת אמתלא המספקת גם למעשה – מהני אמתלא וכן הסכים ב"ח וש"ך ובספר 'שמלה חדשה' (סימן א [ב'תבואות שור] ס"ק עו [הנ"ל]) מייתי ראיות רבות מדוכתא טובא שאי אפשר לסתור אותם שהדין דין אמת [...]."

לפי זה יש לומר לכאורה גם בנדון דידן יש לקבל אמתלא שהיא נותנת שאחרים לימדוה לכתוב לבית הדין, אשר יש לראות בזה תשובה גם על המעשה שעשתה האישה. כמו כן בזה שחתמה האישה בפרוטוקול בבית הדין – כפי שיש להניח – חתמה בפקודת בית הדין ואילו סירבה לעשות זה היה מתגלה לכול כי רק עלילת דברים שמה עליה.

#### שוויוא אנפשיה חתיכה דאיסורא בפני בית דין

ב) ובשוויוא אנפשיה חתיכה דאיסורא לפני בית הדין – עיין תשובת רבי עקיבא איגר (סימן פח) דדווקא בנאמן מדין עדות והעיד בפני בית הדין בזה אינו חוזר ומגיד אף באמתלא מה שאין כן בשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא מהני אמתלא.

וב"תשובת הרא"ם" (מרגליות) הנ"ל (סימן נו) כתב:

"וכבר הוכחתי דהודה מעצמו ודאי מהני אמתלא אפילו כשהודה בבית דין [...] גם מה שכתב הב"ח בתשובה (סימן צח) דבבית דין הודית לא מהני אמתלא כתבתי שמבואר בתשובת מהר"י בן לב בשם 'בעל העיטור' להיפך וזו לשונו: 'אם אמר בבית דין "קידשתיה" וחזר ואמר "לא אמרתי בפניהם" הרי היא בחזקת מקודשת אבל אם לא כפר באמירתו אלא אמר "לא קידשתיה" – אם נתן אמתלא לדבריו נאמן ואם לאו אינו נאמן'."

ודן בדבריו באריכות ומסיק: "נחזור לעניין ראשון דסבירא ליה ל'בעל העיטור' דאף בבית דין אם נתן אמתלא לדבריו נאמן."

### נותן אמתלא לאחר שהוחזק שלושים יום כדבריו הראשונים – האם נאמן?

ג) דעת ה"בית שמואל" (סימן יט ס"ק ב): "וכן אישה שאמרה שהיא נידה – תוך שלושים יום מהני אמתלא, אבל אם אמרה כל שלשים יום שהיא נידה ואחר כך שימשה – לא מהני אמתלא" (כמו בהלכה הפסוקה שם ["אבן העזר" סימן יט סעיף ב] ב"שולחן ערוך": "איש ואישה שבאו ממדינת הים היא אומרת 'זה בעלי' והוא אומר 'זו אשתי' – אם הוחזקו בעיר שלושים יום שהיא אשתו הורגין עליה").

אמנם עיין "פתחיתשובה" ("יורה דעה" סימן קפה ס"ק ה) – זה לשונו: "ובדרושי הוכחתי דאם האמתלא באופן שהעניין היה צריך להאריך שלשים יום מועיל האמתלא. ושוב מצאתי ב'חתם סופר' בתשובה ("יורה דעה" סימן ט) שהחליט כן לדינא."

ובמקרה של אישה האומרת: "טמאה אני לך" במקום שמצד הדין אינה נאמנת לאסור את עצמה על בעלה, נראה לדון דבכלל לא שייך בזה דין "הוחזק שלושים יום" שהרי למעשה מתייחסים לדבריה של אישה היושבת תחת בעלה וטוענת טענות מעין אלו כבלתי נכונים מתוך הנחה שענינה נתנה באחר, אלא שבנדון דידן אנו מניחים – כאמור לעיל – שהבעל האמין לדבריה ואם כן אין מקום לזה.

### אמתלא צריכה להיות נראית וניכרת כאמת לדעת בית הדין

סילקנו לכאורה המכשולים שעמדו לפום רהיטא על דרכה של קבלת אמתלא זו שאנו דנין עליה. אבל עלינו לדון גם על עצם כושרה של אמתלא הזאת ומבחינה אחרת כי כלל גדול בתורת אמתלא: שתהיה נראית וניכרת לבית הדין שהיא אמת – עיין "שיטה מקובצת" כתובות (דף כב ע"א) בשם הרא"ה ז"ל: "אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת כלומר בדברים הניכרים לנו אמת אף על פי שאינם ידועין לנו" ובשם תלמידי רבנו יונה ז"ל: "פירוש אמתלא – טענה שנראית אמת."

ולכן עלינו לעיין בדבריה של האישה בעצמה איך הם נראים לנו.

והנה אישה זו בעומדה לפני בית הדין האזורי בתל אביב ביום י"ב אלול תשט"ז לבקש ביטול איסור נשואין – אנו קוראים את דבריה שאמרה בפני בית הדין: "אני רוצה להתחתן עם [פלוגי]. אני מכירה את [פלוגי] שש שנים אני החלטתי להתחתן עם [פלוגי] לפני שמונה חודשים. סתם אמרתי שזניתי עם [פלוגי] – יש פסק דין מבית הדין הגדול המתירים אישה במקרה שמכחישה."

וזה לאחר שבא כוחה של האישה הגיש כתב בקשה אשר בו הרחיב את הדיבור וביסס את טענת אמתלא שלה לכל פרטיה ודקדוקיה. ורק בעבור יותר מארבעה חודשים – ביום כ"ג טבת תשי"ז – כשהופיעה שוב לפני בית הדין אז הייתה אמתלא כבר שגורה בפיה דבר דבור על אופניו וחזרה על תמצית הדברים הכתובים בכתב הבקשה על ידי בא כוחה.

הנה פשטות סגנון הלשון הזה אשר האישה הפטירה בפני בית הדין – "סתם אמרתי כי זניתי עם [...] יש פסק דין [...] המתירים אישה במקרה שמכחישה" – נותן מקום להרהורים אם לא האמתלא הערוכה וסדורה בכתב הבקשה על ידי בא כוחה לאו מלבה יצאו הדברים ומשום כך לא העלתה אז על שפתיה לא דבר ולא חצי דבר לתרץ את עצמה מה המריץ אותה להוציא שם רע עליה שהיא נפקת-כרא ובוגדת בבעלה. היא "יצאה ידי חובתה" בזה שהצהירה כי "סתם" אמרה מה שאמרה וכדי לקבל היתר מספיק אם מכחישים את הדברים ותו לא מיד. רק לאחר זמן כנראה למדה האישה את תורת אמתלא ובאה בבית הדין ותלמודה בידה.

ובכן אם לדון על פי הדברים שבכתב כפי הרשום בפרוטוקול נראה על כל פנים כי לא ברור כלל שאמתלא של המקרה שלפנינו אפשר להכניסה במסגרת של "דברים הניכרים ונראים אמת."

### מסקנה

על אף הנ"ל איננו רואים מקום למה לא לקבל את טענת בא כוח המערערת בסעיף 13 לכתב הערעור הקובל על בית הדין ש"סירבו להזמין עדי המערערת אשר יעצו לה לטעון טמאה אני [...] וכי אמרה להם כי תעשה כן כדבריהם, עדים אלה הובאו על ידי המערערת לבית הדין ולא הורשו להעיד בפניו."

אם נכון הדבר שיש בידי האישה לברר כי אחרים יעצו לה לטעון טענת שווא שאין לה כל יסוד ואחיזה שכאילו היא חיה עם גבר זר וזה לשם המטרה שהבעל יסכים לתת לה גט, אם כן לא רק מפיה אנו חיים בנתינת אמתלא הנזכרת אלא על פי עדים והם "יתנו עדיהן ויצדקון" – עיין "נודע ביהודה" (קמא "אבן-העזר" סימן יא) וב"אוצר-הפוסקים" (סימן י אות יג).

לאור כל האמור אנו מחליטים להחזיר את התיק לכבוד בית הדין הרבני האזורי על מנת לתת אפשרות בידי האישה להוכיח את דבריה בהוכחות מספיקות כי אחרים

תיק (רבני גדול) תשי"ז/76

לימדוה לומר בפני בית הדין שהיא זינתה תחת בעלה – טענה שלא היה לה כל יסוד  
– כדי להמריץ את בעלה שיתן לה גט, ולהוציא פסק דין לפי התוצאות.  
ניתן ביום י"ג שבט תשי"ח (3.2.1958).

הרב בצלאל זולטי

הרב יוסף שלום אלישיב

הרב יצחק נסים – נשיא

**בבית הדין הרבני הגדול בירושלים**

**לפני כבוד הדיינים:**

**כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף – נשיא,**

**הרב בצלאל זולטי, הרב אליעזר גולדשמידט**

**המערער: פלוני (ע"י ב"כ עו"ד ש' תמיר ועו"ד הכהן)**

**נגד**

**המשיבה: פלונית**

**הנדון: הימנעות בעלדין לברר דבריו**

**פסק דין**

זהו ערעור על פסק דינו של בית הדין האזורי בתל-אביב מיום כ"ט בניסן תשל"ג (תיק 10776/כ"ז), בו פוסק בית הדין:

"א) אין לחייב את האישה בקבלת גט.

ב) בית הדין מוצא לרצוי, שהצדדים יתגרשו על יסוד הסכמה."

על פסק הדין הזה הוגש ערעור על ידי הבעל.

בעלי הדין הם בעל ואישה בגיל העמידה. הם בנפרד זה זמן רב, וכבר שנים שהם מתדיינים לפני בית הדין, בתביעת המערער לחייב את המשיבה לקבל גט.

בחלק הראשון של הדיונים לפני בית הדין, הופיעה המשיבה אישית לפני בית הדין האזורי. אולם אחרי הישיבה מיום כ"ה באייר תש"ל הפסיקה המשיבה להופיע לפני בית הדין.

בישיבה מיום י' בתמוז תשל"ב, ביקש ב"כ המערער לשאול את המשיבה כמה שאלות. בית הדין נעתר לבקשה, אולם המשיבה, ששהתה אותה שעה באולם ההמתנה של בית הדין, סירבה להכנס לבית הדין, וזה גם לאחר שחויבה לכך בהחלטה של בית הדין. בית הדין נתן לה ארכה של שבעה ימים לתשובה, אולם התשובה לא ניתנה.

המשיבה המשיכה בסירובה להופיע לפני בית הדין, וכאשר לא הופיעה לישיבה ביום כ"ז בכסלו תשל"ג, ביקש בא כוחה לשחררו מחובת ייצוגה, בית הדין דחה את בקשתו. בא כוח המערער טען טענותיו, ובא כוח המשיבה ביקש שיינתן למרשתו זמן של חמישה עשר יום למתן תשובה בכתב, וכך הוחלט. ב"כ המשיבה העביר את



ההחלטה למשיבה, אולם כל תשובה שהיא לא ניתנה על ידה. ב"כ המערער הגיש בקשה בכתב למתן פסק דין לגירושין, בית הדין קבע בהחלטה מועד למתן פסק דין, הורה להעביר למשיבה את ההחלטה הזאת, בצירוף העתק בקשת ב"כ המערער. כן הודע לה, על פי החלטה, שהיא "רשאית להוסיף טענות או סיכום בכתב". המסמכים הנ"ל שנשלחו לדירת המשיבה על ידי הדואר, הוחזרו בציון "לא נדרש". בית הדין האזורי קבע בהחלטה מועד אחר, כ"ט בניסן תשל"ג, למתן פסק דין, המסמכים נשלחו למשיבה הפעם על ידי שליח בית דין, וכאשר הדלת לא נפתחה הכניס השליח את המסמכים לדירה – מתחת לדלת. מהמשיבה לא באה כל תגובה, ובית הדין נתן במועד הנ"ל את פסק הדין שהוא נשוא הערעור.

כתבי הערעור נשלחו לבית הדין האזורי על מנת למוסרם למשיבה על ידי שליח בית הדין, וכאשר שליח בית הדין ביקר במקום פעמים מספר – והדירה הייתה סגורה, נשלחו המסמכים בדואר רשום, אולם הם הוחזרו בציון "לא נדרש". כן הוחזרה בציון כאמור, ההזמנה שנשלחה למשיבה לישיבה שנקבעה ליום ט' בכסלו תשל"ד.

נקבעה שוב ישיבה, ליום ה' באדר תשל"ד, לשמיעת הערעור. ההזמנה נשלחה למשיבה על ידי שליח בית הדין האזורי, המאשר כי מסר למשיבה את ההזמנה ביום כ"ח בטבת תשל"ד, והיא סירבה לחתום על הקבלה, בהזמנה זו הודע למשיבה שאם לא תופיע יוכל בית הדין לברר את הערעור ולפסוק שלא בפניה. כן הודע למשיבה על המועד הנ"ל במברק.

המשיבה לא הופיעה לישיבה הקבועה, ובית הדין החליט לשמוע את הערעור בהיעדרה.

ב"כ המערער חזר על הטענות שנטענו לפני בית הדין האזורי ובכתב הערעור, לפיהן המשיבה היא האשמה בפירוד והרס חיי המשפחה בין הצדדים, וביקש לקבל את הערעור ולחייב את המשיבה לקבל גט. בין היתר הסתמך ב"כ המערער על יסודות פסק הדין של בית דין זה בערעור כז/109 (פורסם בפד"ר כרך ז עמודים 108–114). במהלך הדיונים לפני בית הדין האזורי דרש ב"כ המערער לחייב את המשיבה להיבדק אצל רופא פסיכיאטר. וביום ג' בטבת תשכ"ט החליט בית הדין האזורי: "שאינן לחייב את האישה להיבדק, אלא אם יצהיר הבעל שהוא מוכן להשלים עמה, אם לפי תוצאות הבדיקה יוברר שהיא בריאה." הבעל לא הצהיר כאמור, והגיש ערעור על החלטה זו. בפסק הדין שניתן ביום כ"ג באב תשכ"ט (ערעור תשכ"ט/92) נדחה הערעור.

בסיכום ההנמקה של פסק הדין בערעור הנ"ל, כותב בית הדין:

"הרי מבואר דאין מחייבים את הנתבע להוציא את הראיה שבידו לזכות התובע, אלא רק באופן שהתובע יאמר בביתדין דברים שיש בהם אמתלא בעיני הדיינים [...]."

והנה במקרה דנן לפי העובדות וחומר הראיות, המערער לא הוכיח אפילו לכאורה שהמשיבה זקוקה לבדיקה פסיכיאטרית. ואם הרא"ש הנ"ל כותב 'דלא מסתבר כלל שבדברים בעלמא יכוף האדם את חברו להראות את שטרותיו [...] הרי בוודאי שבדברים בעלמא אין לחייב את המשיבה להתבזות ולגרום לה צער חנם בבדיקה זו, רק כדי למלאות את רצונו של המערער שבגד באשת נעוריו וחי בפרהסיא עם ידועה בצבור."

הדברים הללו נאמרו בשנת תשכ"ט, אבל בינתיים עברו עוד כחמש שנים, ודבר אחד ברור הוא – שיש "אמתלא בעיני הדיינים" כי המשיבה משתמטת לחלוטין מהתדיינות עם המערער לפני בית הדין, מונעת על ידי זה את המשכו של הבירור המלא של טענותיהם של הצדדים וסוגרת את הדרך אשר דרכה מגיע בית דין למטרה – לדון דין אמת לאמתו. הדבר הזה ודאי שלא ייתכן הוא שתנתן לבעל דין היכולת לעשות לסגירת שערי בית הדין לפני בעל דין ולהביא על ידי כך למצב שבעל הדין – יריבו יהיה אין אונים לפעול להוכחת טרונותיו וטענותיו.

מודעים אנו מזה כי בישיבות הראשונות הצהיר באכזח המשיבה כי המשיבה רוצה בשלום, וכאשר יעזוב המערער את הידועה בצבור, היא מוכנה להשלים עמו. והמערער הוא שטען כי בכל אופן שהוא אין דרך לשלום. וחס ושלום שנקל בחומרת הנהגתו של המערער כלפי ביתו וכלפי עצמו, כפי שהוגדרו בפסק הדין הנ"ל בנידון הצדדים. וייתכן גם ייתכן הוא כי נכונה היא הטענה שטען בשעתו בא כוח המשיבה שמעשהו של המערער הוא שגרם להרס המשפחה.

אבל מנגד, זכותו של כל אדם ואדם היא לדין צדק ואמת, וזכאי הוא שכל טענותיו וראיותיו יישמעו בבית הדין, ושכל דרכי החקירה והבירור לפי כללי הדין, ובתוכם חקירת בעל הדין – יריבו, יהיו פתוחים לפניו, באין סוגר.

ועלינו לציין כי במהלך הדיונים העלה המערער טענות אשר אם יתבררו היטב ויוכחו, ייתכן שתהא בהן ממשות ביחס לנידון המשפט, ואיך אפשר לסגור בעדו ולא לתת לו את האפשרות לבירור והוכחה.

דוגמה לדבר עיין בתשובות הרא"ש (כלל לג סימן ב) הכותב:

"הנה ראיתי מתוך הטענות כי ראובן רוצה להפסיד כתובתה ותנאי כתובתה [...] שטוען [...] והיא כופרת ואומרת [...] דבר זה ייבדק [...] וכל זמן שלא נבדקה אינו חייב במזונותיה, מאחר שהוא טוען [...] וגם דבריו עומדים להתברר לאלתר [...] היא תצווה לבדוק את עצמה אם היא רוצה להכחישו ואחר שתבדק תתבטל טענה זו."

כלומר, מכיוון שהטענה של הבעל כי הבירור הוא באמצעות בדיקה, והבדיקה תלויה בה – באישה, ובידה הוא לצוות על עריכתה לאלתר וכל עיכוב בבדיקה הזאת – בגללה הוא, והיא היא המונעת את בירורן של טענות הבעל, לכן מעכבים בינתיים את קיומן של זכויותיה.

וגם אנו בנידון דידן כך נאמר: הבירור שהמערער דורש אותו, בידה של המשיבה הוא. ואם היא לא תעכב יתברר לאלתר אם יש ממש בטענותיו של המערער או שבטלות הן. וכאשר המשיבה מונעת את הבירור הזה, הרי אשמת קבלתן של הטענות הללו בראשה היא.

ועיין בתשובות מהרש"ם (חלק ה סימן מח) הדין בנידון הדומה לנידון שבתשובת הרא"ש הנ"ל, ומשפחת האשה סירבה לעמוד בדין בתביעתו של הבעל, ומתוך כך לא ניתנה טענת הבעל לבירור. ומסיק המהרש"ם:

"ולכן אחר שיתרה בה רום מעלתו ותסרב מלציית לדין תורה, ולא תברר בבית דין אם כנים הדברים [...] יוכל לגרשה בעל כורחה."

וזאת מבלי לנקוט כל עמדה שהיא לגופן של טענות המערער, ומבלי להשוותן ולדמותן לנושא הטענות שבתשובת הרא"ש ושבתשובת מהרש"ם הנ"ל.

זאת ועוד, מדברי השלום של המשיבה כבר עברו שנים, וגם אם נקבל את דבריה כמו שהם שדברי אמת כנים הם היו אז בשעתם, מי לידנו יתקע שגם היום עומדת היא על השלום הזה. אדרבא שתיקתה המכוונת מאז ועד היום הזה, יש בה כדי אמתלא, לפחות, שהיא כבר חזרה מהשלום הזה, אם מתוך ייאוש ואם מתוך טעמים אחרים, וניחא לה יותר בדיעבד במצב הקשה הזה של לא שלום ולא גט.

כל זה מביא אותנו לדברים שבפסק הדין הנ"ל של בית דין זה, שאוזכר בטענותיו של בא כוח המערער. והמקרה שלפנינו דומה הוא למקרה שבפסק הדין ההוא, בו נאמר:

"מתקבל הרושם כי במקרה דנן לא נשאר לאישה שום יחס חיובי כלפי בעלה ולא קיים עוד אצלה כל קשר נפשי אליו, ואינה מעוניינת בבעלה בתור שכזה כלל [...] ואם כי ייתכן שזה נובע מהצטברות של מרידות שהיא נוקטת בלבה כלפי בעלה, אך מסיבה זו או מסיבה אחרת, דבר זה לא משנה עצם העובדה שהיא בבחינת 'לא בעינא ליה' משום שהוא שנאו עליה, ובכל זאת אינה רוצה להיפרד ממנו ו'אחזתיו ולא ארפנו', וניחא לה שהמצב הבלתי נורמלי ימשך לעולמים, וירעו שניהם עד שיסתאבו."

ומסיק בית הדין בפסק הדין הנ"ל:

"ויש לדון אם תקנת רבנו גרשום מאור הגולה ז"ל – לא לגרש בניגון לרצון האישה, כוללת גם מקרה כעין זה שאינה רוצה להתגרש לא מתוך כוונה שהיא מצפה לשובו או מטעם שאינה יכולה להיפרד מבעל נעוריה [...] מסתברא שלא על כגון זה תיקן רבנו גרשום מאור הגולה ז"ל."

ובהמשך הדברים שם קובע בית הדין, כי במקרה של פירוד הרבה שנים שהוא "לאו מילתא דשכיחא", אין לחוש שמתן הרשות על ידי בית הדין עלול להטעות ולגרום לפרוץ דרך להרשות גם במקום שאין הדבר ראוי.

מהטעמים הללו באנו לידי מסקנה כי אם בית הדין יתעלם ממצב כגון זה אשר הוא, כביטוי שבפסק הדין הנ"ל, בבחינת "וירעו שניהם עד שיסתאבו", וכך יימשך עד בלי סוף, וזאת מבלי לתת לבעל דין את האפשרות לברר דינו, הרי יהא הדבר הזה בגדר הכרזה של בית-דין שכאילו ח"ו "לית דין ולית דין" בישראל. וזה הוא דבר שאין להעלותו על הדעת.

ומנגד בהתחשב בנסיבות הנידון, יש לדעתנו, לפני נעילת השער, לתת אפשרות נוספת לסיים את הבירור במעמד של שני הצדדים יחד.

על פי האמור אנו מחליטים :

- א) מקבלים את הערעור, ומחזירים את הנידון לבית הדין האזורי.
- ב) בית הדין האזורי יתן למשיבה זמן סביר לפי ראות עינו, להימלך בדעתה ולחזור להופיע להתדיין לפני בית הדין.
- ג) אם המשיבה תודיע שהיא מוכנה להתדיין לפי הוראות בית הדין, תיקבע ישיבה למועד מוקדם, אליה יוזמנו שני הצדדים להופיע אישית, לסיומו של הדיון ולמתן פסק דין.
- ד) אם המשיבה תמשיך בסירובה להופיע לפני בית הדין להתדיין, יפסוק בית הדין האזורי בהתאם.
- ה) אין צו להוצאות.

ניתן ביום ה' בניסן תשל"ה (17.3.1975).

הרב אליעזר גולדשמידט

הרב בצלאל זולטי

הרב עובדיה יוסף – נשיא

**בבית הדין הרבני הגדול בירושלים**

**לפני כבוד הדיינים:**

**כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף – נשיא,**

**הרב בצלאל זולטי, הרב אליעזר גולדשמידט**

**המערער: פלוני**

**נגד**

**המשיבה: פלונית**

**הנדון: החלטה שניתנה בידי שני דיינים בלבד**

**החלטה**

ביום ט' בסיוון תשל"ה ניתנה ע"י בית הדין האזורי לנפת אשקלון, ברוב דעות, לבקשת [פלוני], צו זמני לעיכוב נישואין נגד [פלונית] (תיק לח/1052).

למחרת ביום י' בסיוון תשל"ה, אחרי שבית הדין האזורי שמע את [פלונית], ניתן על ידו פסק דין המבטל את הצו הנ"ל מאתמול.

פסק הדין מיום י' בסיוון תשל"ה חתום על ידי שני דיינים בלבד. ונאמר בו: "אם כי פסק דין זה נחתם בשניים הוא על דעת כל בית הדין."

על פסק הדין מיום י' בסיוון תשל"ה הגיש [פלוני] בקשה לערעור.

כבר נאמר על ידי בית הדין זה בכמה החלטות, כי פסק דין שניתן רק על ידי שני דיינים בלבד, איננו בגדר פסק דין של בית דין אזורי המסור לערעור לפני בית הדין הגדול. ראה תקנה ד' בתקנות הדיון תש"ך, וראה סעיף 8(ה) בחוק הדיינים תשט"ו, כפי שתוקן בשנת תשכ"ו.

פסק הדין הנ"ל של בית הדין האזורי מיום י' בסיוון תשל"ה, נחתם כאמור על ידי שני דיינים בלבד, וזה, גם לוא היה הדיון גופו בשלושה, בניגוד לתקנה ק' בתקנות הדיון ש"כל החלטה וכל פסק" "צריכים להיחתם על ידי כל הדיינים."

תמהים אנו על הדיינים שכתבו כאמור כי פסק הדין הוא "על דעת כל הדיינים", כאשר גם הדיין השלישי יודע בעצמו את מלאכת החתימה.

נוהל כגון זה על ידי בית דין גורם להטרדה חינם של בעלי הדין ולהוצאות מיותרות אשר הדיינים הם ה"גרמי" שלהן.

כאשר יוגש לבית־דין זה פסק דין בניהון, חתום על ידי כל שלושת הדיינים, אז יגיע המועד להגשת ערעור.

ניתן ביום י"ד בתמוז תשל"ה (23.6.1975).

הרב אליעזר גולדשמידט

הרב בצלאל זולטי

הרב עובדיה יוסף – נשיא

**בבית הדין הרבני הגדול בירושלים**

**לפני כבוד הדיינים:**

**כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף – נשיא,**

**הרב אליעזר גולדשמידט, הרב שאול ישראלי**

**המערערת: פלונית (ע"י ב"כ טו"ר הרב וינמן)**

**נגד**

**המשיב: פלוני (ע"י ב"כ עו"ד רוט)**

**הנדון: מזונות ילדה**

**פסק דין**

לפנינו ערעור על החלטת כבוד בית הדין האזורי בחיפה מיום י"ט בחשון תשל"ה (תיק שלד/3696), בו נאמר:

"לאחר שאם הילדה תציית להחלטת בית הדין ברוחה וכלשונה, דהיינו תמסור את הילדה לרשות אביה לביקורים סדירים ללא נוכחותה וללא השגחתו של אדם אחר – בית הדין יתייחס לעתירתה להעלות מכסת מזונות הילדה. כל זמן שהיא לא תקיים את פסק הדין, בית הדין לא יזדקק לעתירתה."

(הערעור הוגש גם על החלטת כבוד בית הדין האזורי הנ"ל מיום כ"א בתמוז תשל"ד, אולם לפי החלטת בית דין זה מיום ה' בכסלו תשל"ה אין מקום לערעור על החלטה זו שהיא החלטת ביניים.)

המערערת והמשיב היו בעבר בעל ואישה שנתגרשו כדמו"י, ולהם בת משותפת שהיא כיום בת שש, שנמצאת כיום ברשות האם.

האישה הגישה תביעה להעלאת מזונות עבור הבת. מנגד תובע האב הסדר פגישות עם הבת, מאחר שהאם מסרבת לתת לו להיפגש עמה, אלא בנוכחות צד שלישי.

בהחלטה נשואת הערעור דוחה בית הדין כנ"ל את הזדקקותו להעתירה להגדלת מזונות כל עוד אין האישה מצייתת להחלטת בית הדין: "למסור את הילדה לרשות אביה לביקורים סדירים ללא נוכחותה וללא השגחתו של אדם אחר."

אחרי שמיעת טענות הצדדים וב"כ והעיון בחומר נראה לנו שיש לאשר את פסק הדין.

קביעת עובדות וכן שיקול הדעת הנובע מזה בקשר לקביעה מהי טובת הילד מסורה בידי בית הדין הדן בדבר.

נוסף, שגם לנו נראה שניתוק הבת מהאב שלא תוכל להיפגש עמו, גם שלא בנוכחותה או בנוכחות אדם אחר, נראית הכרחית לטובתה, כל עוד לא הוכח ההיפך. הוכחה מעין זו לא הובאה מצד האם.

חיוב האב במזונות מותנה בהיותו ברשותו ואם האם מעכבת יכול הוא לומר "אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות" (סימן פ"ב ו).

ואם אמנם שם המדובר בילד שדינו להיות ברשות האב לגמרי, דון מינה גם לגבי בת, באותה מידה שטובתה דורשת להימצא לעתים מזומנות עם אביה.

אשר על כן, אין אנו מוצאים לנכון להתערב בקביעת בית הדין ובפסק דינו בהתאם לזה, שלא יזדקק לעתירת האם להעלות מכסת המזונות עבור הילדה.

#### הרב שאול ישראלי

עיינתי בדברי חברנו כבוד הגר"ש ישראלי שליט"א ולא אוכל לקבל את דעתו.

הלכה זו שאב יכול לומר: "אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות", לא מצינו אותה אלא רק בבן. וכפי שמתבאר מדברי ה"חלקת מחוקק" בסימן פ"ב (ס"ק ט), כאשר הבן אינו רוצה להיפרד מאמו וללכת אל האב. והטעם הוא כפי שהסביר ה"חלקת מחוקק" שם שבמקרה כזה "יש לאב לומר: אין עלי חיוב צדקה לפרנסו כל זמן שאין שומע לקולי, להיות אצלי ללמוד תורה ושאר דברים". ועיין שם ב"חלקת מחוקק" שהוא רואה את הדבר הזה כ"דוחק". כי קשה הוא להבין גם לפי דרכו של ה"חלקת מחוקק", המטיל את ה"אחריות" על הבן עצמו, וגם אחרי הסברו, לא ייענש הבן הקטן במזונותיו, גם כשהוא "אינו רוצה להיפרד מאמו", אף כאשר לטובתו הוא להיות אצל אביו ועיין ב"בית שמואל" שם (ס"ק ח).

וכאשר כל ההלכה הזאת חידוש הוא – כלל הוא "אין לך בו אלא חידוש", היינו ההלכה כפי שנאמרה, והוא: רק בבן, אשר מקומו הוא אצל האב ש"הוא מצווה עליו בכמה דברים ובפרט ללמוד תורה", ורק כאשר המדובר הוא על עצם מקום הימצאו – "להיות אצלי", ורק כאשר העיכוב הוא מצד הבן עצמו, ואין בידינו להרחיב את ההלכה הזאת ולהחילה גם בבת, וכאשר המדובר הוא בפגישות בלבד, וכאשר העיכוב הוא מצד האם ולא מצד הבת. המזונות הן בשביל הבת עצמה ולא בשביל האם, והאם אינה אלא שליחה של הבת לתבוע עבורה, ואין בכוחנו להטיל עונשים על הבת בגלל מעשי האם.

וזאת, בלי להקל ראש במעשה הרע הזה של האם המונעת את הקשר בין האב ובין בתו, ולא רוצה לדעת ולהבין כי את נפש הבת היא קובעת חלילה בזאת.



אולם אין אנו מוסמכים לבדות עונשים מלבנו ולהטילם כראות עינינו על העושה שלא כהוגן. ובמיוחד כאשר העונש הוא בעצם מהותו מבחינת ההלכה לא על העושה אלא על הבת הקטנה.

כבוד הגר"ש ישראל מוסיף כי "אין כאן אפוא שום הטלת עונש על הילד [...]. אלא העברת החוב המוטל על האב – על האם", אלא שאין הדבר כן. במזונות בן ובת חייב האב, הוא לבדו הוא, ולא האם. ואין ליצור חיוב חדש ולחייב את האם במזונות כאשר חיוב כזה לא היה מעולם, והוא איננו. יוצא שבגלל מעשה האם מטילים עונש על הבן הקטן, מפקיעים את זכויותיו ומבטלים את החיוב המוטל על אביו כלפיו, כגמול על מעשה שהוא לא עשה. וזה דבר שאין הדבר סובלתו.

ולכן דעתי היא שיש לקבל את הערעור, ולהחזיר את הנידון לבית הדין האזורי לדון בתביעת הבת, שהוגשה על ידי האם, להעלות את סכום המזונות בשביל הבת.

#### הרב אליעזר גולדשמידט

לדבריו של הגר"א גולדשמידט שליט"א.

ראיתי מש"כ בנידון מעכתר"ה שליט"א, ולא מצאתי בהם מה שיחזירני ממה שהעליתי בדברים הקודמים.

כת"ר בונה בניינו על מה שכתב ה"חלקת מחוקק" בתירוצו שהוא "דוחק", ומבואר כוונתו כי קשה הוא להבין למה ייענש הבן הקטן במזונותיו, כאשר הוא "אינו רוצה להיפרד מאמו", גם כאשר לטובתו הוא להיות אצל אביו.

אולם במחקר"ה, לא זה הקושי אשר בא ה"חלקת מחוקק" ליישב, וממילא אין זה גם ה"דוחק" אשר כיוון אליו בתירוצו.

המדובר ב"שולחן ערוך" הוא אם רצתה המגורשת שיהיה בנה אצלה [...] יש לאב לומר אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות.

העיכוב שדן בו ה"שולחן ערוך" הוא אפוא מצד אם הילד, ועל כן פשוט שמה שהאב אומר, אף הוא אינו אלא כלפי אם הילד, שכיוון שהיא הגורמת, יש להטיל עליה את מזונות הילד.

הלכה זו מקורה בגמרא בכתובות (קב ע"ב) כמבואר בביאורי הגר"א (ב"שולחן ערוך") שם.

מה שנתקשה ה"חלקת מחוקק" אינו אלא כפי המבואר בדבריו דמשמע אם האם מוחלת לו המזונות ווכל להחזיק בנה על כורחו (של האב – ש' י') וזה נגד המושכל למה תוכל לכופו [...] והוא מצווה עליו בכמה דברים, בפרט ללמדו תורה. ועל זה בא תירוצו שהמדובר הוא כשהבן אינו רוצה להיפרד מאמו.

היינו, שבגלל זה קשה הדבר להוציאו מאמו, נוסף על העיכוב שמצד האם. ואולי, בגלל זה, אין האב תובע הוצאתו מהאם, או שבית הדין משערים שבמצב זה ממילא לא יצליח האב למלא המוטל עליו בחינוכו.

ואשר על כן, אנו רואים את הוצאת הילד מחזקת אמו כבלתי ניתן לביצוע, ואין לנו לדון אלא באשר לחיוב המזונות על מי הם. ובוה הסברא כבר פשוטה, שכיוון שגם האם מצדה אינה רוצה למסור את הילד (וייתכן שאילו הייתה האם מסכימה, כי אז גם הילד לא היה מתנגד, ועל כל פנים – היה אפשר להתגבר על התנגדותו) וזהו עיקר גורם העיכוב, עליה החובה לזונו. כי אין לה לאחוז החבל בשני ראשים, ומאחר שאינה רוצה למסור לידי האב, עליה חובת המזונות, ויכול האב לומר: אם אינך רוצה למסור לי – אינך יכולה לתבוע ממני מזונות, ועליך החובה לזונו. ואילו היה אירצונו של הילד להיות אצל האב הגורם שבגלל זה אין עליו חיוב לזונו, כי אז לא היה ה"שולחן-ערוך" (וכן הרמב"ם) מביאים הלכה זו כשהאם מעכבת. שהרי לפי זה אין עיכוב האם מעלה ומוריד.

אלא ודאי פשוט וברור, שעיקר מה שיכול לומר לא אתן לו מזונות, הוא כלפי האם, ולא כלפי הילד, כי בכגון דא, חיוב המזונות מוטל על האם.

ה"דוחק" שרמז עליו ה"חלקת-מחוקק" אינו מתייחס אפוא לגופה של ההלכה כשהעיכוב הוא מצד האם עליה מזונותיו, אלא לגבי השאלה למה לא נוציא את הילד מהאם ולמסור לאב, כראוי לפי ההלכה, ולתירוצו שהמדובר כשגם הילד מעכב. והדוחק הוא, שאירצון הילד לעבור לאביו, גם במקרה זה שאמו מסייעתו (או אולי הגורמת לכך) אינו כל כך רציני, בכדי לקבוע שלא ניתן לבצע ההעברה, והאב לא יוכל לחנכו בכגון דא.

אין כאן אפוא שום הטלת עונש על הילד, שכתר"ה מתקומם נגדו, ורואה בגלל זה דברי ה"חלקת-מחוקק" כ"חידוש" ש"אין לך בו אלא חידוש". אלא העברת החוב המוטל על האב – על האם. וזה פשוט וברור.

ומכאן הלימוד יוצא לנידון דידן, שהרי לית מאן דפליג שפגישות האב עם הבת לעתים מזומנות הן לטובת הבת, וחלק חשוב בחינוכה, הרי האם בעכבה פגישות אלה, פועלת לדעת הבת, ואינה מאפשרת לאב למלא חובת החינוך המוטלת גם עליו במידה מסוימת, ועל כן גם בזה יכול לומר האב: אם אני מנוע מלהיפגש עם הבת, ועל ידי זה חינוכה נפגם, לא אתן לה מזונות ותזוני אותה את.

וקצת ראייה לזה מהא דכתב ה"חלקת-מחוקק" (ס"ק ה) וכן ה"בית-שמואל", ומקורו ב"רב המגיד" (הלכות אישות פרק כא הלכה יז) שכתב בתירוץ השגת הראב"ד שם, במה שאמרו בפחות מבין שש אין מפרישים אותו ממנה אם רצתה בכך, שאף על פי שאביו חייב ללמדו קצת תורה גם בפחות מבין שש: "הא אפילו אצל האם יכול לחנכו לפעמים לכשיבוא אצלו."

ואכתי קשה, התינוח אם אין האם מעכבת שיבוא אצלו לפעמים, אבל אם היא מעכבת גם בזה, אז הרי אינו יכול ללמדו כלל. ואם נאמר שבכהאי גוונא באמת נוציא אותה הימנה בעל כורחה, וגם אם אין הילד רוצה לבוא אל האב (כי בגיל צעיר כזה, ודאי שאין מניעת הילד מניעה וניתן בנקל להתגבר עליה) אם כן עדיפא הווי ליה ל"חלקת-מחוקק"

לאקשויי ביתר מבן שש איך נכוף האב כשהיא מוחלת המזונות, לא רק מצד שזה "נגד המושכל", דהיינו מסברא בעלמא, והרי היה יכול להוכיח זאת מפחות מבן שש.

אלא על כורחך בכהאי גוונא פשיטא, שיכול לומר שלא יזוננו אם היא מעכבת שיבוא אליו רק לפעמים, כי בזה יש לראות נקמנות גרידא מצד האם. ועיקר החידוש הוא ביותר מבן שש שמעכבת מחמת טענה כגון שהיא קשורה אליו ואף הוא אליה שזה יזיק לילד וכיו"ב.

ובנידון שלנו, שהבת אינה מעכבת כלל ועיקר וכל המעכבת אינה אלא האם, וזה ודאי יש לראות כנקמנות, הדברים קל וחומר שאין האם יכולה לבוא בתביעות כלפי האב שימלא כל צורכי הבת.

#### הרב שאול ישראלי

קראתי בעיון את דבריהם של עמיתיי כב' הגר"א גולדשמידט והגר"ש ישראלי שליט"א. מבלי להכריע בבעיה העקרונית בה הם מחולקים – דעתי היא כי בנידון דנן שהמערערת היא אישה נשואה, ולא נטען ולא הוכח שיש לה נכסים שאין לבעלה רשות בהם, או שיש לה הכנסות ממעשה ידיה העודפים על מזונותיה, לכן אין לפטור את המשיב ממזונותיה של הבת.

לפיכך יש לקבל את הערעור, ובית הדין האזורי ידון ויפסוק בתביעה להגדלת המזונות.

#### הרב עובדיה יוסף – נשיא

לאור האמור, אנו מחליטים להחזיר את הנידון לבית הדין האזורי לדון ולפסוק בתביעה להגדלת המזונות.

אין צו להוצאות.

ניתן ביום כ"ג בחשוון תשל"ו (28.10.1975).

הרב שאול ישראלי

הרב אליעזר גולדשמידט

הרב עובדיה יוסף – נשיא

## בבית הדין הרבני הגדול בירושלים

לפני כבוד הדיינים:

כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף – נשיא,

הרב אליעזר גולדשמידט, הרב שאול ישראלי

המערערים-המבקשים: פלוני ופלונית

הנדון: היתר יבמה שנבעלה להינשא לבועל

## פסק דין

מחליטים להיענות לבקשת המבקשים ולהתיר נישואיהם זל"ז. וזה בהסתמך בעיקר על ה"חזון-איש" (סימן כ ס"ו) שפסק להקל ביבמה שנתקדשה, לאחר שיגרשנה המקדש ותחלוץ, שמותרת להינשא לו אפילו לכתחילה, והוא הדין ביבמה שזינתה, לאחר שתחלוץ, כי הדעה האוסרת שהביא הרמ"א (בסימן קנט סעיף ג מהנימוקיוסף בשם הריטב"א) היא בשיטת האוסרים אותה על המקדש לעולם, כביאור הגר"א בדעה זו.

והיינו על פי הגר"א שנוקט כן בשיטת הרמב"ם. שהאיסור על המקדש לישראל הוא רק מבלי שיגרשנה. ואילו בגירשה, שאין חוטא נשכר, לא קנסו. וממילא אין הבדל בין לכתחילה לדיעבד. (ולשון הרמב"ם וכן ה"שולחן-ערוך" שהביא דבריו, שאם נישאה אין מוציאין ממנו, הוא לאו דווקא, כי זיל בתר טעמא). ונוקט ה"חזון-איש" שיש להקל בדעה זו הלכה למעשה.

ופטורים אנו ממילא מלהיכנס למה שדנו גדולי המחברים בדורנו מצד שעת הדחק להחשיבו כדיעבד, דעל פי ביאור הגר"א במחלוקת הפוסקים, מסולקים הקשיים שישנם בביאור השיטות.

[ועלינו להעיר מילתא דתמיהא שראינו בפסק הדין של בית הדין האזורי לאוסרם להינשא מצד מכשול שבנישואין לגבי איסור נידה, שהוא כאילו לדעת הרמב"ם (איסורי ביאה פרק טו) רק בנשואה ולא בפנויה. ותלי בוקי סריקי ברמב"ם, שלא דן אלא בחייבי לאוין ולא בנידה שהיא מחייבי כרתות. ומבואר ב"שולחן-ערוך" ריש הלכות נידה ("ויהי הדעה" סימן קפג) שלעניין איסור נידה אין הבדל בין נשואה לפנויה. ועיין בריב"ש (סימן תכה) ובביאור הגר"א ב"שולחן-ערוך" שם שציינו המקורות לזה ממשניות, והוא פשוט. ולא עלה על דעת איש מעולם לייחס לרמב"ם דעה זו. ועיין עוד ב"כרתי ופלתי" שם שדן ברותחים מי שעלה על דעתו לחלק לעניין

טומאת שבעה. ובהגהות הגאון בעל "ברוך-טעם" שם שכתב שגם דעה זאת לא לעניין חיוב כרת נאמרה.]

מנימוקים אלו בית הדין מחליט להתיר ל[פלונית] ו[פלוני] להינשא זו לזה.

ניתן ביום ט"ז באלול תשל"ח (18.9.1978).

הרב שאול ישראלי

הרב אליעזר גולדשמידט

הרב עובדיה יוסף – נשיא

**בבית הדין הרבני הגדול בירושלים**

לפני כבוד הדיינים:

כ"ג הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף – נשיא,

הרב אליעזר גולדשמידט, הרב שאול ישראלי

המערער: פלוני (ע"י ב"כ טו"ר א' זוננפלד)

נגד

המשיבה: פלונית (ע"י ב"כ עו"ד א' אבלס)

**הנדון: פירוש התחייבות למזונות בהסכם גירושין**

**פסק דין**

הערעור שלפנינו הוא על החלטת כבוד בית הדין האזורי בירושלים מיום ח' שבט תשל"ה (תיק לד/2743) בה נאמר: "אחרי העיון החלטנו כי באופן עקרוני יש להגדיל את סכום המזונות, אשר לקביעת הסכום הסופי יש לקבוע תאריך להמשך הדיון ולהודיע לצדדים."

החלטה זו באה על תביעת האישה להגדלת המזונות, בהסתמכות על הסכום גירושין שנערך בין התובעת לנתבע, שהיו בעבר בעל ואישה, הסכם שקיבל תוקף פס"ד ביום כ"ה אדר תשכ"ח, וכן זכרון דברים שנערך בין הצדדים הנ"ל, ביום 1.4.69.

בסעיפים 5–6 מהסכם הגירושין, הנוגעים לעניין התביעה נאמר:

"מאחר ואין האישה יכולה לפרנס עצמה, ומאחר והבעל החליט לדאוג למחסורה ולמזונותיה גם אחרי הגירושין, מתחייב בזאת הבעל לשלם למזונות האישה, משך כל חייה, מזונות בסכום של 180 ל"י בחודש. סכום זה יהיה צמוד וכפוף לכל שינוי שיחול בעתיד בתשלום קצבת נכות המשלמת על ידי המוסד לביטוח לאומי לנכה שדרגת נכותו ושכרו הקובע זהים לאלה של הבעל.

להבטחת המזונות הנזכרים לעיל יוטל עיקול בהסכמת הצדדים על קצבת הנכות אותה מקבל הבעל מהמוסד לביטוח לאומי, הבעל מתחייב בזאת שלא לעשות כל פעולה, צעד או מעשה, שיהיה בהם כדי להשפיע, לשנות או להמעיט מסכום קצבת הנכות המשתלמת לו כאמור."

כפי המתברר מהחומר שבתיק, הסכום 180 ל"י שהמערער התחייב לשלם לאישה מדי חודש למזונותיה לאחר הגירושין "משך כל חייה" לפי סעיף 5 הנ"ל, הוא בערך הסכום שהמערער היה מקבל באותה שעה מהמוסד לביטוח לאומי לפי חישוב של דרגת נכות בשיעור ארבעים וחמישה אחוז.

בתקופה מאוחרת יותר (אחר ביצוע הגירושין) קבעה ועדה מטעם הביטוח לאומי הורדת דרגת נכותו של המערער לדרגה של עשרים אחוז והציעה עם זה גם להוון את הסכום המגיע לו, מאחר שלפי סעיף 6 של הסכם הגירושין הנ"ל נדרשה לכך הסכמת האישה, אכן בוצע הדבר לאחר שהצדדים חתמו על זכרון דברים שהוזכר לעיל ביום 1.4.69, שבו הוסכם על חלוקת הסכום שנתקבל בין הצדדים, לפי הפירוש שניתן שם.

ביום 18.7.73 הוגשה ע"י ב"כ האישה לבית הדין להגדלת המזונות "עקב ההתייקרויות וירידת ערך הקנייה של הכסף", ובהסתמכות על כך שמיום מתן פסק הדין "הועלו קצבאות הביטוח הלאומי אליהם צמודים מזונותיה", על זה באה ההחלטה שהיא נשוא הערעור.

בערעור בכתב ובעל פה העלה ב"כ המערער כמה טענות והן:

לפי הסכם הגירושין הייתה התחייבות המערער רק על מנת שתשלום מהקצבה לביטוח הלאומי שהיה הוא מקבל בתור נכה, עם הורדת אחוז הנכות והיוון חיוב זה, שנעשה בהסכמת האישה וקיבלה חלקה, פקע אפוא חיוב זה של המערער, שהתחייבות המערער הייתה רק "מאחר ואין האישה יכולה לפרנס עצמה" כמבואר בסעיף 5 של הסכם הגירושין, אולם כיום הזה שהאישה מקבלת באופן עצמאי מביטוח לאומי לאחר הגיעה לגיל ששים, פקע חיובו.

לחלופין טוען עוד, שלא צדק כבוד בית הדין שקיבל עקרונית את תביעת האישה להעלאת סכום המזונות, שכן לפי זכרון הדברים, שהובא לעיל, בוטל עניין הצמידות ונקבע הסכום 180 ל"י כמזונות חודשיים.

כן העלה לפנינו ב"כ המערער טענה של חוסר סמכות, שכן ההתחייבות של המערער עפ"י זכרון הדברים נעשתה לאחר הגירושין, ושלא בקשר עם הגירושין.

ב"כ האישה טען לעומתו, שזכרון הדברים אינו אלא המשך לפסק הדין לגירושין ומסתמך עליו ולא בא אלא להסדרת התשלומים שחב המערער לאישה עם קבלת הסכום החד-פעמי מהביטוח הלאומי. כן טען, שאין בזכרון הדברים ויתור על ההצעה לפי סעיף 5 של פסק הדין. וכן שלפי הסכם זה הצמידות הייתה לפי דרגת הנכות שלפיה שולמה למערער הקצבה באותה שעה, והשינויים שחלו בקביעת דרגת נכותו לאחר מכאן אין בהם כדי לשנות את ההתחייבות שקיבל על עצמו בהסכם הגירושין. ההתחייבות של המערער אינה קשורה בקבלת או אי-קבלת קצבה של האישה מכוח עצמה מהביטוח הלאומי, וכן אין ממש בטענת חומר סמכות שכן, כאמור, אין זכרון הדברים הסכם חדש, אלא הסדר התשלומים מכוח הסכם הגירושין. עיינו בטענות הצדדים ובחומר שבתיק והגענו למסקנה שאין יסוד לערעור ודינו להידחות:

א. לא אוזכר בהסכם הגירושין שהתחייבות המערער מותנית בזה שאין לאישה הכנסה ממקור אחר שהוא. בפרט, שגם בזמן עריכת ההסכם הייתה ידועה שקיימת אפשרות שהאישה תקבל קצבה מהביטוח הלאומי עם הגיעה לגיל ששים, ואף על פי כן לא הוזכר מזה מאומה.

ב. מניסוח ההסכם, שלפיו צמוד הסכום 180 ל"י שהאישה תקבל למזונותיה, לא לסכום שהמערער מקבל ויקבל מהביטוח לאומי, אלא "צמוד וכפוף לכל שינוי שיחול בעתיד בתשלום קצבת נכות המשתלמת על ידי המוסד לביטוח לאומי לנכה שדרגת נכותו ושכרו הקובע זהים לאלה של הבעל", עולה ברור, שלא הייתה הכוונה להצמיד לשינויים שיחולו בקביעת אחוזי הנכות של המערער, אם כלפי מעלה ואם כלפי מטה, אלא אך ורק לשינוי שיחול, ובמידה שיחול, "לנכה שדרגת נכותו [...] זהים לאלה של הבעל", הווה אומר, הנתונים לחישוב הם אחוזי הנכות של המערער שפי שהיו קבועים בשעת עריכת ההסכם, ורק שינויים בגובה התשלומין לפי אחוזי נכות אלה, הם הקובעים.

ג. צדק ב"כ האישה, שאין בזכרון הדברים שינוי כל שהוא, שיש בו משום ויתור על מה שנאמר בהסכם הגירושין באשר להצמדה, שכן הסכום של התשלומים החדשיים שבזכרון דברים זה הוא על פי האמור בהסכם הגירושין, ואם כן אין בו אלא הסדר חלוקת הכספים שנתקבלו מהמוסד לביטוח לאומי בין המערער לבין האישה, בהתחשב שחובות של המערער לאישה למזונות שעבר וכן בסילוק של חיוביו ביחס לזמן מסוים לעתיד, והכול בתהאם להתחייבות שבהסכם הגירושין. אין אפוא שום יסוד לומר שיש בהסכם זה ויתור מצד האישה על ההצמדה, כיוון שלא הוזכר מזה מאומה, וממילא הסכם הגירושין בעינו עומד.

ד. בטלה מאליה גם טענת חוסר הסמכות, שכן כאמור אין בזכרון הדברים דבר חדש, אלא הסדר על יסוד הסכם הגירושין. וזה נוסף על שטענה מעין זו היה צריך להעלותה בדיון בפני בית הדין האזורי שדן בדבר, ואין מקום להעלותה בשלב של ערעור, כטענה חדשה.

על פי כל האמור לעיל יש לפסוק:

א. הערעור נדחה, וכבוד בית הדין ימשיך לדון בקביעת גובה הגדלת סכום המזונות.

ב. אין צו להוצאות.

הרב שאול ישראלי

הריני מצטרף למסקנה של חברנו כבוד הגר"ש ישראלי שליט"א, ובקצרה אוסיף לדבריו.

הבעיה שבערעור זה היא בפירושו של סעיף 5 בהסכם הגירושין, בו נאמר, שהסכום בו התחייב המערער לשלם לאישה למזונותיה, לאחר הגירושין, למשך כל



חייה: "צמוד וכפוף לכל שינוי [...] בתשלום קצבת נכות [...] לנכה שדרגת נכותו ושכרו הקובע זהים לאלה של הבעל."

הפשטות של לשון הסעיף הזה היא: לשינוי שיחול בתשלומין, ולא לשינוי שיחול בנכותו של הבעל. שאם לא כן, היה צריך להיות כתוב: "לשינוי שיחול בדרגת נכותו של הבעל", ולא כפי שכתוב "זהים לאלה של הבעל".

אלא שמלבד זאת, אם הכוונה היא לדרגת הנכות, ושכרו עקב הנכות של הבעל, בזמן התשלום, יוצא שאם הבעל היה מבריא לגמרי ואיננו עוד נכה, היה צריך הוא לפי זה, להיות פטור אז לחלוטין לשלם למזונותיה של האישה. כלומר: כאשר הבעל מתחייב "לדאוג למחסור ולמזונותיה גם אחרי הגירושין" "מאחר ואין האישה יכולה לפרנס את עצמה", התחייבות זו היא רק כל עוד הוא נכה, וכאשר הוא מבריא והרי הוא ככל אדם היכול לעבוד ולהשתכר, בטלה אז התחייבותו לפרנס את האישה, שאינה יכולה לפרנס את עצמה". מחשבה כזאת אין להעלותה על הדעת כלל.

וגם להיפך, לפי דרך פירוש זה, התוצאה תהיה, שאם הבעל יחלה ח"ו ויהיה לנכה "מאה אחוז", ולא יוכל להשתכר אז כלום לפרנסתו, יהא הוא משום כך חייב לשלם אז לגרושתו מדמי הנכות שגדלו, בגלל הנכות שעלתה, סכום יותר גדול, דבר כגון זה לא ייתכן כלל וכלל.

וכאשר דרך זו בפירוש ההסכם מובילה אותנו למסקנות שהם בניגוד לכל היגיון, הרי אין ללכת בה. ומה גם כאשר, כמבואר, אין הפירוש הזה מתיישב יפה עם לשון ההתחייבות.

אלא ודאי הוא, וכה ודאי שגם הכלל "יד בעל השטר על התחתונה" אינו תופס כאן, שהכוונה בהסכם היא לשינוי בתשלומים של המוסד לביטוח לאומי, ולא לשינוי בנכותו של הבעל. היינו שהתחייבותו של הבעל לגרושתו למזונותיה, לכל עת, היא בצמוד לתשלומי המוסד לביטוח לאומי לכל נכה שדרגת נכותו ושכר זהים לדרגת הנכות של הבעל, כפי שנכות זו הייתה בזמן עריכת ההסכם.

#### הרב אליעזר גולדשמידט

הנה לשון ההסכם:

"מאחר ואין האישה יכולה לפרנס עצמה, ומאחר שהבעל החליט לדאוג למחסורה ולמזונותיה גם אחרי הגירושין, מתחייב בזאת הבעל לשלם למזונות האישה במשך כל ימי חייה מזונות בסכום של 180 ל"י לחודש, סכום זה יהיה צמוד וכפוף לכל שינוי שיחול בעתיד בתשלום קצבת הנכות המשולמת ע"י המוסד לביטוח לאומי לנכה שדרגת נכותו ושכרו הקובע זהים לאלה של הבעל.

להבטחת המזונות הנ"ל יוטל עיקול [...]. הבעל מתחייב בזאת שלא לעשות כל פעולה, צעד או מעשה שיהיה בהם כדי להשפיע לשנות או להמעיט מסכום קצבת הנכות המשולמת לו כאמור." (ע"כ).

הסכום 180 ל"י שהתחייב המערער למזונות האשה, הוא בערך הסכום שהמערער היה מקבל באותה שעה מהמוסד לביטוח לאומי לפי חישוב דרגת נכות בשיעור ארבעים וחמישה אחוז. בתקופה מאוחרת יותר קבעה ועדה מהביטוח לאומי הורדת דרגת נכות המערער לדרגת עשרים אחוז, לפי זה יש מקום לדון שעם הורדת אחוז הנכות יש להוריד את סכום המזונות לפי ערך הסכום שמקבל המערער כיום, הואיל וסכום ההתחייבות צמוד לתשלום קצבת הנכות.

אמנם חברי הגר"ש ישראלי שליט"א כותב שברור שלא הייתה הכוונה להצמיד הסכום לשינויים שיחולו בקביעת אחוזי הנכות של המערער, אם כלפי מעלה ואם כלפי מטה, אלא רק לשינוי שיחול "לנכה שדרגת נכותו ושכרו זהים לאלה של המערער", הוזה אומר הנתונים לחישוב הם אחוזי הנכות של המערער כפי שהיו קבועים בשעת עריכת ההסכם, ורק שינויים בגובה התשלום לפי אחוזי נכות אלה הם קובעים.

אולם לדעתי הרי יש גם מקום לפרש את ההסכם, שסכום ההתחייבות צמוד לתשלום קצבת הנכות בין למעלה בין למטה, והואיל ועם הורדת אחוז הנכות מארבעים וחמישה אחוז לעשרים אחוז, הופחת סכום תשלום קצבת הנכות, יש להפחית את דמי המזונות בהתאם לכך ואף על פי שכתוב בהסכם: "צמוד לכל שינוי וכו' לנכה שדרגת נכותו ושכרו זהים לאלה של הבעל", ולא כתוב: "לכל שינוי שיחול בדרגת נכותו של הבעל", אם כן לכאורה נראה שההתחייבות תלויה במצב נכותו בעת עריכת ההסכם, אולם מכיוון שלא כתוב מפורש שזהו בדרגת נכותו של הבעל "היום", יש לומר שלא התחייב הבעל אלא אם תישאר דרגת נכותו באותו מצב שהיה בעת עריכת ההסכם, ואם תרד דרגת נכותו, וממילא יפחתו תשלומי דמי נכותו, גם דמי המזונות יופחתו לפי אותה מידה. וכלל גדול בידינו "יד על שטר על התחתונה" שהמוציא מחברו עליו הראיה, וכמ"ש בכתובות (פג ע"ב) ובמנחות (קט ריש ע"א). ועיין עוד בכתובות (קט סוף ע"ב) ובפרש"י שם, ובבבא בתרא (קעג ע"א) ועיין בתשובת הריב"ש (סימנים תפ רתפא). ואפילו אם תמצא לומר שבנידון דידן אין הספק שקול, והפירוש הראשון הנוטה לטובת האשה יותר נראה, הרי כתב בשו"ת מהרי"ק (שורש ז) דהא דקיימא לן בבבא בתרא (קסז ע"א) יד בעל השטר על התחתונה, לאו דדווקא היכא שהלשון מסופק והדבר שקול, דבהא פשיטא דהמוציא מחברו עליו הראיה, אלא אפילו היכא שהלשון מוכח טפי לטובת בעל השטר, אמרינן יד בעל השטר על התחתונה, וכדמוכח מהסוגיה דבבא בתרא הנ"ל – עיין שם. וכן הובא ב"בית יוסף" ("חושן משפט" סימן מב סעיף יג).

ואמנם ה"כנסת הגדולה" שם כתב להוכיח מתשובת הרשב"א להיפך, אולם ב"שער משפט" (סימן מב סק"ו) כתב שלדעתו יש ראייה ברורה לדברי מהרי"ק מהגמרא (מנחות קח ע"ב) וכו', עיין שם. ועיין עוד בשו"ת "חקקילב" (חלק ב "חושן משפט" סימן כג). ובשו"ת "מלבושי יוסף טוב" ("חושן משפט" סימן ה) – עיין שם. ועל כל פנים מידי ספק לא יצאנו, והדרינן לכללא דהמוציא מחברו עליו הראיה.

ומה שהקשה חברנו הגר"א גולדשמידט שליט"א שאם כן אם יבריא לגמרי ולא יקבל שום תשלום מהביטוח לאומי, אף שיוכל לעבוד ולהשתכר יפה למחיתו, יהיה פטור לגמרי מדמי מזונות, ואיך זה יתאים למה שכתוב בהסכם שהחליט לדאוג למחסורה ולמזונותיה אחר הגירושין, יש לומר שעדיין אין מזה הכרח ברור, שיד הדוחה נטויה לומר שאך ורק מתשלום דמי ביטוח לאומי עבור נכותו, שבא לו בלא עמל וטורח, הואיל להקציב מזה לפרנסת אשתו, אבל ממה שהוא טורח ויגע לפרנסתו בשבח המגיע לכתפים לא הקציב דבר. ואין הכי נמי שגם לאידך גיסא אם יחלה יותר המערער ותעלה נכותו למאה אחוז, ולא יוכל עבוד ולהשתכר כלום לפרנסתו, הואיל ומקבל יותר מדמי הביטוח לאומי יתחייב לשלם לגרושתו יותר בהתאם להעלאה.

לפיכך לדעתי היות שאף לפי דרגת נכות עשרים אחוז, לפי מצב תוספת היוקר כיום הוא יותר מסך 180 ל"י, יש להחזיר את התיק לבית הדין האזורי על מנת לקבוע גובה המזונות על פי האמור.

#### הרב עובדיה יוסף – נשיא

לפיכך אנו פוסקים ברוב דעות:

א. דוחים את הערעור, וקובעים שהסכום שהמערער התחייב לשלם למשיבה למזונותיה צמוד וכפוף לכל שינוי שיחול בעתיד בתשלום קצבת נכות המשתלמת על ידי המוסד לביטוח לאומי לנכה שדרגת נכות ושכרו הקבוע זהים לאלה של הבעל, כפי שהם ביום הגירושין, היינו ארבעים וחמישה אחוזי נכות.

ב. אין צו להוצאות.

ניתן ביום כ' בטבת תשל"ז (10.1.1977).

הרב שאול ישראלי

הרב אליעזר גולדשמידט

הרב עובדיה יוסף – נשיא



## **כנס הדיינים – התשע"ה**



## דברי פתיחה

### הרב שלמה בן שמעון

#### דיין בית הדין הרבני הגדול<sup>1</sup>

"אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה" (תהילים קיא, א). חסידים אמרו, שיש עניין לברך ברכה במקום שכולם רבנן, זו ההזדמנות היחידה שכולי רבנן נמצאים, שנוכל לברך כמו שצריך. לברך – כבר ברכנו בשבת ברכת "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", כעת נודה לקב"ה בקהל עם ועדה, על כל הנסים שעשה לנו ממוות לחיים שימשיך לעשות לנו, שנמשיך לעשות את כל מה שעשינו עד עכשיו עם כל הכוחות, ואברך ברכת הדיוט שכל הציבור כאן לא יצטרכו לא לרופאים ולא לרפואות.

ברשות מורנו ורבנו הגאון הגדול רבי יצחק יוסף, הראשון לציון ונשיא בית הדין הגדול, הנודע בחיבוריו – ארבעים ספרים ששמו "ילקוט יוסף", המופצים בכל העולם כולו – אני חולק על הרב, הרב אומר "ארבעים ספרים"; זה לא ארבעים ספרים, כל הזמן הוא מוסיף, זה נהיה כבר ששים כרכים. נמצא כאן מנהל בתי הדין בדימוס, הרב שלמה דיכובסקי, שבשנים שהוא ניהל עזר הרבה לדיינים והציל אותם מכל מיני משפטים, ידע לעמוד על המשמר, והוא גם יושב בתוכנו – התואר שלו חבר בית הדין הגדול עולה על כל התארים של מנהל בתי הדין בדימוס.

נגיד מילים ספורות כדרכנו.

האור החיים הקדוש שקראנו בשבת אומר על הפסוק "אבני שהם ואבני מילואים" (שמות כה, ז) – התורה התחילה בדברים הכי חשובים, זהב, כסף, את אבני השוהם היא כתבה בסוף, הרי היה צריך לכותבם לפני הזהב! אומר האור החיים הקדוש באבני השוהם הייתה נתינה של עצלות (ראה להלן), נתינה של עצלות היא גרועה יותר, שמים אותה בסוף, "לא מגיע לה" לשים אותה בהתחלה.

חשבנו פעם, מה באמת כל החטא הגדול הזה? שלושת אלפים ושלוש מאות שנה, כל שנה קוראים בתורה על הנשיאים, שנים מזכירים את החטא שלהם שהתעצלו מליתן את נדבת המשכן. עד כדי כך חטאם גרוע, לא נמחל להם החטא – גם אחרי ביאת משיח צדקנו נקרא על זה בספר התורה: "והנשאם הביאו" (שמות לה,

1. בדימוס.

(כז) חסר י' (רש"י שם [ומקורו במדבר רבה יב, טז]: "ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם והנשאם כתיב").

היו שנים עשר נשיאים – סביר להניח שהיה ויכוח אם לתת או לא, עד שנמנו וגמרו ביניהם שעדיף שאנחנו ניתן בסוף כל מה שיחסר ואם כן למה זה נקרא חטא? חשבתי כי החטא שלהם היה דבר אחד: שלא שאלו את משה. משה רבנו נמצא אתכם – תשאלו אותו! למה לא שואלים? לא שואלים את משה – פירושו של דבר, שהם חשבו שאנחנו יכולים לעשות בלי לשאול. לשאול זו חובה, לו היו שואלים את משה רבנו היה אומר להם ליתן מיד. אני הייתי דיון הרבה שנים, ישנן בעיות, בעיות קשות, מה צריך לעשות? לשאול. כשאתה שואל אתה נותן גם למישהו אחר לחשוב. נדמה לך שאתה צודק, נדמה זה לא מספיק, לחיות בדמיון זה לא מספיק, הנשיאים גם כן חשבו שהם צודקים, ולכן לא שאלו את משה, זה החטא.

כל מיני בעיות יש בבתי הדין שכל אחד מכם יודע, וכל אחד יודע שהוא חייב לטפל בבעיות, אין אפשרות לברוח מכך. בעיה קשה או לא קשה – כשאתה שואל אתה מרוויח, אתה פורק מעליך הרבה. כשאתה מתחיל משהו, אתה יודע מה שאתה עושה, כל דיון ודיון צריך לדעת לשאול ולשאול, וכששואלים שאלות זוכים לסייעתא דשמיא, סייעתא דשמיא באה כשאתה מתנהג בענווה. שואלים את משה רבנו – יש סייעתא דשמיא. כל אדם ששואל ולא מתנהג בגאווה, יש לו סייעתא דשמיא.

זכיתי לשבת עם הרבה מגדולי הדיינים וראיתי שתמיד היו נוהגים לשאול, ישבתי בצפת עם הגאון הרב קפלן זצ"ל, היה רגיל לשאול ספקותיו. ישבתי בתל אביב תקופה קצרה עם הגאון הרב שלזינגר זצ"ל שהיה אחד מגדולי הדיינים עשרות שנים, כשנתמנה רבנו הגדול מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל לרבה של תל אביב, נכנס לבקר בבית דינו של הרב שלזינגר ואכן שאל אותו על תיק מסוים שהיו בו בעיות קשות, ומיד השיב לו הרב עובדיה מה שהשיב ופתר לו את הבעיה. נכון, אין לנו היום את הרב עובדיה אבל צריך לשאול.

נוהגים להזכיר את אותם הדיינים שהלכו לעולמם בשנה זו. גדולי עולם, הרב שלמה שלוש זצ"ל – הרב וראב"ד חיפה והרב מתתיהו שרים זצ"ל – אב"ד ירושלים, שהלכו לעולמם, זכותם תגן עלינו ועל כל ישראל.

יש עוד דיינים שכבר פרשו לגמלאות ויש שעומדים לצאת לגמלאות. חשבו שלוש שנים – כל אחד חשב – שימנו דיינים, שהוא יגיע לבית הדין הגדול. אנחנו צריכים להתפלל שזה ייגמר כבר, אולי עכשיו בבחירות החדשות אולי נזכה בעזרת השם יתברך שיהיו אנשים אחרים, ממונים אחרים, והם ימנו את האנשים המתאימים לתפקיד במלא מובן המילה – לא חד סטרי – שיודעים לכוון לכאן ולכאן, שהקב"ה יזכה את כולנו שנהיה בריאים וחזקים ונזכה לסייעתא דשמיא, לכוון לאמתה של תורה, ולא יצא שום מכשול מתחת ידינו.



## דברי ברכה<sup>1</sup>

### הרב יצחק יוסף

#### הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול

כבוד הרבנים הגאונים, ובראשם ידידי ועמיתי, הרב הגאון רבי דוד לאו, הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית; כבוד הדיינים, הגאון רבי שלמה בן שמעון, כבוד הגאון רבי שלמה דיכובסקי, המנכ"ל לשעבר של בתי הדין, שעשה הרבה למען בתי הדין; כבוד ידידנו שעושה הרבה למען הדיינים ומערכת בתי הדין ומנהל בפועל את בתי הדין – היועץ המשפטי לשיפוט הרבני, עורך הדין הרב שמעון יעקבי – ה' ייתן לו כוח ובריאות – הוא עובד ומקדיש את כל שעות היממה, מוסיף מחול על הקודש; כבוד חבר בית הדין הגדול הרב אלגרבלי; כבוד הדיינים החשובים; קהל קדוש, מורי ורבותי.

בספר "וזהיר" פרשת משפטים (עמוד 86, הובא גם במנורת המאור [אלנקוואה] פרק יג – הדין והדיין [עמוד 202] ובראשית חכמה פרק הדיין אות לט) נאמר: "אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמת ונתתי לכם תורת אמת [...] תהיו מעמידין דייני אמת, שמעמידין דין אמת לאמתו."

הגמרא במסכת שבת (י"ע"א) אומרת: "כל דין שדין אמת לאמתו – כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית". כתוב "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט) אצל כל אדם – להידבק במידותיו של הקב"ה, מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון (על פי: שבת קלג, ב; ספרי פרשת עקב פסקה מט על "ללכת בכל דרכיו" ועוד; הקישור ל"והלכת בדרכיו" על פי תנא דבי אליהו – אליהו רבה פרשה כד; רמב"ם בספר המצוות מצוות עשה ח ובהלכות דעות פרק א הלכות ה' ועוד) כל שכן דין שנעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית, שמוטלת עליו החובה של "והלכת בדרכיו".

נאמר "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח, טז) ובסנהדרין ו' ע"א למדו מכאן את המצווה לפשר).

יש דין, יש הלכה, אבל דין צריך להשתדל להביא את הצדדים לידי פשרה וליישב את המחלוקת ככל האפשר. מגיעים אלינו תיקים לבית הדין הגדול, ואנחנו

1. נכתב ע"י אחד השומעים.

רואים שיש דברים שאפשר לפתור, אולי אין זמן כי יש עומס. אני חייב לציין את הרב אלגרבלי שהוא משתדל הרבה בעשיית פשרות. נאמר בתורה "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) "המשפטים" ראשי תיבות "הדיין מצווה שיעשה פשרה טרם יעשה משפט" (בעל הטורים שם), וזה בכלל "דין אמת לאמתו", ובפרט כשיש דברים שעל פי ההלכה "מה שקנתה אישה קנה בעלה" (נזיר כד ע"ב; גטין עז ע"א סנהדרין עא ע"א ועוד) אלא שיש חוק של המדינה הנותן זכויות לאישה, וזו עוד סיבה שיש לפתור לפשרה, לקרב את הדבר להלכה, ולכן צריכים לפשר ככל האפשר, והפשרה היא לכל הצדדים כי פעמים שהבעל מעגן את האישה ופעמים שהאישה מעגנת את הבעל ודרך הפשרה היא דרך המלך.

יש לציין כי בבית הדין הגדול יושבים כיום בסך הכול ארבעה דיינים, והעומס הוא גדול מאד, יושבים שעות על גבי שעות לפתור בעיות, כי צריכים לבדוק אם יש טעות בהלכה או בעובדות, יש להיכנס לעובי העניין, ויש תיקים שנמשכים שעות ארוכות, יש דיינים שיושבים עד שעות הערב.

היה תיק אחד שהבעל ברח לחו"ל – זוג שומרי תורה – ואחד הדיינים בבית הדין הגדול, ייזכר על טוב, לקח על עצמו ערבות לשלם לאישה שלושת אלפים וחמש מאות ש"ח מאיזושהי קרן, העיקר שיהיה גט. עשינו שליח, התקשרנו למילאנו, והעניין נמשך זמן רב עד ש"תפסו" את הדיין שם וכן את הבעל. ברוך ה' הצלחנו לעשות את הגט בו ביום. וברוך ה' התרנו את האישה מהעגנות שלה. סיפור כזה לא יגיע לכלי התקשורת, שיש מהם שעוסקים רק בסיפורים המכפילים את בתי הדין שלא בצדק.

היה מקרה בבית הדין אצלנו, באישה מארצות הקווקז, דתייה, בעלה נעלם לפני שלושה עשרה-ארבע עשרה שנה, מקרה שלא טופל משך שנים והדבר "נסחב". קראתי את כל המסמכים, והתברר שהוא היה בלדר – מחליף כספים, נראה שהוא הסתבך עם אנשי ה"מאפיה" ונעלם. האישה ביקשה שיתירו לה להינשא. ביקשתי מאנשי משרד הביטחון שישלחו לי נציג שלהם לדבר עמו. הם נענו לבקשתי, ובפגישה ביקשתי מהם שיסדרו פגישה עם אנשי ה"מאפיה" ברוסיה. הם בדקו את העניין והצליחו בסייעתא דשמיא לסדר פגישה בין אחד מאנשי ה"מאפיה" ובין אחד העוזרים בבית הדין הגדול, שנסע לרוסיה וגבה מהם את העדות. בתוך הדברים הוא שאל אותו על אותו אדם, והוא סיפר לו שהאדם הזה נהרג, והביא סימנים: את ה"פלאפון" שלו, המפתחות של הרכב שלו, ועוד פרטים חשובים. על ידי כך ברוך ה' הצלחנו להתיר אותה. התקשרנו אליה לבשר אותה שקיבלה היתר נישואין, והיא לא האמינה – "מה פתאום?" – היא הרי מחכה שנים ולא הצליחו להתיר אותה. סיפורי לה ששלחנו שליח לרוסיה, גבינו עדויות, והדברים ברוסים. היא שמחה מאוד, והמטירה עלינו ברכות. "עין במר בוכה ולב שמח" – הצטערה על בעלה ושמחה על ההיתר, זו דוגמה להשתדלות לפתור בעיות.

מאז שאני בתפקיד, אני רואה שכל הדיינים עושים מעל ומעבר. תמיד אני אומר את זה, עם כל מי שאני נפגש, אמרתי זאת לראש הממשלה, לשרת המשפטים, ליועץ

המשפטי לממשלה, וציינתי לשבח את הדיינים ואת המסירות שלהם. אני יודע על דיינים שמוותרים על ימי ההשתלמות שלהם, כדי לפתור תיקים רבים שבבית הדין – יש דיון שעשה חשבון שמגיעה לו שנה שלמה של השתלמות. הם מבינים את הצורך כיום של בתי הדין כאשר חסרים דיינים רבים. ואלה שמקטרגים על בתי הדין הרבניים, צריך שיידעו את המסירות של הדיינים.

ניסיתי לזרז את ישיבת ועדת הבחירה לדיינים. יש ועדות משנה – הרב לא ואנוכי ישבנו בעצמנו בוועדות, למרות שזה לא היה מקובל שרבנים ראשיים יישבו שם. לאחר עבודה מאומצת לראיין מאות מועמדים לדיינות, סוף סוף נקבעה ישיבה לוועדה לבחירת דיינים בא' תמוז תשע"ד, לשם מינוי דיינים חדשים לבתי הדין האזוריים ולבית הדין הגדול. אמנם ערב קודם, בשעת לילה מאוחרת, התקשרו ממשרד המשפטים וביטלו את הישיבה ממניעים לא ענייניים, ולצערנו בעלי הדין סובלים מעינוי הדין.

קבענו עם שרת המשפטים כמה פעמים מועד כדי לסיים את העניין ולא איסתייעא מילתא. בסוף נקבעה ישיבה לוועדת המינויים לדיינים לתאריך י' כסלו תשע"ה. חשבנו שהגענו אל המנוחה ואל הנחלה, למינוי שבעה דיינים לבית הדין הגדול, וחמשה עשר דיינים לבית הדין האזורי, כי בינתיים יצאו עוד דיינים לגמלאות. זה לא היה קל להגיע לבחור דיינים מצוינים מתוך רשימה של מאות מועמדים טובים. כאשר מרן אבא היה רב ראשי היו אחד עשר אברכים ספרדים שהיה להם כושר לדיינות והיו צריכים למנות – לא הייתה לאבא בעיה, לבסוף הוא מינה את כולם. היום יש למעלה משלוש מאות בעלי כושר לדיינות. בבחירת הדיינים לא צריכים להיכנע ללחצים, יש לבחור את הדיינים שיכבדו את המערכת, דיינים שהם גדולים בתורה, בקיאים בפוסקים. אחת מהנשים החברות בוועדת המינויים לדיינים, בכל פעם שהזכירו איזה מועמד לדיינות, הייתה משבחת אותו שהיה בסירת גולני, היה בצבא כך וכך וכו'. אמרתי: "לא בוחרים כעת רמטכ"ל, בוחרים דיון, ודיין בישראל בראש וראשונה צריך שיהיה בקי בפוסקים ובעל הבנה חדה, הבנה ישרה, הוא חותך גורלות. מה זה משנה אם היה בגולני או בצנחנים אם אינו יודע תורה, אם אינו יודע לפסוק הלכה בכוחא דהיתרא? לכן צריך לבחור דיינים לגופו של עניין". באותו היום הנזכר הגיעו כל חברי הוועדה, הרב לאו, אני, הרב בוארון, הרב אלגרבלי, חברי כנסת. אנחנו נמצאים בחדר ההמתנה של שרת המשפטים, הגענו בדיוק בשש ורבע, אחרי דקה יוצא העוזר ואומר שהישיבה מתבטלת, כששאלנו "למה?" אמר: "תשמעו חדשות". ברגע האחרון התעכב העניין כי ראש הממשלה פיטר את שרת המשפטים.

ובאמת, חבל על כל ה"משיכה" הזו. מיד כאשר נכנסתי לתפקיד נשיא בית הדין הגדול, פעלנו מה שאפשר לזירוז המינויים לבתי הדין – שמונה שנים לא מינו דיינים לבית הדין הגדול – ולכן ביקשתי להיפגש עם שרת המשפטים. דיברתי עמה על הצורך הדחוף לבחור דיינים. גם כאשר מרן האבא נפטר היא באה לנחם אותנו, ודיברתי אתה רק על הנושא הזה – אי אפשר "למשוך" דבר כזה חשוב. אבל

מהשמים כך יצא. קבעה לא' תמוז תשע"ד, קבעה לי' כסלו תשע"ה, ולא יצא מזה שום דבר.

לפני כחודש נפגשתי עם היועץ המשפטי לממשלה. הוא "משך" קצת זמן, אך לבסוף הוא בא אליי, אמרתי לו: תראה, פעם היו במדינה ששימאות אלף תושבים וכיהנו כששים דיינים, כאשר האוכלוסייה גדלה הגיעו לתשעים ותשעה דיינים, וזה נעצר שם. היום יש כמעט שבעה מיליון יהודים, ואיך ייתכן להשאיר את אותו מספר של דיינים. הבאתי לו דוגמה מבתי המשפט – יש כיום שש מאות וחמישים שופטים, לפני שנתיים הייתה בקשה למנות שופטים, היה זה ערב בחירות, ומינו עוד עשרים שופטים, ואף שהיה ערב בחירות, טענו שיש צורך. והרי כיהנו בפועל שש מאות ושלושים שופטים, מה "בוער"? ואפילו הכי מינו בערב הבחירות שופטים. ולמה עוצרים את המינוי של הדיינים כאשר יש חוסר משווע? חסרים קרוב לעשרים דיינים. היועץ המשפטי לממשלה בשיחה בעל-פה השתכנע מהדברים שלנו, אבל המשנה של היועץ הביעה התנגדות. היועץ הסכים אתנו למנות דיינים לבית הדין האזורי, אבל לבית הדין הגדול לא הסכים, וטען שהם קובעים מדיניות כמו בבג"ץ. בכל זאת הוא ביקש שאכתוב לו את הדברים, כי זו הפרוצדורה, כתבתי לו, אך הוא חזר בו וכתב שאי אפשר למנות לא בבית הדין האזורי ולא בבית הדין הגדול. שוב שלחנו לו מכתב – ייאמר לשבחיו של הרב שמעון יעקבי שסייע לנו בעניין מבחינה משפטית – שלחנו ליועץ מכתב, ולפני שבוע בערך קיבלנו מכתב חזרה, שאפשר לכנס את הוועדה ולמנות מינויים דחופים בבית הדין האזורי, אבל בתנאי שראש הממשלה יבקש. איפה יש לראש הממשלה זמן עכשיו, הוא עסוק בבחירות, איפה יש לו זמן לזה? וכך הדבר נדחה שוב ושוב.

ביקרתי בבית הדין בחיפה וראיתי שם את הדיינים המצוינים שעושים עבודת קודש, ועם כל זה מרוב העומס הצטברו שם למעלה ממאתיים וחמישים תיקים שהמתינו רק לגט, ביקשתי מאחד מבכירי הדיינים בתל אביב, שייסע כמה ימים לחיפה, וברוך ה', הוא הגיע לחיפה לכמה ימים ופתר את כל התיקים. סיפרתי את זה לשרת המשפטים להראות לה עד כמה הדיינים משתדלים לתקן. הדיינים עושים עבודת קודש, וכולנו מעריכים את העבודה הגדולה של הדיינים, כמו שאמרתי הרבה דיינים מוותרים על ימי השתלמות. אני מאד מקווה שאחרי הבחירות הנוכחיות, יהיה לצבור הדתי והחרדי יותר כוח שיוכלו לזרז את המינויים ולא ימשכו עוד את הדברים כפי שמשכו עד כה. וכך נוכל לשחרר כמה דיינים שילכו להשתלמויות לטובת המערכת.

אסיים בדבר קטן: הזכרתי את הגמרא בשבת (י ע"א) "כל דין שדן דין אמת לאמתו – כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית", וצריך להבין מה זה "דין אמת לאמתו"? האם יש אמת שהיא שקר? יש סיפור ששמעתי ממרן אבא זצ"ל לפני ארבעים שנה, הוא סיפר על הגאון רבי שלמה קלוגר. בעיר שלו היה יהודי אחד, שהייתה לו חנות יין, היה עושה יין כשר לכל הדעות – רוב יין – גם לדעת מרן. היה לו פועל בחור צעיר, יהודי ירא שמים שהיה עוזר לו, מעלה את החביות ומוריד.

היה אוסף פרוטה לפרוטה לצורך חתונתו, יום אחד, אמר הפועל אקח את הכסף, אלך לבנק להפקיד את הכסף. לקח את הכסף והניחו בכיסו, בדרכו לבנק קיבל הודעה מבעל הבית לבוא דחוף, כי הגיעו חביות, הלך מיד, ומאחר שחשש שהכסף ייפול, הניחו מעל החביות. תוך כדי שהוא עוזר לו, נקרעו לו המכנסיים, אחרי העבודה הוא רץ הביתה לתפור את המכנסיים, בבית הוא נזכר ששכח את הכסף במחסן, הוא רץ למחסן לקחת את הכסף ולא מצא את הכסף. הוא ידע שרק לו ולבעל הבית יש את המפתחות של המחסן, הלך לבעל הבית שאל אותו: "ראית את הכסף?" אמר לו: "לא ראיתי." הוא אמר לו: "אין מפתח לאף אחד רק לי ולכבודו." אמר לו בעל הבית: "אתה חושד בי, אתה לא מתבייש?" הוא הגיע לר' שלמה קלוגר, אשר הבין כי הצדק אתו, הוא הכיר את בעל הבית, ש"עשיר יענה עזות", אמר אני יכול לקרוא לו – הוא יכחיש הכול, נחייב אותו "שבועת היסט" – הוא יישבע וייפטר, האם זה דין אמת? הוא שלח לקרוא לבעל הבית ואמר לו: "אני קיבלתי תלונה על היין שלך, אתה יהודי צדיק אני לא חושד בך, אבל צריך לברר, זה נכון או לא?" הוא אמר לו "ודאי שלא נכון, הוא סתם חושד בכשרים". אמר לו ר' שלמה קלוגר: "כמו שאתה לא חשוד, כך כל היהודים לא חשודים על גנבה, וחייב להיות שזה גוי, וגוי שמתייחד עם יין, היין הוא יין נסך, כמבואר בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות יין נסך סימן קכח סעיף א) ד'עובד כוכבים שנתייחד עם היין, אפילו ברשותו, אפילו שעה מועטת, אסור בהנאה' ולכן כל היין שיש לך במחסן הוא יין נסך." אמר לו בעל הבית: "אולי זה יהודי שנכנס וגנב את הכסף." אמר לו הרב: "לא, היהודים לא חשודים בכך, כמו שאתה לא חשוד, כך כל יהודי בחזקת כשרות כמוך." מיד נתן הרב הוראה למשמשו שיזדרז להוציא מודעות שהיין של פלוני הוא יין נסך. העשיר הזה ראה שכלתה אליו הרעה, אמר לרב: "אני לקחתי את הכסף." אמר לו הרב: "אני לא מאמין לך, אתה אומר כדי להכשיר את היין", הלך לביתו הביא את כל הכסף, קרא לעובד ונתן לו את כל הכסף. זה דין אמת לאמתו!

יש מעשה דומה עם הגאון מליסא: רבי יעקב מליסא, עני אחד הלך בדרך ראה מטבע הרים אותו – סוף סוף יש לו אפשרות לאכול ארוחת ערב. רמאי אחד ראה אותו מרים את המטבע, רץ אחריו, אמר לו: "זו המטבע שלי", אמר לו: "זו לא שלך, זו מציאה." כשיש ויכוח בין שני יהודים הולכים לבית הדין הרבני. הלכו לגאון רבי יעקב מליסא, וכל אחד אמר את טענותיו. הוא הבין מיד שהעני צודק, אבל כתוב "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כג, ג) – לפי הנתונים ההוא יישבע "כולה שלי" וייקח את זה. אמר להם "חכו בחורן, אני רוצה להתייעץ עם הדיינים". הוא הבין שהרמאי יקשיב מחורן לדלת, הוא אמר לדיינים: "במטבע יש חור בצד שמאל, מי שיגיד את הסימן יקבל", נכנסו לבית הדין, שאל אותם הרב: "יש לכם סימן?" אמר הרמאי: "יש לי סימן, חור בצד שמאל." אמר לו: "פה במטבע אין חור, תחפש את המטבע שלך במקום אחר." זה דין אמת לאמתו!

דיין צריך לפסוק הלכה שתהיה לא רק על פי השולחן ערוך, אלא להשתדל להוציא הדין לאשורו לפי המציאות שבאה לפניו. ואז הוא שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית.

אני מברך את הדיינים שיאריכו ימים ושנים, וירוו נחת מכל יוצאי חלציהם, ויקוים בהם הפסוק "וכל בניך למודי ה'" (ישעיהו נד, יג).

## דברי ברכה

### הרב דוד לאו

#### הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית לישראל

כבוד עמיתי הראשון לציון – נשיא בית הדין הרבני הגדול הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א; כבוד המכובדים – חברי: חבר בית הדין הגדול<sup>1</sup>, הגאון רבי שלמה בן שמעון שליט"א; חבר בית הדין הגדול<sup>1</sup> ובעבר מנהל בתי הדין, הגאון הרב שלמה דייכובסקי שליט"א; ידידי וידיד הדיינים היועץ המשפטי המלומד עו"ד הרב שמעון יעקבי שליט"א.

מורי ורבותי, התורה מסיימת בפרשת השבוע פרשת תצווה: "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים. וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם" (שמות כט מה-מו). אומר הרמב"ן שלימדה אותנו התורה: "לשכני בתוכם" – מתי שוכן הקב"ה בתוכם? כאשר "וידעו כי אני ה' אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" כי ידעו כבודי בשוכני בתוכם. נאמר לנו ברמב"ן שאומר הקדוש ברוך הוא: "אתם מכירים אותי, הרי אתם הדור שיצא ממצרים, אתם אלה שראיתם את עשרת המכות במצרים, את מספר המכות הגדל והולך ראיתם גם על ים סוף, ראיתם גם את מעמד הר סיני, שמעתם אותי אומר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ואף על פי כן מתי תדעו כי אני ה' אלוהיכם, שהוציא אתכם מארץ מצרים, רק בשכני בתוכם, כשתראו את השכינה במשכן ה', אז תרגישו ותדעו כי אני ה'".

איך יעלה על הדעת שאלו שראו את מעשה ה', אלו שהיו במצרים, ראו והרגישו את היציאה, כל זה לא מספיק להם להגיע להיכרות ולקרבה לה? רק עכשיו הם מרגישים את שכינת ה' במשכן, רק כעת "וידעו כי אני ה' אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים"?

נראה לי שנאמר כאן ברמב"ן חידוש גדול. בצלאל בן אורי בן חור מתמנה להיות מי שיביא שכינה לישראל, "ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת" (שמות לא, ג). מהי "חכמה"? שהוא יודע לצטט דבר מתוך מה שהוא יודע, יש לו הרבה חכמה, יש לו הרבה ידע מרבתי, הוא יודע לומר זאת. יש "תבונה" –

1. בדימוס.

זה שלב נוסף, תבונה משמעותה לקחת את מה שהוא יודע וללמוד דבר מתוך דבר, לבצאל היו שתי תכונות אלו. גם חכמה – שהוא יודע את מה שהוא למד ממושה, וגם יש בו גם תבונה – לדעת ולהבין ולהסיק דבר מתוך דבר. אבל הייתה בו גם "דעת", מהי דעת? לשון 'כי ידעתיו' לשון קרבה וחיבה, יש ביטוי מסוים של דברים שאתה צריך לדעת, לא מספיק שאתה יודע ידע של רבותיך מדורות קודמים, לא די בכך שיש בך תבונה להסיק דבר מתוך דבר, יש דרגה גבוהה יותר, דרגה של דעת, של קרבה, להרגיש את הדברים, קוראים לזה היום "להפנים אותם", ביטוי של קרבה, של ידיעה מוחשית. 'למען ידעתיו' אומר רש"י ביטוי של קרבה שזכה לכך אברהם אבינו, הקב"ה יודע אותי, באידיש יש ביטוי "אתה יודע אותי" לא רק מכיר אותי, יש לך קרבה אליו, אתה מזדהה איתו, מרגיש אותו, חי אותו.

למדנו בתורה לפי ביאורו של הרמב"ן, אימתי יזכו כלל ישראל לדרגה הגבוהה של "לדעת את ה'", לדעת שהקדוש ברוך הוא הוציאם ממצרים? שלב א' – זה שהם מבינים. שלב ב' – זה שהם מסיקים דבר מתוך דבר. והדרגה הגבוהה היא כשהדברים מובנים "כשחיים אותם ממש", בקרבה, לא בשכל היא נקבעת בלבו של האדם, אלא כשהוא באמת יודע וחס שהקדוש ברוך הוא הוציאם ממצרים, הדרגה הזו שהקדוש ברוך הוא אתם, הם יודעים את מה שלפני כן בשכל הם הבינו.

זו הפעם השנייה שיש לי הזכות לעמוד עמכם, לעמוד עם מי שיש להם את שלושת הקריטריונים הללו, הזכיר הרב דיכובסקי את הקריטריונים הללו. אגב, מועצת הרבנות הראשית בטרם תיתן את ההמלצה ליתן את הכושר לדיינות – זה תפקידה להתרשם מן המועמד לתפקיד, כפי שיעיד על כך מי שיושב בוועדה הרב בן שמעון – להבין את אישיותו של העומד בפניו, אם זו אישיות ראויה.

היושבים כאן אלו מי שעסוקים בחכמה בידיעת התורה, בלהסיק דבר מתוך דבר, לדעת מתי דומה ומתי לא דומה, ומי שזוכים למה שנאמר מחר בבוקר בשיר של יום "אלהים נצב בעדת אל", ואתם זוכים שהקב"ה יושב עמכם בדעת, בקרבה, זה לא מושג של חכמה ותבונה, זה מושג של דעת, סדר טהרות, דרגה גבוהה יותר.

יש לי הזכות לשבת עמכם, ללמוד, לשמוע ולהשכיל. ראיתי את הנושאים, ואקווה שיהיה לי גם מעט מה להוסיף בנקודה שאדבר עליה מחר. עצם העובדה שהכינוס ביחד, עם הזוכים ל"אלהים נצב בעדת אל", על אחת וכמה וכמה שנאספים הן דיינים בפועל והן אלו שפרשו לצערנו לגמלאות – נאספים כולם יחד כדי למצוא את הדרך לעיון, לריענון, להבנה ולתוספות של חיזוק.

קודמיי מנו את הקשיים של המערכת, קשיים שלא ניתן לתארם, הזכרתי שאני לא מוותר על הרב אלגרבלי. החריצות והמסירות שותפים לה רבים היושבים כאן, אבל בית הדין הרבני הגדול יושב על כתפיו של יהודי אחד – זה דבר שלא ייתכן ולא יעלה על הדעת. בכמה וכמה הזדמנויות שדיברו על בתי הדין – ביקורת תמיד יודעים לומר – אמרתי: "אתם לא יודעים, זה לא אנושי, הדרישות שדורשים מדיינים וחוסר האמצעים שמעמידים בפניהם." גם מבחינת התקנים, עמיתי הראשון לציון מתאר לי



כל פעם את הקשיים, מתאר לי את הניסיונות שלו, מתאר לי את המאמצים גם לדברים של יום יום, גם לדברים של ניהול. אני מצטרף לעמדת נציגות הדיינים, אכן חבל על כל יום שאחד מן הדיינים לא מתמנה למנהל בתי הדין, שייתן את התחושה שלפחות יש כאן מישהו, שיאמר ליועץ המשפטי לממשלה – לפעמים צריך איזה שהוא מאמץ קצת יותר, זאת המציאות וחבל על כל יום, כי בעוד שבועיים כבר יש בחירות, אחרי בחירות אין מיד שר. אני חי את הבעיה גם ברבנות הראשית שגם שם אין לי מנכ"ל ואנחנו במשהו שנקרא "זמני" והופך לקבוע ויש שם מישהו שנמצא עשירית מזמנו ברבנות הראשית, והתוצאות בהתאם. הדבר הזה פוגע, מעבר לעובדה שהרבנים אמורים למנות ולא מישהו אחר שימנה עבורם, לא אטריד אתכם בזה, אלו הצרות שלי ברבנות הראשית.

את הקשיים והסיבות לעיכובים הציבור לא מרגיש ולא יודע, אלא את מי שהוא רואה מול העיניים, אותנו. אי אפשר שלא לציין את העובדים המסורים, ועם זאת המצב עלול לגרום לחילול שם שמים על ידינו. המאמץ הנדרש על ידינו הוא כפול מכופל ומשולש, זה לא פשוט – הצוות עושה מאמצים גדולים, כשאתה מסתכל על רשימת העוזרים משפטיים בערכאות אחרות לעומת הצוות כאן. כמה אפשר להפיל על הרב יעקבי אחד? יש עוד אחד או שניים שעוזרים לו. נשתדל לעשות את שלנו, נחזק את ידי עמיתי הראשון לציון בהשתדלות העצומה שלו, ונתפלל שהקדוש ברוך הוא יזכה אותנו שלמרות הקשיים לא יצא מכשול תחת ידינו ולא יהיה חילול השם, ונזכה לדון דין אמת לאמתו וגם לקדש שם שמים ונזכה לחוש בסייעתא דשמיא ב"אלוקים ניצב בעדת אל" שמלווה אותנו בכל שעה ושעה.

הרב שמעון יעקבי:

תודה רבה לכבוד הרב הראשי לישראל, הגאון רבי דוד לאו. כבוד הנשיא ציין את מסירותו של הרב לאו – השעות הרבות שהוא מקדיש ביום הדיונים בבית הדין הגדול – אני רוצה לספר לציבור הדיינים: גם בימים שלא היה אפשר לקיים דיון בבית הדין הגדול, כשהיה הרכב חסר עקב מחלתו של הרב בוארון, שבינתיים כבר חזר ב"ה לבית הדין, ובפשטות לא היה מנוס מלדחות את הדיונים, אמר הרב לאו: לא נדחה. נתכנס בהרכב חסר וננסה לגמור את התיקים, וב"ה הוא הצליח לסיים את התיקים בהסכמה.



## דברי ברכה

### הרב שמעון יעקבי

#### היועץ המשפטי לשיפוט הרבני

#### ומ"מ המנהל מטעם הנשיא לעניין סדרי בתי הדין ופניות הדיינים

כבוד הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול, הגאון רבי יצחק יוסף; כבוד הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית לישראל, הגאון רבי דוד לאו; כבוד היושב-ראש – ימים על ימי מלך תוסיף – הגאון רבי שלמה בן שמעון, נאחל שיישב עוד שנים רבות על ממלכתו, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא; כבוד הרה"ג הרב שלמה דיכובסקי, כבוד דייני בית הדין הגדול, ראשי אבות בתי הדין, דיינים וחבריי בלשכה המשפטית.

בפרשת השבוע, פרשת תצוה, נקרא בשבת זו: "וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט מְעֵשָׂה חֹשֶׁב כְּמַעֲשֵׂה אֶפֶד תַּעֲשֶׂנוּ" (שמות כח, טו). רש"י על פסוק זה מביא שלושה פירושים על המונח "משפט": "שהמשפט משמש שלש לשונות: דברי טענות הבעלי דינים, וגמר הדין, ועונש הדין – אם עונש מיתה, אם עונש מכות, אם עונש ממון". ומסיק רש"י שביאור המונח "משפט" בהקשר לחושן: "וזה משמש לשון בירור דברים, שמפרש ומברר דבריו."

והנה בהמשך הפרשה מודגש שהחושן היה על לב אהרן, כנאמר בפסוקים אלה:

וְנָשָׂא אֶהָרֹן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ כְּבָאוּ אֵל הַקֹּדֶשׁ לְזִכְרוֹן לִפְנֵי ה' תָּמִיד: וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתָּמִים וְהָיוּ עַל לֵב אֶהָרֹן כְּבָאוּ לִפְנֵי ה' וְנָשָׂא אֶהָרֹן אֶת מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל לְבָבוֹ לִפְנֵי ה' תָּמִיד: (שם, כט–ל).

ויש להבין פשר דבר. מהי ההדגשה החוזרת ונשנית שלוש פעמים שהמשפט יינשא וינתן על הלב, וכפי שביאר רש"י, הכוונה היא לבירור דברי טענות בעלי הדין.

נראה לבאר זאת עפ"י מה שאמר הגר"א (עי' ספר "קול אליהו" על התורה, פרשת שופטים אות קטז) שדיין צריך שני דברים: האחד, לדעת את המשפט והדין על בוריו. כעין שאמרו מי שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם. והשני, לב חכם להבין מי הוא הרמאי ומי הוא הישר. כי לפעמים יודע הרמאי לטעון טענות טובות ויצא זכאי בדין, ונמצא הדין דין מרומה. ובכך ביאר הגר"א את מה שאמרו

חז"ל כל הדין דין אמת לאמיתו וכו', ולכאורה הוא נראה ככפל לשון – "אמת לאמיתו". אלא ביאר הגר"א "אמת" – היינו מצד הטענות ודברי בעלי הדין. "לאמיתו" – שאין כאן רמאי הטוען טענות המזכות אותו.

בדרך זו יש לבאר את עניין הלב כמקום לחושן המשפט. ללמדנו, שהמשפט צריך להיות צמוד לא רק למוח, המכריע וחותר לפי ההלכה הצרופה המסורה לנו מדור דור, אלא המשפט צריך להיות גם צמוד ללב. כלומר, לא ח"ו שליחות יד בפסיקת ההלכה, אלא הכוונה לכושר הבחנה לדעת מי הוא הרמאי ומי הוא דובר האמת. אמנם אסור לפסוק רק לפי נטיית הלב. אם עשיר מגיש תביעה צודקת נגד עני, והלב נוטה לזכות את העני בעוד שלפי הדין העשיר צודק, יש להתגבר על רגשות הלב ולחייב את העני. אבל כדי להוציא דין אמת לאמתו צריך לצרף את הלב אל המוח. עם זאת יש לדעת כי המשפט הוא מעל הלב. "ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו". הלב כמסד ועליו – מעליו – בנוי המשפט.

ללב בהקשר למשפט יש עוד משמעות. משמעות של מסירות נפש. תפארת שלמה (לקוטים) מרדומסק הסביר את הפסוק ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד – מה משמעות המונח "לפני" בפסוק זה? יש "לפני" במשמעות של "לעניי משהו", בנוכחות משהו או עם הפנים אליו; ויש "לפני" במשמעות מוקדם ומאוחר – "לפני" במונח של זמן. הסביר התפארת שלמה שעוד קודם שהתפלל הכהן גדול על ה' – ותמלוך אתה ד' מהרה לבדך; מלוך על כל העולם כולו בכבודך – "קודם צריך להתפלל על בני ישראל ונשמע קולו בבואו אל הקודש. והבטיחה לו התורה ובצאתו ולא ימות." כוונת הדברים היא שאהרון הכהן היה מוסר את נפשו על המשפט של עם ישראל, והוא הקדים את עניינם לעניינים שבין אדם למקום. החושן שנישא על לב אהרון שמסר נפשו על משפט בני ישראל היה מכפר על קלקול הדין. וכך גם כל דין השופט את עמו צריך להיות מסור בלב ונפש לדון את ישראל. מסירות נפש של הדיין לעבודתו, עם כל הלב, מבטיחה שהדין לא יתקלקל.

שמות בני ישראל היו כתובים פעמיים על בגדי הכהן הגדול. פעם אחת על חושן המשפט ופעם נוספת על אבני השוהם שניתנו בכתפות האפוד: "וְשָׂמָהּ אֶת שְׁמֵי הָאֲבִינִים עַל כְּתֹפֶת הָאֶפֶד אֲבִינֵי זָכָרִן לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אֶהְרֹן אֶת שְׁמוֹתֵם לְפָנֵי ה' עַל שְׁמֵי כְתֹפֵי לְזָכָרִן" (שמות כח, יב). הכתפיים מסמלות נשיאה בעול: "בְּכֹתֶף יִשְׂאֹו" (במדבר ז, ט). את שמות בני ישראל נושאים הן על הכתפיים והן על הלב. אי אפשר לתת את המשפט על הלב בלי לשאת בעול המשפט.

דייני ישראל במספרם המצומצם נושאים כיום עול כבד מאוד של כל דיני התורה, של כל המשפטים של איש ואשתו במדינת ישראל, הנשיאה הזאת בעול נעשית על כתפיהם של מספר מצומצם של דיינים – שבעים וארבעה דיינים מתוך 89 תקני דיינים של בתי הדין האזוריים ושני רבנים ראשיים ושני דיינים מתוך תשעת דייני בית הדין הגדול – והנשיאה הזו בעול נעשית עם כל הלב. כזכור, מערכת המשפט גדלה משנת 1960 ועד היום פי חמש. בשנת 1960 היו לנו ששים דיינים. אם

היינו גדלים באותו יחס, היינו צריכים להיות היום שלוש מאות דיינים. אבל כיום, אפילו את המעט מן המעט, את תשעים ותשעה תקני הדיינים – לרבות התקן למנהל בתי הדין – הקיימים במערכת, מקפחים. מסרבים למלא אותם.

כבוד נשיא בית הדין הגדול סיפר על הפגישה עם היועץ המשפטי לממשלה. כבוד הנשיא קיים בלשכתו ישיבה עם היועץ המשפטי וצוותו וביקש ממנו – על אף תקופת הבחירות – לאשר את כינוס הוועדה לבחירת דיינים לשם מינוי דיינים לבית הדין הגדול ולבתי הדין האזוריים ולשם מינוי מנהל זמני לבתי הדין.

במענה כתב היועץ המשפטי לממשלה מכתב לנשיא בית הדין ובו ביקש ממנו לשקול את אלו: למנות דיינים זמניים לבית הדין הגדול מתוך בתי הדין האזוריים, למנות דיינים עמיתים לבתי הדין האזוריים, להוסיף שעות דיונים וימי דיונים לבתי הדין וכן לשקול קודם למנות דיין למנהל זמני לבתי הדין.

המכתב הזה הדהים אותנו: לפני שנתיים מערכת המשפט בחרה שנים-עשר שופטים כשבוע לפני הבחירות. לא שמענו שאמרו להם להוסיף ימי דיונים מאחר שאי אפשר לבחור שופטים בשל הבחירות. לנו כן אומרים. מתי רוצים שנוסיף ימי דיונים – בימי ששי? בשבת? בלילה? הדיינים עסוקים כל היום וכל הלילה בתיקים שלפניהם. דיינים עמיתים – הם אינם חלק מתקני הדיינים והם עובדים רק יום-יומיים בשבוע. דיינים רבים בגמלאות אינם מעוניינים להתמנות לדיינים עמיתים. אחד מאלו שהסכים להתמנות התנה תנאי: אני מוכן לבוא אבל לא ביום קבוע ומסוים בשבוע; בתנאי שיהיה אתי תיאום בכל פעם יום אחד מראש.

כבוד הנשיא השיב שהוא שקל את הדברים, בדקנו את כל האפשרויות וכל ההצעות אינם מתאימות ואינן ישימות וביקש שוב מן היועץ לאשר את כינוס הוועדה. לאחר גרירת רגליים מסוימת השיב היועץ כי אפשר לכנס את הוועדה למינוי דיינים כדי למנות מספר מצומצם של דיינים לבתי הדין האזוריים וכדי למנות מנהל זמני לבתי הדין.

מוריי ורבותיי, לפני כחמישה חודשים, כשהחילתי לשאת בעול מילוי המקום שהטיל עלי כבוד נשיא בית הדין הגדול, פנו אלי דיינים ומזכירים ראשיים של בית הדין בחיפה ובית הדין בתל אביב – הם פנו בנפרד – ואמרו לי: אתה יודע ועד למצוקה הקשה של חוסר בדיינים בבתי דין אלו, לאו דווקא בגלל החוסר הזמני בדיינים אלא גם אם ימלאו את כל מכסות הדיינים, הרי הפחיתו ממספר הדיינים שהיו בבתי דין אלו והוסיפו דיינים אלו לבתי דין אחרים. דאג לכך שמכסת הדיינים שהיו בעבר תחזור למתכונתה כבתחילה. אמרתי לפונים כי אף שבזמנו הסתייגתי נמרצות מהגדלת בתי דין מסוימים על חשבון בתי דין שמספר הדיינים שלהם הוקטן, נראה לי שהחשוב ביותר הוא לייצב תחילה את כלל בתי הדין בהתאם למספר הדיינים שנקבעו לפני כארבע שנים בכל מקום, ולבחון את הדברים בעוד כשנתיים. אכן, תפקיד הנהלת בתי הדין הוא לראות שחלוקת העול בין בתי הדין ובין הדיינים

נעשית ככל האפשר באופן שווה. לשם כך אנו עושים שימוש בנתונים הסטטיסטיים שמספקת לנו מערכת המידע שיר"ה. בעניין זה עוד ארחיב בהרצאה שאתן מחר.

השיחות התקיימו בסביבות אלול ותשרי כשעוד הייתה ציפייה למינוי קרוב של דיינים, וחשבנו וקיוונו שכך יהיה. ואולם כדברי המשורר רבי שמואל הנגיד: "מֵת אָב וּמֵת אֱלּוּל, וּמֵת חֶמֶם / גַּם נֶאֱסַף תְּשֻׁרֵי וּמֵת עֶמֶם / בָּאוּ יְמֵי הַקָּר." נכנסנו למערכת הבחירות לכנסת ובחירת הדיינים נכנסה להקפאה עמוקה ונדחתה למועד שאינו ידוע.

אמנם המשכנו במאמצינו להביא לבחירת דיינים על אף תקופת הבחירות, ולאחרונה הודיע היועץ המשפטי לממשלה כי הוא מסכים לכינוס הוועדה לבחירת דיינים לצורך בחירת מספר מצומצם של דיינים לבתי הדין האזוריים וכן לבחירת מנהל זמני לבתי הדין. כעת העניין נמצא אצל ראש הממשלה והוא צריך להחליט אם לכנס כבר את הוועדה למינוי דיינים. הזכרתי שלפני כשנתיים התכנסה הוועדה לבחירת שופטים כשבוע לפני הבחירות ובחרה בשנים-עשר שופטים למערכת בתי המשפט.

אני מקווה שבמהרה יתמנו דיינים ויתקיים בנו הפסוק: "וְאֲשִׁיבָה שְׁפָטֶיךָ כְּבָרָשׁוֹנָה וְיַעֲצִיךָ כְּבַתְחֻלָּה אַחֲרֵי כֵן יִקְרָא לְךָ עֵיר הַצֶּדֶק קִרְיָה נְאֻמְנָה."

## דברי ברכה

### הרב שלמה דיכובסקי

#### דיין בית הדין הרבני הגדול ומנהל בתי הדין בדימוס

כבוד נשיא בית הדין הגדול; כבוד הרב הראשי לישראל; חבריי, הדיינים לדורותיהם, מוריי ורבותיי!

נתכבדתי לשאת דברים בפתיחתו של כנס הדיינים השנתי, אף על פי שפרשתי מן המערכת לפני חודשים ספורים. לצערי, עדיין אין מי שימלא את מקומי לא בבית הדין הגדול, לא בהנהלת בתי הדין, וגם לא בימי העיון לדיינים. במערכת חסרים כעשרים דיינים, ואולי יותר, אין מנהל בעל סמכות – ולמרות זאת המלאכה נעשית, תודות למסירותם של הדיינים הנותרים ושל העובדים.

בכנסים הקודמים, כאשר הייתי בתפקיד, נאלצתי לומר לא פעם דברים קשים, אולם כעת, כאשר אני מחוץ למערכת, אני מבקש לראות ולהראות את הצד השני של המטבע.

אתחיל בדברים שכתב אחד מאנשי משרד המשפטים לפני כשנתיים ימים, ביחס לתכונות הנדרשות מן השופטים, לעומת הדיינים (הרב עו"ד דוד ניסני, "הקמת מערכת משפט" – מאמר בגיליון פרשת השבוע של המרכז להוראת המשפט העברי ולימודו – מכללת "שערי משפט" והמחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, גיליון 414, פורסם בדף "משפט עברי" – "סקירות", באתר "דעת").

כך הוא כותב:

"החוק הישראלי אינו מציב דרישות סף הקשורות לאופיו של המועמד לתפקיד השפיטה. דרישות הסף שהחוק מציב הן שתהיה למועמד השכלה משפטית ושיהיה לו ניסיון משפטי. חוק בתי המשפט קובע שמי שזכאי להיות רשום בפנקס לשכת עורכי הדין, כלומר שהוא בעל תואר במקצוע המשפטים ושעמד בבחינות לשכת עורכי הדין, ועסק לפחות חמש שנים בעריכת דין או מילא תפקיד משפטי או לימד משפטים, כשיר להתמנות כשופט.

לעומת זאת, הדרישות לכשירות להתמנות כדיין בבתי הדין הרבניים של מדינת ישראל, שונות מהן. סעיף 3 לחוק הדיינים קובע שמי שהוסמך לדיינות על ידי מועצת הרבנות הראשית כשיר להתמנות

לתפקיד דייין. ושם נאמר גם שתנאי ההסמכה וסדריה יקבעו בתקנות. ואכן תקנות הדיינים קובעות קריטריונים להסמכה לדיינות. הדרישות המנויות בתקנות עולות בקנה אחד עם דברי התורה, והן מתייחסות הן לאופיו של המועמד והן להשכלתו. בין היתר נדרש מן המועמד כי אורח חייו ואופיו הולמים את מעמדו של דייין בישראל. בתי הדין הרבניים בישראל עוסקים בעיקר בנושאים הקשורים בדיני המשפחה. נושאים אלו, ובמיוחד נושאים הקשורים בהליכי גירושין, הם רגישים עד מאוד וגם סבוכים. פעמים רבות נדרש מן הדיין לחרוג מתפקידו כדיין, ולפעול כמגשר ומתווך בין הצדדים. לעתים קרובות הדיין נדרש להיכנס לעובי הקורה ולהטיל את כל כובד משקלו כדי להביא לביצוע פסק הדין. מתוך היכרות רבת שנים עם מערכת בתי הדין, יכול אני להעיד שדיינים רבים פועלים בדרך זאת, והישגיהם רבים. דיינים רבים הם אנשי חיל, ואינם נמנעים מלחפש פתרונות לבעיות קשות המבואות להכרעתם, גם כשהדבר חורג מתחום תפקידם הצר, וגם כשלפי שורת הדין עליהם להוציא את אחד הצדדים בפחי נפש. רבים הם הדיינים שהם אנשי אמת, העושים מאמצים רבים כדי להוציא דין אמת לאמתו, גם כששורת הדין אינה מחייבת אותם להתאמץ כל כך. ושלא נאמר היה להציע שמועצת הרבנות הראשית תציב את דרישות האופי המצויות בתורה כחלק מן התנאים לכשירות לשמש בדיינות, בבחינת חדש ימינו כקדם. "עד כאן הציטוט.

אני חייב לומר שהדברים אינם חדשים עבורי. נוכחתי לא פעם במאמצים רבים שעושים דיינים, כדי להביא תיק קשה לסיום. "גט" הוא ראשי תיבות "גמר טוב", וכדי להביא לגט יש צורך בלב ובמוח גם יחד, ובעיקר בסבלנות רבה, במאמץ עליון ובזמן רב, כדי להביא לסיום המוצלח.

עליי לציין את כבוד הרבנים הראשיים לישראל היושבים עמנו, שבשנה וחצי של כהונתם, הצליחו להביא לגמר טוב תיקים קשים וסבוכים ביותר, בזכות הקדשת מאמצים רבים, סבלנות אין קץ, וניהול ישיבות במשך שעות ארוכות, הכוללות ערב ולילה, כדי להציל עשוק מידי עושקו, או עשוקה מידי עושקה. כך גם ראיתי אצל הדיינים שקדמו לי, וגם אצל אלו ששירתו יחד עמי ואחריי. כך ראיתי אצל מרנן ורבנן הרבנים הראשיים שזכיתי לשבת אתם ותחתיהם, ובמיוחד אצל מרן היביע אומר זצ"ל.

בתקופת עבודתי כמנהל בתי הדין, דאגתי לידע את שרת המשפטים וכן גורמים משפטיים נוספים על העבודה הקשה ועל ההצלחות של הדיינים, ובטוחני שהדבר תרם רבות למערכת.

תכונות האנוש של הדיין תופסות את חלק הארי של מינוי הדיינים. הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק ב הלכה ו) מונה שבעה דברים שצריכים להיות בבית דין של שלושה – בית דין בדרגה הבסיסית: "חכמה ויראה וענווה ושנאת ממון ואהבת



האמת ואהבת הבריות להן ובעלי שם טוב. "רק התכונה הראשונה" "חכמה", עוסקת בידע ובלמדנות. כל התכונות האחרות הן "מידות" נטו.

מערכת הבחינות לדיינות עוסקת רק ב"חכמה" ואינה מודדת את המדדים האחרים.

חכמי כנסת הגדולה במימרה הראשונה בפרקי אבות בחרו לומר: "הו מתונים בדין". מעבר להלכה המחייבת עיון מחדש בכל נושא, גם אם בא לפניו פעמים רבות, נאמר באבות דרבי נתן (פרק א [נוסח א]):

"מלמד שיהא אדם ממתין – מתון – בדבריו ואל יהי מקפיד על דבריו, שכל המקפיד על דבריו משכח את דבריו."

(ובנוסח ב:)

"דבר אחר, שלא יהא אדם קפדן ולא יהא נכנס לתוך דברי חברו, שכל מי שהוא קפדן סופו לשכח את דבריו."

אלו דבריו של רבנו בחיי בפרשת יתרו (שמות יח, כא):

"בוא וראה כמה גדול כוח וגודל מעלות המידות, שלא נשתבחו הצדיקים והנביאים בתורה, כגון נח ואברהם ויעקב וזולתם בתארי התבונה והדעת, כי אם בתארי המידות. נאמר בנח: 'איש צדיק תמים היה', ונאמר באברהם: 'והיה תמים', וביעקב: 'איש תם', וכן במשה: 'ענו מאוד', וכל זה להורות כי אין עיקר החכמה אלא יושר המידות, כשם שאין האילן עיקר אלא הפרי."

לצערנו, רק מעטים רואים את הדיינים באור כזה, ומה שציטטתי, במפורש אינו מייצג את רוב אנשי הממסד. עם זאת, אין זה פוטר אותנו מלשים דגש חזק בבחירת דיינים, על תכונות האנוש בראש ובראשונה.

שני נושאים נוספים עליי לציין:

האחד: המצב הלא נסבל של המערכת, בהיעדר דיינים. בבית הדין הגדול נותרו רק שני דיינים, וגם הם נמצאים ערב פרישה. בבתי הדין האזוריים חסרים למעלה מעשרים דיינים. אני יכול לומר שחסרים כרבע ממניין הדיינים, שלא לדבר על היעדר מנהל לבתי הדין. בנסיבות אלו, צריך להודות ולשבח את הדיינים הנותרים על נשיאה בעול בתנאים קשים ביותר ובהרכבים חסרים.

השני: דיני ממונות. זה מספר שנים שנשללה מבתי הדין אפשרות הדיון והפסיקה בדיני ממונות. אין שום סיבה הגיונית לשלול מבתי הדין את שולחן ערוך חושן משפט, ולאלץ את המתדיינים לפנות לבתי דין פרטיים שלא כולם עומדים "על הגובה". בזמנו הסכימו שר המשפטים הקודם וצמרת המשרד, שיש מקום לתיקון המצב, ולמתן אפשרות לבתי הדין לדון דיני ממונות בהסכמה – לא כבוררים אלא כשופטים. אלא שהמחיר שנדרש בתמורה לכך היה גבוה מדי. חשוב מאוד לעמוד על המשמר לקראת הקואליציה הבאה.

אני מקווה שלקראת ימי העיון בשנה הבאה, ועוד קודם לכן, ימונו דיינים, ימונה מנהל ראוי לבתי הדין, ויתוקן המצב המשפטי השולל מבתי הדין את העיסוק בדיני ממונות.

יהי רצון שיקוים בנו הפסוק (ישעיהו א, כו) :

”וְאִשִּׁיבָה שֹׁפְטִיךָ כְּבָרָאשְׁנָה וְיַעֲצִיךָ כְּבִתְחִלָּה אַחֲרַי כֵּן יִקְרָא לְךָ עֵיר  
הַצִּדֵּק קִרְיָה נְאֻמָּנָה.”

## היתר אישה שנייה ותנאיו<sup>1</sup>

### הרב יצחק יוסף

#### הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול

#### חרם דרבנו גרשום שלא לגרש אישה בעלכורחה

בעת האחרונה הגיע לפנינו תיק שבו נדון מקרה של אישה שעקב תאונת דרכים הוצרכה לעשות ניתוח. לדברי הצדדים הניתוח לא נעשה כראוי, ובעקבותיו יש לאישה נכות מסויימת. האישה אמנם הולכת, אך יש לה כאבי גב תמידיים. בשל כך האישה לא חיה עם בעלה חיי אישות, לטענתו שבע שנים, לטענתה חמש שנים. ההבדל בין הצדדים אינו משנה, מכיוון שאין חולק על כך שכיום האישה אינה יכולה לחיות חיי אישות עם בעלה. הבעל טוען שיש בידיו מסמכים המאשרים שהפגיעה באישה בלתי הפיכה. האישה טוענת שהעניין יכול להשתפר ולחזור לכמות שהיה אם עוד קצת סבלנות. האישה לא הוכיחה את טענתה. הבעל מוסיף שהצדדים לא מדברים זה עם זה כעשר שנים, ושהאישה נסעה לחופשה עם גבר זר שטיפל בה, האישה סיפקה הסבר לדבר, שלא היה נראה לבית הדין.

הבעל תבע גירושין, האישה תבעה שלום בית. הצדדים הם בני זוג דתיים, הבעל מבקש פתרון למצבו, חיוב האישה בגט או היתר לשאת אישה שנייה, שכן כבר שבע שנים אין לו חיי אישות. כמו כן אינו רוצה לשלם מזונות.

לפנינו ארבע שאלות הלכתיות:

- א. חרם דר"ג שאסר לתת גט לאישה בע"כ, אם הוא נוהג אצל בני הזוג שהם בני ספרד.
  - ב. עד שתנתן החלטה בתביעת הגירושין, האם הבעל חייב במזונות זמניים.
  - ג. האם הבעל חייב בכתובה ותוספת כתובה, והאם יכול לומר לאישה טלי כתובתיך ורפאי את עצמך.
  - ד. אם האישה מסרבת לקבל את גטה, האם להתיר לו לישא אישה שנייה.
- הזמן קצר ולפיכך נעסוק בנדון הראשון: חדר"ג בבני ספרד.

1. תמליל מתוך השיעור שנמסר במעמד הפתיחה של כנס הדיינים עם הוספות בעת ההדפסה.

הנה נודע בשערים המצוינים בהלכה שר"ג החרים שלא לגרש אישה בע"כ, ושלא לישא אישה על אשתו. ע"י ש"ע (אבה"ע סי' א סעי' י') ורמ"א (אבה"ע סי' קט ס"ד). ועי' רמ"א (סי' קלט סעיף יד), ומקור דבריו בתשובת הרא"ש (כלל מ"ב סי' א') שכשם שאין לכפות על האשה לקבל את הגט, כך אין לגרשה ע"י זריקת הגט לחצרה או לתוך מלבושה.

ואמנם כ"ז הוא לשיטת הרמ"א. אבל מרן הב"י (אבה"ע סי' א) הביא מ"ש המהרי"ק (שורש קא ענף ד) בשם הרשב"א, שלא התקין ר"ג שלא לישא אישה על אשתו אלא עד סוף האלף החמישי. וכ"פ בשו"ע (אה"ע סי' א ס"י):

רבנו גרשום החרים על הנושא על אשתו, אבל ביבמה לא החרים, וכן בארוסה. ולא פשטה תקנתו בכל הארצות. ולא החרים אלא עד סוף האלף החמישי.

וע"ש ברמ"א (סי' א) שם. ומרן הב"י בתשובה (סי' יד) כתב, דבמדינות ספרד ובכל עדות המזרח לא קיבלו על עצמם חרם דר"ג והבעל יכול לגרשה בע"כ. וגם לדעת הרמ"א דגם כיום יש חרם דר"ג שלא לגרש בע"כ, מ"מ במקום שהיא נכפית לא תיקן בזה ויכול לגרשה בע"כ. כמבואר בשו"ע ורמ"א (סי' קיז) שם. והנה נחלקו הח"מ הב"ש בפירוש דברי הרא"ש בתשובה שם שהביא מרן (סי' קיז ס"א):

מי שנודע לו שאשתו נכפית, ורוצה לגרשה ואינו משיג כדי כתובתה, כופין אותה לקבל גט (ואין בזה משום תקנת ר"ג), ויתן הנמצא בידו לכתובתה, והמותר כשתשיג ידו, ואם תמאן לקבל גט, ימנע ממנה שאר כסות ועונה.

ובתחילה כתב הרא"ש שכופין אותה לקבל את גטה, ובסיום דבריו כתב, שאם תמאן לקבל את גטה, ימנע ממנה הבעל שאר כסות ועונה. ולכאורה קשה אם כופין אותה לגרש אמאי צריך למנוע? וכתב הח"מ ליישב, שהרא"ש מסתפק בדין זה אם אפשר לגרש את האשה בע"כ, ולכן סיים ופטר את הבעל משאר כסות ועונה. העולה מדברי הח"מ, שדעת הרא"ש שיש ספק אם באישה נכפית אפשר לגרשה בע"כ, ומחמת הספק אינו יכול לגרשה בע"כ רק למנוע ממנה שאר כסות ועונה, עד שתתרצה לקבל את גיטה. אך הב"ש חולק על הח"מ בזה, ומפרש את דברי הרא"ש שאין חרם דר"ג בנכפית, ויכול לגרשה בע"כ.

ובהפלאה (סי' קיז ס"ק יז) אחר שהביא את מחלוקת הח"מ והב"ש, כתב להעיר על דברי הב"ש, דמה יענה על דיוקו של הח"מ מסיום דברי הרא"ש, שכתב, שאם אינה מעוניינת לקבל את גטה יכול הבעל למנוע ממנה שאר כסות ועונה, ומשמע דווקא מניעת שאר כסות ועונה, אבל אינו יכול לגרשה בע"כ. בספר דברי חיים מצאנו (אבה"ע ח"א סי' נא) כתב ליישב, דאין הכי נמי גם מה שכתב הרא"ש שיכול למנוע ממנה שאר כסות ועונה זהו חלק מהכפייה, דבזה שאינו נותן לה שאר כסות ועונה, יגרום לה להסכים לקבל את הגט.

והנה כל מחלוקת הח"מ והב"ש הוא דווקא לבני אשכנז שקיבלו על עצמם את חרם דר"ג שלא לגרש את האישה בע"כ. ודעת הרמ"א דדווקא במום גדול כמו בנכפית יכול לגרשה בע"כ, הלא"ה אין לגרש בע"כ. אבל לבני ספרד שמפורש בתשובת ב"י שלא שמענו שקיבלו על עצמם חרם דרבנו גרשום שלא לגרש בע"כ, ולא רק באישה שנכפית אלא בכל הנשים לא קיבלו את החרם דר"ג שלא לגרש בע"כ, הרי הוא יכול לגרשה בע"כ. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ה אה"ע סי' א) שכתב, ששאל את רבני מרוקו וביניהם את הגר"ש משאש, ואמרו לו שלא נשמע מעולם במרוקו שנהגו כחרם דר"ג, אלא היו מגרשים אישה בע"כ. והמנהג הפשוט בארצותיהם שמיד שהבעל משליש בקופת ביה"ד סך כתובתה, פוטרם אותו מכל חיוביו, שאר כסות ועונה, ומגרשים את האישה, ואם האישה מסרבת להתגרש מתירים לבעל לשאת אישה אחרת עליה, ובפרט אחר שראו מה שכתוב בכתובה: ולא יגרשנה בע"כ בלי שום סיבה כי אם עד שיפרע לה תחילה סכום כתובתה במזומנים עד סוף פרוטה אחרונה שדברים אלו מוכיחים בעליל שאם פורע סכי כתובתה רשאי לגרשה בלי שום סיבה.

ואמנם בזמננו לפי חוק לא ניתן לגרש אישה בע"כ, ואולם אם ביה"ד רואה לנכון לפסוק שיגרשו בע"כ, יכולים לפסוק כן, שהחוק שאוסר לגרש בע"כ הוא דווקא כשהדבר נעשה בלי רשות ביה"ד, אבל עם רשות ביה"ד אפשר. ואמנם הכל יודעים שבפועל בתי הדין לא עושים דבר זה לגרש אישה בע"כ באמצעות מאסר, כי יש אפשרויות אחרות לאלץ את האישה להסכים לקבל את הגט.

אלו יסודות הלכה זו. ובנדון דידן שבו האישה חולה, ואינה יכולה לחיות אתו חיי אישות, והבעל תובע גירושין והאישה תובעת שלום בית, אף שמודה שאין ביניהם יחסים כבעל ואישה כמה שנים, והבעל טוען שתביעת שלום הבית אינה כנה, ועוד טענות כנ"ל.

בדרך כלל ביה"ד מעדיף מתן היתר נישואין על פני כפיית גט על האישה, אלא שלפי החוק האזרחי, בעל שמבקש לכפות על האישה לקבל את הגט באמצעות צווי הגבלה, אינו יכול לבקש היתר נישואין בתוך שלוש שנים.

והפוסקים האחרונים האריכו בעניין חדר"ג אצל בני ספרד, דהנה מהר"ח פלאג'י כתב בזה שתי תשובות בח"א ובח"ב, בח"א הוא כותב, שלדעתו אפשר להתיר לבני ספרד לישא אישה שנייה. הוא היה דייך בביה"ד באיזמיר, וטען שאפשר להקל בזה מחמת ארבע ספקות; א. שמא אין חרם דר"ג נוהג במקומותינו. ב. שמא לא גזר רבנו גרשום רק עד סוף האלף החמישי. ג. במקרה שם האישה הסכימה שהבעל ישא אישה שנייה, והייתה לבעל היכולת לפרנס שתי נשים, ושמא בכה"ג לא גזר ר"ג שלא לישא אשה שנייה. ד. במקרה שם לא היו לבני הזוג ילדים במשך עשרים שנה, ושמא ר"ג לא גזר במקום מצווה. מחמת ד' ספקות אלו דעתו הייתה להתיר.

לעומת זאת, בח"ב כתב, שאין להתיר לבעל לישא אישה שנייה, ובמסקנת דבריו כתב:

ומ"מ ראה ראיתי להרבנים רבני מתא אשר קדמוני, כי מעולם לא רצו לתת היתר לישא אשה אחרת, ואפילו ברשות האשה הראשונה, מחמת גדר וסייג, שכל מי שלא זכה להבנות יבא לבקש לישא אישה אחרת ויבואו לידי קטטה וכדומה.

כלומר שמחשש שאם תהיה ביניהם איזו מריבה, יבוא ויבקש לישא אישה שנייה בכל מיני טענות. לכן מעולם לא נתנו באיזמיר היתר לאישה שנייה. את כ"ז הוא כתב אחרי שבח"א נטה להתיר, וציין ארבע ספקות שמחמתם יש להתיר, וציין שזקנו בעל החקרי לב, שהיה הראשל"צ בירושלים, הוסיף עוד כמה ספקות שמחמתם יש להתיר, עם כ"ז הוא עושה גדר וסייג, וזה דבר מאד קשה להבנה, שהרי הרא"ש כותב בפרק במה מדליקין (שבת פ"ב ס"י טו) שמיום חתימת התלמוד אפי' חכם גדול כגובה ארזים אין לנו כח לגזור גזרות מדעתנו, וכן כתבו עוד הרבה ראשונים ואחרונים כמו שביארנו באורך בשלחן המערכת ח"א (מערכת ג ערך גזרות). וא"כ כיצד מהר"ח פלאג"י גוזר מדעתו גזרות מחמת גדר וסייג, ואוסר לישא אישה שנייה, אפי' שיש כאן רק ס"ס של איסור, שבכל מקום בס"ס מותר אפי' באיסור מה"ת, א"כ אמאי כאן לא נתיר?

#### אי מהני ס"ס להתיר אשת איש

ומילתא אגב אורחא, בשנת תש"ל למדנו בחברותא עם הגאון רבי יששכר מאיר, ורצה לשמוע את דעות הרבנים הספרדים, בלומדנו בגמ' כתובות דף ט' ע"א אמרתי לו שבס"ס מתירים אפילו באשת איש. והראיתי לו כמה סימנים ביבי"א שצירף כמה וכמה ספקות להקל אפילו באיסור תורה. נכמו למשל ביבי"א ח"ה בדין ברירת סכינים ומזלגות ולהפרידם זה מזה. וכן במלחמת יוהכ"פ התירו עגונה מחמת ס"ס, במעשה שהיה בשני מטוסים שטסו מעל תעלת סואץ, המטוס הראשון נפגע מטיל ונפל לתעלה, המטוס השני ראה זאת וחזר לאחוריו, ודיווח בקשר שהמטוס הראשון נפל, והוא לא רואה כלום, לא מצנחים ולא שום דבר. במטוס היו שני אנשים, טייס ונווט, שניהם נשואים, ונשותיהם ביקשו היתר נישואין, ולכאורה כיוון שנפלו לתעלת סואץ המחוברת לים סוף, ונחשב הדבר למים שאין להם סוף, אי אפשר יהיה להתירם? מצד שני יש כאן ס"ס שמא הם נהרגו מהטיל, ושמא טבעו במים שאין להם סוף, והוי ס"ס. וגדולה מזו דהוי תרי רובי, דרוב המטוסים שמקבלים טיל מהקרקע מתרסקים באויר והטייסים נהרגים מיד, וגם במים שאין להם סוף רובם נטבעים, אלא שחוששים למיעוט שאינם נטבעים, ובתרי רובי דעת כמה גדולים להתיר אישה לעלמא, בצירוף הסברא שבזמננו אילו הבעל היה חי במשך השנים היה מגלה ס"י ואות חיים בכלים המודרניים המצויים. [כסברת החתם סופר]. עכ"פ כאשר אמרתי זאת לרב יששכר מאיר שמקילין בס"ס, ציטט לי מיד מדברי הש"ך (כללי ס"ס

אות לו) שכתב שאין לסמוך על ס"ס להתיר כי אם באותם המפורשים בש"ס ובראשונים והדומים להם, ולא ס"ס שאנו עושים מדעתנו, וכיצד התירו מחמת ס"ס.

ובזמנו כאשר העברתי השאלה למרן אאמו"ר זיע"א הראה לי את דברי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו כרתי ופלתי (בבית הספק סי' קי), וכן את דברי הגאון מליסא ביו"ד ר"ס ק"י, וכן את דברי הפנ"י (פסחים י" ע"א) ועוד ספרים, שכתבו, שכל דברי הש"ך נאמרו לשיטתו שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מה"ת, וכל ההיתר בס"ס הוא, שבספק הראשון יש כאן ספק שקול אם להתיר, ובספק השני נעשה רוב להיתר, והרשב"א בתשובה (סי' תא) כותב דס"ס עדיף מרוב, וכיוון שהוא מדין רוב, לכן צריך שיהיה רוב חזק, ולכן ספקות שנכתבו בגמ' ובראשונים, שאז הספק ראשון נחשב לספק שקול, והספק השני משווה אותו לרוב, ולכן אין עושים ס"ס מדעתנו. ממשיך רבי יהונתן אייבשיץ וכותב, אבל לדידן דנקטינן לדינא דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וכך ההלכה. למרות שבספר שב שמעתתא (שמעתתא א) כתב דסד"א לחומרא הוא מה"ת לחומרא, וכ"כ בערך השלחן, מ"מ הרי"ף והרא"ש בקידושין (ב ע"ב), משמע דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, גבי נתן הוא ואמרה היא, שהרי"ף העתיק לשון הגמ' ספקא הוא וחיישינן מדרבנן, והקשה הר"ן, אם הוא ספק קידושין אם כן צריך לחוש מדאורייתא, ותירץ מרן הב"י בשו"ת ב"י (אבה"ע סי' ב), בתירוץ בתרא, דס"ל להרי"ף דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, ולכן כתב ספקא הוא וחיישינן מדרבנן. וכיוון שהרא"ש העתיק לשון הרי"ף, משמע שגם הוא סובר כן. וכ"כ בס' בני שמואל חיון בדעת הרא"ש. וגם הרמב"ם (פ"ט מהלכות טומאת מת ה"ב) כתב להדיא, דכל אלו הספקות הוא מדברי סופרים, ואין טמא מה"ת אלא בנטמא טומאת ודאי וכו'. ולפי דבריהם סיבת ההיתר בס"ס, הוא מטעם ספד"ר ולקולא. והיינו, דהספק הראשון מוריד בחומרת ההלכה, וכל איסורו נעשה מדרבנן, דסד"א לחומרא מדרבנן. והספק השני נעשה על דבר איסור מדרבנן, והוא ליה ספד"ר לקולא, וכמו שביאר כן בפנ"י פסחים י. ולפ"ז שפיר עבדינן ס"ס גם מדעתנו, כיוון שאחר הספק הראשון הדבר נהיה מדרבנן, והולכים לקולא.

ואף שמצינו לכמה אחרונים, דנקטי דסד"א לחומרא הוא מה"ת, יש לנו לילך אחר ג' עמודי הוראה. גם בשאלות דרב אחאי גאון משמע דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. והכי סבירא ליה להראב"ד, וכן דעת המאירי, רבי מאיר המעילי, רבי ישעיה מטראני, רבי דוד בונפיד (פסחים י ע"א), והכי הלכתא. ואמנם בספר נר יהודה של הרב יעקב חיים סופר הביא להקת ראשונים דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מה"ת. וחזק את סברת הרב ערך השלחן. אולם יש לדעת שלא בכל דבר הולכים לפי רוב הראשונים, אם יש לנו הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, ראב"ד, רבי ישעיה, מאירי, רבי דוד בונפיד, הסוברים שספקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, כך יש לתפוס לדינא.

והנה מצינו באמת דגם הפוסקים מבני אשכנז כותבים דנקטינן לדינא ספקא דאורייתא לחומרא מדרבנן כדברי הרדב"ז, וכמו עמודי ההוראה. לפ"ז ההיתר של ס"ס כי אחר הספק הראשון, הדבר נעשה דין דרבנן, והספק השני נחשב כספד"ר

שהולכים בו לקולא. וראה בעין יצחק ח"ב שהארכנו להוכיח מהרבה פוסקים דנקטי' דסד"א לחו' מדרבנן.

הן אמת, שדעת הט"ז (יו"ד סי' קי ס"ק טו), שאישה שהייתה בחזקת אשת איש, ונולדו ספקות במיתת בעלה או בגירושה, אפילו יהיו כמה ספקות וספקי ספקות לא מהני, כיוון שאתה בא להוציאה מכלל חזקת אשת איש דמעיקרא. ע"ש. וכן הסכים הש"ך (בכללי ס"ס אותיות כט–ל) דלא מהני ס"ס במקום חזקת איסור. ומיהו ג' ספקות מהני. ע"ש. ועיין בשיטה מקובצת (ב"מ יח ע"ב) אהא דתניא: מצא גט אישה, בזמן שהבעל מודה יחזיר לאישה, ואפילו לזמן מרובה, והתנן המביא גט אישה ואבד ממנו אם מצאו לאלתר כשר ואם לאו פסול. וכ' ע"ז השטמ"ק: וא"ת נימא שאני הכא דאיכא ס"ס להיתרא, שמא כבר גירשה, ויחזירנו לה אפילו אינו שלה, ואת"ל לא גירשה שמא זהו הגט שאבד. וי"ל דבאשת איש שאין הולכין בה אחר הרוב, כמו שאמרו בדין מים שאין להם סוף, הוא הדין דלא שריא בס"ס. ועוד שהספק דשמא כבר גירשה, לאו ספק הוא, דאוקי אישה בחזקת שלא נתגרשה. גליון תוספות. עכ"ל. אולם בכנסת הגדולה אהע"ז (סי' סח הגה"ט אות כג), הביא מ"ש מהר"א ירושלמי בשו"ת תומת ישרים (סי' קמט) דס"ס בעיגונא דאיתתא לא מהני, דכולהו חד ספקא ספק מת ספק לא מת. ושכן פסקו מהראנ"ח (בסי' כז) ומהר"ש (סי' ל). ועוד. וכ' ע"ז, שמדברי מהריב"ל (סוף סי' ו) יש להוכיח שאף בעיגונא דאיתתא ס"ס לקולא. ושכן פסק מהרשד"ם (בחו"מ סי' שפב) ודברי ריבנות (סי' יד וטו). ומהרימ"ט ח"ב (חלק אהע"ז סי' כג ו-לה). ומהר"ש בקונט' עיגונא (דף מד ע"א). אלא שי"ל שלא סמכו בנידונם להקל מטעם ס"ס אלא משום דהוי איסור דרבנן. אבל המהרש"ך בח"א (סי' ז וקפג) סמך להתיר בס"ס אפי' באיסור דאורייתא, ואפילו בעיגונא דאיתתא. וכן מוכח בתשו' מהר"א ששון (סי' ד ו-טו) ובתשו' מהר"ש (סי' ד, נו ו-נט). אך ג"ז יש לדחות שלא סמכו על טעם זה בלבד, אלא עשאוהו סניף לטעמים אחרים שכתבו שם. אולם ממ"ש מהר"ש בקונט' עיגונא (דף מ ע"ג) גבי סברת הרמ"ה שאם נישאת בסי' שאינו מובהק לא תצא, וכן ממ"ש מהר"ש שם (ד"נ ע"א) גבי עד שלא ראה הטביעה וגופו שלם, מוכח בבאור שאפילו באיסור דאורייתא סמכינן להקל בעיגונא דאיתתא ע"פ ס"ס. עכ"ד. והניף ידו שנית הכנה"ג בשו"ת בעי חיי (חאהע"ז סי' ז די"א ע"ב). ע"ש.

גם הגאון מהר"ם בן חביב בגט פשוט (סי' קט ס"ק יג), כתב, דסוגיא דעלמא להתיר בס"ס דפלוגתא דרבוותא אף באיסורא דאורייתא, וגם באיסור אשת איש להתירה לעלמא, וכמבואר בתשובות האחרונים. ועיין פני משה ח"ב (סי' נא). ע"כ. וכ"כ עוד בקונטרס עץ הדעת שבסוף ספר אור צדיקים (בדפו"י דף כא ע"א ובדפו"ח דף קכה ע"א), שהלכה רווחת בישראל שכל שיש ס"ס בעיגונא דאיתתא עבדינן עובדא להקל. ע"ש. ורבנו הכרתי ופלתי הנז' לעיל ביו"ד (סי' קי) העלה דס"ס מהני גם במקום חזקת איסור, ושכן עמא דבר. ושכן הורו חכמי הספרדים להקל בעיגונא דאיתתא ע"פ ס"ס, אף דאיתחזק איסור אשת איש, וברוך שבחר בהם ובמשנתם. עכ"ד.



ונייהדר לנידון דידן, דהנה לפי כל המבואר לעיל, יש לתמוה על מהר"ח פלאג"י במה שפסק להחמיר בנידונו, ולא רצה להתיר לבעל לישא אישה שנייה, אחרי שיש ארבעה ספקות, והחקרי לב מוסיף עוד ספקות. אמנם יש שרוצים לומר שחרם דר"ג זה תקנה, ויש לזה דין כמו דאורייתא, ולכן אין אפשרות להתיר לו לישא אישה שנייה. אבל זה אינו מובן, דגם אם הדין הוא מדאורייתא, בס"ס הולכים לקולא. ובפרט שהעיקר הוא דחרם דר"ג הוא מדרבנן, וא"כ אמאי לא התיר.

ובאמת שבספר קול אליהו של הגאון רבי אליהו ישראל, חברו של מרן הרב חיד"א, [שהוא מזכירו בכבוד גדול, וכשהוא חולק עליו הוא כותב חכם אחד, בלא לציין את שמו, מחשש שלא לפגוע בכבודו של גדול הדור] כותב, דמהני ס"ס גם בחרם דר"ג. אמנם הגר"ח פלאג"י מביא בשם המהרשד"ם דלא מהני ס"ס בחרם דר"ג, אך המהרשד"ם מדבר על אשכנזים שיש להם חרם דרבנן גרשום, אבל לנו הספרדים שבלא"ה כותב הב"י שלא שמענו על חרם דר"ג באלף השישי, לכן כאשר יש פסק של ביה"ד, אפשר לתת לו היתר לישא אישה שנייה לאחר השלשת הגט באופן המקובל והידוע.

### היתר לישא אישה שנייה

והנה, כאשר נכנסתי לתפקידי, באו לפני הרבה תיקים שנקראו תיקי שימוע, העובדה שיש תיקי שימוע זה משהו שחידש מרן האבא זצ"ל כשהיה רב ראשי, לפי החוק שהיה אז היה צריך ששני הרבנים הראשיים יחתמו על היתר הנישואין. עמיתו הרב גורן לא הסכים אף פעם לחתום, ובין היתר הסתמך על מהר"ח פלאג"י הנ"ל. מרן דיבר עמו שדברי מהר"ח פלאג"י תמוהים, אך הוא לא רצה לקבל, הרב פעל אצל אנשי החוק ושינו את החוק, וכיום החוק קובע שדי בחתימתו של נשיא ביה"ד הגדול, ביבי"א כותב על כך, שמיד לאחר שינוי החוק ביקש שיביאו אליו את כל התיקים שהרב גורן עיכב את חתימתו, מרן חתם על היתר נישואין במיוחד לספרדים שאין עליהם חרם דר"ג.

לכן זו ההלכה, אפשר לתת לבעל במקרה שלנו היתר נישואין, הוא טוען ששבע שנים הוא לא חי עמה חיי אישות. היא אומרת 5 שנים, אולי ההיתר יביא את האישה להבנה שאין טעם להמשיך ולהילחם בבעל, ברוב המקרים בגלל ענייני ממון, כמו בהרבה תיקים שאחד מבני הזוג מסרב להתגרש בגלל שנתן עיניו בממון. לכן להלכה למעשה אפשר לתת לבעל היתר נישואין.

בעבודת בית הדין הגדול, אני מקבל פסקי דין של בתי הדין האזוריים המתירים לבעל לשאת אישה על אשתו ומבקשים את הסכמתנו על פי התקנות. הנטייה היא בדרך כלל אם אין מקרה חריג לאשר, אחר שבית הדין האיזורי חקר כבר ובדק ומילא את המוטל עליו.

דבר מצוי הוא שביה"ד מתנה את מתן ההיתר בהשלשת גט משום תקנת האישה שלא תתעגן. עיי' בשו"ת יבי"א (ח"ח אבה"ע סי' א') שהעיר במה שחששו בעניין חרם

דר"ג, משום תקנתא דידה, הא סמי בידן לעכב היתר נישואין, שלא ינתן לו עד שישליש גט בבית הדין ע"י שליח, וכשתרצה להתגרש תקבל גיטה משליח בית הדין, וכן אנו עושים מעשים בכל יום.

ואע"פ שהגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (ח"א חאה"ע סי' ג אות יד) פשיטא ליה שלדעת הראב"ן והמרדכי כי מן הדין במורדת א"צ השלשת גט כלל. ע"ש. אולם בשו"ת חתם סופר (חאה"ע ח"ב סי' קסז) כתב שיש להשליש גט תחילה ואח"כ יתירו לו לישא אישה אחרת על אשתו המורדת. ע"ש. וע' בשו"ת אחיעזר (ח"א סוף סי' י). ע"ש. גם השדי חמד (מע' אישות סי' ב אות כ) כתב כן, וע"ש שהביא דברי השואל ומשיב תליתאה, וכתב:

ואת זה אגיד, כי הרב הפריז על המדה במדה גדושה, ולא זו הדרך לחוס על האישה שפשעה, ולא לחוס על האיש אשר הוא חף מפשע, ולהשאירו מעוגן כל ימיו, ולא טוב היות האדם לבדו, מלבד שקרוב לודאי שיבוא לידי כמה איסורים, קלים וחמורים, ומידי הרהורי עבירה לא יצא, ולפי המוצג לפנינו מדברי הפוסקים הנ"ל הרי אפשר לתקן גם את האישה ע"י השלשת גט ביד שליח, כדרך שתיקנו לעשות בנשתטת, ואח"כ יתירו לו לישא אישה אחרת, ועכ"פ אחר שיציע הדבר לפי בית דין או גדולי הדור, ויבינו כי היא מורדת גמורה, יתירו לו לישא אחרת, ואין לנו לחשוש עוד שכל אדם יאמר שהיא מורדת, שאין הדבר תלוי בידו, אלא הכל תלוי ברשות ב"ד, ולכן מה שהחמיר השו"מ בזה, לא מן השם הוא זה, ואין רוח חכמים נוחה בזה, והלכה כרבים ונכבדים מהפוסקים שמתירים בזה וכו'. ע"ש.

ההיתר לשאת אישה שנייה נכון ביותר במקום שאין תקנה לגרש אישה בע"כ, כמו באר"י שלפי חוק הדבר קשה מאד. ע' בשדי חמד שם בשם שו"ת ויחי יעקב (חאה"ע סי' טו) שכתב וז"ל:

ועוד נ"ל לומר בפשיטות שאפי' למ"ש הרמ"א שאין להתיר לו לישא אישה על אשתו בתוך י"ב חודש, זהו דווקא כשיש לו תקנה לגרשה בע"כ, אבל אם א"א לגרשה בע"כ, מתירים לו מיד לישא אישה אחרת, שהרי כתבו הח"מ והב"ש שרק לישא אישה אחרת אין מתירים לו, לשיטה זו, אבל לגרשה בע"כ מותר לכ"ע, שאין סברא לעגנו להמתין י"ב חודש בע"כ. ולפ"ז י"ל דהיכא דאי אפשר לו לגרש בע"כ, שיש לו עיגון בדבר, שפיר יש להתיר לו נישואי אחרת מאותו טעם, שאין סברא לעגנו שימתין בעל כרחו י"ב חודש. וזה פשוט וברור. ומעתה בזה"ז שידוע שא"א לגרש בע"כ, מחמת חוקי המדינה, או טעמים אחרים, פשוט דלכ"ע מותר לו לישא אישה אחרת. עכת"ד.

ומלכתחילה כל התקנה נועדה לגדור בפני הפריצים המתעללים בנשותיהם, ע' בשו"ת מהר"י קולון (סוף שורש קא) שהביא תשובת הרשב"א שכתב:

והדעת נוטה שלא גזר רבנו גרשום איסור לישא אישה אחרת על אשתו, אלא לגדור בפני הפריצים וההוללים המתעללים בנשותיהם שלא

כראוי, ולא באותן שאמרו חכמים שיוציאו שלא בכתובה וכו', ולכן נ"ל שלא תיקן הצדיק תקנה זו אלא מפני הפריצים, אבל באלו שאמרו שהוא מן הדין, או מן החיוב לגרש או לישא אישה אחרת, בזה לא גזר, וכ"ש ששמענו שלא גזר אלא לזמן, דהיינו עד סוף האלף החמישי וכו'. ע"ש.

וכן הובא בשו"ת מהרשד"ם (חאה"ע סי' קכ), וכתב:

הרי שהתיר הרשב"א להדיא לישא אישה אחרת כשהוא מן הדין לגרשה, ומורדת י"ב חודש הדין נותן לגרשה, ולכן האיש הזה שמרדה עליו אשתו אין למחות בידו לישא אישה כרצונו. ואע"פ שבתשו' מהר"י קולון (סי' סג) נראה קצת שלא כל אדם רשאי להקל ראשו להתיר בזה מטעם מורדת, מ"מ אני ממשכן נפשי להתיר בנ"ד, שכיוון שעברו יותר משלש שנים במרדה, הו"ל מילתא דלא שכיחא דלא גזור רבנן וכו'. ע"ש. וכן הביא כ"ז הגאון בעל לחם משנה בשו"ת לחם רב (סי' נה). ע"ש. וע"ע בשו"ת הגרעק"א מה"ת (סי' פב). ע"ש.

### להשביע את החתן שבועה חמורה בעת החופה

להשלמת העניין, נדון בשבועה שהבעל נשבע תחת החופה על הכתוב בכתובה שלא ישא אישה על אשתו. ולכאורה היאך יפר שבועה חמורה שלא ליקח אישה שנייה. אלא דיש לומר דכאשר ביה"ד מרשה לו לישא אישה שנייה, בכה"ג השבועה לא חלה, והשבועה הייתה שלא ישא אישה שנייה בלי רשות בית דין.

לפני כמה שנים התארחנו בחו"ל והתוועדו שם הרבה תלמידי חכמים גדולים ומפורסמים, פנה אלי אחד מגדולי ראשי הישיבות והקשה עלינו, כיצד אנו משביעים את החתן בשבועה חמורה תחת החופה, הרי אתם מכשילים את הרבים, אתם משביעים לתת מזונות, מחר אין לו כסף ואינו נותן מזונות, נמצא שעבר על שבועה חמורה, מה אתם עושים. גם שאר הרבנים שהיו שם התרעמו על כך שאנו משביעים שבועה חמורה, והשתמשו בביטויים שמחטיאים את הרבים וכו', סיפרנו להם מעשה שהיה בניסן תשל"ג, שמרן האבא זצ"ל סידר קידושין לבן ישיבה, והיה שם ראש ישיבה גדול אחד, ובעת שמרן עשה תקיעת כף וגם נשבע שבועה חמורה וכו', קם ומחה בתוקף גדול, ואמר שיש בזה מכשול לרבים, מרן אאמו"ר זצ"ל הסתכל עליו ושתק, היה שם הגאון הרב בן ציון אבא שאול, לא ניחא ליה המעמד המביך שמוחים בידי הראשול"צ בפני הציבור, הוא לקח את אותו ראש ישיבה לצד, ואמר לו זה מנהג הספרדים, הוא ענה לו, מה אכפת לי מנהג הספרדים, הרי הם מכשילים את הרבים, אמר לו הגרב"צ אבא שאול, המקור שלנו זה בב"י (אבה"ע סי' א), שכתב, שלאחרים רבנו גרשום מאור הגולה שלא לישא אישה על אשתו, אלא עד סוף האלף החמישי. ושכ"כ בשו"ע (סעי' יא) שטוב לתקן בחרמות ונידויים שלא ישא אישה על אשתו. וכ"כ עוד בפירוש לסדר החליצה (סי' קסט אות מו):

דאע"ג דליכא חרם דרבנו גרשום, שהרי לא גזרו אלא עד סוף האלף החמישי, מ"מ כל אדם משביעין אותו בעת הנישואין שלא ישא אישה על אשתו וכו'. ע"ש.

ואמנם בשי למורא (סי' א) העיר, שהיכן מצא הבית שמואל דבר זה שכל אדם משביעין אותו בשעת נישואין שלא ישא אישה על אשתו, וגם המנהג אינו כן. ומבואר שהבין שאת הפירוש לסדר החליצה כתב הב"ש, ולא מרן השו"ע. אך כבר העיר על זה הגאון רע"א (בהגהותיו על סדר החליצה ס"ק א), שזה אינו, אלא סדר החליצה כתבו מרן עצמו, וכאמור כתב בסי' קס"ט אות מ"ו שמזמן הרמב"ם נהגו להשביע שבועה חמורה תחת החופה. וכך כתבו הלבוש (בפירוש סדר החליצה), ומרן החבי"ב בכנסת הגדולה (סי' קסט הגהות הטור ס"ק עה).

ובספר נוה שלום (דיני אישות סעי' ב) כתב:

שהמנהג להשביע את החתן בשעת החופה שלא ישא אישה על אשתו, אא"כ שהתה עשר שנים ולא ילדה, הוא מנהג קדום מזמן הרמב"ם, כמבואר בתשובת הרמב"ם הובאה בספר לב שמח.

ומצינו להרבה מגדולי האחרונים שהעידו על מנהגינו לפחות בחמש מאות השנים האחרונות, להשביע את החתן בשבועה חמורה, ובהם, בשו"ת הרדב"ז חלק ד' (סי' אלף רצב) שכתב, שנהגו עתה להשביע את הבעל על כל תנאי הכתובה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת המבי"ט ח"ב (סי' נ) בזה"ל:

ונשבע בשבועה חמורה ובתקיעת כף על דעת המקום ברוך הוא וכו' לגמור ולקיים כל הכתוב לעיל. ע"כ.

וכ"כ בנו בשו"ת מהרי"ט ח"א (סי' סוסי' קיח):

שמעשים בכל יום שכותבים בכתובות, שנשבע שלא ישא אחרת עליה בחייה. ע"ש.

וכ"כ ביד אהרן אלפנדארי (סי' א) בשם מהר"י בן לב ז"ל:

דחרם דרבנו גרשום לא פשט בספרד, והראיה לכך שנהגו לכתוב בכתובות נשבע שלא ישא אישה אחרת עליה, ושכ"כ גם כן הרב משפט צדק.

וכ"כ בשו"ת מהרח"ש (סי' מז):

שרגילין לכתוב בכתובות שלנו תנאים רבים, ובכללם, שלא ישא אישה אחרת עליה, ולבסוף כדי לגמור ולקיים את כל הנזכר לעיל קנינא מפלוני וכו' ונשבע שבועה חמורה וכו', ומגו דחיילא אשאר תנאים חיילא נמי שלא לישא אחרת. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (אהע"ז סי' כז):

שהיו נשבעין בשבועה חמורה על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעין באמת, ועל דעת ג' רבנים מפורסמים, לקיים את כל הכתוב

לעיל בלי ערעור כלל ועיקר. ושם (סי' קכז) כתב, שהשבועה נותנת תוקף יתר לכתובה להחמיר בה בכל ס"ס. ע"ש.

וכ"כ המהראנ"ח במים עמוקים ח"ב (סי' סז). וכבר כתבו מהר"י אבולעפייא ומרן החיד"א (בשם הגדולים), שהמהר"י בן לב, ומהרשד"ם ומהרש"ך חשובים בזמננו כהרי"ף הרמב"ם והרא"ש. וכ"כ בספר ויקרא אברהם (בכללים שבסוף הספר). גם מהר"ם אמארי"ליו כתב בסוף ספר תורת חיים למוה"ר חיון שמואל, שמנהגנו לכתוב בכתובות שלנו שהבעל נשבע שלא יגרשנה בע"כ ושלא ישא אחרת עליה. וכ"כ מהר"ם אלשיך (סי' עח), ומהר"ם חאגיז (בשתי הלחם סי' כח), והמחנה אפרים (סי' א). ע"ש.

גם מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לה אות מח) כתב, שהמנהג פשוט באר"י שכותבים בכתובה בלשון הזה, ונשבע שבועה חמורה על זה [שלא ישא אישה על אשתו] ועל שאר התנאים. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"מ סי' ד) שהבעל מקבל על עצמו בשבועה לקיים כל פרט מהתנאים הנזכרים בכתובה. ובספר ארץ חיים סתהון (אהע"ז סי' א) כתב כן בשם מהר"ח מוצירי, והרב הון יוסף, ומהרי"ד אבולעפייא, והרב כד הקמח, והרב ויקרא אברהם הנז'. וכן כתבו החקרי לב (ח"ג י"ד סי' פז), ומהר"ח פלאג'י בחיים ושלום ח"א (סי' ו). וכ"כ בשו"ת תעלומות לב ח"ב (אהע"ז סי' ה) על דברי מרן בסי' א' [טוב לעשות תקנה בחרמות ונדויים על מי שישא אישה על אשתו], שלכן נהגו בערי תוגרמא ואר"י להשביע החתן שלא ישא אחרת עליה כדי לכופו לקיים שבועתו. ע"כ. וכ"כ הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (אהע"ז סי' כח), שכן מנהג אר"י. ע"ש. וגם במרוקו בהרבה מקומות נהגו להשביע, וכמ"ש בשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"א (סי' ט). ע"ש.

[והגאון בעל שאגת אריה (בקונטרס חיי יוסף שבסוף ספר טורי אבן) כתב, דאף שמצד הסברה נראין דברי האומרים שבמקום ביטול מצוות פרייה ורבייה לא גזר רבנו גרשום, מ"מ עמא דבר להחמיר כדברי האחרונים דאי אפשר להתיר אלא בהסכמת מאה רבנים. ולא דווקא מאה רבנים, אלא אפי' בתלמידי חכמים שהגיעו להוראה די. וע"ש שכתב, שאין הדבר מוחלט אצל כל הפוסקים אם חרם דרבנו גרשום קיים גם לאחר האלף החמישי. ע"ש].

בכל אופן, בנידון שלנו אין חשש להתיר לבעל לישא אישה שנייה מחמת השבועה שהוא נשבע שלא ישא אישה על אשתו, כי בנוסח הכתובה כתוב 'שלא ישא אישה כי אם ברשות ביה"ד' כאן שניתן לו רשות מביה"ד, אין שבועה חמורה.

בנוסף, כאשר אדם אחר משביע, המקדש הוא זה שקורא את הכתובה, לכו"ע השבועה רק מדרבנן, אם החתן עצמו היה אומר את השבועה זה שבועה דאורייתא, אבל הרב המקדש קורא את הכתובה, ושבועה זו לכו"ע היא דרבנן, וע"ד רבנן. ואפשר להתיר לו לישא אישה שנייה.

ולפי הרדב"ז יש לומר טעם נוסף דאנן סהדי שעל מנת כן לא נשבע. ע"י בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' נג) שכל שהיא נכפית, על דעת כן לא נשבע. גם המהריב"ל, כותב

שעל דעת כן לא נשבע. בשו"ת נחפה בכסף גם כותב כך. לכן מצד השבועה אין מה לחוש, ברגע שביה"ד נותן פסק היתר לישא אישה שנייה, על דעת כן הוא לא נשבע.

ובנ"ד יש לשאול מה עם הכתובה ותוספת כתובה, באמת, אין חייבים לדון בזה עכשיו, לפני הגט, ורק אם האישה מוכנה כבר להתגרש, אז יש לדון על הכתובה. ידועים דברי הב"י (ס"י קיט) שכתב בשם תשובת הרשב"א (ס"י אלף רנד), שמעתי בשם הגאון שאין אדם רשאי לגרש את אשתו אם אין לו לפרוע כתובתה. וכן מצאתי להרי"ף בתשובה, והביא ראייה מכתובות (נא ע"א) לקתה חייב ברפואתה, ואם אמר הרי גיטה וכתובתה ותרפא את עצמה רשאי, הא שלא בכתובתה אינו רשאי, ואם לא קיבל עליו את הדין מנדין אותו. וכ"כ הרשב"ץ בתשובה [ח"ג ס"י רכג]. וכתב ע"ז מרן בבדק הבית, ואינם נראים דברי סמכא דלא לשמטי אחד מהפוסקים המפורסמים לכתוב כן אפי' ברמז, והראיה שהביא מדחיא בגילא דחיתתא כמבואר למבין. [דשאני התם שהיא חולה, ואין ראוי להניחנה בלא משען ומשענה שתרפא את עצמה. וכ"כ הפר"ח]. והתשובה ההיא לאו מר בריה דרבינא חתים עלה. ע"כ. והיינו שיכול לתת לה רק חלק מהכתובה שיש בידו, ואת היתר יתן לה לכשיהיה לו, כי א"א לעכב את הגט בשביל הכתובה.

וכן מבואר בתשובת הריב"ש (ס"י צא), שהובאה בב"י (ס"ס א), כתב, והיכא דאפשר ליה למיקם בסיפוקיהו, ורוצה לישא אחרת, הדבר ברור שאינה יכולה לומר תן לי כתובתי או תן לי מטלטלים לאחריות הכתובה והנדוניא, וכן היכא דלא אפשר ליה למיקם בסיפוקיהו, והוא רוצה לגרשה כדי שישא אחרת, והיא אינה רוצה להתגרש, אינה יכולה לתבוע כתובה ונדוניא ולא מטלטלין לאחריות, אלא תקבל גיטה ואח"כ תתבע כתובתה, ואם אינה רוצה מ"מ אין מונעים אותו לישא אחרת עליה. ע"כ. (ורמזה מרן בבדק הבית).

גם בתשובת הרא"ש שהובאה בב"י (ס"ס קיז), בדין אישה נכפית, כתב, שמכיוון שחייבת היא לקבל גט, אינה יכולה לומר אין רצוני להתגרש עד שישלם לי דמי כתובתי, אלא פריעת חוב כתובתה הוא כשאר חוב שהיה מחוייב לה, והנמצא אתו ישלם, והמותר יתן כאשר תשיג ידו. ע"כ. (ורמזה מרן הב"י בסו"ד כאן). והרמ"א בהגה (סעיף ו) פסק כדברי מרן הב"י, שאפילו אין לו לשלם לה כתובתה ונדונייתה אינה יכולה לעכב הגירושין משום כך, אלא תתגרש ואח"כ תתבע מה שחייב לה. ובביאורי הגר"א ציין על זה, תשובת הרא"ש והריב"ש.

ואמנם בחלקת מחוקק העיר מתשובת הרשב"א הנז', אך כבר כתב הבית שמואל, שהרמ"א מיירי כשיכול לגרשה ע"פ הדין כמו בזיווג שני ושונא אותה, וכמ"ש הרא"ש גבי נכפית, שכיוון שחייבת לקבל גט יכול לגרשה, ופרעון הכתובה יהיה חוב עליו. וכ"כ הריב"ש. ע"כ. ובאמת שיש לחלק בין נידון הרא"ש שהיא חייבת לקבל גט, לנידון זיווג שני ושונאה, וכמובן.

וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"א (ס"י תנח), ושם נשאל אודות מי ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, וכתובתה מרובה ואין לו לשלם, וגם יש עליו שבועה, מה

יעשה כדי לקיים מצוות פרייה ורבייה, והשיב, שיש לו לפייסה בכל מה שדרך הנשים להתפייס, ואם לא נתפייסה, אנוס הוא, ומתירין לו שבועתו, דלאו תרקבא דדינרי יהיב לה כדי שתתפייס, ואחר התרת שבועתו, אם תרצה להיות אצלו עם צרתה מוטב, ואם לאו מגרש אותה ונותן לה כל מה שבידו, והשאר מסדרים עליו כדין שאר בעלי חובות דעלמא, ואין כופין אותה לשבת אצלו וצרתה בצדה, שהרי לא נישאת אלא על תנאי שלא ישא אישה אחרת עליה, ולכן אין מתירין לו לישא אישה אלא עד שיגרשנה ויתן לה מה שנמצא בידו, ויסדרו אותו כשאר בעל חוב, ואע"פ שתיקנו הגאונים שלא יגרש אדם את אשתו אא"כ יתן לה כתובתה, הני מילי בע"כ, אבל כאן היא רוצה להתגרש מפני שאינה רוצה לעמוד עם צרתה, והוא רוצה לקיים מצוות פרייה ורבייה. עכ"ד. (וע"ע בתשובת הרב"ז ח"א סי' שכז).

והן אמת שמצינו לכמה אחרונים שלא הסכימו עם מ"ש מרן [בבדק הבית] והרמ"א, כמו הפר"ח שכתב, ולדעתי קבלת הגאונים תכריע, ודלא כההגהה שנמשך אחר דברי הריב"ש, דליתא. וגם המהריק"ש פסק כתשובת הרשב"א וכדכתיבנא. ע"כ. וע"ש שכ' להוכיח מהמעשה שבגטין (נח ע"א) שאמר איני יכול לגרשה לפי שכתובתה מרובה, [ואף שי"ל שלא היה יודע הדין שרשאי לגרשה ודמי כתובתה יפרע לה אח"כ, אך גם בירוש' (פרק אלמנה ניוזנית ה"ג), וכן בבראשית רבה (פרשה יז), במעשה דר' יוסי הגלילי שאמר לר"א בן עזריה כתובתה מרובה ואינו יכול לגרשה, ג"כ משמע כן. ומה שתירץ הבאר היטב שאין למדין מן האגדות, כבר דחהו הפתחי תשובה שהפר"ח לשטתו שבמקום שאין סתירה לזה מן התלמוד שפיר למדים]. וסיים, ואני תמה על הרב המחבר, שמאחר שהרשב"א בשם הרי"ף בתשובה כתב שאינו יכול לגרש אא"כ יש לו לשלם הכתובה, ושכן שמע מהגאון, וכן נמצא בתשובת הגאונים (סי' קפא), וגם הרשב"ץ הסכים עמהם, ולא נמצא שום פוסק חולק עליהם בהדיא זולת משמעות הריב"ש, א"כ מנין לו לחלוק עליהם. ע"כ. גם בגט פשוט (בס"ק יח) תמה על הרמ"א בזה. וע' בשו"ת ישיב משה שתרוג בח"ב (סי' רכ) שכתב להחמיר גם באופן שיש מצווה לגרש, ע"פ דברי הרשב"ץ, ושכן כתב במשחא דרבותא וכו'. ע"ש.

אולם בגט מקושר (נבון, ס"ק יח) כתב: ולעניין הלכה נלע"ד בדין זה דעבדינן עובדא לכתחילה שיגרשנה וישאר חוב הכתובה עליו, שכיוון שלדעת מרן והרמ"א אפילו במקום שאין מצווה אינה יכולה לעכב, ואף לדעת רבני האחרונים במקום מצווה לכ"ע אינה יכולה לעכב, ואין מחלוקת בזה בין הרי"ף להרא"ש, וכן הסברא נותנת כמ"ש מהר"י די בוטון, ומהרש"ך שנסתפק בדבר, לא ראה תשובת הרא"ש, ואילו היה רואה אותה היה מכריע כדעת האחרונים שרשאי לגרש לכ"ע, וכלל גדול בתורה לקרב הסברות כל מה שאפשר, הילכך במקומותינו שלא פשטה תקנת רגמ"ה, טוב לפייסה שתתגרש מרצונה ואם לא תתפייס רשאי לגרשה בע"כ וישאר עליו חוב הכתובה. ע"כ. וכן משמע מדברי הכנה"ג (סי' קנד ס"ק נג).

וכן העלה הגאון רבי רפאל אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים (דף רטז ע"ב). ע"ש. גם בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (בקונט' אחרון חאה"ע סי' א) כתב: איך שיהיה כלל העולה

מכל האמור שהדין דין אמת בנ"ד, (דהיינו במי ששהה עם אשתו ולא ילדה זרע של קיימא, וגם עתה פסק לה אורח כנשים), שבודאי יכול לגרשה וליתן מה שבידו לכתובתה והשאר יהיה חוב עליו, ומ"מ בגירושין שבע"כ עליו ליקח רשות מביה"ד שבמקומו, כפי שמפורש כן בכתובה, וכאשר העלה בתשובת הון יוסף. עכת"ד.

ואם יש לו אפשרות לתת כתובה, יש לדון אם מחוייב ליתן לה גם את התוספת או רק את העיקר. היו כמה תיקים אצלנו, אחד כתב כתובה מיליון דולר, מאיפה יש לו? הוא בכלל לא חשב על זה, הוא חתם, ידועים דברי הרשב"א שאינו יכול להגיד שלא הבין, בכאלו מקרים מפשרים ביניהם שהרי לא יכול להביא מיליון דולר.

והנה הרמב"ם (הל' אישות פכ"ה ה"ט) כותב לגבי אישה שראתה דם שלוש פעמים שמוציא ואינו נותן כתובה, אבל אם הוא חי איתה כמה חודשים והחלה לראות דם, וראתה שלש פעמים דם מחמת תשמיש, כותב הרמב"ם:

נסתחפה שדהו לפיכך אם בעל פעם אחת ולא נמצא דם ואחר כך חזרה להיות רואה דם בכל עת תשמיש יוציא ויתן כתובה כולה.

יש לציין כי הטור כאשר הביא את שיטת אביו הרא"ש, דיוציא ויתן כתובה, מחק את המילה 'כולה', ובפשטות ס"ל להטור שעל דעת כן לא הוסיף לה. דלא הוסיף לה על דעת שתהיה נכפית. אבל הרמב"ם כתב 'כולה' וגם מרן העתיק כך, ומשמע לכאורה שצריך ליתן את כל הכתובה כולל התוספת, ודלא כהרא"ש שפוטט מליתן את התוספת, ולכאורה הבעל יכול לומר קים לי כדעת הרא"ש, שאין צריך לשלם את תוספת הכתובה. אבל מכיוון שמרן פסק שחייב, לא אמרינן קים לי כנגד דעת מרן, כמבואר בשו"ת יבי"א בכמה דוכתי. אא"כ מרן הביא את זה בשם י"א, אם זה כתוב בסתם, אי אפשר לומר קים לי כדעת החולקים. כאן כתוב בסתם יוציא ויתן כתובה 'כולה', יוצא כדעת הרמב"ם ולכן מחייבים אותו שיתן כתובה כולה, יתן גט וכשיהיה לו כסף אז יביא לה את יתרת הכתובה, ולא נעכב מחמת כן את הגט. ויש עוד להאריך בעניין זה.

ועכ"פ הלכה למעשה, ניתן לאיש היתר נישואין, למרות שאפשר לתת גט בע"כ, כי לא נהגו כן. וישליש גט ועיקר הכתובה, ובעניין התוספת בית הדין ידון כאשר האשה תסכים בסופו של דבר לבוא ולקחת הגט.



## נספחים

### פסק דין ומכתבי שו"ת

היתר נישואין למי שמוחזק ככהן עם מי שמוחזקת כבת לאם יהודיה ולאב נכרי

ב"ה. כ"א מרחשוון תשע"ד

הופיעה בפנינו<sup>1</sup> גב' [ר'] וביקשה היתר נישואין עם מר [ח'] כהן. וציינה שהיא חיה עם הנז' כבר כארבע שנים, וכעת החליטו להינשא, ואם לא יתנו לה להינשא, או שתלך עמו לקפריסין, או שתחיה עמו בלי חו"ק. כאשר ביה"ד הציע לה לעשות הפסקה של ג' חודשים עד שביה"ד יתן את תשובתו, ענתה שהיא לא מוכנה בשום אופן לעזוב את הנז' אפילו לזמן קצר. הדבר נתברר שהיא בת לאם יהודיה ואב נכרי. לאחר שהגב' הנז' עזבה את מושב ביה"ד, נכנס מר [ח'] הנז', וביה"ד חקר ודרש על ייחוסו, והצהיר שאינו מוכן לעזוב את הגב' הנז', ואם לא יתנו לו היתר, יתחתן בנישואין אזרחיים. לשאלת ביה"ד אם אביו נשא כפיו, השיב, כי אביו חילוני גמור, ואינו מתפלל בביהכ"נ אף לא ביוהכ"פ. ורק לפני שנים רבות התארחו הוא ואביו בבני ברק, אצל אח אביו, שהוא חרדי, ומפני הכבוד הלכו להתפלל בביהכ"נ בשבת בבוקר, ושם אביו יחד עם דודו, נשאו כפיהם.

לאחר עיון בדברי הפוסקים נראה בשעת דחק כזו להתיר נישואי הנז', כדת משה וישראל.

דהנה דעת הרמב"ם דבכה"ג אין הבת פגומה לכהונה, וכ"כ הריטב"א בחי' לקידושין (סז ע"ב) בשם רבו. וכן הסכים הנימוקי יוסף. והמאירי כתב, שכן דעת גדולי האחרונים.

והרי"ף מסופק בדבר, אבל הנימוקי יוסף שם כתב שדעת הרי"ף שכשרה לכהונה. וכ"כ הרב בנימין זאב. וכ"כ הרמ"א בתשובה (סי' סט). וכתב ביבי"א (ח"י אהע"ז סי' ה) דצ"ל שלפניהם הייתה נוסחא אחרת בהרי"ף.

וז"ל מרן בשו"ע (אה"ע סי' ז ס"ז): גוי ועבד הבא על בת ישראל וילדה ממנו בת, אותה הבת פגומה לכהונה. ודייק בחלקת מחוקק (ס"ק כו) דמלשון פגומה משמע דלכתחילה לא תנשא לכהונה, אבל חללה ממש לא הוי. ועיין במהרש"ל סי' י"ח.

והרמ"ע מפאנו בתשובה (סי' קכד) כתב, שהפוסקים שפוסלים לכהונה אינו אלא מדרבנן. וכ"כ מהרש"ל ביש"ש (פרק החולץ סי' לח). וכן הוכיח במישור הגאון רעק"א

1. בביה"ד הגדול: הנשיא הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף, הגאון רבי ציון אלגרבלי והגאון רבי יעקב זמיר.

בתשובה (סי' צא). וכן כתבו הגאון בית מאיר (סי' ד). וע"ע בשו"ת עמודי אור (סי' ג אות ה). ובשו"ת בית יצחק (אה"ע סי' כו).

ובב"ש שם כתב, דכבר כתבתי רס"ד דלא תצא, וכ"כ רש"י בתשובה סימן י"ח. ע"כ. והיינו משום דפגומה לכהונה מדרבנן, ולכן בדיעבד אם נישאת לא תצא.

ועכ"פ בשעת דחק גדולה כזו, שאין סיכוי שיעזבו אחד את השני, אלא ימשיכו לחיות יחדיו כאיש ואישה בלא חופה וקידושין או בנישואין אזרחיים וכדומה, וקשורים זב"ז, חשיב כדיעבד, ויש להתיר להם להינשא, כמו שהאריכו בזה בכמה אחרוני זמנינו, וראה בשו"ת יבי"א ח"י (חאה"ע"ז סי' ה, וסימן יד), וח"ז (אה"ע"ז סי' ט), ובשו"ת שמש ומגן ח"ג (אה"ע"ז סימן נח, וסימן עג). וח"ד (סימנים: נט, ס, סא, סח, ע, עג, עד),

ואף שבספר משה ידבר ס"ל דאין להתירה לכתחילה משום מעלה עשו ביוחסין, כבר העיר על דבריו בשו"ת יבי"א ח"ז (אה"ע"ז סי' ט אות ד). ומכיוון שאף הפוסלים לא פסלו אלא מדרבנן, יש להתירה לכהונה.

וע"ש ביבי"א שהביא מ"ש הגאון רבי אברהם ריוח בשו"ת ויען אברהם (חאה"ע סי' עט), בדין גוי הבא על בת ישראל וילדה בת ונישאת לכהן, אם תצא, ומסקנתו שלא אמרו שהיא פגומה לכהונה אלא לעניין לכתחילה, אבל בדיעבד לא תצא, ובפרט לפי מ"ש הגאון רעק"א שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, וא"כ הו"ל ספקא דרבנן ולקולא. וכ"כ הח"מ (הנ"ל) והבית מאיר (סי' ה) וכו'. וסיים:

וזכור אזכור מה שהוגד לי מרב אחאי גאון הראב"ד הרה"ג המשמ"ח אליקים נר"ו, מזה כמה שנים, דהוה עובדא בכהן שנשא בערכאות בתולה שנולדה מישראלית שנבעלה לגוי, והורה הרה"ג מרא דאתרא להתירה להינשא לכהן בחופה וקידושין כדמו"י, והסכים על ידו מורנו ורבנו עטרת ראשנו ראש הרבנים בארץ ישראל מופת הדור כמהר"ר רפאל מאיר פאניזיל, המרפ"א, זצוק"ל. וצ"ל שטעמם לפי שהנישואין שעל ידי הערכאות הצרפתים אי אפשר להפרידם זה מזה, ותמיד הם קשורים יחדיו זל"ז, ונחשב הדבר כדיעבד, ולכן התירו להם להינשא כדמו"י, ועוד חזון למועד לדעת על מה אדני ההיתר הטבעו, כיוון שיצאו מפה קדשו של אדמו"ר עט"ר הנ"ל. ע"כ.

ויש להוסיף לסניף דהנה בשו"ת הריב"ש (סימן צד) כתב שהכהנים בדורינו שאין להם כתב היחס, הוא רק מפני חזקתם נהגו היום לקרותם ראשון לתורה. ע"ש. והביאו המהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן רלה), ושהוא רק מנהג לקרותם ראשון לתורה. וכתב לסמוך על זה להתיר בדין חלוצה לכהן, מפני שכהני דורנו אינם כהנים ודאי, שהרי אין להם כתב היחס. ע"ש.

גם הגרא"ז מרגליות בשו"ת בית אפרים (חאו"ה סי' ו) כתב לתת טעם למנהג אשכנז שאינם עולים לדוכן לברכת כהנים בכל ימות השנה חוץ מימים טובים, לפי שהכהנים בזמננו אין להם יחסי כהונה, וגרועים הם מכהני חזקה, וכמ"ש מהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ה סי' לה), שיש לאסור חרמים לכהנים בזמן הזה, אפילו אם

פירשו שהם לכהנים, מפני שאין להם יחוס כהונה כמו שהיה להם בזמן התנאים והאמוראים, שהיו נזהרים עדיין בטהרות ובתרומות, וכעת בעוה"ר מרוב אריכות הגלות והגזרות והשמדות והגירושים ממדינה למדינה, זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו רובם או מחציתם בזרע ישראל, ולכן נהגו בזה"ז שלא לתת חלה אף לכהן שטבל לקריו, משום דלא מחזקינן ליה לכהן ודאי. וכ"כ מהר"י ווייל. ע"כ. וע' בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג), ובהגהת הרמ"א (א"ח ס"ס תנו).

גם המג"א (סי' רא) כתב, שהטעם שאין אנו נזהרים תמיד להקדים הכהן לכל דבר, אף על פי שיש בזה מצווה מן התורה שנא' וקדשתו וכו', אפשר שאין אנו בקיאים ביחוס כהונה. וע"ע להמהרש"ל חולין (פרק כל הבשר סי' ס). וסיים הרב בית אפרים, שכל בני מדינות אשכנז ואירופה, הורקו מכלי אל כלי ומגולה אל גולה בגירושי צרפת ואשכנז וכו', וקרוב לודאי שנתבלבלו ונתערבבו אלו באלו, וגרועים הם יותר מכהני חזקה, ולכן נמנעו מלישא כפיהם בכל ימות השנה חוץ מיום טוב כדי שלא תשתכח מהם לגמרי תורת כהונה. עכ"ל.

ואין לכתוד כי רבים חולקים על המהרשד"ם הנ"ל, ומהם המבי"ט ח"א (סי' ריט), ומהרימ"ט (סי' קמט) ומהרח"ש ח"ג (סי' נד) ועוד. וגם בשו"ת בניין ציון (סימן קכח) כתב עפ"ד הכנסת יחזקאל (סימן נו) שחלילה להוציא לעז על יחוס כהונה שבדורינו. ע"ש.

וכ"כ בחוט השני (סי' יז), ובדברי חיים (סימן י) שכהני זמננו דינם ככהנים גמורים, ואין להקל מחמת שהם רק כהני חזקה.

מכל מקום לסניף חזי לצרף הסברא הנזכרת דבשבות יעקב חלק א (סימן צג) כתב לדחות דבריהם, והחזיק בסברא זו שכהני דורנו כהני ספק הם. ע"ש. ובשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן קנה) כתב דבכהנים שלנו הם חזקה בעלמא. אף על גב דלחומרא אזלינן בהו לכל מילי, ופרקינן בכורים על ידיהו, משום דלא אפשר באחריני מיהא להקל לא, דהיינו להוציא ממון האב מספק, נראה שאין כחן יפה להפקיע ממון בחזקתן הגרוע'. וכמעט שאני אומר דמדינא צריכין להחזיר, ולפחות כל כהן יחוש לעצמו לפרוש מספק גזל שמא אינו כהן. ע"ש.

והמעייין בספר החסידים (ס"ס תרל) ימצא סיוע לסברא זו, ושלא כמ"ש מהר"ן חיות שאין סברא זו ראויה אף לסניף בעלמא וישתקע הדבר ולא יאמר. ע"ש. וז"ל ספר חסידים הנזכר:

רבנו האי גאון היה עולה מבבל בכל שנה לירושלים, והיה שם בחג הסוכות, והיו מקיפים את הר הזיתים ביום הושענא רבה שבע פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רבנו האי, והיו הולכים לפני רבנו האי כהנים מלובשים סריקון ומעילים נאים, במרחק כמאה אמה, ואחריו העם רחוקים ממנו כמאה אמה, ורבנו האי בתוך. ולאחר הסעודה היה רבנו האי שוחק ובלבו היה שמח, וראהו צדיק אחד ושאל אותו למה היית הולך לבדך אחר הכהנים, והשיב לו מפני שכאשר אני עולה בכל שנה להר הזיתים הולך עמי אליהו הנביא זכור לטוב, והפעם שאלתי

אותו מתי יבוא המשיח, ואמר לי כשיקיפו את הר הזיתים עם כהנים, ולקחתי עמי כל הכהנים האלה, שמצאתי להקיף יחד איתם, ואז אמר לי אליהו: ראה כל הכהנים שאתה רואה מלובשים מעילים נאים והולכים בגאווה, אין שום אחד מהם מזרע אהרן, ורק האחרון שהולך אחריהם, שהוא נמאס בעיניהם והולך בבגדים גרועים ואינו חפץ בכבוד ומשים עצמו כמי שאינו והוא חוגר ברגלו אחת וחסר עין אחת, זהו לבדו כהן אמת מזרע אהרן. ואמר רבנו האי: ומכך שחקתי שבכולם לא היה כהן מזרע אהרן זולת אותו בעל מוס. ע"כ.

ונראה מכאן סיוע לדברי מהרשד"ם הנ"ל. ולכן ראוי לצרף סניף זה להקל בנ"ד, בצירוף הסברות הנ"ל.

ויש להוסיף, דהנה עיקר הקביעה שהיא בתו של אותו נכרי, לא יצא הדבר מידי ספק, כי אחר שהתגוררה עם נכרי כאן בארץ ישראל, ורוב ישראל כשרים אצלה, ודאי שיש גם קצת ספק שמא מישראל אחר נתעברה ולא מהגוי שעמו דרה. דמגו שחיתה באיסור עם גוי, יכולה להפקיר עצמה לאחרים, ואם הפוסקים צירפו כמה ספקות באופן שזינתה עם ישראל, דשמא מנכרי נתעברה, אע"פ שלדעת הרבה פוסקים גנאי הוא לה ללכת אצל נכרי, עכ"ז קי"ל דמצרפים זה לספק, אף שגם מעשה זה ודאי איסור הוא. [הגם שאינו חמור כמו אשת איש שזינתה תחת בעלה עם ישראל אחר]. א"כ כ"ש שיש להסתפק היכא שחייתה עם גוי, שעדיין י"ל שמא חייתה גם עם ישראל אחר שהוא מותר לה, וא"כ אין זה ברור במוחלט שבת זו אכן היא גוי, מה גם דאיכא תרי רובי דישאל, אם כי אין זה ברוב ערי הארץ, שיש ערים שיש בהם רוב סיעה גויים, מריבוי התיירים הבאים מחוץ לארץ.

#### יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא ביה"ד הגדול

אנו החתומים מטה חברי בית הדין הגדול מצטרפים להיתר הנ"ל.

הרב ציון אלגרבלוי      הרב יעקב זמיר

#### כשרות לבוא בקהל

בס"ד, כ"ו חשוון תשע"ד

בדבר השאלה מכבוד ביה"ד דנתניה בעניין כשרותה של הגב' [ר'] לבוא בקהל, שלפי כל סיפור הדברים והעדויות מהסבתא יוצא לכאורה שאינה כשרה לבוא בקהל, לפי שנישאה לבעל ראשון ולא נתגרשה ממנו. אחר העיון היטב נראה שיש להתירה לבוא בקהל ואפשר לרושמה לנישואין.

דהנה תחילה יש להבהיר, כי אין לנו להסתמך על עדות האמא לבד, בכל מה שאומרת ואשר ייגרם בכך פסול לבתה, שאין האם נאמנת לפסול את בנה ובתה,

כמ"ש הרמב"ם (פט"ו מה' איסורי ביאה הי"ד והי"ט), דפנויה שזינתה ואמרה בן זה בן פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר, הרי הבן כשר ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני, ויראה לי שחוששין לדבריה ויהיה הבן אסור בקרובות אותו פלוני מספק, ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ודאי על פיה כמו שביארנו אלא יהיה ספק ממזר. ע"כ. וכתב שם הרב המגיד, דהיינו שאינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני לפטור את אשתו מן הייבום, ולקום לנחלה תחת אביו. ומ"מ אע"פ שאינה נאמנת, חוששין לדברים לאסרו בקרובותיו. שיש להחמיר עליו בספק. וראה עוד בהלכה י"ב שם, שאפילו היא אומרת לפלוני הממזר נבעלתי הרי זה הילוד ספק ממזר, וכתב שם ה"ה, שהוא מפני שאין האישה נאמנת בפסול אלא האב בלבד, כמו שיתבאר, ואף על פי שנאמנת להכשיר והיה נראה שכ"ש לפסול, לא היא, דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה, דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר, וספק ממזר מן התורה מותר גמור לבא בקהל, אלא דרבנן גזרו עליהן, והאמינוה בשל דבריהם, אבל לפסול כיוון דמדאורייתא מותר לבא בקהל, ואסור בממזרת ודאית, ואם היו מאמינים אותה ומתירין אותו בממזרת ודאית, היו מקילין בשל תורה, ולא נתנה תורה נאמנות אלא לאב. ואף על פי שחיה נאמנת כל שלא קרא עליה ערער, שאני הכא שאין אדם משים עצמו רשע. ועוד שהיא קרובה לו.

וכן הוא בש"ע אה"ע (סי' ד סעיף כט) דאשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה, אינה נאמנת לפוסלו. וע"ש בהג"ה סעיף כ"ו, דאפי' אם זינתה בודאי, תולין בבעל.

ולפ"ז גם בנ"ד אין אנו צריכים להאמין לדברי האמא במה שאמרה שנישאה לראשון, ולפסול את בתה, דשמא רק חייתה אתו ללא חו"ק. דרק מפיה שמענו שנישאה על ידי חו"ק, ואין לנו עדות מאף אחד שנישאו זה לזו בחו"ק. והיא הרי אינה נאמנת לפסול.

ועוד שאף באב שנאמן על בנו מדין יכיר, כתב הריטב"א בב"ב (קכז ע"ב) לחד תירוצא, דהיכא שמשים עצמו רשע אינו נאמן. וכ"כ הנמוק"י שם. ע"ש. ולפ"ז גם כאן שלדבריה משימה עצמה רשעית, שבעודה נשואה לבעלה הראשון הלכה ונישאת לאיש אחר, הרי אינה נאמנת לשים עצמה מרשעת.

ועוד דקי"ל שכדי לפסול בעינן שתהיה עדות מב' עדים, וע"א בודאי שאינו נאמן לפסול, ע' הר"ן קידושין (עח ע"ב) במתני' דהאומר זה בני ממזר. וראה בשו"ע אה"ע (סי' ב ס"ג). וע' בתשו' מהרשד"ם (חאה"ע סי' קלח וסי' רלו) שכ' שלא די בזה שעד אחד אינו נאמן, אלא אפי' להצריך בדיקה אינו נאמן. וע"ע בזה בתשו' לחם רב (סי' ה). ע"ש. ולכן אין בעדותה ולא כלום.

איברא שלכאו' יש לסתור כ"ז, דאף אם מצד נאמנות אין האם נאמנת לפסול, מכל הטעמים הנ"ל, עדיין הרי מכל מהלך העדויות נראה שהבת המבקשת מאמינה לדברי אמה בכל מה שאומרת, וא"כ יש לפוסלה לבוא בקהל מצד אחר, דהו"ל כשויא אנפשה חתיכה דאיסורא, דהיכא שלדברי השואל עצמו יש ידיעה שהדבר

אסור עליו, לפי סיפור דברים שהוא מספר, א"כ היא זו שכבר אסרה הדבר על עצמה, ומה יועיל לנו כל הסברות הנ"ל שאין לאמא נאמנות וכו', סוף סוף מצד הבת עצמה לכאורה יש לנו לפוסלה.

אכן גם זה אינו, לפמ"ש הגאון מהרח"ש בשו"ת תורת חיים ח"ג (סי' נב בד"ה אמנם כו'), דלא שייך דין שויה אנפשיה אלא כשאוסר עצמו בודאי, כההיא דכתובות (כב ע"א), הלא"ה לא שייך בזה דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. ע"ש.

ואף שלא יצא הדבר מידי מחלוקת, מ"מ בנ"ד הרי לא ידענו וראינו בבירור שהבת המבקשת מאמינה לדברי האמא, רק שאנו חוששין לזה, ובכה"ג אמרי' שאין לחוש לזה, דהו"ל כעין ס"ס, דשמא אין הבת מאמינה לגמרי לדברי האמא וממילא אין כאן דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, ואת"ל שמאמינה לה שמא הלכה כהמהרח"ש שבכה"ג שאין האיסור בודאי אלא מספק, לא שייך בזה דין שויה אחד"א. וגם כאן הרי האם לא אמרה בודאי שנישאה לראשון בחופה וקידושין עם עדים כשרים כדת וכדין, אלא רק סתמה דבריה ואמרה שנישאה לו, ואמרה בפירוש שאינה זוכרת אם היה כדמו"י, ובכה"ג כבר לא שייך דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

ועוד שלפי היסוד שייסד לנו בעל שער המלך (פ"ט מה' אישות הט"ו) אין דין שואחד"א אלא בטוענת הדבר על עצמה בודאי, ולא שמאמינה לאחרים שכן הוא הדבר, שבזה כבר לא שייך דין שויה "אנפשיה" חד"א. עש"ה. ולפ"ז גם בנ"ד אין דין שויה.

ובפרט יש לצרף שכל דיון זה הוא בחו"ל, ושם יש תרי רובי גויים, ואמרי' שמסתמא נבעלה לאחד מן התרי רובי, רוב העיר ורוב סיעה, שכשם שעברה וזינתה עם פלוני, כן זינתה עם אחרים והיו הם גויים. והיכא דאיכא תרי רובי להיתרא שפיר מצרפינן זה להתיר השואל לבוא בקהל.

מכל הלין טעמי יש לנו כאן כמה וכמה ספקות להתיר השואלת לבוא בקהל, ספק שמא לא נישאה לראשון כלל כדת משה וישראל, לפי שאינה נאמנת לומר כן [מכל הני טעמי תריצי הנ"ל], וגם דין שואחד"א אין כאן שנאסרנה מחמת שמאמנת לאימה, וכנ"ל, ואת"ל שנישאה כדמו"י שמא נתגרשה כדין, ואינה נאמנת לומר שלא נתגרשה, ואת"ל שלא נתגרשה, שמא הקידושין עצמם היו בעדים פסולים, שלפי המציאות אז במקומות ההם, יש הסתברות גדולה שכמעט ואין בנמצא עדים כשרים, ואת"ל שהיו הנישואין והעדים כשרים, שמא נתעברה מגוי, דאיכא התם תרי רובי. והיכא דאיכא תרי רובי בודאי תלינן שנתעברה מאיש אחר, וכמו שהעלה בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סי' ז אות יא). ובשו"ת לב אריה ח"ב (סי' מ) ובשו"ת באר אברהם (סי' מא). [ובעין יצחק שם כתב, שזהו היתר מרווח לדברי הכל.] ואף שהאישה טוענת שנתעברה מפלוני הפסול לה, הנה עי' למהר"א פלאג"י בספר עיני כל חי שם (דף קנו ע"ב) בתשובת גאוני ירושלים רבי יעקב שאול אלישר, רבי רחמים יוסף פרנקו ורבי שמ"ח גאגין שהביאו תשו' הרב בני יעקב (סי' י) שכתב דאף שהייתה א"א ולא דיימא

אלא מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עכ"ז ס"ל דתלי' שמגוי נתעברה. והסכימו לדבריו.

ובתשו' שאח"ז מהראש"ל הגאון רבי אברהם אשכנזי כתב ע"ד ביה"ד הנ"ל, שכל דבריהם נכונים וישרים ובנויים על דברי הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. ע"ש.

וכן מסקנת מהר"ד פיאנו בשו"ת אבני האפד (בקר' נושא האפור שבסוף ח"ב, סי' כח). וכן נראה מדברי הבית מאיר בחי' לאה"ע (סי' ד סעי' כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. ע"ש.

וכ"כ הגאון חת"ס בתשו' (חאה"ע סי' יג, ודלא כמ"ש שם בסי' י). וכן הביא בשו"ת יביע אומר (ח"ט אה"ע סי' ג אות ח) לדברי מהר"א גאטניו בעל שו"ת צל הכסף בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף לקח ע"א), שכתב ללמוד מדברי הרמ"ה (ב"ב פ' יש נוחלין סי' קי) דאף שאמרה האשה שהבן הגדול הוא מבעלה, כל שיש לנו ספק דשמה מגוי קאתי, אינו אלא ספק ממזר. ע"ש. וה"נ בנ"ד, יש לתלות שנתעברה מן הכשר לה. וע"ע בתשו' אחרת ביביע אומר (ח"ט אה"ע סי' ד) מ"ש בזה.

ועוד יש להתיר בנ"ד ממה נפשך, שהרי כל הסברא שמסתמכין על ההיתר דתרי רובי הוא רק היכא שעוברת במעשיה על איסור א"א דאורייתא, ובזה אמרי' שכשם שלא איכפת לה מאיסור דאורייתא, כן לא איכפת לה מאיסור בעילה לגוי. ואם כן ממה נפשך יש להתירה, שאם יש לנו צד שנבעלה לגוי משום התרי רובי, זהו משום שהיא אשת איש, ואז על הצד שהיא א"א אמרי' שנבעלה לגוי, ועל הצד שלא נבעלה לגוי אלא לישראל זה שנשואה לו בנישואים אזרחיים, זהו משום שהיא אינה אשת איש, ולכן איכפת לה מעריות, ולצד זה ודאי שלא נישאה לראשון כדמו"י.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח סו"ס ה) הביא מתשו' הגר"א גולדשמידט, שהביא עדות הגר"ש קרליץ באישה שנישאה בחו"ק, ואח"כ נפרדה מבעלה בערכאות, ונישאה לאחר בערכאות ונולד לה בן, ושאלו את פי החזו"א והורה ש"אין לפסול את הבן, כי אין האם נאמנת לפוסלו, ואשר לאב, הרי לא הייתה לו כל ידיעה שהאישה היא אשת איש, וכל מה שידע בזה היה מפי האישה בלבד, ולכן אין כאן "יכיר" של האב לפסול את הבן". ויותר מכך א"ל החזו"א שמאחר ואין לפסול את הבן, אין גם מקום לפוגמו, ולכן אין מקום לציין זאת בהחלטת בית הדין. ע"ש. ע"כ.

וכיוון שבית הדין דעתו להתיר את המבקשת לבוא בקהל, גם אני מצטרף לפסק ביה"ד הנ"ל.

#### יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא ביה"ד הגדול

**היתר לבוא בקהל**

בס"ד, ל' תשרי תשע"ד.

לכבוד הדיינים הנכבדים הרבנים הגאונים יושבי על מדין, רבי אליעזר איגרא, רבי דוד דב לבנון, ורבי אליהו אריאל אדרי שליט"א, הגיע לידי מה ששלחתם, התיק של מר [ב' ד'] הנני לצרף בזה את שנראה לענ"ד בס"ד.

א. בעניין אחד שהיה נשוי ולו שני ילדים ונהרג בתאונת דרכים. ואחיו מר [ב' ד'] עזר לאשתו מבחינה כלכלית, ואחר שנתיים עבר להתגורר עמה, והביא ממנה בן אחד. הבן גדל וכיוון שלא קיבל אישור נישואין חי עם אישה בלא נישואין והביא ממנה ג' ילדים. ויש לדון מה דינו של הבן הראשון, ומה דינם של שלושת הבנים שבאו ממנו. [ויש לציין כי יתכן והאישה חשבה שמקיימת בזה מצוות ייבום, ואף שהיא אישה חילונית שאין לה קשר לקיום מצוות, מ"מ חשבה שזה בכלל ציווי התורה לייבם את האישה, ולא היה בדעתה שהיא מפקירה את עצמה. ואמנם מאן יימר לן שאכן כך היא חשבה, ודבר זה לא נתברר בבית הדין היטב].

והנה כבר נודעת זאת דעתו של מרן אמו"ר עט"ר זצוק"ל ביביע אומר בכמה דוכתי, דכל שרק הבועל פסול לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, י"ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם, דמאחר ונישואיה לבועל הם באיסור, דינם כזנות, ויש לתלות שכשם שמזנה באיסור עם זה, מזנה גם עם אחרים.

ולכאורה נראה שגם בנידון דידן, לגבי ילדיו של מר [ב' ד'] שנולדו לו מאישה שחי עמה בלי חופה וקידושין, יש לצרף הסברא הנז', להסתמך על תרי רובי, דכיוון שאישה זו שחיתה עמו ידעה ש[ב'] זה אסור לבוא בקהל, והעד לכך שהרי אינם יכולים להינשא ברבנות כדבעי, ואם כן בזה יש לומר דכשם שהרשיעה וחיה עם איש האסור לה, כן זינתה עם אחרים, ובזה כבר איכא תרי רובי להיתרא, מאחר ורק הבועל אסור לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, א"כ י"ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם. [עיי' בזה בעין יצחק (לרבי יצחק אלחנן חאה"ע סי' ז) שכתב, שזהו היתר מרווח לדברי הכל].

ב. ואף באופן שהאישה טוענת שנתעברה מפלוני הפסול לה, הנה עי' למהר"א פלאג'י בספר עיני כל חי שם (דף קנו ע"ב) בתשובת גאוני ירושלים רבי יעקב שאול אלישר, רבי רחמים יוסף פרנקו ורבי שמ"ח גאגין שהביאו תשו' הרב בני יעקב (סי' י) שכתב דאף שהייתה א"א ולא דיימא אלא מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עכ"ז ס"ל דתלי' שמגוי נתעברה. והסכימו לדבריו.



ובתשו' שאח"ז מהראש"ל הגאון רבי אברהם אשכנזי כתב ע"ד ביה"ד הנ"ל, שכל דבריהם נכונים וישרים ובנויים על דברי הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. ע"ש.

וכן מסקנת מהר"ד פיאנו בשו"ת אבני האפד (בקו' נושא האפוד שבסוף ח"ב, סי' כח). וכן נראה מדברי הבית מאיר בחי' לאה"ע (סי' ד סעי' כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. ע"ש.

וכ"כ הגאון חת"ס בתשו' (חאה"ע סי' יג, ודלא כמ"ש שם בסי' י). וכן הביא בשו"ת יביע אומר (ח"ט אה"ע סי' ג אות ח) לדברי מהר"א גאטניו בעל שו"ת צל הכסף בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף לקח ע"א), שכתב ללמוד מדברי הרמ"ה (ב"ב פ' יש נוחלין סי' קי) דאף שאמרה האישה שהבן הגדול הוא מבעלה, כל שיש לנו ספק דשמה מגוי קאתי, אינו אלא ספק ממזר. ע"ש. וה"נ בנ"ד, יש לתלות שנתעברה מן הכשר לה. וע"ע בתשו' אחרת ביביע אומר (ח"ט אה"ע סי' ד) מ"ש בזה.

וביותר היה נראה כן בנ"ד, דהא כתב הרמב"ם (פט"ו מאיסור"ב הי"ט) דאין האם נאמנת לפסול את בנה, וז"ל: אשת איש שהייתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפסלו, והרי הבן בחזקת כשרות, שלא האמינה תורה אלא האב. עכ"ל. ופי' המפרשים (עי' מ"מ שם הי"ב) דהיינו משום דאין האם נאמנת לפסול. וכ"פ גם מרן בשו"ע (סי' ד סעי' כט). וא"כ אף הכא אין האם נאמנת לומר שמפלוגי נתעברתי, כיוון שפוסלתו בכך. אלא אנן אמרי' דכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחרים, וכיוון שרוב בני העיר הם כשרים, תלי' דמכשר נתעברה.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח סו"ס ה) הביא מתשו' הגר"א גולדשמידט, שהביא עדות הגר"ש קרליץ באישה שנישאה בחו"ק, ואח"כ נפרדה מבעלה בערכאות, ונישאה לאחר בערכאות ונולד לה בן, ושאלו את פי החזו"א והורה ש"אין לפסול את הבן, כי אין האם נאמנת לפסלו, ואשר לאב, הרי לא הייתה לו כל ידיעה שהאישה היא אשת איש, וכל מה שידע בזה היה מפי האישה בלבד, ולכן אין כאן "יכיר" של האב לפסול את הבן". ויותר מכך א"ל החזו"א שמאחר ואין לפסול את הבן, אין גם מקום לפוגמו, ולכן אין מקום לציין זאת בהחלטת בית הדין. ע"ש. ע"כ.

א"כ גם בנ"ד, אין האישה נאמנת לפסלו.

ג. ואף באישה המיוחדת לבועל, מ"מ אין תולים אחר רוב בעילות הבועל, ע"פ מ"ש ההפלאה בספרו פנים יפות (פר' אחרי מות עה"פ ערות אחותך) בזה"ל:

אך נראה [...] דהא דאמרינן רוב בעילות אחר הבעל, אין הפירוש מפני שרגיל אצלה בביאות הרבה, דלא חלקה התורה אפילו לא נתייחד עמה הבעל אלא פעם אחת, תולין את הולד בבעל. אלא הפירוש הוא שרוב הנבעלות הם מבעליהן, להכי כל היכא דאיכא למיתלי בבעל, אזלי' בתר רוב הבעולות מבעליהן. לפ"ז בחייבי כריתות שאין תופסין קידושין כלל ואין שם בעל עליו, ליתא להאי רובא ואדרבה כיוון

דלדידיה איכא איסור כרת ולכו"ע ליכא איסור כרת, איכא למתלא יותר באחרים.

עכ"ד. וכ"כ גם בספרו נתיבות לשבת (סי' ד סק"ט). ע"ש.

ומרן אאמו"ר זצוק"ל הביא בכמה תשובות ביביע אומר (ע"י ח"ז אה"ע סי' ו, וח"ט אה"ע סי' ב אות ד, וסי' ו) את דבריו, והביא סמך לזה מדברי התוס' ביבמות (ק"ט ע"א ד"ה ר"מ) שביארו דהא דקי"ל רוב בעילות הלך אחר הבעל אי"ז רוב התלוי במעשה, כיוון שממילא אדם נזקק לאשתו. ע"כ. ולפ"ז כשהיא נבעלת למי שאסורה עליו בחיובי כריתות, לא שייך לו' דהוי ממילא כאדם הנזקק לאשתו לקיים עונתה, ואיתרע רובא של בעילותיו, כיוון דהוי רוב התלוי במעשה.

וכעין זה כתב גם הפנ"י (כתובות כג ע"א ד"ה מאן דמתני לה ארישא) דלא אמרו חזקה זו אלא בתשמיש איש ואשתו שהוא מצוי, ואמרי' בעלמא רוב ומצוי, משא"כ בביאת זנות דודאי מקרי רובא דתליא במעשה ולא הוי רובא. ע"ש.

וכ"מ בתשו' צל הכסף שהובא בספר עיני כל חי (דף לקח ע"ג) ובתשובת מהר"א פלאג"י שם (דף קלו ע"ג). וכן כתב מהר"י ששון בשו"ת בני יעקב (סי' י), דע"ש שנשאל באשת ראובן שנתנה עיניה באחד והלכה עמו בערכאות של גויים ונשתמדו, ואחר זמן גירש ראובן את אשתו בגט כשר ונתעברה אשת ראובן וילדה בן, ולא נודע אם קודם הגירושין נתעברה והרי זה ממזר ודאי או לאחר הגירושין נתעברה, וישאלו את פי האישה ואמרה שלאחר הגירושין נתעברה. ואחר שדן הרב בני יעקב באורך אי באופן שנתעברה אחר הגירושין לא חשיב ממזר, כתב בזה"ל:

אך מטעם אחר יש להאמינה, שהרי כתב הרמב"ם שאם אמרה מגוי ועבד נתעברתי, נאמנת בין בפנויה בין באשת איש, וא"כ נראה דבנ"ד נאמנת לומר לאחר הגירושין נתעברתי במגו דמגוי ועבד נתעברתי. עכ"ל.

ועל תשובה זו סמך סמיכה רבה מהר"ש גאגין בספרו ישמח לב (אה"ע סי' יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי"ש אלישר ומהר"ח פרנקו (הב"ד גם מהר"ח פלאג"י בספר עיני כל חי, דף קנו ע"ב, הו"ד לעיל), וכתב בזה"ל:

גם מתשו' הרב בני יעקב ז"ל (סי' י) שהכשיר את הולד דנדון שלו, יש ללמד זכות לנ"ד, כי בסו"ד התיר בס"ס, ספק אי קודם הגירושין נתעברה או אח"כ, ואת"ל ספק מגוי ועבד נתעברה כמ"ש מהרי"ו ז"ל, יע"ש, הרי שהייתה א"א ולא דיימא רק מהחשוק הנואף, שניהם מודים שהולד ממנו, ועכ"ז אמרה הרב ז"ל דאף את"ל שקודם הגירושין נתעברה, שמא מגוי ועבד נתעברה. עכ"ל. והביא כן בשו"ת יביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (ע"י ח"י אה"ע סי' ו ועוד). ע"כ.

וכשם שבנדון הרב בני יעקב שהלכה עם הנואף למקו"א ונתשמדו ומשמע שאף דרו יחדיו, מ"מ תלה שמא מגוי נתעברה, ה"נ י"ל בנ"ד לתלות בתרי רובי ישראלים הכשרים לה. ובפרט אחר שנת' דלא הוי אלא ספק ממזר דאינו אסור אלא מדרבנן.

וכ"נ גם מדברי שו"ת לב אריה (גרוסנס ח"ב סי' מ) ושו"ת באר אברהם (רפפורט, אה"ע סי' מא) הנז' לעיל. וכ"פ גם בשו"ת שמש ומגן (ח"ג אה"ע סי' ז), עיש"ב.

ד. ובכל זה אין צורך להגיע ל"ספק ספקא", שכן תרי רובי חזק יותר משתי ספקות. וכן נראה להדיא מדברי הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (אה"ע סי' ז), דבכה"ג דאי' תרי רובי לא בעי' ספק נוסף, אלא די בזה שיש לתלות שנתעברה מנכרי. והיינו משום דתרי רובי הוי כתרי ספיקי. [וכ"כ בספר אריה דבי עילאי (סי' ז) דתרי רובי הוי כתרי ספיקי]. ובפרט לדעת הסוברים דתרי רובי עדיפי מספק ספקא, דהא בס"ס יש שני ספקות שקולים, אך בתרי רובי אי' תרי ספקות של רוב להיתר. וכמ"ש בשער המלך (פ"א מהל' יו"ט ה"כ ד"ה ולע"ד נראה לחלק). ע"ש. ועל פי זה נקטו לדינא בשו"ת לב אריה (גרוסנס, ח"ב סי' מ) ובשו"ת באר אברהם (רפפורט, סי' מא) דדי בתרי רובי כדי להכשיר את הולד.

וע' בשו"ת יביע אומר ח"י (אה"ע סי' ו) שכתב ע"פ תשובת צל הכסף, בני יעקב, וגאוני ירושלים שהובא בספר עיני כל חי למהר"א פלאג'י, שאף אם דיימא מיניה ולא מעלמא, מ"מ מאחר והרי זה באיסור, יש לתלות שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר, וכיוון שתרי רובי גויים, יש לתלות שזינתה עם גוי. וכמ"ש בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סי' ז אות יא) ובשו"ת לב אריה (ח"ב סי' מ) ועוד. ובאופן שהודתה שזינתה. לא אמרי' רוב בעילות, ע"פ דברי ההפלאה בס' פנים יפות, (וראה יביע אומר ח"ז אה"ע סי' ו, וח"ט אה"ע סי' ב אות ד, וסי' ו).

והנה בתשובות גאוני ירושלים ובית יעקב, צירפו ספקות נוספים, וגם ביביע אומר צירף ספקות נוספים. ואמנם באופן שאין צירוף ספק נוסף, אלא יש רק את ההיתר הנ"ל, לתלות בתרי רובי גויים, דעת מרן אאמו"ר להתיר בתרי רובי בלבד, ומותרים לבא בקהל. גם כשאין עוד צירופים. וכמו שהעיד בשמו ש"ב הגאון רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א, שכך השיב לו. והשיב לו עוד, בשאלה אחרת שהיה עסוק בה, לעניין אישה שנתעברה וטענה שהוא מהפסול לה שהייתה חיה עמו זה כמה שנים חיי אישות, ומרן אאמו"ר השיב לו בכת"י בזה"ל:

הנה בעניין אם לתלות שנתעברה מאחד מגויי הארץ שהם פרוצים בעריות, עינא דשפיר חזי להגאון רבי אברהם גטיניו בשו"ת צל הכסף (ח"ב חאה"ע סי' ב) שכתב, שחבל נביאים ראשונים ואחרונים רוב מנין ורוב בנין, כולו ס"ל דתלינן שנתעברה מגוי. וכן הובאה תשובתו בספר עיני כל חי (דף קלח סוף ע"ב). וגם הגאונים ראשי אלפי ישראל חברי בי דינא רבה בירושלים (לפני למעלה ממאה שנים), רבי יעקב שאול אלישר, ורבי רחמים יוסף פרנקו, ורבי שמ"ח גאגין, בפסק דינם שהובא בספר עיני כל חי (דף קנה ע"ד) הביאוהו להלכה בזה"ל: שכבר ראינו להגאון מר קשישא אג"ן הסהר בצל הכסף ח"ב, שהאריך הרחיב בחכמתו הנוראה ואסף איש טהור רובא דרבוותא ראשונים ואחרונים דס"ל דתלינן שמגוי נתעברה, ומיעוטא דמיעוטא פליגי, ואין לנו לחוש להם נגד כל הני רבוותא שאמרו להקל. והוסיפו הגאונים

הנ"ל (בדף קנו ע"ב), והוכיחו שאף בנידונם שהייתה אשת איש ולא דיימא אלא מהנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כל זה תלינן שמגוי נתעברה. וסיימו, לכן אנו מסכימים ומעריבים על הדין ועל האמת להכשיר את הנ"ל לבא בקהל. ואף הגאון הראש"ל רבי אברהם אשכנזי כתב בהסכמתו, שכל דברי הגאונים הנ"ל נכונים וישרים בנויים על דברי רבותינו הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. עכת"ד. והגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"א סי' קמב), היה סבור שמחלוקת שקולה היא, אם יש לתלות שנתעברה מגוי, ברם בקושטא רובא דרובא דרבוותא ס"ל דתלי' שנתעברה מגוי, ויש לסמוך עליהם בודאי. וכבר כתב בשו"ת המבי"ט (חאה"ע סי' טו), דלגבי כשרות הולד אזלינן בתר רובא, ולא בעינן תרי רובי. וכדבריו מוכח בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' פח). וכן העלה בשו"ת נדיב לב (חאה"ע סי' ג דף יא ע"ב), ודלא כהבית שמואל. ע"ש. וכל זה אינו צריך לנידון דידן, כי האיש פנויה הייתה וכל ישראל כשרים אצלה (מלבד הנואף), ואיכא תרי רובי להכשיר הולד, ולדברי הכל יש לומר כשם שהפקירה עצמה אצל הנואף, כן הפקירה עצמה לעלמא, ומאיש אחר נתעברה, ואע"פ שהייתה מיוחדת לנואף, מ"מ תלינן בהרוב שהם כשרים אצלה, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר (ח"א חאה"ע סי' ב אות ד). ומה שאמרו חכמים רוב בעילות אחר הבעל, זהו רק כשהם נשואים בהיתר, אבל ביושבת עם רשע ובליעל, לא שייך לומר בזה רוב בעילות הלך אחר הבעל. וכמ"ש בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג אה"ע סי' ב סעיף ה' אות ד). ושפיר סמכין על ההפלאה (כפנים יפות פ' אחרי מות), שפירוש רוב בעילות אחר הבעל היינו שרוב הנבעלות מתעברות הן מבעליהן, אבל בחייבי כריתות שאין קידושין תופסים בהם, ואין שם בעל עליו, ליתא להאי דינא, אלא אמרינן מדאפקרה נפשה לגביו, אפקרה נפשה לעלמא. [וכן עשינו מעשה ע"פ דברי ההפלאה בפסק הדין שניתן בבית הדין הגדול, בהסכמת חברינו הגאונים רבי בצלאל זולטי ורבי אליעזר גולדשמידט זצ"ל]. ובנ"ד דאיכא תרי רובי בודאי תלינן שנתעברה מאיש אחר, וכמ"ש בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סי' ז אות יא). ע"ש. וכ"כ בשו"ת לב אריה ח"ב (סי' מ), ובשו"ת באר אברהם (סי' מא).

ע"כ לשון מרן אאמו"ר.

ה. ומה שכתב הרב אדרי שליט"א שבית הדין פסק את פסקו בשנת תשמ"ה שהבן אסור לבא בקהל באופן ודאי, אלא שטעון בירור אם הוא ספק ממזר או ודאי ממזר. ע"כ. ובהיות ואין לפנינו את נימוקי בית הדין, לפיכך אין לנו להתיר את המבקש אלא רק את ילדיו.

הנה, לגבי [ב'] עצמו איה"נ יש לדון בזה, אבל לגבי ילדיו, אף אם רצו לאוסרם, מאחר ורבים מהדיינים בבתי הדין לדורותיהם, החמירו בכיו"ב, וכל שנאמר להם שהזוג הפסולים חיים יחדיו כאיש ואישה, מיד פסלו את הבן מלבא בקהל. אולם ע"פ

שיטתו של מרן אאמו"ר ביביע אומר, אף בכה"ג ש[ב'] חי עם אמם יחדיו כאיש ואישה, יש לתלות בתרי רובי.

צא וראה בשו"ת עולת אי"ש (בהשמטות לאה"ע הל' אישות) בדבר ממזרי קורפ"ו, דעל אף שהמשפחה הוחזקה כפסולים לבא בקהל ע"י כמה"ר שם טוב אמארי"ו. ושוב אח"כ בשנת התרמ"ט כשנישאת בת אחת מאלה לישראל כשר, עמד הרב המורה מהר"ר אלישע עם הסכמת הרב המופלא וכו', וגזרו על הבנים שהם ממזרים ודאים, ונדפסו דבריהם בס' תעלומות לב ח"ב יע"ש. מ"מ חזרו גאוני הדור שאחריו להתירם.

וע"ש בתשובת הדיין רבי וידאל ב"ר חנוך אנג"ל, שבריש דבריו כתב בזה"ל:

ואולם אחזתני פלצות, וכל עצמותי רופפו, כי איך אכנס בדבר כזה אשר מזה כמה שנים הוחזקה המשפחה הזאת לפסולים לבא בקהל ה' ע"פ הוראת הרשט"א ז"ל, ונמשכו אחריו הרב אלישע הי"ו מפאנו בהסכמת הרב מהר"א חזן הי"ו כנז"ל וגזרו אומר על הבנים הנולדים כי הם פסולים לבא בקהל ה', ומי יבא אחריהם יתוש כמוני להתיר את האיסור אשר אסרו הם, כי חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר, כ"ש איש כמוני. וכשאני לעצמי מכיר אני את מקומי דלא צילא דעתאי מרוב תלאותי, ואיני כדאי לעמוד במקום גדולי ישראל ולהטפל בדבר גדול כזה, וחפץ הייתי למנוע את עצמי מלחפש ולעיין להתיר את המשפחה הזאת אחרי אשר אסרו אותם בכל השנים שעברו הרבנים הנז"ל, אמנם סעיפי ישיבוני אחרי ראותי מה שכתב הרב הגאון המפורסם מר קשישא זרע רב מהר"א פלאג"י בס' עיני כל חי משם כמה גאוני עולם דכל כי האי גוונא שהוא לעמוד ולברר, אם על פי העדויות הללו מספיקים לפסול את הולד, ליכא בזה משום חכם שאסר וכו', ומשום אין בי"ד יכול וכו', ומשום בי"ד בתר בי"ד וכו', ע"ש. אזי הרהבתי עז בנפשי להטפל בעניין ודבר כזה. עכ"ל.

ועל תשובה זו חתמו להיתר הגאונים רבי יצחק אשכנזי, רבי מרדכי ישראל. וכן ראשי אבות בית הדין בירושלים הגאונים רבי רפאל יצחק ישראל, רבי יעקב שמעון מאטאלון, רבי יוסף נסים בורלא. ועל כולן חתם את ההיתר הראש"ל רבי יעקב שאול אלישר זצ"ל.

והנה לגבי מר [ב'] הנז', אכתי יש לדון שגם אם אכן נתקבלו עדויות, ומשום כך הבי"ד פסלו את [ב'] הנז"ל, הנה הדיון אודותיו נערך בהיותו כבן שבע, ועי' בשו"ת רע"א (מהדו"ק סו"ס ק) בתשובת הבית מאיר בזה"ל:

"תו יש ספק אתי אם אפשר לפסוק דין פסול קהל האידנא ע"פ העדים שעליה מפני שהוא כמו שלא בפניו, ופיסול קהל לענ"ד ודאי הוי דיני נפשות ממש. ויעוין בחושן משפט (סי' לח) בש"ך ותשובת מהרי"ט (ח"ב סי' לז) ותשו' הרמ"א (סי' יב), ותשו' פני האריה (סי' קט). "עכ"ל.

הרי לן חידוש הבית מאיר שמאחר וכדי לפסול בעינין עדות בפניו, הרי בקטן לא מהני עדות, דחשיב שלא בפניו. וא"כ העדות שנתקבלה אינה מועילה.

זאת ועוד, הנה העיר לנכון הרב דוד לבנון כי הגם ש[ל'] ו[נ'] ד' (בנו של ב' ד') נישאו בנישואין אזרחיים קודם לידת הבן, מ"מ אפשר שהנישואין נערכו קודם לעיבורה או עם עיבורה, וזו נקודה שכדאי לברר אותה, שכן אם נכון הדבר יש כאן מקום גדול לטיבותא, שכן בכה"ג מודים רבים מהפוסקים שיש לתלות בתרי רובי.

ומעתה, לכאורה מאחר ורק הבועל אסור לה, וכל הסוככים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, א"כ י"ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם. וכמו שהבאנו באורך מדברי הפוסקים. ואף שהיא אינה טוענת כן, ואדרבה טוענת שנתעברה מהפסול לה, כבר כתבו גאוני ירושלים בתשו' שהובאה בעיני כל חי (דף קנו ע"ב) דאין שומעין לה. וכן נראין דברי הבית מאיר בחי' לאה"ע (סי' ד סעי' כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. עיי"ש. וכ"כ הגאון חת"ס בתשו' (חאה"ע סי' יג, ודלא כמ"ש שם בסי' י). וכן הביא בשו"ת יביע אומר (ח"ט אה"ע סי' ג אות ח), ועי' לו עוד שם (אה"ע סי' ד).

ואף באופן שהיא דיימא מן הפסול, כבר כתב מהר"י ששון בשו"ת בני יעקב (סי' י) דאף בדיימא מיניה יש לתלות שנתעברה מנכרי. וכן הסכים מהר"ש גאגין בספרו ישמח לב (אה"ע סי' יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי"ש אלישר ומהר"ח פרנקו (הב"ד גם מהר"ח פלאג"י בספר עיני כל חי, דף קנו ע"ב). והביא כן ביביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (עי' ח"י אה"ע סי' ו ועוד). ע"כ. וכ"נ גם מדברי שו"ת לב אריה (גרוסנס ח"ב סי' מ) ושו"ת באר אברהם (רפפורט, אה"ע סי' מא).

ואף שחיו יחדיו כאיש ואישה, אין לתלות ברוב בעילות הפסול, ע"פ מ"ש הגאון בעל ההפלאה בספרו פנים יפות (פר' אחרי מות עה"פ ערות אחותך), בביאור הא דרוב בעילות הלך אחר הבעל. וכבר כתבנו שביביע אומר סמך על זה. וכנ"ל.

אלא שלא ראינו בפוסקים שסמכו על סברת הבית מאיר הנ"ל דחשיב כשלא בפניו, וקשה מאד להתיר את מר [ב'] הנז' על פי הבית מאיר בלבד. וחזי רק לצרף הדבר לסניף נוסף.

ועוד יש לדון בכל זה, אם כל הנ"ל שייך גם בנ"ד, שהרי אם באמת כדברי האישה שחשבה שמקיימת בזה מצוות ייבום, ולא ידעה שאחר שיש לה ילדים מבעלה הראשון ליכא מצוות ייבום, אם כן לפי זה אי אפשר לומר דכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר, דבעיניה אין הדבר כזנות, ורק לאחר שנודע לה שהיא אסורה עליו, והמשיכה לחיות עמו, מכאן ואילך יהיה אפשר לומר כשם שזינתה עם זה וכו', ברם דא עקא הילדים נולדו קודם שנודע לה האיסור לחיות עם אח בעלה כשיש לה ילדים מבעלה הראשון. ולפ"ז לא מהני כל מה שנתבאר להתיר בנ"ד.

אלא שיש לעיין בנ"ד דהיוצא מזה שאנו רוצים לאסור את הילדים הוא רק מכח טענתה, והרי אין אישה נאמנת לאסור הילדים, ואף שהיא מספרת הדברים במסיח לפי תומה, עכ"ז כיוון שיוצא מזה איסור על הילדים, אי אפשר להסתמך על דבריה

לאסור את הילדים לבוא בקהל ה'. ובפרט שאין זה ברור מה הייתה כוונתה כשהסכימה שאח בעלה יבוא לדור אצלה, לקיים מצווה, הרי מדובר באישה שמעולם לא שמרה תורה ומצוות, ובשום מצווה לא הקפידה, ומה פתאום כאן תחשוב שהיא רוצה לקיים מצווה, ושמה כוונתה שחשבה שזה מותר משום ייבום, ולא דווקא למצווה קאמרה. ועכ"פ אי אפשר לפסול את הבן מכח מה שהיא מספרת.

והנה לגבי מר [ב'] הנז', הגם דאיכא תרי רובי להיתרא, מכל מקום יש לדון דעד כאן לא שמענו להסתמך על תרי רובי אלא רק כשידענו שהאישה מרשעת, שמזנה תחת בעלה, ולא איכפת לה מהאיסור, ובזה אמרין דכשם שזינתה עם זה שראינו, כך זינתה עם אחרים שלא ראינו, אחר שידענו שפרוצה היא, אך בגוונא שמעשיה מוכיחים שסברא שהם מותרים לחיות ביחד [ולא על פי דיבורה בלבד, אלא במעשיה], בזה מנא לן לעורר ספקות וספיקי ספקות דשמה זינתה עם אחר, ובנדון דידן לא מפיה אנו חיים שמאמינים אנו לדבריה שסברא שהם מותרים, שהרי אינה נאמנת לאסור, אלא שראינו שניגשו לרבנות להרשם לנישואין, ואם כן אנו אלו שמעידים על כך שכנראה סברו שהם מותרים ואדרבה מקיימים מצוות ייבום המפורסמת. ובזה כבר אין לעורר ספקות דשמה זינתה עם אחר, אף בדאיכא תרי רובי. ויש לצדד בזה לכאן ולכאן.

ועכ"פ הדין קל יותר כלפי ילדיו של [ב' ד'] הנ"ל, שנולדו לו מאישה שחי עמה בלי חופה וקידושין, יש לצרף הסברא המוזכרת בפוסקים, להסתמך על תרי רובי, דכיוון שאישה זו שחייתה עמו ידעה ש[ב'] זה אסור לבוא בקהל, והעד לכך שהרי אינם יכולים להינשא ברבנות כדבעי, ואם כן בזה יש לומר דכשם שהרשיעה וחיה עם איש האסור לה, כן זינתה עם אחרים, ובזה כבר איכא תרי רובי להיתרא.

למסקנא: יש להתיר את ילדיו של מר [ב' ד'] הנ"ל, לבוא בקהל ואין להוציא לעז עליהם.

#### יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא ביה"ד הגדול

#### בעניין תרי רובי

לכבוד

הרה"ג ר' מנחם גרדן שליט"א

בדבר שאלותיו על הפסק שנתפרסם לאחרונה, בעניין תרי רובי, הנה מ"ש שיש לחלק בין נידון השאלה לנידון הרב בני יעקב והיביע אומר, דאינהו מיירי בא"א, שזינתה משא"כ בנ"ד שאין כאן אפקרותא לגבי הבעל. הנה בנידון שלפנינו שהבן הממזר חי עם אישה בלא חופה וקידושין, והיא הפקירה עצמה לחיות עמו בלא חופה וקידושין,

איה"נ חשיבא כהפקירה עצמה, ויש לחוש שהלכה גם עם אחרים. שרק אישה הנישאת בחופה וקידושין שומרת על עצמה ומקפידה.

ובעיקר החילוק לא ידעתי מנין לו המצאה זו, שהכל תלוי באפקרותא גבי הבעל, הלא עיקר סברתא היא שכשם שרואים אנו שלא איכפת לה למרשעת זו מאיסור א"א, כן אמרי' שלא איכפת לה מאיסור בעילה לגוי, ואמרי' דשמא נבעלה לגויים, דאינהו רובא דקמן. ולא תלי כלל באפקרותא דילה גבי בעלה, אלא בכך שהיא מרשעת ולא אכפת לה מרצון ה', ואז אם מאי' כרת דא"א לא אכפת לה, למה שתתחשב באי' דגוי דקיל טפי. (רק שיש שסברו שכיוון שחרפה לבת ישראל להיבעל לגוי, בזה לא אמרי' מסתמא נבעלה לגוי, אף שאיסור קל הוא טפי מאי' א"א. ובזה נח' האחרו'. ומסקנתם שבזמנינו בכל אופן ודאי לא אמרי' להאי סברא. ואמרי' שנבעלה היא לגוי). וממילא ודאי גם שבנ"ד אמרי' שאם מאי' אשת אח שלא במקום מצווה לא אכפת לה, דבכרת הוא, למה שלא נתלה בישראל אחר רגיל שהייתה אצלו, דקיל אף מאיסור בת ישראל לגוי.

ומה שהביא מדברי הנו"ב (חאה"ע סי' מב) דאזלי' בתר רובא בגוי אף דליתיה בקידושין, גם זה אינו עניין לנ"ד, ששם אין מעשה אי' במה שנשואה לגוי, דהיתר הוא. ולמה לא ניזיל בתר רוב בעילות ידיה, וכן בעבד, אף דלית ליה דינא דיתוד. עדיין לא שייך לעורר ספקות דשמא מעלמא. משא"כ בנ"ד שכל הסברא היא, שכיוון שהיא מרשעת ונבעלת לישראל האסור לה, א"כ כ"ש שתיבעל לאחרים שהם מן הרוב שאצלה. ואין שום משמעות לכך שהיא חיה אצל הישראלי הזנאי, אחר שאין זה אלא מגורים של עבירה, ואין לזה שם של נישואין. ואין כאן סברא דרוב בעילות.

גם מה שהקשה מתשובת יבי"א ח"ג (סי' א אות יג), המעיין היטב יראה שאין זו קושיא. שהרי גם למה שיישב ביבי"א דברי הרדב"ז עם דברי ההפלאה, יצא שבארוסה, שאין לה עדיין שם נשואה הנבעלת לבעלה, יש דין רוב בעילות מצד המציאות, באופן שרגילה אצלו, ובנשואה שייך הגדר דרוב בעילות לפי סברת ההפלאה, דרוב הנבעלות מבעליהן, אף באופן שאינו רגיל אצלה. וזהו מכח שם בעל ידיה. אך כ"ז לא שייך לעניננו שאין כאן לא גדר ארוסה ולא נשואה, ואין כל משמעות לכך שיש כאן מציאות של ריבוי בעילות מחמת שרגילה אצלו, שכל סברא זו דהרדב"ז שייכת באופן שרגילה אצלו ויש ריבוי בעילות, אך בהיתר, אולם בגוונא שיש כאן "רגילה אצלו", אבל באיסור, בזה אמרי' שאין משמעות לריבוי הבעילות מחמת שרגילה אצלו, אחר שבאיסור ולא בהיתר הוא, וממילא אמרי' דטפי יש לה להיבעל לאחרים, אחר שאין לה איזה רצון ומשמעת להישאר נבעלת לזה המצוי אצלה, שיודעת היא שאין זה רגילות של היתר. ודו"ק.

ומה שהביא מדברי הפת"ש (סי' ד ס"ק לא) בשם תשו' השיבת ציון. הן אמת שכך נראה מדבריו, מ"מ הלא ידוע שאין יסודו של מרן זצ"ל מוסכם, ויש דלא ס"ל הכי. ועדיין לפי יסודותיו של מרן זצ"ל ביביע אומר בכ"מ יצא שיש להקל בנ"ד.

מה גם שנפלאתי על כב' כי משתמע מדבריו כאילו בתשו' הנ"ל נכתב להתיר הבן של אישה זו שחיה עם אחי בעלה, וזה אינו, כי את הבן הזה לא נפסק להתיר,



ולא נתבקשנו לדון בענינו, ואינו אלא ספק ממזר, ורק את בניו, שאביהם חי עם ישראלית שלא ע"פ היתר, וגילתה דעתה שלא איכפת לה מחוקי התורה, בזה איכא ספק ספקא, שמא האבא לא היה ממזר, ושמא הבנים אינם הבנים שלו, אלא הלכה גם עם אחרים, שהרי לא איכפת לה מחוקי התורה ורצון השי"ת. ולכן רק את ילדיו כתבנו להתיר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא ביה"ד הגדול

**בעניין דמי הכתובה**

בס"ד, כ"ג אלול התשע"ג

לכבוד עו"ד הרב צוריאל בובליל הי"ו.

בדבר חיובי בני אשכנז בכתובה "מאתיים זקוקים", אכן צודק השואל, ויש בזה ממין הטענה, וכבר העיר בכיו"ב בספר הלכות הגר"א ומנהגיו (שטרנבוך, אות קפה) וז"ל:

ופה מקום אתי להעיר בנוסח הכתובה המקובל היום, שכותבין שהנעלת ליה נדוניא וקיבל עליה החתן במאה זקוקים כסף צרוף, וצבי החתן והוסיף לה מן דיליה מאה זקוקים כסף צרוף כנגדן סך הכל מאתיים כסף צרוף, ולא נתבאר מהו זקוקים בכסף צרוף, וכפי הנראה אלו מעות שהשתמשו בהם בפולין, שלא מצינו בחז"ל רמז למטבע כזאת, ובמהר"ם מינץ מביא שאין זה במשקל זקוק רק במנין מעות מ"ח גדולים, ושיעורו ד' פעמים שיעור כתובה דר' זוז, וכן מבואר בספר "נחלת שבעה", ובאשכנז לא כתבו זקוקים רק ליטריין דכסף, ושוב אני תמה דמה לנו לכתוב היום בכתובה לנדוניא בזקוקים שאינו ידוע לנו טיבם ולא קיימים בשימוש. ומצינו מחלוקת באחרונים מהו שוויי של מאתיים זקוקים כסף, ומהו ערך הזקוק, שיש אומרים שיש לחשב את הזקוקים הכתובים בתורה לפי חישוב קדום, כי כיום אין שימוש בזקוקים ובזהובים, ואם נכתבו סמכו בכתבתם על החישוב הקדום, לכן שוויים של מאתיים זקוקים כסף הוא חמשים ושבעה ק"ג ושש מאות גרם, כסף טהור, שערכם גבוה. וכן דעת החזון איש (אה"ע סי' סו אות כא),

ובנחלת שבעה (סי' יב אות מט), כתב בשם הב"ח, כי מאתיים זוז כסף צרוף הם שמונים זקוקים, לפי זה המאתיים זקוקים הם פי שנים ומחצה בכתובה דאורייתא,

ויש אומרים שמאתיים זוז דאורייתא הם ק"ג כסף טהור, וכן מאה זקוקים לפמ"ש הגר"א ביו"ד סי' ש"ה, ערך כל זקוק הוא מנה, שהוא

כחצי ק"ג כסף טהור, וא"כ מאה זקוקים הללו הם כחמשים ק"ג כסף טהור.

ונודע כי יד בעל השטר על התחתונה, ולכן יש לפסוק שערכם כשנים וחצי ק"ג כסף טהור, ולכאורה היה נראה לצדד דיכתבו בכל מדינה הנדוניה כפי המטבע שלה, ולדוגמא כאן בא"י בשקלים, באמריקה בדולרים, בצרפת בפראנקים וכו', וכמו בזמנם דכתבו זקוקים דהיה מטבע היוצא בזמנם לכבוד ולתפארת, ומהראוי יותר לכתוב שנתנה מאה סלעים כסף זקוק והוסיף מדיליה עוד מאה סך הכל מאתיים סלעים, וזהו באמת כשיעורם דהיינו לערך ד' פעמים מאתיים זוז דשיעור כתובה, ועדיף כיוון דערך מטבע המדינה יורד, וסלעים ערכם כפי ערך הכסף, וכן נזכיר בזה מטבע של תורה ולא זקוק שאין בזה משמעות וכמ"ש. עכ"ל.

אלא דבסיום דבריו הסתייג מכך בזה"ל:

ומיהו אם נבוא לשנות את המקובל שנתפשט בבית ישראל, עלולים להרוס עוד ח"ו, וצריכים להזהר מאד בדברים אלו, ולהעיר לבד באתי. עכ"ל.

וע"ע בספר מעשה בית דין (ח"א עמ' קיט) שדן באורך בשיעור הכתובה בזמננו, וסיים בזה"ל:

לסיום, יש להעיר דיש להציע לפני חתימת כל כתובה שרשום בה זקוקים, לקבוע מהו הזקוקים, לפי איזו שיטה, וכן בהסכמי ממון או בהסכמי שלום בית. ועכ"פ אם בא לפנינו כתובה שרשום בה זקוקים, יש להציע לצדדים שיקבלו את בית הדין ואת הכרעתו בקניין ובשיקול דעת רחב לפסוק בעניין הזקוקין, וכן נהגנו בבי"ד דידן, שזה יכול להועיל להחלטות שונות. עכ"ל.

ועי' בזה גם בספר משפט הכתובה (ח"ג עמ' שז).

ולכן, בכה"ג טוב ונכון שבסוף הכתובה, לאחר חתימת העדים, יחתום החתן על סעיף בו נכתב: אני, החתן [...] מאשר שידוע לי כי התחייבתי בכתובה על (מאה או מאתיים זוז או זקוקים), הינה בערכים המצויינים ליד חתימתי בנספח זה. [ושם בצדו ינתנו כמה אפשרויות, לפי שיטות הפוסקים, והחתן יסמן כרצונו.]

וכשם שבכתובה הספרדית, החתן הוא זה שמציע וקובע כמה סכום לרשום בכתובה, כך גם כאן החתן הוא הקובע כמה מתחייב, ובכך נראה שכו"ע יסכימו, שכן אין כאן שינוי מן המקובל שנתפשט בקרב בית ישראל.

ב. באשר להצעת הרב הכותב לתרגם את הכתובה, הנה לפני כמה עשרות שנים הועלתה ברבנות הראשית הצעה לתרגם את הכתובה לעברית, אך הצעה זו לא נתקבלה, עי' בזה בשו"ת קול מבשר (ח"ב סי' כד), והביא שם מספר גט פשוט שכתב לגבי גט וז"ל:

ונהגו לכתבו בלשון ארמי, יען שבימי התנאים והאמוראים היו כותבין אותו בלשון ארמי בנוסח זה כי היה לשונם בלשון ארמי והיו כותבין אותו בלשונם כדי שיבינו אותו הבעל והאישה והעדים, והם דקדקו יפה יפה בנוסח זה שיהיה דבר דבור על אופניו, לפיכך גם בזמן הזה החזיקו לכתבו בלשון ארמי אף על גב דאין מדברים בלשון ארמי ולא רצו לשנות הנוסח ללשון אחרת שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען ב' ענינים ויפסידו כוונת הגירושין עכ"ל.

והביא עוד מדברי הלבוש (אה"ע סימן קכו ס"ק א) שכתב כיו"ב בזה"ל:

ומה שאנו כותבין אותו באלו הלשונות ולא בלשון אחר, הוא מפני שנוכל לדקדק בו בכמה ענינים שתקנו ודקדקו בהן חכמי התלמוד שהיו בבבל מה שלא היינו יכולין לעשות כן אם היינו בוחרין לנו לשון אחר, כי הם דקדקו בו בעומק עיונם בלשונם שהבינוהו שלשונם היה לשון ארמי בבבל, ואנן גירינן בתרייהו לכותבו בלשונם. ע"כ. ע"ש.

ובאמת שלעניין הגט רבו הפוסקים שהזהירו בזה, כמבואר בערוך השלחן (שם ס"ה), וכן כתב בשו"ת חיים לעולם (אה"ע ח"ב סי' יג), ועי' בזה בקובץ נועם (חלק ט) במו"מ בין כמה מן החכמים. וע"ע בשו"ת יין הטוב (אה"ע סי' ג"ד) מהראש"ל הגר"י נסים מ"ש בזה.

וע"ע בשו"ת דבר יהושע (אהרנברג, ח"ד חו"מ סי' ב) שהאריך למחות ביד הרוצים לתרגם את הכתובה, וכן ע"ע בקונטרס מבקשי תורה (ניסן תשכ"ה עמ' מב) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' לה) ובהקדמה לשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה פ"ז).

ואמנם אפשר לקבל ההצעה להעתיק נוסח מתורגם מעבר לדף הכתובה, או בדף מצורף, כפי שנהגו בכמה מן הרבנויות, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"ד סי' צ) לעניין צירוף תרגום אנגלית. אולם, החתימה צ"ל בדווקא על שטר הכתובה הנהוג מדורי דורות, כדי שלא יטעה החתן לחשוב שהחתימה העיקרית היא על התרגום.

בכבוד רב ובברכה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא ביה"ד הגדול



## חובת הבעל לעבוד כדי לזון את אשתו

### הרב דוד לאו

#### הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרבנות הראשית לישראל

ברשות כבוד עמיתי הראשון לציון הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א, ברשות יושב ראש נציגות הדיינים, יושב ראש המושב – הרב אשכנזי שליט"א, כבוד הרבנים, מוריי ורבותיי.

הנקודה שהייתי מבקש לעסוק בה היא נקודה שאחרי שהרהרתי בה נזכרתי שבשנה שעברה דיבר על הנקודה הזו ראב"ד באר שבע הגאון הרב יהודה דרעי שליט"א. ביקשתי מנציגות הדיינים את המאמר שהתפרסם בספר – כמעט שלא הניח לי מקום, רק מקום קטן. את החקירה שרציתי להגיד אפשר לראות שם. אבקש להוסיף נקודה אחת או שתיים.

אחד מעשרת הדברים שאדם מתחייב כשנושא אישה, הוא מזונות. לפי הרמב"ם (אישות פרק יב הלכה ב) החיוב מדאורייתא, התורה כותבת 'שארה' ועל זה הגמרא בכתובות (דף מז ע"ב) דורשת 'שארה' אלו מזונות. המגיד משנה (שם הלכה א) חולק וסובר שחיוב המזונות אינו מדאורייתא, וראיה מכך שבמסקנת הגמרא מבואר שתקנו מזונות תמורת מעשה ידיה, לכן לפי רוב הפוסקים חיוב המזונות הוא מדרבנן, לא כשיטת הרמב"ם שחיובם מדאורייתא.

השיעור של המזונות – ידוע שאדם צריך לתת לאשתו כפי הרגלה בבית אביה, לפי מה שהוא אוכל, ואם המשפחה שלה, בית אביה, נוהגים לתת יותר ממה שהוא אוכל, הוא צריך לתת לה כפי הרגלם, כדברי הגמרא בכתובות (דף מח ע"א) 'עולה עמו ואינה יורדת עמו', וכך פוסק השולחן ערוך (אבן העזר) בסימן ע' סעיף א'. אבל בסעיף ג' כותב השולחן ערוך כך:

"כמה מזונות פוסקים לאישה? לחם – שתי סעודות בכל יום, ופרפרות לאכול בה הפת, ושמן לאכילה ולהדלקת הנר, ומעט יין לשתות – אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין, (ואם הייתה מניקה נותנין לה יין); ובשבת שלוש סעודות ובשר או דגים; ונותן לה בכל שבת מעה כסף לצרכיה; (ונותנין לה עץ לבשל מאכלה). במה דברים אמורים, בעניי שבישראל אבל אם היה עשיר – הכל לפי עושרו."

מקור הדין, במשנה בכתובות (פרק ה משנה ח – ט) ב"משרה את אשתו על ידי שלישי" – בסוף המשנה: "אבל במכובד – הכול לפי כבודו".

שואלים הפוסקים על הדף, הרי חילקנו שזה תלוי גם בבני משפחתה, שאם הם רגילים ביותר "עולה עמו ואין יורדת עמו". אומר הבית שמואל (סימן ע ס"ק ב): מה שלמדנו בסעיף א' שעולה עמו ואינה יורדת עמו, מדובר באחד שיש לו, ואז מחלקים בין אם בני משפחתה רגילים בכך או לא. אבל בסעיף ג' שנותנים רק על פיו ולא על פיה, מדובר בעני, ובכזה אופן שהוא עני, היא מוחלת על הזכות שלה, והיא לא תובעת כבני משפחתה, כיוון שהיא התחתנה אתו על דעת שהיא יודעת שהוא עני, היא יודעת שאין לו, מכיוון שכך דינו שהכול לפי מצבו.

ההפלאה (ב'קונטרס אחרון' – סימן ע סעיף ג), כותב שדברי הבית שמואל אינם מובנים: הרי בוודאי לא מדובר בעני גמור כי אם מדובר בעני גמור הוא לא צריך לתת יותר מלחם שום דבר, אלא ודאי מדובר בעני שיש לו לתת כפי השיעור של המשנה, ולכן אף על פי שהוא מצמצם מעצמו, הוא צריך לתת לה כמו השיעור שהוא מחויב בו. אם כן, בוודאי אם בבית אביה רגילים לתת יותר הוא צריך לתת יותר, כפי כבודה. כך לדבריו כותב במפורש הבית יוסף (שם – סימן ע) "אבל בעשירים הכול כפי כבודם" ומפרש ההפלאה את מה ששינה הבית יוסף מלשון המשנה שכתבה 'אבל במכובד – הכול כפי כבודו' כך:

"וכן כתב הבית יוסף לפרש דברי הטור דשינה לכתוב 'אבל בעשירים הכול לפי כבודם' [לא כלשון המשנה 'אבל במכובד הכול לפי כבודו'] לומר דאף שהוא אינו עשיר ולא מכובד, אם בני משפחתה רגילים במזונות מרווחים יותר חייב ליתן לה דעולה עמו ואינה יורדת."

נמצא שנחלקו הבית שמואל וההפלאה מה דין אישה שנישאה לעני – אם צריך לתת לה כמו שנהוג לתת בבית אביה וחייב לצאת לעבודה כדי לספק לה את צרכיה או שהיא מחלה על זכותה וצריך לתת רק כפי מה שיש שלו, ובכל מקרה לא יפחת לה משיעור המשנה מזון שתי סעודות.

וכן כתב בחלקת מחוקק (שם – סימן ע ס"ק יב) בפירוש שחייב הבעל להשכיר עצמו כפועל כדי לפרנס את אשתו:

"נראה דמאחר דמספר כתובה נלמד שכתב 'ואנא אפלח ואוקיר' אם כן אף שיש לו ליתן לה מזונות בצמצום חייב להשכיר עצמו ליתן לה מזונות לפי כבודה דהא כתב 'אנא אפלח ואוקיר'."

משמע שמדובר בעני שיש לו לתת כמו השיעור של המשנה והוא יהיה מחויב להשכיר את עצמו כדי לתת לה כפי כבודה. זו לכאורה מחלוקת הפוסקים בסוגיה זו.

לפני שניכנס לחיובו של האדם להשכיר את עצמו כדי לפרנס את אשתו, אזכיר את מציאות ימינו, שהאישה עובדת ומשתכרת, וב"העדפה" הזאת יש דיונים רבים בפוסקים בכל הנקודה של "העדפה". בסוגיה של אישה עובדת מחוץ לבית כ"העדפה על ידי הדחק", יש שני פסקי דין שהייתי מבקש לציין:

האחד – משנת תשי"ג, בבית הדין בתל אביב (פסקי דין רבניים חלק א עמוד 91), ובו כתב הדיין:

"לא ייתכן לומר שמנהג המדינה בארצנו שאישה עובדת בבית חרושת כי ברור שרק מיעוט הנשים הנשואות עובדות מחוץ לבית."

אני לא מכיר את הרוב ואת המיעוט הזה, אולי השתנו דברים. לא נולדתי עדיין בשנת תשי"ג כשהתפרסם פסק הדין הנזכר, אני לא יכול להגיד מה היה המצב אז, אבל אני יכול להגיד שוודאי זה לא המצב היום.

השני – באותה שנה יש פסק דין של בית הדין בחיפה (פסקי דין רבניים חלק ב עמוד 220), שכתב אותו הרב יעקב רוזנטל הוא כתב שם שני משפטים משמעותיים מאוד, הוא הביא ראיה מהרשב"א וכך כתב:

"אמנם דברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן קנב) שהביא המשנה למלך (הלכות אישות פרק כא הלכה א), אמורים גם לגבי אישה לבעלה, וז"ל [הרשב"א]: 'שהרי האישה אינה חייבת לטרוח לסחור [ברשב"א: לסתור] ולבנות, לעקור ולנטוע ולא להתעסק בריבית אלא לעשות בצמר, ואם רוצה הבעל לשנותה למלאכה אחרת אינו רשאי שאינה אצלו כעבדים."

ההדגשה היא שהאישה איננה עבד של הבעל, לכן גם אם היא הולכת לעבוד יש גבול לגבי החיובים שלה לבעלה. ומוסיף ומבאר:

"אמנם ייתכן שבמקרה שלנו נקרא מעשה ידי האישה 'העדפה על ידי הדחק', מאחר שהאישה עושה כל עבודת הבית, ועבודתה במוסד פלוני היא נוספת על עבודת הבית ייתכן שזו מהווה 'העדפה על ידי הדחק'.

אולם ב'העדפה שעל ידי הדחק', לפי המבואר בטור ושולחן ערוך אבן העזר (סימן פ סעיף א) שייך זה לבעל, אך בב"ח שם כתב דנוהגין שלא מוציאים זה מיד האישה, ועיין גם חלקת מחוקק שם ובבית שמואל, ובשאר הפוסקים, וראה גם חזון איש אבן העזר סימן ק"ה [במהדורה ישנה, במהדורה הנפוצה – סימן ע] מה שכתב בזה.

ולהלכה אין להוציא מהאישה כשהיא מוחזקת, נגד דעת הב"ח ושאר נושאי כלי השולחן ערוך."

אומר הרב רוזנטל: אי אפשר להוציא ממנה את מעשה ידיה, כאשר את עבודתה בבית היא נותנת, מה שהיא עושה מעבר לכך זה 'העדפה על ידי הדחק', אמנם הוא מוסיף:

"אולם, כשאנו באין לחייב הבעל במזונות, הרי אין לחייבו, מאחר שלפי דעת הטור והשולחן ערוך שייכת ההעדפה לבעל, אם כן יכול לומר לה: 'צאי מעשה ידיך אלו למזונותיך', ואי אפשר להוציא ממנו סכומים נוספים שהוא מוחזק בהם."

הבעל יכול לומר "קים לי כשיטת החולקים, וצאי מעשה ידיך למזונותיך", והיא יכולה לומר "קים לי" לגבי המעשה ידיים. הוא יישאר עם המזונות והיא תישאר עם המעשה ידיים, האם יישאר שלום בית בכזה מקרה זו שאלה אחרת.

על כל פנים גם לשיטות שהעדפה אולי תהיה לאיש, אנחנו שומעים כאן שגם באותה העדפה ודאי שיש מקום כאשר האישה עובדת מעבר לעבודות הבית, לכאורה זה יישאר שלה, כך גם הסברה הפשוטה.

בנקודה הזאת, כאשר הוא חי ברמה מסוימת הוא מחויב לה מזונות בדרגה שלו. לכאורה אדם שאינו עשיר צריך לתת לאישה ודי במה שהוא יכול לתת. בסוגיה בכתובות (דף ע"א) על המשנה של "המדיר את אשתו מליהנות לו, עד שלוש יום יעמיד פרנס", אומרת הגמרא: איך הוא יכול להדיר אותה הרי הוא משועבד לה? למסקנה מיישבת הגמרא (שם ע"ב) "דאמר לה צאי מעשה ידיך למזונותיך" ומבארת שמעשה ידיה מספיקים לדברים גדולים ולא לדברים הקטנים, ובבית אביה הייתה רגילה גם לדברים קטנים, ו'גלגלה' (כלומר לא התעקשה) עם הבעל בדברים הקטנים וכעת שהדיר אותה היא מקפדת על זה. כל זמן שהיא הייתה אתו יחד היא מוותרת ומגלגלת אתו על הדברים הקטנים, כעת היא לא מגלגלת אתו על הדברים הקטנים, מחמת שהוא הדיר אותה, ולכן כתוב שהוא צריך להעמיד לה פרנס. כתבו התוספות (שם, דיבור המתחיל "והאידנא"):

"אי נמי בלא טעם מחילה הנדר חל שכל זמן שהיא עמו יש לה לגלגל עמו דאף על גב דאין יורדת עמו, דאין זה חשיב ירידה דמיירי שאין בני משפחתה העשירים כמו בעלה רגילין בכך, אלא אביה מתוך עושרו היה מוותר הלכך יש לה לגלגל עמו וכשאינה עמו יש לה להנהיג כמו שהייתה רגילה בבית אביה."

למדים התוספות שכאשר בני משפחתה "אינם רגילים", רק אביה ובעלה מורגלים בדברים אלו, אז גם יש חיוב לבעל להנהיג כמו שהייתה רגילה בבית אביה. האבני מילואים (סימן ע"ס"ק א) מבאר שאם בני משפחתה גם הם רגילים בדברים קטנים והיא בכל זאת גלגלה אתו בלא הדברים הקטנים – אף על פי שבני משפחתה רגילים בהם – לפי דברי התוספות האלו, היא לא יכולה לחזור בה ולומר שמכאן ואילך היא רוצה לחזור ולאכול בדרגה הגבוהה של הבעל או של משפחתה. בכזה מקרה היא מחלה לו והיא לא יכולה להגיד לו "אני רוצה כעת לחזור לדיני."

מהשיטה מקובצת שם (כתובות ע"ב בשם הר"י מיטראני) למד האבני מילואים (שם) שאפילו היא אוכלת אתו דברים גדולים ובני המשפחה רגילים לדברים קטנים כתוב בשיטה מקובצת שהיא יכולה לחזור בה ולתבוע דברים קטנים, "כיוון שלא מחלה בפירוש". השיטה אומר – להבנתו – שכל המחויבות של הבעל זה כיוון שהיא לא מחלה בפירוש.

זו אולי שיטת השיטה מקובצת, אבל אני לא מבין מהיכן הוציא האבני מילואים את דינו מהתוספות. גם אם תוספות לומדים שהיא מחלה לגבי העבר, שהיא לא



לקחה את הדברים הקטנים, לגבי העתיד מאן דכר שמיה, למה שלא תוכל לתבוע. אפשר לומר בתוספות שגם כשהעמידו את הסוגיה שלא יכולים לתבוע בדברים קטנים זה להסביר איך הנדר חל מעיקרא, אף על פי שהוא משועבד, לכן מפרשים: כי היא לא הייתה רגילה לאכול, הוא לא היה חייב לה דברים קטנים, לא כתוב בתוספות שהיא מחלה. בבית שמואל (שם – סימן ע"ק א) כתוב בפירוש שגם לפי התירוצן של תוספות אין זו מחילה.

המשנה בכתובות (דף סג ע"א) אומרת:

"וכן המורד על אשתו – מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בשבת, רבי יהודה אומר: שלשה טרפיקין."

ובגמרא (שם):

"מורדת ממאי? רב הונא אמר: מתשמיש המטה, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: ממלאכה. תנן: וכן המורד על אשתו; בשלמא למאן דאמר מתשמיש – לחיי, אלא למאן דאמר ממלאכה – מי משועבד לה? אין, באומר 'איני זן ואיני מפרנס'."

וכתבו התוספות (שם, דיבור המתחיל "איני זן"):

"מכאן מוכיח רבנו אליהו שחייב אדם להשכיר עצמו ללמד תינוקת או לעשות מלאכה אחרת כדי לזון את אשתו, דאם לא כן מה עניין זה אצל מורד ממלאכה, ומיהו בקונטרס פירש משום דזן ומפרנס הוא כנגד מלאכה של אישה. ועוד הביא ראיה מדכתבין בכתובה 'ואנא אפלח' כו' ומיהו גם זה יש לדחות כמו שמפרש רבנו תם דאפלח היינו עבודת הקרקע, פירוש: אחרוש ואנכש ואעדור את השדה ואביא מזונות לבית אבל להשכיר עצמו אינו חייב."

זכיתי לשמוע שיעורים בשבתות מפי אחד מגדולי ישראל הגאון רבי בן-ציון אבא שאול זצ"ל ואני זוכר שדיבר על העניין ואמר: שתי ראיות מביאים התוספות, אחת מביא רבנו אליהו מהסוגיה של תקנת חכמים, והשנייה ממדרש כתובה, ונפקא מינה ביניהן: האם הוא יחשב 'מורד' כשהוא לא עושה זאת – אם זו תקנת חכמים הוא 'מורד' כיוון שהוא מחויב לדבר הזה. אם זה מדרש כתובה "אנא אפלח", הוא לא 'מורד', אדם התחייב – זו התחייבות פרטית שלו שהוא לא עומד בה, 'מורד' הוא לא. אפשר לדון בדברים, הרב בן ציון דיבר על הנקודה הזאת שיש הבדל בין שני התירוצים של תוספות ודברי פי חכם חן.

על כל פנים, רבנו אליהו לומד, שלהשכיר את עצמו לכאורה הוא יהיה מחויב, רבנו תם חולק עליו ומבאר 'אנא אפלח' – לעבוד עבודת קרקע. הריטב"א כותב בכתובות (דף סג ע"א דיבור המתחיל "באומר"):

"ומה שכותבין בספר כתובה 'ואנא אפלח', נראה לי שאין כותבין כן אלא משום חלטה שהוא חייב לזונה במזונות ורפואה, כדתנן (לעיל נא ע"א) 'לקתה חייב לרפואתה', אי נמי שופרא דשטרא הוא ולישנא מעליא שיטרח לעובדה ולכבדה במזונותיה ופרנסתה בכל כוחו."

מפורש בריטב"א שאין הבעל מחויב לעבוד.

הרא"ש בתשובה (כלל ע"ח סימן ב) כותב לגבי בעל חוב שלא כופים אותו לעשות מלאכה:

"שלא אמרה תורה אלא 'והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבד', ואפילו שליח בית דין דאמר שמואל בפרק המקבל (בבא מציעא דף ק"ג ע"א): מנתח נתוחי אין, משכוני לא; כל שכן שלא ישלחו בית דין יד בגופו לכופו להשתעבד ולפרוע חובו. וכן כתב רבנו תם בתשובה: כי היכי דדרשינן (בפרק קמא דקידושין, דף י"ח ע"א): בגנבו ולא בזממו ולא בכפלו, הכי נמי דדרשינן: ולא בפירעון חובו ולא במזונות אשתו. והמשכיר עצמו נקרא מכירה, כדאמרינן בפרק הזהב (בבא מציעא דף נו ע"ב): שכירות דיומא כמכירה דמיא, והוויא מכירה; ועבד עברי הנמכר לשש, קרייה רחמנא שכיר (פרק קמא דקידושין, דף ד ע"א ודף טו ע"א).

ומה שהיה אומר רבנו אליהו, שחייב אדם להשכיר עצמו ולפרנס אשתו, רבנו תם נחלק עליו, והביא ראיות מפרק אף על פי ומפרק נערה שנתפתתה, ואין לי להאריך. ואפשר שרבנו אליהו היה מודה בשאר בעל חוב, שאין מחייבים אותו להשתעבד ולפרוע, אלא דווקא במזונות אשתו, ומספר כתובתה נלמד, דכתיב בה: ואנא אפלח ואוקיר ואפרנס; כי היכי דדרשינן בפרק המקבל (בבא מציעא דף קד) כמה דרשות מלשון כתובה."

בכל שאר בעל חוב לא נחייב אותו לצאת לעבודה, מזונות אישה זה שונה, כי אדם מתחייב ללכת לעבוד, ולכן אינו יכול להתחמק מהמחויבות הזאת.

שיטת המהר"ם שמוכאת בהגהות מרדכי בבבא מציעא (פרק ו רמז תנט – תס) שפועל אינו נקרא עבד, וכך כתב:

"כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים – תימה אם כן כשם שאסור לימכר בעבד עברי כך יהא אסור להשכיר עצמו מדקרי הכא פועל עבד. ויש לומר דפועל לא מיקרי עבד אלא שכיר והא דילפינן ליה מעבד היינו לעניין קולא – קל וחומר כיוון דמקילין גבי עבד דגופו קנוי גבי פועל לא כל שכן, ומהאי טעמא אמרינן דמלמד שחלה חצי הזמן אין חייב להשלים מדקאמר פרק קמא דקידושין גבי עבד חלה שלוש ועבד שלוש אין חייב להשלים כל שכן פועל כדפרישית, והיינו דכתיב 'כי משנה שכר שכיר עבדך' דהיינו שש כדכתיב בישעיה 'שלש שנים כימי שכיר' אם כן עבד עברי שש שנים היינו משנה שכר שכיר. ונראה לי דמהאי טעמא יש ליזהר למלמד או לסופר או שאר מלאכות להשכיר [מלהשכיר] עצמו להיות בבית בעל הבית להיות בקבע עמו ולהיות סמוך על שולחנו בלי הפסק יותר משלוש שנים דכל טפי משלוש שנים נפקא ליה מתורת שכיר, ועבד גמור לא הווי לכל הלכותיו מכל מקום כיוון דנפקא ליה מתורת שכיר קא עבר על כי לי

בני ישראל עבדים וקצת ראייה מפרק מפנין מעשה באדם אחד שירד מגליל העליון והשכיר עצמו אצל בעל הבית שלוש שנים כו' ומדנקט שלוש שנים משמע דטפי לא מצי לאשתעבודי."

העולה מדבריו, שפועל אינו נקרא עבד, אלא מקילים לפועל שהוא יכול לחזור בו בחצי היום כיוון ש'לי בני ישראל עבדים'. לכאורה כל אדם שהוא בעל חוב יהיה מחויב להשכיר עצמו לפרוע חובו, אבל בית הדין לא יוכל לכפות אותו, כיוון שהקילו עליו שהוא יכול לחזור בחצי היום, ואם כך בוודאילא יכפו אותו לעבוד. ולפי זה – אומר השער משפט (סימן צו ס"ק ג) – יש לפרש בדברי רבנו אליהו שאף על פי שחייב אדם להשכיר עצמו למזונות אשתו, מכל מקום גם הוא מודה שאין כופין אותו לעשות מלאכה לפרוע חוב מזונות אשתו.

אם כן, גם לפי רבנו אליהו הוא מחויב אבל אי אפשר לכפותו.

אבל אפשר לומר שכן כופים אותו לעבוד ולחלק בין עבד לשלוש שנים לבעל הבית שבזה כותב המהר"ם שלא ישכיר עצמו, לבין בעל שלא מתחייב לעבוד אצל אדם מסוים. בשואל ומשיב (תניינא, חלק ד סימן נד) מחלק בין בעל לבין שאר חובות, כל בעל חוב אין מחייבים אותו להשכיר את עצמו, כיוון שכתוב בפסוק 'כי לי בני ישראל עבדים', בעל לגבי אשתו שניהם מחויבים זה לזה, הוא מחויב לה לפרנסה היא מחויבת לעשות מלאכתו, וכותב השואל ומשיב:

"והווי ליה כשני שותפים דכיוון דמשעבדי זה לזה לא חשיב עבד ואינם יכולים לחזור בהם כמבואר בחושן משפט (סימן קצו סעיף טו)."

שם הוא מדבר על בעל כלפי אישה, ולא כלפי המעביד. כל מה שהוא משכיר עצמו לעבודה זה בגלל חיובו אליה, ומצדה כל שנתיים הוא יכול לעבוד אצל מישהו אחר, כלפיה הוא מחויב והוא לא יכול לחזור בו.

אמנם ייתכן ששותפים אינם יכולים לחזור בהם ולקחת את הממון שלהם, אבל לחזור מעבודת הגוף אולי יכולים לחזור, וגם האישה ממעשה ידיה יכולה לחזור רק מעבודת הבית לא, וזה לא עבדות, וזה תלוי במחלוקת ראשונים. ואין צריכים לומר שהכוונה ברמב"ם (הלכות שלוחין ושותפין פרק ד הלכה ד [שהוא מקור הדין האמור ששותפים אינם יכולים לחזור בהם]) משום שזה שיעבוד הגוף אי אפשר לחזור, כיוון שמצינו שיטה הסוברת שגם בשיעבוד הגוף יכול לחזור (לסברה שמה ששותף אינו יכול לחזור בו היינו משום ששיעבוד את גופו, ומצד שני – לטענה שאף על פי כן יכול כל אחד לחזור בו משום 'עבדי הם' ואולי דווקא משום שמדובר בשיעבוד הגוף שייכת טענה זו – עיין שו"ת ריב"ש [סימן תעו, הוזכר בבית יוסף חושן משפט סימן קצו הנ"ל], כנסת הגדולה [חושן משפט סימן קצו, הגהת בית יוסף אות קנה] ושו"ת בעי חיי [לבעל כנסת הגדולה, חושן משפט חלק א סימן רמה] שו"ת רבי עקיבא איגר [החדשות סימן לז] ועוד, ולעניין פועל ששיעבד גופו בפירוש – עיין ב"ח ופרישה [חושן משפט סימן צט, יט] ובתומים [סימן צו אות לז] ועוד).

החזון איש (בבא קמא סימן כג אות כח) כותב סברה אחרת, שחיוב הבעל במזונות האישה, זה לא רק שיעבוד של עבודה, אלא גם שיעבוד הגוף לעצם האישות [ובזה הוא עדיף אף משיעבוד הגוף גרידא, כנ"ל – כשתוכנו ממוני בלבד], מכיוון שהוא מחויב בעונתה ממילא הוא מחויב בכל המחויבויות האלו – זה לא רק חיוב ממוני, אלא כל החיוב חיוב הגוף, וחייבה אותו התורה בכל החיובים האלו. וזה יותר מחיוב של שכירות, לא שייך לדון בדיני עבדות, ברגע שהתורה כתבה 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע' הוא עבד לתורה. אותו הקדוש ברוך הוא שאמר 'כי לי בני ישראל עבדים', הוא אומר את שיעבוד הבעל לצורך מזונות האישה.

אין זה דומה לחיוב של מזיק כי מזיק זה דיני ממונות, כאן זה "חיוב של אבן העזר" ולא של "חושן משפט". באישות זה פריט אחד מתוך מסגרת שלמה מה שאין כן בנזיקין.

מצד שני, המהר"ם (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ג [דפוס קרימונה] סימן קמו אות ב [וכן הרא"ש בתשובה הנ"ל]) כן מחבר אותם [את חובת הבעל להשכיר עצמו למזונות אשתו עם החובה המקבילה בבעל חוב] ואומר שזה אותו דבר, אז המהר"ם לא למד ככה. שיטת רבנו תם (הנ"ל) שאינו חייב להשכיר את עצמו.

בגמרא בפסחים (דף צט ע"ב) כתוב שעני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות אפילו מן התמחוי, אומר הרשב"ם (שם דיבור המתחיל "ואפילו") שאם לא נתנו לו ימכור כסותו או ישכיר עצמו. אם כך, דנים הפוסקים, לכאורה גם במזונות אם חיובם מדאורייתא שישכיר את עצמו. אלא נצטרך לחלק בנקודה הזו, כמו שכתב החזון איש (שם) לגבי פריעת בעל חוב, שיש הבדל: בחיוב מצוות שכל החיוב על גופו – אם אתה משכיר את עצמך אתה לא עובר על 'עבדי הם ולא עבדים לעבדים', כי אדרבה שאתה משכיר את עצמך לצורך ארבע כוסות אתה מראה שאתה עבד ה', לעומת זאת בעל חוב או חיוב מזונות זה חוב על ממונו ולא על גופו.

החזון איש (אבן העזר סימן קח אות י) מוסיף:

"ונראה דאף לרבנו תם שאינו חייב להשכיר עצמו מדין חיוב גמור מכל מקום הוא חוטא לנפשו ולאשתו וכבר הוכיח שלמה המלך עליו השלום בספר משלי את העצל."

לכאורה אלו מושגים לא של בית דין, נראה שהתורה זאת שלמות אחת.

וממשיך החזון איש:

"ומשתדלין עמו לפתותו להשתכר, ואולי אם מוצאים חכמים לכופו בשוטי הרשות בידם, ולא משום חוב אשתו אלא כאב המכה את בנו והרב את תלמידו, וכן הוא במרדכי בפרק אף על פי דרשות לקונסו לפני משורת הדין וכל זה במתפרנס מן הצדקה או ביום שהוא מתענה, אבל אם הרוויח מעט לעצמו חייב למיכל בהדה כמו שכתב רמ"ה."

החזון איש לקח את זה למקום אחר – זו לא כפייה מן הדין זו כפייה שבית הדין רואים מקום לקנסו, כיוון שיש לו ולא חסר לו שום דבר.

באוצר הפוסקים (סימן ל ס"ק יח אות יא) מובא (בשם שו"ת הגם שאול) שלרבנו תם שהפירוש של 'אנא אפלח' זה עבודת קרקע, זה יצדק למי שיש לו קרקע, אבל העירוניים – כמותנו שאין לנו קרקע – מה תהא עליהם? מה הפירוש 'אנא אפלח' כאשר מעולם לא על דעת המתחייב לילך לעבוד עבודת קרקע? צריך להגיד שבמקרים כאלה הכוונה היא לעשות מלאכה שרגילים בביתו, אם הוא רגיל לעבודה מסוימת – על דעת כן, ואם הוא לא בן מושב ולא בן קיבוץ הכוונה למלאכה שהוא רגיל בה.

ואין לומר שהיסוד שלהם הוא חיוב לעבוד כעצמאי, במה שהוא רגיל, בזמנם זה היה בקרקע, כיום זה יכול להיות כמו לפתוח עסק לבד, והנקודה שאני לא מחויב לעבוד אצל מישהו אחר. אלא החיוב הוא עצם העבודה.

כעת נגיע למה שעסק הרב דרעי בשנה שעברה – אברכי כולל.

אברך שנישא על דעת שישב ללמוד, בוודאי לפי רבנו תם פשוט וברור שאינו מחויב להשכיר עצמו למלאכה, והכוונה ב'אנא אפלח' להביא את מלגת הכולל הביתה. אם אחרי כמה שנים מגיעים למסקנה ורואים שאין אפשרות ביד האישה לעסוק במלאכה או שאין הקומץ משביע את הארי, הייתי אומר שישאל שאלת חכם ויבדוק את הנקודה – שלא ישאל "אם" אלא "איך" הוא יביא טרף לביתו". לכאורה גם לרבנו תם הוא צריך להביא טרף לביתו, השאלה היא איך להביא. אבל אם הוא התנה עם אשתו לפני הנישואין, אני הולך ללמוד ונחיה חיי דחק והיא קיבלה על עצמה, כתוב במפורש (שולחן ערוך אבן העזר סימן לח סעיף ה) שאם התנה שלא יהיה לה מזונות תנאו קיים, כל שכן אם הוא מתנה שלא יטרח להביא מזונות, לכאורה במקרה כזה אין סיבה שיתחייב ללכת לעבוד.

לגבי מזונות הילדים הנקודה שונה לגמרי, רבי יצחק אלחנן, בספרו עין יצחק (אבן העזר סימן יז אות ט) כותב שלא תועיל מחילתה. כך נוהגים בתי הדין בזמננו, שלא מועילה המחילה שלה לגבי הילדים, גם אם האישה מתחייבת לפרנס את הילדים לא פקע בזה חיוב הבעל – האב לפרנס את ילדיו, אמנם מפורסם התוספות יום טוב (כתובות פרק ד משנה ו) שסובר שאין האב מחויב להשכיר עצמו לפרנסת בנו, גם לרבנו אליהו, שדווקא באישה הוא חייב כי "מספר כתובה נלמד" לגבי מזונות האישה ולא לגבי מזונות הילדים. ברם לשיטת הר"ן בכתובות (דף כח ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "יפה לחלב") שמזונות ילדים משום מזונות אישה נגעו בה, אם כן זה לכאורה בכלל החיוב של 'אנא אפלח' וגם מזונותיהם הוא בכלל החיוב של התחייבותו לעבודה. אבל בשולחן ערוך (אבן העזר סימן עא סעיף ד) כתוב, שהבא על פנויה וילדה ממנו חייב במזונות הוולד – רואים שחיובי האישות ביניהם דין אחד, וחיוב מזונות הילדים זה דין אחר.

אסיים בתשובות הרב וייס במנחת יצחק (חלק ו סימן קנ) שמביא בשם העזר מקודש (סימן ע) שמחויב אדם לחזור על הפתחים עבור מזונות אשתו בגלל הלאו של 'שארה כסותה וענתה לא יגרע' (שמות כא י').

לסיכום:

אם היא הייתה אוכלת אתו את מה שנהוג בבית אביה, ואחר כך התחילה לאכול כפי מה שיש לו, לדעת האבני מילואים היא ויתרה על הזכות לתבוע לפי מה שנהוג בבית אביה. יש לדון בדבריו שאינם מובנים.

אם צריך לכפותו לעבוד – זו מחלוקת רבנו אליהו ורבנו תם. בוודאיגם לרבנו תם משדלים אותו להשכיר את עצמו.

באברך כולל שהתנה בצורה מפורשת בדבר הזה – החיוב שלו לגבי הבנים לא נפקע. אחרי תקופת הזמן שרוב העולם יוצאים לעבודה, לא פשוט שהוא יכול להחליט שהוא לא עובד. את מלגת הכולל בוודאי אפשר לחייב אותו להביא לביתו – הוא לא יכול להחליט שהוא לומד בבית כמו החזון איש – ואז הוא יוכל להביא את הלחם. כשאין אפשרות לאישה לעבוד לכלכלת הבית, או שעבודתה לא מספיקה לכלכלת הבית, אם מדובר באברך ששקוע בתורתו יעשה שאלת חכם, עד כמה הוא יכול להימנע מהתשלום.

ויעזור הקדוש ברוך הוא, כפי שאומר החיי אדם (כלל קמד סעיף יט) – כמו שאנו מתפללים כל פעם שמברכים את הבנים בערב יום הכיפורים – שייתן לכל אחד ואחד די פרנסתו פרנסה בשפע, שיהיה פנוי לעבודת הבורא.

## כתיבת 'דמתקרי פלוני' בגט – במקום ספק –

### ללא שם עיקרי כהוראת מהרי"ט

#### הרב ציון אשכנזי

##### דיין בית הדין הרבני האזורי רחובות

#### מבוא

א. הנה ידועה הוראת רבנו מהרי"ט באישה שנקראת אבגלי בפי כול ולא נקראת בשם אחר בלתי בשם זה. והעלה מהרי"ט דכיוון שיש ספק האם שם אבגלי יוצא משם אביגיל וצריך לכתוב "אביגיל דמתקריא אבגלי" או שהוא שם בפני עצמו ואין להזכיר את השם "אביגיל" יש לכתוב "דמתקריא אבגלי" כדי לרמוז ב"דמתקריא" את השם אביגיל. ויובאו דבריו לקמן.

ומזה למדו חלק מן הפוסקים לכל מקרה שיש ספק לגבי שם לרמוז השם המסופק בכתיבת "דמתקרי" כמו שכתב בטיב גטין (מודעי, סימן כז):

"רצינו לחוש לסברת מהרימ"ט ז"ל (שם אבגלי) שהוא מארי דאתרין שהסכים לכתוב בכהאי גוונא 'דמתקריא אבגלי' ופשטה הוראה זו פה קושטא בכל בתי דינין ועבדי עובדא בשמות הרבה אשר יספוק עלימו כיוצא בזה."

וכבר כתב הגאון רבי רפאל אהרן בן שמעון זצ"ל בספרו שער המפקד (הלכות גטין אות כ ב"נהר פקוד") בשבח הוראת המהרי"ט בלשונו הזהב:

"כמה רב חיליה דגברא דמאריה סייעיה הגאון מהרימ"ט אשר נתפשטה הוראתו בכל תפוצות הגולה וכוותיה עבדינן. ולולא רב הו"ד יוסף חי אשר בדורנו זה הווי כולו רבנן מסדרי הגטין למקומותם לעריהם במושבותם רהטי אבתריה לקדם פניו במזמור לתודה על כל הטובה אשר עשה בהוראתו הנשגבה הלזו, אשר הקל הטורח ומנע היגיעה [והסיר מבוכת השני גטין] ופתח פתח לרווחא לכולהו מרנן ורבנן אשר בכתף ישאו עול עבודת משא של סידור הגטין ומסירתם ואשר רק הם חכים יטעם מתק ודשן של הוראה זו ואיך סקלה לפניהם המסילה במקצוע השמות אשר נאחזו בסבך הספק ואיך לסדרם באשר בהם נשמת הגט תלויה. ולזכר עולם יהיה צדיק אשר שמו של מהרימ"ט זצוק"ל יום יום ייזכר לטובה בפי כל בתי דינין בישראל

מסדרי הגטין כי אם לשתי שמות ונשתקע הראשון – אשר בזה סלע המחלוקת אימתני ותקיפא – אמור רבנן לכתוב בדמתקרי וכהוראת מהרימ"ט **אם לשם המסופק בקריאתו עבוד רבנן כהוראת מהרימ"ט ויצאנו לרווחה וכזאת וכזאת** – אין כאן מקום לפורטן. והרוצה לעמוד על כוחה העצום והאדיר של הוראה זו כמה רחבה ונסבה בפרט בדורותינו אשר אלה ענייני השמות רבו בהם המהומות – יעיין נא בספר שדי חמד הנדפס מחדש לגאון דורנו המפורסם כמוהר"ר חזקיה מדיני זלה"ה בחלק אסיפת הדינים במערכת הגט אות ה' ועיניו יחזו כמה מאות גטין למיניהם נסדרו מאת רבנן יושבי על מדין גדולי הדורות על פי הוראת מהרימ"ט אשר רק היא העלתה ארוכה לכל דבר קשה, אשר היה מצריכם טרדת עיון איך ואיך לכותבם בגט לולא הוראתו האדירה הזאת, ומן שמים לו זכו אשר נתקבלה הוראתו בישראל היום כהלכה למשה מסיני. תנוח נפש צדיק בגן עדנו וזכרו הקדוש לא ימוש מפי רבנן ומרנן יושבי כסאות ההוראה בישראל וזכותיה תגן עלן אלף המגן, אמן."

ובעזרת ה' נבאר את שורש הוראה זו ואת טעמה ומזה נדע ונשכיל גם מה הן גדריה של הוראה זו ומתי יש להשתמש בהוראה זו למעשה.

### הוראת מהרי"ט

ב. הנה, כידוע דברי מהרי"ט נסובו על דברי הראנ"ח בתשובתו (שו"ת ראנ"ח סימן לד) וזו לשון הראנ"ח:

שאלה: אישה שנקרא שמה אבגלי ואין קורין אותה אלא בשם זה בלבד איך כותבין בגט?

תשובה: אף על פי שלכאורה ייראה שעיקר שמה אביגיל – השם הנמצא בכתובים ואבגלי נגזר מאביגיל ואם כן יש לכתוב בגט אביגיל ולא אבגלי כמו יצחק חקין שכתב המרדכי דלא כותבין אלא יצחק או אביגיל דמתקריא אבגלי כההיא שכתוב בהגהת מיימון על שם אביגא שכותבין אביגיל דמתקריא אביגא אבל לעולם בלא אביגיל אי אפשר דלא נמצא בכתובים אלא אביגיל **אבל נראה דכל שלא נקראת אביגיל כלל אין לכתוב שם אביגיל בגט**. ואף על פי שהשם הנמצא בכתובים הוא אביגיל אין זה מכריח כמו שכתב מוהר"ר ישראל בכתביו (תרומת הדשן – פסקים וכתבים סימן יח) בשם ירחמיאל שמי שנקרא ירחמיאל ביו"ד כותבין ירחמיאל ולא ירחמאל ואף על פי שלא נמצא בכתוב אלא ירחמאל בלא יו"ד – 'מה בכך אם לא נמצא בכתוב רק בלא יו"ד' אשכחן נמי איפכא שם נחמני ימצא בכתובים אבל נחמן לא נמצא בכתובים כלל ואפילו הכי אשכחן כמה אמוראי נקראו בשם נחמן' נראה שאין הכרח להיות השם על פי מה שנמצא בכתובים ממש בלתי שינוי כלל. אבל למה שכתב וסיים שם גבי ירחמיאל: 'ואפשר על ידי



שינוי שם בחולה נקרא כך אחד מאבותיו לסימן טוב לאמור ירחם אותו אל וכן נחמן רצונו לומר מנחם לכל' – יש מקום לחולק לחלק ולומר דדוקא משום דאיכא משמעות לשם ירחמיאל לכוונה מה איכא למימר דלא חיישינן לשם שנמצא בכתוב דאיכא למימר דהאי שם אחר הוא אבל גבי אביגיל ואבגלי שאין שום טעם לשינוי אביגיל לאבגלי ואין לתלות בו שום פירוש – על כרחך שם אבגלי היינו שם אביגיל כיוון שממנו נגזר. אלא שעדיין יש לומר דלא הוצרך הרב ז"ל לומר כן אלא גבי שם ירחמיאל מפני שירחמאל וירחמיאל שניהם שמות של לשון הקודש ולמה ישתנה משם ירחמאל שבכתוב לירחמיאל על כן צריך לומר בו שום טעם, אבל גבי אבגלי שלשון אבגלי הוראה על לשון לעז אין צריך לתת טעם על השנוי כלל אבל יש לומר דהאי שם אחר הוא ולא נגזר מלשון אביגיל. מעפר דל אליהו י' חיים."

וכתב מהרי"ט (תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים בשמות נשים בשם אבגלי):

"ואם הדבר מסופק: אם נכתוב 'אבגלי' – יראה שהוא עיקר שמה ושמא אינו עיקר שמה אלא נגזר מאביגיל ואם נכתוב 'אביגיל' דמתקריא אבגלי' – שמא אין עיקרו אביגיל ומחזי כשינוי השם, שהרי כשכותב 'וכל שום וחניכה דאית לי' כתב רבנו תם שאם אין לו שום וחניכה אחרת מיחזי כשינוי השם כל שכן כשכותב שם שלא היה לו מעולם. לכן נראה לי שיכתבו 'אנת אנתתי דמתקריא אבגלי' ובזה יצאנו מידי ספק דאפילו תימא דעיקר שמה אביגיל הוה ליה כחניכיה וכשר".

#### תמיהות על הוראת מהרי"ט

ג. אלא דהוראתו של רבנו המהרי"ט צריכה תלמוד, מה הוסיף ומה הועיל בהוראתו לכתוב "דמתקריא" דהרי אם גם אביגיל הוא שמה סוף סוף לא כתבו.

ועוד הרי מהרי"ט בסוף דבריו נתן טעם להכשר הגט מפני שאבגלי זו "חניכה" בפי כול שכשרה לכולי עלמא וטעם זה שייך גם בלא כתיבת דמתקריא – אם כן מה הועילה ומה הוסיפה כתיבת "דמתקריא". ומצאתי שהגאון רבי אליהו אלפנדרי זצ"ל בספרו מכתב מאלהו שתמה כן על הוראת מהרי"ט. ובמיוחד יש לתמוה לפי מה שאנו נוהגים לכתוב בכל גט "וכל שום וחניכה דאית לה" כדעת בה"ג לרמז לכל שמותיו שאינם מופיעים בגט – אם כן מדוע צריך לרמז השם ב"דמתקריא" הרי כבר נרמז בכתבת "וכל שום".

ד. ולאחר העיון נראה בסייעתא דשמיא ליישב בשתי דרכים דלהלן:

### דרך ראשונה בביאור הוראת מהרי"ט

מהרי"ט בא להכשיר הגט גם לסברת הרמב"ם כפי הבנת הבית יוסף הסובר שאם כתב חניכה בפי כול ואחריו כתב "כל שום וחניכה דאית לה" הגט פסול וכפי שנבאר בעזרת ה'.

ולבאר יש להקדים דהנה בתוספות מבואר שאדם שיש לו שני שמות – אחד עיקרי ואחד טפל – אף שלכתחילה צריך לכתוב שניהם, אם כתב רק אחד מהם – הגט כשר ואף על פי שכתב השם הטפל בלבד. אלא שנחלקו הראשונים האם כשכתב השם הטפל ואחריו כתב גם "וכל שום" האם הגט כשר או פסול: לדעת הטור (אבן העזר סימן קכט) כתיבת "וכל שום" אינה גורעת והגט כשר, אך דעת הרמב"ם – לפי הבנת הבית יוסף (שם) – דהגט פסול. וביאר הבית יוסף את סברתו דכיוון שכתב אחר שם הטפל "וכל שום" וכו' נראה מכתובה זו שהשם הטפל הוא השם העיקרי כי על שם עיקרי מוסיפים "וכל שום". נמצא שלדעת הרמב"ם כתיבת "וכל שום" אחר שם טפל גורעת ופוסלת את הגט כיוון שבהוספת "וכל שום" הוא מראה כאילו השם הטפל הוא השם העיקרי – דבר שאינו נכון – ויצא לעז שלא זה המגרש כי למגרש זה אין השם שנכתב שם עיקרי.

ונחלקו הפוסקים בדעת הרמב"ם – מה הדין בכתב חניכה בפי כול ואחריה כתב "וכל שום":

דעת מרן הבית יוסף בביתו (בית יוסף שם) שגם בחניכה בפי כל פסול הגט אם הוסיף אחרי זה "וכל שום". וסברתו של מרן דשם טפל עדיף מחניכה כי סוף סוף הוא שם והחניכה אינה אלא כינוי וכיוון שמצאנו דבשם טפל אם כתב אחריו וכל שום פסול להרמב"ם כל שכן בכתב חניכה "וכל שום".

אך הבית שמואל (שם ס"ק ג) פליג בזה על מרן הבית יוסף וסובר דגם הרמב"ם מודה להכשיר בכתיבת חניכה בפי כול ואחריו "וכל שום" דכשר ולא כתב לפסול אלא בשם טפל ו"וכל שום" אבל בכתיבת חניכה אין לפסול כי לדעתו חניכה עדיפה משם טפל.

העולה מזה לענייננו דאם כתב אבגלי ולא כתב אביגיל – לפי דעת הבית יוסף בדעת הרמב"ם – יש ספק אם הגט כשר כיוון שאנו מסופקים האם אבגלי זה כינוי והשם האמתי הוא אביגיל או שהוא שם בפני עצמו ולפי הצד שהוא כינוי נמצא שכתב רק החניכה ואחריה כתב "וכל שום" שפסול לדעת הרמב"ם כפי הבנת מרן הבית יוסף.

לכן חידש מהרי"ט בחוכמתו והורה לכתוב לפני החניכה "דמתקריא" – "דמתקריא אבגלי" – ובזה יוכשר הגט גם לדעת הרמב"ם שהרי כל הסיבה לפסול לדעת הרמב"ם היא כפי שביאר מרן הבית יוסף מפני שהחשיב את השם הטפל או החניכה לעיקר כיוון שהוסיף אחריו "וכל שום". וכאן שכתב "דמתקריא אבגלי" הרי כתב להדיא שאין הכרח לומר שזה שמה העיקרי אלא שזה השם שהיא נקראת בו

ונרמז בזה שיתכן שיש לה שם אחר שלא כתבוהו בגט וממילא לא יבואו לטעות ולחשוב שהשם הטפל הוא שמה העיקרי. בהמשך דברינו נעמיק יותר בסברה זו לכמה צדדים.

ומעתה אתי שפיר מה שהקשינו למעלה – מה הוסיפה כתיבת "דמתקרי" הרי הוא כותב "וכל שום" ורומז בזה את כל שמותיו וחניכותיו שלא נכתבו להדיא בגט – ולפי מה שכתבנו מובן וברור שדווקא בגלל שכותב "וכל שום" יש צורך בכתיבת "דמתקרי" להכשיר הגט גם לדעת הרמב"ם לפי הבנת הבית יוסף.

ולא ניחא ליה למהרי"ט להורות על השמטת "וכל שום" בכהאי גוונא, כיוון שלא נכון להשמיט את ה"וכל שום", שהרי כבר הקשו התוספות על שיטת בה"ג איך ניתן לכתוב "וכל שום" גם במקום שאין לו באמת שמות אחרים או כינויים – הרי יהיה מזה לעז ופסול שיאמרו שאין זה הבעל הזה – שהרי בגט כתוב "וכל שום" ומשמע שלבעל המגרש היו שמות וכינויים נוספים ובאמת לבעל אין שמות נוספים. ותירץ הרשב"א (גטין לד ע"ב) דכיוון שכותבים כן בכל הגטין אין לחוש בכך ללעז כי יודעים שכותבים זאת בכל הגטין. ממילא לא נכון לשנות ולהשמיט את ה"וכל שום" כיוון שלמנהגנו צריך לכתוב זאת בכל הגטין כדי שלא יצא לעז על גט במקום שאין לו שם אחר. ועוד: כיוון דקאי על דברי ראנ"ח והוא ז"ל לא הזכיר כלל שצריך להשמיט ה"וכל שום". לפיכך תיקן מהרי"ט את הדבר בתוספת כתיבת "דמתקריא" ואתי שפיר היטב.

#### דרך שנייה בביאור הוראת מהרי"ט

סברה שנייה שאפשר לבאר בטעמה של הוראת המהרי"ט: מהרי"ט רצה להכשיר את הגט לכתחילה גם לסברת רש"י והרמב"ם הסוברים שלכתחילה אין להסתפק בכתיבת חניכה לבד בגט אלא רק בדיעבד אם כתב חניכה בלא שם עיקרי כשר וכדלהלן:

ידוע שנחלקו הראשונים בדבר זה ואמנם דעת הרא"ש והתוספות דיכול אפילו לכתחילה לכתוב חניכה בגט ואין צריך לכתוב את שמו המובהק אלא סגי בכתיבת החניכה, אך רש"י והרמב"ם סברי דרק בדיעבד כשר ולכתחילה צריך לכתוב גם שמו המובהק. שורש מחלוקת הראשונים הוא בגרסת ובביאור המשנה (גטין פז ע"ב) ואין כאן מקום להאריך.

נמצא שבכתיבת "אבגלי" בלבד (כשיש לה גם את השם אביגיל) הגט כשר רק בדיעבד לדעת רש"י והרמב"ם. וחידש מהרי"ט שאם כותב "דמתקריא" לפני החניכה הגט יהיה כשר גם לרמב"ם לכתחילה.

והטעם שכתבת "דמתקריא" מועילה להכשיר לכתחילה גם להרמב"ם:

או מפני שאם כותב "דמתקריא" הוא רומז שיש שם עיקרי וגם ברמיזה על כך שיש שם עיקרי סגוי ולא צריך לכתוב בפירוש את השם.

או מפני שכל הצורך בכתיבת השם העיקרי הוא מפני חשש לעז, כדי שלא יאמרו שאין זו היא, כיוון שלה יש שם קודם לחניכה שהרי גם בכתיבת החניכה יודעים מי האישה אלא שמצריכים לכתוב קודם גם את השם העיקרי כדי להסיר הלעז. ונבאר זאת בהרחבה להלן בשתי דרכים].

### ביסוס שתי הסברות

ה. נמצאנו למדים שתי הבנות מה הועיל המהרי"ט בחידושו:

הבנה ראשונה: שהגט לא יהיה פסול מחמת כתיבת "וכל שום וחניכה" לשיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם.

הבנה שנייה: הוא בא להרוויח שלשיטת רש"י והרמב"ם הגט יהיה כשר לכתחילה.

ומצאתי שהגאון רבי ישועה שבאבו [המכונה "ידיע זיין", גאון מצרים ותלמידו המובהק של רבי אברהם הלוי זצ"ל בעל הגינת ורדים] כתב כסברה הראשונה כמובא בספרו שו"ת פרח שושן (חלק אבן העזר כלל א סימן ו):

"... בהזכיר אחד מהם כגון אבגלי וכיוצא הוי ליה כאלו הזכיר אביגיל ולא נמצא שכלל העיקרי ב'וכל שום' ופרט את הטפל... מאחר שהשם העיקרי הוא שמעון נמצא שפרט את הטפל וכלל העיקרי ב'וכל שום' שהוא פסול".

מאידך גיסא, מצאתי בסייעתא דשמיא להגאון משה מרדכי יוסף מיוחס זצ"ל בספרו ברכות מים (אבן העזר סימן קכט) שכתב להדיא כביאור השני:

"ולפי קוצר דעתי כפי מה שכתב מרן בבית יוסף בסימן קכ"ט דבהא דחניכתו פליגי הרמב"ם והרא"ש דלהרא"ש כותבין לכתחילה ולהרמב"ם לא מתכשר אלא בדיעבד [...] משום הכי בחר לו הרב דרך זה על צד אחר שאם אינו שם ונגזר מאביגיל כשכתב 'אנת אנתתי דמתקריא אבגלי' יתכשר אפילו לדעת הרמב"ם כיוון שבכותבו 'דמתקריא' יש רמז שיש לה עיקר שם וכתב חניכתה כשתיים עלתה אפילו לכתחילה".

שוב מצאתי בחסדי ה' שהגאון מהרי"ט אלגאזי זצ"ל בספרו שמחת יום טוב (סימן יג אות א דיבור המתחיל "ועוד דאפשר") כתב את שני הביאורים בדעת מהרי"ט וזו לשונו שם:

"ועוד דאפשר לומר דכיוון דאיכא מאן דאמר דלדעת הרמב"ם כתב חניכתו כשר היינו דווקא בדיעבד ואיכא מאן דאמר דאי כתב חניכתו

ב'וכל שום' פסול ומשום הכי הצריך מהרי"ט שיכתבו תיבת דמתקריא  
יתירה לרמז על שם אביגיל לצאת ידי חובת סברת הרמב"ם. "עכ"ל.<sup>1</sup>

## גדרי הוראת מהרי"ט

ו. אלא דיש לחקור מאיזה טעם ומאיזה סיבה סבר מהרי"ט שכתבת 'דמתקריא'  
מועילה להכשיר, שהרי כשכותב 'דמתקריא אבגלי' אפשר להבין שלושה דברים  
שיכולים להועיל להכשיר:

1. ובספר גט מקושר (למהרר"ם בולה, בביאור שם העיקר סימן טז) כתב לבאר באופן אחר:  
"ולעניות דעתי לא קשיא מידי דבהדיא כתב הרב ז"ל (מהרי"ט) 'דאם נכתוב 'אבגלי' לבד  
ייראה שזה עיקר שמה' וכו' וכוונתו לומר דאם לא היה נראה דזהו עיקר שמה לא היה שום  
קפידא במה שלא כתב עיקר השם דהווי כמו חניכה המפורסמת דכשר מטעם דליכא לעז דאין  
שום אדם טועה לומר דזה עיקר השם דהדבר ידוע שאינו אלא חניכה דאין שום אדם שיהיה לו  
כינוי זה לשם העצם ובוודאי דיש לו שם העצם. אלא שזה רצה לכתוב החניכה מפני שניכר יותר  
בחניכה והכא נמי: אם היה הדבר ידוע דשם 'אבגלי' אינו שם העצם לא היה שום קפידא דהוי  
כמו חניכה אבל כיוון דבשם זה יש מקום לומר שהוא שם העצם דיש לחוש שהרואה יאמר  
דעיקר שמה הוא אבגלי ויאמר דהגט הוא מאישה שעיקר שמה אבגלי. לכן כתב שיכתוב 'אנת  
דמתקריא אבגלי' דבזה יתוקן הכול – דאי אפשר לטעות ולומר דעיקר שמה אבגלי דאם כן היו  
כותבין 'אנת אינתתי אבגלי' ולמה לו לכתוב תיבת 'דמתקריא'. גם אי אפשר לומר דעיקר שמה  
אביגיל דאם כן היו כותבין 'אביגיל דמתקריא אבגלי' ומוכרח לומר דמסדרי הגט נסתפקו בעיקר  
שמה – דמה שיודעים הוא שקוראים לה אבגלי אבל אינם יודעים אם זה עיקר שמה ומפני זה  
כתבו 'אנת דמתקריא אבגלי' דרצונם לומר שקורין לה כך דזהו מה שיודעים. באופן דכשכותב  
כך אין שום מקום לטעות ולומר דזה עיקר שמה, דכתיבה זו מורה שלא נתברר להם עיקר שמה  
ולא כתבו אלא שם שקורין לה דזהו מה שיודעים וכיוון שבכתיבה זו שוב אין לחוש שזה עיקר  
שמה אם כן הגט כשר – דאפילו תימא דעיקר שמה אביגיל אין קפידא במה שלא כתבוהו דשם  
אבגלי הוי כחניכתה וכשר. אבל אם לא היה כותב כך לא הוי כחניכתה דבכתיבה אין לטעות  
אבל בשם אבגלי יש לטעות ויש חשש שיאמרו שזהו עיקר שמה כשאנו כותב 'דמתקריא' יתרה.  
וכבר כתבתי בסעיף הקודם דמזה למד הגט פשוט שנשתקע שם ראשון או שני לכתוב 'אנא  
דמתקרי פלוני' ו'אנת דמתקריא פלונית' דכשכותב תיבת 'דמתקריא' יתרה יש רמז לשם אחר  
שנשתקע דכוונתו לרמז שיש לה שם אחר שאין קורין לה בו דבשם זה הוא שנקראת וניכרת  
לכל ולא בשם האחר".

ועיין בספר בארות מים הנ"ל (שם) שדחה דרך זו.

עוד מצאתי בשו"ת מכתם לדוד (חלק אבן העזר סימן י) בטעם הוראת מהרי"ט: "ומכל מקום  
חדית לן הרב דאיכא למימר דמתניתין מיירי בחניכה פשוטה שכל השומע משמע ליה ממילא  
שהיא חניכה והילכך ודאי לא בעינן 'דמתקרי' אפילו לכתחילה אבל הרב מיירי כגון ב'אבגלי'  
שאין משמע בפשיטות שהיא חניכה ושמה הרואה שכתבו 'אבגלי' יסבור בדעתו שהוא טעות  
סופר שכתב אבגלי במקום אביגיל כיוון שאין משמעות לשם אבגלי ואין משמעותו חניכה  
ויוציאו לעז על הגט משום הכי צריכים לאודועי דבכוונה כתבו כך וזה משום דהכי קרו לה כולי  
עלמא משום הכי הוצרכנו לכתוב כן אף על פי שאינו עיקר השם".

הראשון: כשכותב "דמתקריא" לפני "אבגלי" זה מורה שהשם שנכתב – אבגלי – אינו בהכרח השם המובהק אלא השם שנקראת בו וסגי בכך להורות ברמיזה זו ש"אבגלי" אינו השם המובהק אלא חניכה. דהיינו: כתיבת "דמתקרי" מלמדת אותנו על גריעותו של השם אבגלי – שאיננו בהכרח השם המובהק, אך אין צורך לרמוז שיש לאישה זו שם אחר.

השני: כאשר כותב "דמתקריא" יש כאן רמז ברור שייתכן שיש לאישה זו שם מובהק כי שם זה שנכתב (אבגלי) אינו אלא שם שנקראת בו ולא שמה המובהק. ורמיזה זו על אפשרות קיומו של שם מובהק מועילה ומספיקה להכשיר אף על פי שאין ידוע מתוך הרמז מהו השם הנרמז.

השלישי: במקרה של מהרי"ט כשכותב "דמתקריא אבגלי" יש רמז המורה על השם המובהק עצמו – אביגיל ולכן רמז זה מועיל כאילו כתב להדיא את השם המובהק. סברה זו יש לחזק מתוך דברי הפוסקים ב"יצחק – חקין" שנקרא בעיקר "חקין" שכותבים רק "יצחק" וטעמם כי כשאומרים "חקין" כלול בזה יצחק (עיין סימן קכט סעיף טו).

ולפי זה בבואנו ללמוד מהוראת מהרי"ט למקרים אחרים עלינו לדעת מהי הסברה שעליה בנה מהרי"ט את הוראתו ובהמשך דברינו אתה תחזה שלכל אחת מן הסברות יש בית אב בדברי הפוסקים.

וסברות אלה והחילוקים ביניהן – נפקא מינייהו טובא להלכה למעשה. כפי שיובא להלן בסעיפים ח, ט, י.

ז. ויש מקום לשלוש סברות אלה:

**לפי הביאור הראשון** שכתבנו למעלה (באות ד), שכתיבת "דמתקריא" באה להכשיר את הגט גם לשיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם (הפוסל בחניכה ואחריו "וכל שום") אין צורך ברמיזה שיש שם אחר אלא סגי ברמז שהשם אבגלי אינו השם העיקרי כי על ידי כתיבת "דמתקריא" נסתרת המשמעות המוטעית היוצאת מכתיבת "וכל שום" כאילו זה שמו העיקרי. ולפיכך ייתכן לומר כמו הצד הראשון, שמטרת כתיבת ה"דמתקריא" היא להמעיט את השם אבגלי, אך בוודאי יותר טוב אם יהיה רמז שיש שם אחר (כצד השני) או מהו השם (כצד השלישי).

**אבל לפי הביאור השני**, שמהרי"ט בא להכשיר הגט בכתיבת החניכה גם לשיטת הרמב"ם לכתחילה – הרי לשיטת הרמב"ם לכתחילה צריך לכתוב את השם העיקרי, לפיכך לכאורה מוכרחים לומר ש"דמתקרי" רומז שיש שם אחר דהיינו כמו הצד השני או השלישי.

**אבל באמת אין אנו מוכרחים לומר כן** כי הרי צריך ביאור: מה הסיבה שהצריך הרמב"ם את כתיבת השם העיקרי להדיא – מדוע "חניכה" אינה כשרה לכתחילה – הרי כל הצורך בכתיבת "שם" הוא כדי שנדע מיהו האיש והרי ידוע היטב גם בחניכה, אם כן מדוע לא סגי בכתיבת החניכה לכתחילה?

ועל כורחך הטעם לדבר כדי להסיר לעז כי כשכותב רק החניכה יש לחוש שהרואה יטעה לחשוב שזהו שמו העיקרי של המגרש והרי לא כך הוא – ויאמרו שאין זה המגרש ואיכא לעז ולכן לכתחילה יש לכתוב את השם העיקרי. ועל ידי הוראת מהרי"ט הוסר חשש זה כי נרמז ב"דמתקרי" שהשם שנכתב אינו בהכרח שמו המובהק של המגרש. לפי זה סגי ברמיזה שהשם שנכתב אינו השם העיקרי (כצד הראשון), אך בוודאי שפיר דמי אם יש רמיזה להדיא שיש שם אחר (כצדדים השני והשלישי).<sup>2</sup>

ובאמת, מתוך לשון מהרי"ט עצמו נראה שהבין כמו הצד הראשון – ש"דמתקרי" אינו רומז לשם אחר אלא תכליתו להמעיט את השם הנכתב, שהרי כתב: "אם נכתוב 'אבגלי' יראה שהוא עיקר שמה ושמה אינו עיקר שמה אלא נגזר מאביגיל". הרי שהחשש היה שיחשבו שאבגלי זה עיקר שמה. וכן ובסוף דבריו כשהסביר את הפיתרון כתב: "לכן נראה לי שיכתבו 'אנת אנתתי דמתקריא אבגלי' ובוזה יצאנו מידי ספק דאפילו תימא דעיקר שמה אביגיל הוה ליה כחניכיה וכשר". הרי שלא כתב שכשר בגלל שרמז לשם אחר אלא בגלל שרמז שייתכן ששם זה הוא רק חניכיה ובכתיבת חניכיה – כשר. אך בהמשך דברינו אתה תחזה שהרבה אחרונים תפסו את הוראת מהרי"ט ש"דמתקרי" רומז על שם אחר.

האם הוראת מהרי"ט רק בשם היוצא משם אחר או גם בשמות מחולקים

ח. ונפקא מינה טובא איכא בזה להלכה:

אם נאמר שהסברה השלישית היא סברתו של מהרי"ט – אין ללמוד מדבריו אלא לרמז שם שדומה לחניכה שכותב כמו "דמתקריא אבגלי" לרמז לאביגיל, אבל לרמז שם אחר לגמרי שאינו קשור לחניכה – לא, כגון שנקרא משה ויש ספק אם נקרא גם יהודה לא יוכל לרמז את יהודה בכתיבת "דמתקרי משה".

אך אם הסברה הראשונה או השנייה הן הבסיס להוראתו של מהרי"ט ברור שאין לחלק בכך ויכול לרמז גם את השם יהודה ב"דמתקרי משה".

ובאמת נחלקו בזה האחרונים דהנה הגאון רבי ישועה שבאבו כתב בספרו שו"ת פרח שושן (חלק אבן העזר כלל א סימן ו):

2. ועוד יש לומר בסברת הרמב"ם שתקנת רבן גמליאל הייתה לכתוב "איש פלוני וכל שום שיש לו" (כלשון המשנה). ואם לא כתב את השם העיקרי הווי משנה ממטבע שטבעו חכמים, בדומה לשיטת הראב"ד, שהתקנה היתה מלבד כתיבת "וכל שום" גם לכתוב את השם העיקרי. וכן כתב הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל בשו"ת בית יצחק (סימן יג) בהבנת דברי הרמב"ם ועיין שם בדבריו המתוקים ביישוב הסתירה בין דברי הרמב"ם לדבריו בפירוש המשנה. ובא מהרי"ט וחדש שמצד תקנת רבן גמליאל סגי ברמיזה שהשם העיקרי ואין צריך דווקא לכתבו. אך לפי זה בוודאי לא סגי ברמיזה לכך שהשם שנכתב אינו העיקרי כפי הצד הראשון, ויש עוד לפלפל בזה.

"דעד כאן לא התקין מהרימ"ט והנמשכים אחריו אלא בשמות שיש להסתפק בהם שהם כלולים זה בזה כמו אבגלי שנגזר מאביגיל וכן נהמה מנחמה. ולכך בהזכיר אחד מהם כגון אבגלי וכיוצא הווי ליה כאילו הזכיר אביגיל ולא נמצא שכלל העיקרי ב'וכל שום' ופרט את הטפל. אבל כשהם שני שמות מוחלקים כראובן ושמעון מה נועיל כי נכתוב 'דמתקרי ראובן' מאחר שהשם העיקרי הוא שמעון נמצא שפרט את הטפל וכלל העיקרי ב'וכל שום' שהוא פסול וכבר הארכתי בזה במקום אחר והסכים על ידי הרב הפוסק כמהר"ר שבתי נאווי נר"ו."

ובהמשך דבריו:

"דמאחר דחידוש הוא שחידשו מהרימ"ט אין לך בו אלא חידושו וכן הרב ספר שמות לא למד ממנו אלא בדומה לו ממש כגון נהמה מנחמה והנולה מחנולה וכיוצא."

אלא שהביא שמהר"א יצחקי לא סבר כן:

"אחר זמן רב שלחתי הפסק ההוא לעיה"ק ירושלים תוב"ב להרב המובהק כמהר"ר אברהם יצחקי נר"ו וכתב דכוונת מהרימ"ט באומרו 'דמתקרי' היינו להודיע לכל רואה גט זה ששמה העיקרי השגור וניכרת בו לכול הוא שם אבגלי ולא שם אחר שיש לה, דכשאנו כותבים 'אנת אנתתי דמתקריא אבגלי' בלשון זה אנו מורים ומודיעים שיש לה שם אחר אלא לפי שאינה ניכרת ונקראת בפי הכול אלא בשם אבגלי כתבנו שם אבגלי ולא אחר. ודמייא ממש לההיא דנקיי הדעת שבירושלים שהיו כותבים חניכתם ולא שם המובהק שלהם אף על פי שבשטרות או בקריאתם לספר תורה חותמים וקוראים אותם בשם המובהק שלהם לא היו מגרשים אלא בחניכה ולפי שהייתה ידועה ונכרת לכול יותר משם המובהק שלהם, וכדכתבו הרא"ש (גטין פרק ט סימן ט) והתוספות (גטין פח ע"א דיבור המתחיל "וכך") ומעתה מה מקום יש לחלק בין היכא שנסתפק שנגזר מהשם האחר כגון אבגלי ואביגיל חנה וחנולה וכיוצא [לבין] שהם שמות מוחלקים כנדון דידן וכיוצא דזיל בתר טעמא דמאחר דמהרימ"ט הראנו לדעת כי באמור 'אנת אנתתי דמתקריא כך' הרי הם מורים שיש לה שם אחר ושזה הוא העיקרי שזה הוא המורגל בפי הכול ומכירים אותה בשם זה יותר מהאחר וכדכתיבנא מה בין זה לשמות מוחלקים זה מזה. עד כאן תורף לשונו."

ולהלכה למעשה ביטל הרב פרח שושן זצוק"ל את דעת עצמו מפני דעת מהר"א יצחקי והגט פשוט שאין לחלק בדבר זה:

"מכל מקום מאחר דהגט פשוט ומהר"א נר"ו הסכימה דעתם דאין לחלק בין השמות אני מבטל דעתי מפני דעתם דעת עליונה."

גם מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן לח אות ב) הביא את מסקנת הרב פרח שושן שמבטל דעתו בפני מהר"א יצחקי והגט פשוט וסיים:



"וכן עשינו מעשה בנדון דידן בהסכמת הרב המובהק חסידא קדישא  
כמהר"ר יהודה נבון זלה"ה אב בית דיננו."

אך הגאון רבי יעקב אלבלעי זצ"ל בספרו חלק יעקב (דף צב) כתב דייני עירו  
חשו שלא לכתוב "דמתקרי" אלא כשהשם השני כלול בשם הראשון וכן כתב בספר  
יקהל שלמה (לסבא קדישא רבי שלמה אליעזר אלפאנדרי זצ"ל עמוד רלג) שמנהג עירו שלא  
לכתוב דמתקרי רק כשהשם השני כלול בראשון.

אך מאידך נכדו של הרב חלק יעקב – הרב יוסף אישקאפה בספרו עבודת משא  
(דיני גטין סימן ד) העיד שבעירו נהגו שלא לחלק בזה, וזו לשונו: "מכל מקום מזה  
שנים רבות ראה ראיתי לרבני עירנו ז"ל נהגו היפך דבריו וכדעת רובא דרבוותא  
דסבירא להו דאין חילוק אבגלי לשאר שמות, וברור".

ובשדי חמד (חלק ד מערכת גט סימן ה) הביא פוסקים רבים שלא חילקו בזה, הלוא  
הם: המשאת משה והקניין פירות והגאון רבי אליקים בן יצחק גאטנייני בספרו  
אגורה באהלך (דף מג ע"ב) וספר בית אהרן בשם ספר פאת ים לגאון רפאל יצחק  
מאיו וספר אות היא לעולם ושכן פסק מהר"ח פלאג' [מרן החבי"ף] בספר חיים ושלום  
(חלק ב סימן נד – עמוד קז) **והעיד שכן המנהג על ידי גדולי עירו וגדולי ירושלים ומנה**  
**שמותם** – עיין שם, וכן כתב הגאון מלובביץ' בשו"ת צמח צדק (סימן קצא) וכן כתבו  
בגט מקושר (כולה) ובשו"ת כפי אהרן ובספר פרי האדמה וכן דעת הרב רוב דגן והרב  
שמן המשחה והגט פשוט וכן עיקר לדינא.

ולכאורה צריך ביאור מה סברת הרב חלק יעקב וחכמי עירו ודעימייהו – למה  
לחלק בדבר.

ונראה דהם סברו דהוראת מהרי"ט מבוססת על הסברה השלישית – דכתיבת  
"דמתקריא" מועילה כיוון שרומזת בזה לשם העיקרי וכאילו נכתב שם זה. לכן  
לדעתם לא תועיל כתיבת "דמתקריא" לרמוז אלא באופן שהכינוי דומה לשם העיקרי  
דאז ניתן להבין מהו השם העיקרי מתוך כתיבת הכינוי ואז הווי כאילו נכתב השם  
העיקרי להדיא ודומיא ד"יצחק – חקין" דבכתיבת "חקין" הרי רמז וידוע שיש לו  
שם עיקרי "יצחק" כי "חקין" הוא כינויו של השם "יצחק" נמצא שבכתיבתו  
"דמתקרי חקין" כאילו כתב להדיא "יצחק". לא כן היכא שהם שני שמות מחולקים  
– איך נדע ונבין על ידי כתיבת "דמתקרי משה" שיש לו גם שם יהודה? לכן לא יועיל  
"דמתקרי" – לפי הבנתם – אלא בשם היוצא משם ולא בשמות מחולקים.

אך כאמור רוב הפוסקים החולקים בזה סברי שאין צריך שיובן על ידי  
ה"דמתקרי" מהו השם שרוצים לרמוז עליו אלא סגי שנדע ונבין מן הרמז שיש לו  
שם אחר אף שלא נדע מהו (כסברה השנייה שכתבנו למעלה) או שאפילו את זה לא צריך  
אלא סגי בכך שלא נטעה ונחשוב שהחניכה היא השם העיקרי ומכתיבת "דמתקריא  
אבגלי" אני יודע שכל מעלת וסיבת כתיבת שם זה במקרה זה הוא שנקראת כן ותו

לא ולא נבוא לומר שהוא שמה העיקרי ונפסול הגט (כסברה הראשונה שכתבנו למעלה) ואתי שפיר.

וכמו שהבאנו רוב הפוסקים קיימי בסברת הגט פשוט ומהר"א יצחקי ומכאן נדע ונבין שדעת רוב הפוסקים שהוראת מהרי"ט בנויה על הסברה הראשונה או על השנייה ולא על הסברה השלישית וכן עיקר.

האם הוראת מהרי"ט רק כאשר בוודאי יש שם אחר או אפילו בספק

ט. אלא שנותר לנו לברר אם סברת מהרי"ט היא כסברה הראשונה או כסברה השנייה.

ונראה שהדבר נתון במחלוקת הפוסקים ורוב הפוסקים נקטו כסברה השנייה שהרי עוד נחלקו הפוסקים האם יש לקבל דברי מהרי"ט ולכתוב "דמתקרי" גם כאשר ספק אם יש לו שם אחר או רק היכא שברור שהיה לו שם אחר אלא שיש ספק אם לכתבו כגון בשם שהשתקע: דעת מהרי"ט עצמו לכתוב דמתקרי מחמת ספק שם דהרי בהכי מיירי – שלא ידוע אם יש לה שם אביגיל ובזה כתב לכתוב "דמתקריא". כן פשוט מדבריו וכן כתבו בשמו בספר מכתב לדוד ובספר כפי אהרן בשם הרב גט מקושר (בולה).

ומיהו יש רבים ועצומים החולקים בזה על מהרי"ט וסברי דכל מה שיש לאחוז בהוראת מהרי"ט היינו דווקא כאשר וודאי יש לו שם אחר אלא שלא ניתן לכתוב מחמת ספקות בהלכה ואז נרמזו השם האחר ב"דמתקרי". אבל כאשר יש ספק אם יש לו שם אחר אין לכתוב "דמתקרי" כי זה יכול להביא לתקלה ולעז על הגט כי הקורא בגט יבין שלבעל המגרש יש עוד שם וכיוון שלבעל זה אין עוד שם – לא הוא המגרש. כן תפס לדינא מהר"ם בן חביב בספרו גט פשוט וכתב שכן הורו ונהגו למעשה חכמי ירושלים.

ולפי הסברה הראשונה אין מקום לקושייה זו כלל על סברת מהרי"ט כי כתיבת "דמתקריא" לא באה לרמז על שם אחר אלא באה לפרש ששם זה נכתב מפני שנקראת בו ותו לא – כדי שלא תטעה לומר שהוא השם העיקרי – אבל אין הכרח להבין שבוודאי יש לו שם אחר שמשום כך נוציא לעז על הגט. על כורחך שהגט פשוט וחכמי ירושלים תפסו להלכה כסברה השנייה ש"דמתקרי" רומז שיש שם אחר ולכן לא ניחא להו לרמזו כן אלא כשוודאי יש שם אחר וזה ברור.

ומרן החיד"א כתב ליישב קושייה זו בזו הלשון:

"וייראה דדעת הרב מהרי"ט דבאומרו 'אנת אנתתי דמתקריא אבגלי' אינו במשמע בהכרח שיהיה לה שם אחר אלא דבזה הורה דיש דבר מה כי ירא לאמור 'אנתתי אבגלי' שמא יש לה שם אחר עד כי חדל הסופר לכתוב 'אנתתי אבגלי'. ומשום הכי כתב 'דמתקריא אבגלי' ומשפט הלשון יחייב שנקראת ודאי אבגלי אבל אינו מחייב דיש לה שם אחר והדבר שקול – דאפשר דיש לה שם אחר ואינה נקראת אלא בשם זה

או דיש ספק אם יש לה שם אחר ולכן כתב 'דמתקריא אבגלי'. כן נראה לישב דברי הרב מהרימ"ט ויראה המעיין דמדוקדק בדברי מהרימ"ט.

וכן כתב ליישב בשו"ת צמח צדק (מלובביץ', אבן העזר סימן תיג):

"ואפשר היה ליישב דברי מהרי"ט שלשון 'דמתקריא' אינו מרמז שבהחלט היה לה שם אחר רק דמספקינן שמא היה לה שם אחר כמו שהוא האמת. ואם כן ליכא לעז".

ייתכן שכוונתם כדכתיבנא בסברה הראשונה. מאידך גיסא ייתכן שסוברים כסברה השנייה אלא שלדעתם דעת מהרי"ט דאין בזה חשש כי אין הרמיזה שבוודאי יש שם נוסף אלא שהיה לנו ספק אם היה שם נוסף. ולעניות דעתי כן מסתבר דהרי אם הוראת 'דמתקרי' היא שבוודאי יש לו שם אחר – היה יכול לכתוב להדיא את השם האחר וזה שלא כתבו אלא רמזו ב'דמתקרי' מורה בעצמו שאינו אלא ספק.

אך למעשה רוב הפוסקים תפסו שאין לרמוז כן אלא כשבוודאי היה שם אחר כפי שסיים מרן החיד"א (שם):

"ומכל מקום מאחר דגדולי הדורות ורבנן בתראי לא מלאם לבם למעבד עובדא כהרב מהרימ"ט אלא ביש לה שתי שמות ודאי אלא דהאחד נשתקע וכיוצא אמנם כאשר יהיה האופן כנודן אבגלי לא סמכי רבנן למעבד כמהרימ"ט כמבואר בספרי האחרונים וכמו שכתבנו בעניינתנו בנדונים אחרים שבא מעשה לידינו בסייעתא דשמיא".

הרי שרוב הפוסקים תפסו הלכה למעשה כסברה השנייה.

האם ניתן לרמוז בדמתקרי על שני שמות או רק על שם אחד

י. ונראה עוד שחקירה זו היא השורש למחלוקת הפוסקים אם ניתן לרמוז ב'דמתקרי' על שני שמות או רק על שם אחד – עיין בשדי חמד (חלק ד מערכת גט סימן ה) שהביא מחלוקת זו בתמצית – דפוסקים רבים כתבו דה'דמתקרי' יכול לרמוז גם לשני שמות ולא רק לאחד ויש שהתלבטו בזה ולא הכשירו ברמיזה זו רק שם אחד. והדבר צריך תלמוד במאי פליגי ומה סברת הפוסקים דלא תועיל כתיבת 'דמתקרי' ליותר משם אחד.

והנה לסברה הראשונה שביארנו – שכתיבת 'דמתקרי' לא באה לרמוז שיש שם אחר בהכרח אלא שכשכותב 'דמתקרי' קודם הכינוי הרי הוא מגדיר את גדר חניכה זו או שם זה כלפי הבעל הזה – שנקרא בשם זה אך אינו בהכרח שמו המובהק. לפי זה ברור דהוא הדין שיכול בכתיבת 'דמתקרי' להכשיר הגט גם כשיש לבעל שני שמות מסופקים שלא ניתן לכותבם בגט כי כשרות הגט אינה מחמת הרמיזה לשם האחר אלא מפני שכתיבת 'דמתקרי' משמעה שהשם שנכתב אינו בהכרח השם המובהק אלא השם שנקראת בו.

אבל אם טעם הדין כסברה השנייה שכתבנו בדעת מהרי"ט – מפני שכתובת "דמתקריא" רומזת שיש לאישה זו שם אחר שלא נכתב – יש מקום להסתפק בדבר: מחד גיסא איכא למימר שלא ניתן לרמוז ברמיזה אחת שני שמות. מאידך גיסא אפשר לומר שכתובת "דמתקריא" רומזת שיש לה עוד שם או שמות שלא נכתבו וניתן לרמוז גם כמה שמות.

### לעניין הלכה

יא. הנה כידוע בבית שמואל (שמות גטין שאחר סימן קכט בשמות נשים בשם אבגלי) כתב שהט"ז חולק על דברי מהרי"ט ולדעתו אין צריך לכתוב אלא "אבגלי" ומשמעות דברי הבית שמואל שהביא דברי הט"ז באחרונה שגם הוא מסכים לדברי הט"ז. גם בספר מכתב מאליהו (אלפנדרי שער ד סימן כב) תמה וחלק על הוראת מהרי"ט וגם הגאון רבי שלמה גנצפריד בספרו אהלי שם (כלל ו ס"ק לא) כתב שאין להשתמש בהוראת מהרי"ט כלל וזו לשונו:

"מכל מקום לפי עניות דעתי מאחר דלא נמצא בש"ס ופוסקים לכתוב 'דמתקרי' אלא כשכתב תחילה עיקר השם נראה דאין לנו להתחכם ולחדש מדעתנו נוסחה חדשה. וגם דהא יש לומר דכיוון דשם הראשון כבר נשתקע אם כן זה השם שהוא נקרא בו עתה – אף אם הוא שם לעז – הוא שמו. ואין לכתוב אלא 'אנא זלמן' וכדומה ואין לנו הפסד דהא על כל פנים חניכה יפה הוא וכן מוכח דעת הגדולים שאביא בכלל ז' [...] וכן פשיטא ליה טובא לבעל החתם סופר זצ"ל."

וכן נראה מדברי הגרא"ז מרגליות זצ"ל בשו"ת בית אפרים (סימן סח) שלא נהג לכתב דמתקרי לרמוז שם שהשתקע, וכן כתב בערוך השולחן (שמות נשים, אביגיל) "והעיקר כמו שכתבו הט"ז והבית שמואל וכמו שכתבתי ואם אינו ידוע בבירור ששמה מעריסה אביגיל יזהרו שלא לכתוב רק שם אבגלי". ועיין עוד בשו"ת הר צבי (אבן העזר חלק ב סימן קלח) דהכשיר רק במקום חשש עיגון להתיר להינשא על סמך גט שנכתב בו "דמתקרי" וכך נהגו – בעיקר – בחלק מבתי הדין בארצות אשכנז.

אך כבר הבאנו למעלה שהמנהג בדורות קודמים – על ידי גדולי עולם מרנן ורבנן זצוק"ל ובמיוחד גדולי העולם חכמי הספרדים לדורותם – כהוראת מהרי"ט וכותבים כן גם כאשר השמות מחולקים (ואינו שם היוצא משם) וגם לרמוז לשני שמות – עיין בשדי חמד (חלק ד מערכת גט סימן ה) באריכות.

אלא שנחלקו האם תפסו את הוראת מהרי"ט גם כשיש ספק אם יש שם אחר או רק כאשר בוודאי יש שם נוסף אלא שיש ספק אם צריך לכותבו: כולי עלמא מודו כאשר בוודאי יש שם נוסף אלא שיש ספק אם צריך לכותבו שכותבים "דמתקרי" כדי לרמוז לשם זה וכגון כשהיה לו שם והשתקע – שנחלקו בזה הפוסקים – אז רומזים ב"דמתקרי" וכן העלו לדינא מהר"ם בן חביב (בספריו גט פשוט ועזרת נשים בכמה מקומות) ומהר"י נבון ומהר"א יצחקי ושאר גדולי ירושלים ועל צבאם גם מרן החיד"א

(בשו"ת חיים שאל סימן לו וסימן לח) וכן כתב גם בשו"ת דברי חיים (מצאנו, חלק ב סימן קנג).

ומרן החיד"א בשיורי ברכה (סימן קכ"ט טו) לאחר שהאריך בעניין סיכום וכתב:  
"כל קבל דנא הוראת מהרימ"ט הלכה רווחת וכל גדולי אחרוני זמננו  
נשתמשו בה הלכה למעשה בדאיכא תרי שמי או שם וכינוי ודאין  
וכמבואר בזרע אברהם ומשאת משה וכן הסכימו רבני קושטנדינא כמו  
שכתב בספר מטה יוסף [...] **וכן נעשה מעשה** וציוונו לכתוב 'אנת  
אנתתי דמתקריא טוריי'ה' [...]."

וכן נראה מספר ויחי יוסף (ידיד, סימן קד) וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ג סימן י ובחלק ו סימן צה אות ב) וכן תפס לדינא מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצוק"ל ביביע  
אומר (חלק י סימן לג) שכתב שצריך להיזהר לא לכתוב כלל שם שהשתקע בגט ואפילו  
ספק השתקע יש להתרחק מזה כמטחוי קשת. ובמקום שהשתקע השם פסק לכתוב  
"דמתקרי" לרמוז על השם שהשתקע (אך לא נתבארה דעתו הגדולה מה הדין במקרה  
שיש ספק אם יש שם אחר). אבל אם עדיין קוראים לו קצת בשם זה – יש לכותבו  
בגט ואם הוא שם עברי יש להקדימו.

וכן כתב בשו"ת דברי אמת להגאון רבי יצחק ב"ר דוד בכר (סימן ח) במקרה שיש  
לו שני שמות ולא ידעין איזה שם עיקר שיכתוב "דמתקרי פלוני" שבזה גם החולקים  
על מהרימ"ט מודים.

וכתב הגאון רבי משה פארדו זצ"ל בספר הוראה דבית דין (דף מד עמוד ב):

**"רבני ירושלים לא סמכו על הוראת מהרימ"ט [...] כשיש ספק בעיקר  
השם [כגון ההיא ד"אבגלי" וכיוצא בה] [...] אך [למדו מהוראה זו לעשות כן]  
בנשתקע שם העצם או שהיו לו שני שמות ונשתקע אחד מהם או  
שנשתנה שמו ומספקא לן אם נתפרסם והווי שם שני עיקר או לא  
נתפרסם והווי שם ראשון עיקר או כשהחתימה וספר תורה [=איך שנקרא  
כשעולה לתורה] סתרי אהדי וליכא למיקם עלה דמילתא איזה מהם  
עיקר ויש לו כינוי שהכול קוראין אותו בשם הכינוי או כשנשתנה שמו  
מחמת חולי ובא לגרש אחר חמישה ימים [...] בכל אלו תפסו [...] כהוראת מהרימ"ט בשם אבגלי."**

ובשו"ת ישמח לבב (חלק אבן העזר סימן כח) העלה לדינא לכתוב "דמתקרי"  
באופן שיש ספק אם השתקע והביא שכן פסק בספר חגור אפוד (צ"ל: חגור האפוד, סימן  
סג אות י ואות יא).

אלא שדעת רבנו מהרי"ט עצמו לרמוז גם כאשר יש לנו ספק אם יש שם אחר  
ולא וודאי שהיה שם אחר וכמו שפסק בשם אבגלי. וכתב בספר גט מקושר (כולה,  
סימן מז אות כג) דהוראת מהרי"ט בשם אבגלי היא יותר נכונה ממה שכתבו הגט פשוט  
והגדולים הנ"ל.

גם בספר טיב גטיין (מודעי, סימן כב) כתב ש"הוראה זו פשטה פה קושטא בבתי דינים של יודעים ושל סופרים". גם בשו"ת מזכרת משה (מזכרת הגטין סימן לב) כתב שנהגו לכתוב כן גם בספק "דאפשר איזה פעם נקרא בשם בכור... וכאשר נשתמשו בתיקון זה הרבה מסדרי גטין המפורסמים בכל כיוצא בזה". גם בשדי חמד (חלק ד מערכת גט סימן ה) הביא פוסקים רבים שיש לתפוס הוראת מהרי"ט גם בספק אם יש עוד שם וכתב: "הנך רואה דאף בספק שקרוב לוודאי שאין לו שם [...] רק חשש רחוק בכל זאת אמור רבנן לכתוב דמתקרי".

וכן נראה מדברי מהר"א בן שמעון בספר שער המפקד שהבאנו בריש דברינו. גם הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן בשו"ת שמחת כהן (חלק אבן העזר סימן מג) העלה כן במקרה שהיה ספק בשם וכתב: "הוראת מהרי"ט הנזכרת נשתמשו בה הרבה אחרונים". וגם תלמידו הגאון רבי מצליח מזוז בשו"ת איש מצליח (חלק ג – מזכרת הגטין סימן קסט) העלה דאף על פי שיש חולקים על מהרי"ט בזה "מכל מקום הרבה פוסקים קיבלו הוראה זאת ויש לסמוך עליו לדין שאין כותבים שני גטין וכמו שכתב הגט מקושר (סימן כד) על דברי מהרי"ט ושכן נהגו במקומו". וכן כתב בשו"ת בית אבי: "וכאשר הייתי בארץ ישראל ביקרתי הבתי דינים דשם וכולם אמרו שכן נוהגין לכתוב בכזה 'אנא דמתקרי'".<sup>3</sup>

וכתב הגאון רבי חיים פלאגי זצ"ל בשו"ת גנזי חיים (מערכת ג אות כד, עמוד גל):

"שכבר נהגו לעשות מעשים בכל יום רבני עירנו לכתוב 'דמתקריא' ו'דמתקרי' לרמז על שמות אחרים כהוראת מהרי"ט בשם אבגלי וכהסכמת מו"ה הגדול כמהרי"ך ז"ל."

וכן כתב גם בנו רבי רחמים נסים יצחק פלאגי זצ"ל בשו"ת יפה ללב שכן המנהג ושכן הורה גדול הדור האחרון בספר אות היא לעולם. וכתב הגאון בעל השדי חמד בשו"ת אור לי (סימן עה אות נז):

"ועם היות דרכים ונכבדים חולקים על הרב מהרי"ט מכל מקום פשטה הוראה בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ובעיר גדולה קושטא יע"א מזמן שהיו בה רבנים זיוותני עולם כוותיה דרב מהרי"ט וכן בעיר ואם בישראל איזמיר יע"א פשטה הוראה זו כמבואר בדברי הפוסקים רבני מתא עיירות הנ"ל הלוא בספרתם."

ונהרא נהרא ופשטיה.

## מסקנא דדינא

במקום שהיה שם והשתקע יש לכתוב "דמתקרי" לרמז השם שהשתקע.

3. אלא דמה שכתב כן בשם הגאון בעל הדברי חיים צריך עיון שהרי הדברי חיים לא סמך על הוראת מהרי"ט אלא ביש לו שם ודאי ולא בספק.

ובמקום שיש ספק אם היה שם נוסף:

נראה דבמקום שאין מנהג ברור – לכתחילה אין לכתוב "דמתקרי" על שם ספק כי סוף סוף נחלקו בזה הפוסקים ורבים ונכבדים פקפקו בזה ובראשם מהר"ם בן חביב ומהר"א יצחקי וכן הכריע למעשה גם מרן החיד"א, אך אם כתב "דמתקרי" – אין לפסול כי יש רבים ועצומים שנהגו כך למעשה אפילו במקום שיש ספק קלוש שמא יש לו שם אחר.

ובוודאי באתרא שתפסו ונהגו לכתוב "דמתקרי" אפילו במקום ספק אין לחוש, כיוון דכן נהגו מחמת ספק וכעין מה שכתבו הראשונים לגבי כתיבת "וכל שום" בכל הגטין ליישב תמיהת רבנו תם על בה"ג. ואין לומר שיש לחוש בהכי גוונא ללעז עמי הארצות שהרי הרבה כללים בכתיבת שמות אינן ידועים לעמי הארצות ויכולים לטעות בהם ולא חששו לטעות זו.

כמובן, כל מה שהעלנו לדינא הוא בגט שהבעל ספרדי וצריך לכתוב לו כמנהג הספרדים אך אם הבעל אשכנזי יש לנהוג בגט כפי מנהגם, ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן פז).





## בירור בשיטות הראשונים בזכייה ובזכייה להוציא

### הרב חגי איזירר

#### דיין בית הדין הרבני הגדול<sup>1</sup>

ברשות נשיא בית הדין הגדול, דיינים נכבדים, חבריי וידידי.

לא באתי היום להיכנס לענייני פסק דין, משתי סיבות: האחת – כבר נכתבו דברים, כבוד נשיא בית הדין הגדול שיושב כאן כתב באריכות, גם לי הייתה הזכות לכתוב; השנייה – הנושא הוא נושא ארוך שאי אפשר למצות אותו בזמן הקצר שהוקצב לי.

מתוך העיסוק שלי בנושא ראיתי נושא עיוני, ראיתי דברים שיכולים לסייע בהבנה בנושאים הללו, ורציתי להביא אותם בפני הציבור.

אחד מהמהלכים הראשיים בעניינים שאני רוצה לדבר – האם "זכייה מטעם שליחות" או "לאו מטעם שליחות" וההסברים לכך. הדבר השני הוא אם מועילה זכייה כאשר היא באה להוציא מרשותו של אדם. בשלב זה ראיתי להדגיש, שעיקר השיעור עוסק בצד העיוני, אבל לא יכולתי להעלים עין מהפן ההלכתי שעיקרו שימש בסיס למאמרים חשובים של ותיקי הדיינים.

ובכן, בעניין של "זכייה מטעם שליחות" יש ראשונים רבים שקובעים שזכייה מטעם שליחות. והנימוק שלהם מעניין: רש"י בגטין (דף ט ע"ב דיבור המתחיל "יחזור") ובבבא מציעא (דף יב ע"א דיבור המתחיל "גבי"), תוספות בכתובות (דף יא ע"א דיבור המתחיל "מטבילין") והרא"ש בגטין (פרק א סימן יג) סוברים שזכייה מטעם שליחות, והנימוק הוא "אנן סהדי דניחא ליה דלהווי שלוחו". ניתן גם דוגמה לכך: האדון כתב שטר שחרור לעבדו, והוא מוסר לאדם את שטר השחרור ואומר "תזכה בזה" או "תן את זה לעבדי" – אם "תן כזכי", לדעת חכמים העבד זוכה. אומר על זה הרא"ש (גטין שם) שאי אפשר להגיד כדעת הר"ף שאומר שרק האדון לא יכול לחזור בו אבל העבד לא השתחרר עד שיגיע לידו, כי חזרה (=אי היכולת של האדון לחזור בו) ושחרור (=יציאת העבד לחירות) חד הם, ואין שום סיבה לחלק – כיוון שזכייה מטעם שליחות, אנן סהדי דניחא ליה דלהווי שלוחו וכמו שבשליח אף אחד לא מחלק בין יכולת

1. בדימוס

החזרה של המשלח לבין ההשתחררות, כך גם בזכייה. זו דוגמה אחת. דוגמה נוספת: הרא"ש בקידושין (פרק ב סימן ז) דן באדם שביקש משדכן לשדך לו אישה, הלך השדכן ולא הסתפק בשידוך אלא קידש את אותה אישה עבור המשלח – מבקש השידוך, אומר הרא"ש שהיא מקודשת לו כיוון שזכייה מטעם שליחות.

השלב השני שאנחנו צריכים כבר להעלות כאן, אם ההלכה היא "זכייה מטעם שליחות" או "לאו מטעם שליחות". וכאן – בעניין הזה – כיוון שהזכרנו את הרא"ש יש נקודה חשובה: השולחן ערוך (אבן העזר סימן לה סעיף ד) פוסק את ההלכה של הרא"ש בקידושין, שאם אדם אמר לשדכן לשדך לו אישה והוא קידש לו את אותה אישה, היא מקודשת בקידושי ודאי – כך ביאר שם החלקת מחוקק (ס"ק יב) בדעת המחבר (בהבנת דברי הרא"ש). זה נותן לנו אינדיקציה להלכה.

כפי שראינו, ראשונים רבים מנמקים את הנימוק של "זכייה מטעם שליחות" לא במקורות, אלא בסברה "אנן סהדי דניחא ליה דלהווי שליח". ויש תימה: הרי האדם שזוכה על ידי השליח, באותו רגע יכול להיות ישן, או שהוא לא יודע שכעת זוכים עבורו, זאת אומרת: אם צריכים מעשה, אין מצדו שום מעשה או השתתפות.

אנחנו יודעים שהלכות שליחות באבן העזר – הן גירושין הן קידושין – מלוות במינוי, ברוב המקרים צריך עדים על המינוי, זאת אומרת שהממנה יוצר חלות של דבר שבערווה, חלות של שליחות, שצריכים שני עדים. איך זה מתקיים על ידי "אנן סהדי"? אין שם שום מעשה של מינוי, זה מנוגד לגמרי לכל מה שאנחנו מכירים בשליחות של אבן העזר. ב"ושלח ושלחה" אנחנו למדים מושג של מינוי, זה לא רק מינוי מצד המשלח – מובא באחרונים שעד שהשליח לא קיבל את השליחות לא חלה השליחות. השליחות חלה לגמרי כאשר השליח מסכים, גם אחר כך השליח יכול לבטל את השליחות ולהעביר את השליחות, הכול לומדים מפסוקים – "ושלח ושלחה" ששליח עושה שליחות.

נותר לפתחנו לברר את גדרו של ה"אנן סהדי".

יש שיטה שחולקת על הביאור של "אנן סהדי". הקצות החושן (בסימן קה ס"ק א) סובר שמה שכתוב "אנן סהדי" זה לאו דווקא ולא יכול להיות "אנן סהדי" כיוון שבגמרא (בבא מציעא דף כב ע"א) נאמר שגילוי רצון שלא היה לפני השליח והגילוי מתברר מאוחר יותר – לא מועיל. גם אם הוא מינה שליח וחלק מפרטי השליחות אינם ידועים והתבררו רק אחר כך – לרבא זה מועיל לשיטתו ש"יאוש שלא מדעת הווי יאוש", לאביי דאמר "יאוש שלא מדעת לא הווי יאוש" שליחות שלא מדעת נמי לא הווי שליח. אביי סבור שגם אם הוא מינה שליח ולא אמר לו ממה לתרום מיפות או מבינוניות וכדומה לא מועיל אחר כך המינוי למפרע, אפילו בשליחות גמורה צריך שהשליח ידע את כל פרטי המינוי בשעת מעשה, כיצד אם כן אפשר לומר שזכייה תועיל מטעם שליחות, כאשר מי שנחשב כמשלח אינו יודע דבר ולא בירר למזכה מאומה.

לכן הקצות אומר שגם לשיטות הסוברות ש"זכייה מטעם שליחות" זו גזירת הכתוב הנלמדת מהפסוק "ונשיא אחד". הילפותא של "ונשיא אחד" שמלמדת על זכייה (קידושין דף מב ע"א) – לשיטות הסוברות ש"זכייה מטעם שליחות" מלמדת שהזכייה נכללת בפרשת שליחות עם כל הכללים של שליחות, אבל לא על יסוד "אנן סהדי". כך סובר הקצות.

עלינו לישב את שאלותיו של הקצות, כי הראשונים שנקטו טעם של "אנן סהדי" לא סבירא להו שיש גזרת הכתוב שמלמדת "זכייה מטעם שליחות". נראה כי הם התייחסו ל"אנן סהדי" כסברה ולא כגזרת הכתוב, על כן נחזור לפרש את הדברים כלשונם, על יסוד "אנן סהדי".

הלכה בהלכות שליחות היא "אין שליח לדבר עברה". יש כמה ילפותות: הנימוק הידוע הוא הילפותא מגזירת הכתוב משחוט חוץ, ויש הסבר של רש"י ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". לפי הרבה ראשונים גם השליחות כולה בטלה: כהן שאמר לישראל קדש לי גרושה או כהן שאמר לכהן קדש לי גרושה, אם שייך כאן "אין שליח לדבר עברה" כל הקידושין בטלו.

טעמה של ביטול השליחות כולה ולא רק הייחוס של העונש למשלח הוא שלשליחות יש שני חלקים: אחד מצד המשלח ואחד מצד השליח. כדי ששליחות תתקיים ותחול צריך השליח להיות עושה עבור משלחו, אם המשלח שלח שליח אבל השליח אינו חושב שהוא עושה עבור שולחו אלא לעצמו או לאחרים – ודאי שזו לא שליחות. השליח צריך לייחס את המעשה למשלחו. כאשר השליח שומע שליחות לעברה הצייתנות שלו באופן טבעי אינה מוחלטת כמו בשליחות רגילה: בשליחות רגילה הוא עושה למען משלחו, אבל בדבר עברה הצייתנות אינה מושלמת, כיוון שגם מסברה יודע השליח שאין לו לשמוע בקול משלחו. לכן הביצוע של השליחות כולה אינו נובע מציות מלא למשלח. גם אם בסופו של דבר הוא עבר ועשה את זה – זו לא אותה צייתנות רגילה שיש לשליח שעושה עבור משלחו. כיוון שחסרה כאן עשייה עבור משלחו פשיטא – וזו הסיבה – שהעונש לא מתייחס למשלח, והניתוק בין המעשה למשלח עוקר גם את השליחות כולה.

עיקרון זה מבואר ב"נודע ביהודה" (קמא, אבן העזר סימן עה, בריש דבריו) ויש מקור לכך בר"ן בקידושין (דף טז ע"ב בדפי הרי"ף דיבור המתחיל "ולדבר עברה"):

"ולדבר עברה לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו שיתחייב שולחו ולא השליח, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, הלכך אינו כשלוחו אלא כעושה מאליו."

ב"זכייה מטעם שליחות" לפי הראשונים שתלו זאת ב"אנן סהדי", פירוש הדבר שהמזכה הוא זה שממנה את עצמו. המינוי שלו נתפס משום שבשעת העשייה כאשר הוא מייחס את פועלו למי שהוא מזכה לו הרי שזו עשייה גמורה לטובת אותו אדם, כי השליח מודע שזו טובתו וזכותו וזו מהותו של ה"אנן סהדי".

כך מבואר מדברי רש"י (בבא מציעא דף יב ע"א דיבור המתחיל "גבי") שביאר מדוע חצר קונה מתורת שליחות במתנה, לדעת רב אשי (בגמרא, שם) שחצר קונה מתורת "יד" כשהזוכה נמצא לידה וחצר קונה גם מתורת "שליחות" כאשר הזוכה אינו בסמוך לה, וביאר שזה רק במתנה ולא במציאה כי כאשר הזוכה אינו בסמוך ואינו יודע כלל מהזכייה אזי ליכא דעת משלח וגם לא דעת שליח (שהרי החצר לאו בת דעת היא), רק במתנה איכא דעת נותן ואז החצר יכולה לפעול כשליח כי הנותן הניח בחצר למען הזוכה אבל במציאה ליכא דעת נותן והחצר – ה"שליח" לית לה דעת.

שמע מינה מדברי רש"י שכאשר הזוכה הוא אדם בר דעת והוא זוכה עבור מי שאינו כאן ואינו יודע דבר, הרי דעת השליח היא הפועלת את השליחות. זה כמובן על פי ה"אנן סהדי" שרש"י הזכיר בריש דבריו ולא משום ש"אנן סהדי" נחשב כמינוי של השליח, אלא שזה מסייע בעד מחשבת השליח ליחד את מעשיו וכוונתו כמי שפועל עבור אותו שהוא זוכה עבורו, שאם לא כן אין למחשבת השליח בסיס והוא כעושה מאליו.

כשיש "אנן סהדי" אז השליח, המזכה, הוא זה שיוצר את השליחות כולה על ידי רצונו לפעול עבור הזוכה, ייתכן שהחלות של דבר זה חלה ברגע הזכייה. המזכה הופך לשליח על ידי הרצון המלא לפעול למען האדם שהוא פועל עבורו. זה מקבל גיבוי על ידי ה"אנן סהדי" – לא שה"אנן סהדי" הוא שיתוף פעולה בין אותו אדם לבין המזכה – השליח אלא שאז זה נחשב זכות עבורו שכל אדם יכול לפעול עבורו.

עכשיו עלינו לדון ולבאר את התוספות בכתובות (דף יא ע"א דיבור המתחיל "מטבילין"). לפי הרישא של התוספות סברו התוספות שכיוון ש"זכייה מטעם שליחות" אזי בקטן ליכא זכייה כיוון שהוא הופקע מכל הפרשה. ולכן גרות על ידי זכייה היא מדרבנן, וגם כל דין "זכין" לקטן הוא מדרבנן כפי שמבואר בגמרא בבבא מציעא (דף עא ע"ב ודף עב ע"א).

אבל לפי התירוצן שבסיפא דין "זכין" לקטן בגיור הוא מדאורייתא כיוון שזו "זכות גמורה". ב"זכות" רגילה כמו במתנה אין אנו יודעין אם הזכייה היא טובתו של המקבל ולכן אין זכין לקטן מדאורייתא, אבל ב"זכות גמורה" כמו גיור אנו סוברים שזו טובה לקטן ולכן אפשר לזכות עבורו על ידי שהשליח פועל טובתו. יש לשאול אם כן, כיוון שזכייה מכוח שליחות שמועילה לקטן זה רק בזכות גמורה, מדוע יכול הקטן למחות כשיגדיל. יש להשיב שזכות המחאה אינה עוקרת את הזכות הגמורה של הגיור, אלא זהו דין יסודי בזכייה שאין מזכין ולא מקנים לאדם בעל-כורחו.

יש להוסיף ש"אנן סהדי" אינו זהה למושג "זכות גמורה", כי במונח "זכות גמורה" השתמשו התוספות רק ביחס לזכייה לקטן, ועניין "אנן סהדי" – השתמשו בו בכל מקום גם ב"זכייה מטעם שליחות" לגדול. פירוש הדבר ש"אנן סהדי" הוא זכות על דרך הרוב אבל יש מיעוט שדעתו שונה. בזכייה של שליחות לגדול יש זכייה גם על דרכו של הרוב, אבל בקטן שידוע שאינו בר דעת אין המזכה מזדהה לפעול לדעתו, כי דעתו אינה חלוטה ולכן בעינין "זכות גמורה".

להסבר שניתן לעיל יש קשר לנושא של זכייה להוציא מרשות בעלים.

בנושא של זכייה להוציא מרשות, יש קטע חשוב מאוד באור זרוע (חלק ב, הלכות פסחים סימן רכד). הוא מדבר על הפרשת קרבן פסח או על תרומה משל חברו על של חברו (שבגמרא הצריכו לכך שליחות והר"י מאורליינש הקשה מדוע לא די לכך ב"זכייה") על שני הדברים הוא שואל איך שייכת כאן זכייה – מה לאדם זר בתרומה של חברו, בקרבן של חברו? איך יכול אדם זר לפעול ולהפריש מממונו של חברו קרבן פסח? איך הוא יכול להפריש מפרותיו של חברו תרומה? הרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וקיימא לן אין אדם מוכר דבר שאינו שלו ואינו מקדיש דבר שאינו שלו, ואם כך איך אנחנו נקיים דעה שיכול להיות זכייה להוציא מרשות כשאנחנו באים להוציא מרשות של אדם, לקחת מממונו.

הפתרון לשאלת האור זרוע נמצא בתרומת הדשן (סימן קפח) לגבי הפרשת חלה – אם יש צד שבעלת העיסה לא מקפידה כלל אם המשרתת תפריש אזי (אם היא אינה נמצאת ותגיע רק לאחר האפייה) יש שם זכות שהיא תקיים את המצווה עוד לפני האפייה – אומר תרומת הדשן שזה מועיל משום "זכייה מטעם שליחות" ומשום ש"אנן סהדי דניחא ליה דלהווי שליח". מה ששאל האור זרוע: איך אדם זר פועל בממון חברו, איך הוא יכול להפריש קרבן של חברו או לתרום מממון חברו? אומר התרומת הדשן: זה אפשרי. כשיש "אנן סהדי" המזכה הופך את עצמו לשליח כיוון שהוא עושה למען משלחו. בשליחות אין שום הגבלה כי שליחות יכולה לפעול בכל מה שהוא נחשב שליח – גם להוציא.

מצאתי בספר חשוב מלפני כמה דורות זכרון יהונתן (חלק אבן העזר סימן ב) – החזון איש חיבב מאוד את הספר הזה – הוא אומר שמעיון באור זרוע נראה שגם האור זרוע לא כתב את דבריו אלא אם "זכייה לאו מטעם שליחות" אבל אם "זכייה מטעם שליחות" אזי כל הקושיות מיושבות. התרומת הדשן שהוא המחדש של "זכייה" בהוצאה מרשות מתבסס על "זכייה מטעם שליחות" של "אנן סהדי", האור זרוע – מסביר הזכרון יהונתן – מדבר על הצד ש"זכייה לאו מטעם שליחות".

נאמר לעיל שלהסבר שלנו ב"אנן סהדי" וב"זכות גמורה", יש קשר לגדרי זכייה להוציא מרשות בעלים, ונפרט אחת לאחת:

א. ראשונים רבים שסוברים שמועילה זכייה לקטן מן התורה הרי זה משום ש"זכייה לאו מטעם שליחות" – עיין רמב"ן (בבא מציעא דף ע"ב ע"ב דיבור המתחיל "הא דאמרין הכא") ורשב"א (שם, דיבור המתחיל "עוד הקשה הרב"). אם כן לשיטתם אין לנו יסוד לזכייה להוציא, שאם זכייה לא מטעם שליחות אין זכייה להוציא – גם מאדם גדול – וכמו שהבאנו מהאור זרוע.

ב. שיטת התוספות בכתובות (דף י"א ע"א דיבור המתחיל "מטבילין" בסופו) שזכייה לקטן ב"זכות גמורה" יכולה שתהיה מטעם שליחות – השליח יוצר את חלות שם שליח ואז אכן זה פועל כמו שליח גמור, אבל התוספות עצמם

**ברישא** של דבריהם חולקים על שיטה זו, וסבירא להו שכיוון ש"זכייה מטעם שליחות" לכן אין זכייה לקטן.

ג. **התוספות בסנהדרין** (דף סח ע"ב דיבור המתחיל "קטן") סוברים ש"זכין לקטן" בגיור אין זה כלל מדין זכייה או שליחות, אלא **שאנו עושים** בגופו את הגיור, ואם כן הם סוברים שלקטן אין זכייה של שליחות גם לא בזכות גמורה.

ד. גם לשיטת תוספות בכתובות (שם) שמחדשים שלקטן יש שליחות במקום "זכות גמורה", אין אנו יכולים להרכיבם "אתרי ריכשי" ולומר שגם במקום של "להוציא" – להוציא אישה יחשב "זכות גמורה" ויועיל מדאורייתא מטעם שליחות, גם לשוטה או קטן, שהרי להוציא אישה מאדם אין זה בעלמא בגדר זכות כלל אלא מסוג שליחות של חובה, ובמחשבה בעלמא ללא הוכחה מפורשת ממקור המקובל על רוב הפוסקים לא נוכל להפוך זאת לזכות גמורה שתועיל גם ל"חרש, שוטה וקטן" ואף להוציא, הדבר נסתר מהפירוש דלעיל של "אנן סהדי" ו"זכות גמורה".

לפי ההסבר שה"אנן סהדי" פועלת בכיוון של סיוע למזכה להגיע להזדהות עם הזוכה הרי שבקטן לא די בכך, כי שם גם המזכה יודע שקטן ושוטה אינם יודעים לשקול בין זכות לחובה. הרעיון של "זכות גמורה" שחידשו התוספות משחרר אותנו מהצורך להיעזר בשיקול דעת של החרש, השוטה והקטן – שאינו קיים, כי המצב של "זכות גמורה" נותן למזכה את הברירות שהוא עושה את השיקול דעת המוחלט לטובת הקטן. נמצא, שלא די לקבוע שיש זכויות תורתיות ומוסריות להוציא אשת "חרש, שוטה וקטן" ממנו. צריך למצוא תפיסה מוחלטת שתעמוד לצדו של המזכה במקום שאין לזוכה שיקול דעת, וזכות מוחלטת שתהיה ברורה גם למזכה, ולכן הוא סומך עליה. זכות להוציא אישה אולי היא יכולה להיות זכות, אבל להיות "זכות גמורה" שאין בה ספק כל שהוא למזכה – דבר זה לא קיים ומכיוון שכך בטל כל כוחו של המזכה לפעול עבור הזוכה.

## **על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה**

**ענייני גטין**

**"מאיס עלי" – גדרו ודינו**

**הרב נחום פרובר**

**אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב**

ברשות כבוד הרב הראשי לישראל הראשון לציון ונשיא בית הדין הגדול, ברשות כבוד הרב הראשי לישראל ונשיא מועצת הרכנות הראשית, ברשות אחיי ורעי הדיינים.

### **פתיחה**

אני עומד לקראת פרישה, לאחר שכיחתי במערכת הדיינות קרוב לשלושים ושש שנים. התמנתי לדיין בשנת תשל"ט. כיהנתי בתפקיד דיין שתיים-עשרה שנים ובתפקיד אב"ד במשך כעשרים וארבע שנים ובהן שנה בבית הדין הגדול כדיין בפועל (זמני). כמו כן הדיינים בחרו בי ליושב ראש נציגות הדיינים במשך כחמש עשרה שנים. נתבקשתי לקראת הפרישה לדבר ולספר על שנות כהונתי – איך התנהגתי בהליכות בית הדין ובמהלך הדיינות.

אקדים: זכיתי להשתתף בכנסי הדיינים, החל בכנס הדיינים הראשון, שהתקיים לפני כשלושים וחמש שנים בקיץ תשל"ט במלון פארק בתל אביב, ועד כנס דיינים זה. זכיתי להיות בכנסי הדיינים, אבל יש לי תוספת לציין: השתתפתי בכל ההרצאות שנאמרו בכנסים. מעולם לא החסרתי אפילו הרצאה אחת שהתקיימה בכל אחד מהכנסים. לא היה דבר כזה. הרגשתי תמיד כי לא ייתכן שדיין מכין הרצאה ולא אכבד אותו בהקשבה להרצאה שהכין.

אני זוכר את כנס הדיינים הראשון. הייתי דיין צעיר בגיל שלושים וארבע וחצי שנים. היה זה שלושה חודשים לאחר שהתמנתי לכהונת דיין. סולתם ושמנם של כל הדיינים שהקימו את מערכת בתי הדין היו בכנס. אני זוכר שהרב שלמה קרליץ זצ"ל תפס אותי מחוץ לאולם ההרצאות ואמר לי: "הרב פרובר, תדע לך, הסיבה שבאתי לכאן היא אך ורק כדי לשמור שלא יעשו כאן תקנות חדשות". אני זוכר את הרב

בצלאל ז'ולטי זצ"ל שאמר: "צריכים לדעת, דייין זה לא רק לדעת נשים נזיקין, אלא דייין צריך לדעת את כל התורה כולה". ככה הוא ראה את הדברים. הכנס כולו היה הוד והדר – עם כל הדיינים שהקימו את מערכת בתי הדין.

אני זוכר שהרב אביטן שליט"א, שגם הוא היה דייין צעיר, עלה לדבר. הוא דיבר שתי דקות ואמר דבר שיש בו מוסר השכל. הוא אמר: כשפוסקים מזונות במקרה של בעל ואישה שנמצאים בבית אחד, צריך לדעת שזה לא רק פסק דין של מזונות, אלא זה העברת הכוח בבית מהגבר לאישה ויכולה להיות לכך הפרעה קשה בשלוש-הבית. לא צריך לעשות זאת כל כך בקלות, אם אפשר בצורה אחרת. אחרי הרבה שנים הזכרתי לו את מה שהוא אמר, והוא אמר לי כי הרבה דיינים הזכירו לו את הדברים. ואכן יש בזה משהו נכון, משהו פסיכולוגי. בוודאי צריך לפסוק מזונות כשצריך לפסוק, אבל צריך לקחת גם נקודה זו בחשבון.

אני זוכר שכשבוועיים אחרי שהתמנתי להיות דייין – אגב, מהיום הראשון שלי כדיין עד היום האחרון כיהנתי בבית הדין בתל אביב ובאותו אולם, חוץ משנה שניהנתי בבית הדין הגדול באופן זמני – הלכתי בדרך לבית הדין, דייין צעיר בן שלושים וארבע שנה, רואה אותי כבוד הרב עבד זצ"ל, והוא תפס אותי בדרך ואומר לי: "הרב פרובר, תגיד לי, הכנת לך בית כנסת שיהיה לך אחרי שתפרוש?" אמרתי לו: "כבוד הרב, רק כעת התמנתי לדיין ואני צעיר והרבה שנים לפניי". הוא אמר לי: "תדע לך לא מספיקים לזוז וכבר עוברות השנים ואתה נמצא בפרישה". ואכן הוא צדק: עברו השנים ועברו מהר. אני מוכרח לומר שהיה משהו מיוחד בכבוד הרב עבד זצ"ל – לראות את החיות שלו, את הכוח שלו, את המסירות שלו.

הייתי יו"ר נציגות הדיינים במשך חמש-עשרה שנה. פעלתי במסירות עבור הדיינים. כל-כולי הייתי עבור הדיינים ועשיתי את זה מכל הלב מרוב האהבה והקשר שהיה לי לדיינים. ואמנם הרבה דברים חשובים פעלתי לטובת הדיינים, ואין זה המקום להזכירם.

כעת נעבור לדבר בענייני הנהגה שלי בבית הדין כפי שנתבקשתי.

אני מבקש מהדיינים שלא ינסו לחשוב כי כוונתי לפאר את עצמי או להתגאות. חלילה לי, אין לי כוונה כזו. ביקשו ממני לדבר ולספר. אמרו: הגיע זמן הפרישה שלך, תאמר את הדברים – הם בוודאי יעשו רושם וילמדו מהם. ואני אומר עם כל הלב: כל דבר שאני אומר – הדברים אמתיים. אני לא אומר דבר אלא אם כן הוא צמוד לאמת בלא כל שינוי.

### הנהגות בעבודת בית הדין

א. מעולם לא שוחחתי עם שום אדם בנוגע לתיק שנידון בבית הדין, יהיה האדם הגדול ביותר, החשוב ביותר, יהיה מי שיהיה. לפני שנים רבות פנה אלי טלפונית חתנו של מרן הרב אלישיב זצ"ל ואמר לי שרוצה לומר לי דבר בשליחות של הרב



אלישיב. אמרתי לו "אני לא נוהג לדבר על תיקי בית הדין. אני אבוא אל הרב אם הרב יקרא לי, אבל מושג של לדבר דרך הטלפון, אין אצלי". הוא כעס עליי מאוד: "איך אתה מעז". אמרתי לו: "זה הנוהל שלי". אחרי כשבוע הוא התקשר אלי וביקש סליחה. הוא אמר שסיפר את זה לרב אלישיב, ומרן הרב אלישיב אמר לו: "הוא צודק, ככה צריך להתנהג דין". אני חוזר ואומר: מעולם, שיהיה מה שיהיה ושיהיה מי שיהיה, אין מושג ששוחחתי לגבי תיק של בית הדין עם איזה שהוא אדם שלא קשור למערכת.

ב. מעולם לא דיברתי עם איזה עורך-דין, יהיה מי שיהיה, לא בבית הדין ולא בפרוזדור בית הדין. אני מתכוון לשיחות בטלפון, שבוודאי לא יעלו על הדעת. לפעמים אני יוצא מבית הדין ואני רואה שדיין משוחח בפרוזדור בית הדין עם עורך-דין של צד אחד, ואני חושב: מה אומר וחושב הצד השני? יש כאן ידידות? חברות? אני לא מבין איך יכול להיות דבר נוראי שכזה. כפי שאמרתי, מעולם לא עשיתי כך. אין עורך-דין שיכול לומר ששוחחתי אתו, אין דבר כזה. מעולם לא הלכתי לשמחות של עורכי-דין שהוזמנתי אליהם, ומעולם לא הזמנתי עורכי-דין לשמחות שלי, חוץ מבכרוד אחד של אשתי שהגיע, וגם הוא מאותו היום שהוא הופיע לפניי בבית הדין בהסכמת הצד שכנגד, לא דיברתי אתו מחוץ לכותלי בית הדין שום שיחה או איזה שהם דיבורים, גם לא שיחה שמדברים עם בן משפחה.

אני מעיד על עצמי: אמנם רציתי להיבחר לבית הדין הגדול, אך אף פעם אחת לא דיברתי עם שום עורך-דין שימליץ בעדי, מעולם לא היה דבר כזה. יותר מזה: נציגת עורכי הדין בוועדה לבחירת דיינים פנתה אליי ואמרה לי "ארגוני הנשים נגדך, הם לא מסכימים לפסיקה שלך". היא אמרה לי: "אני זקוקה שתביא לי כמה המלצות של עורכי-דין, כי אני יודעת שעורכי הדין מחזיקים ממך". אמרתי לה שאני מצטער אך איני יכול למלאות את בקשתה היות שמעולם לא פניתי לעורך-דין ולא שוחחתי עם עורך-דין ולא אפנה ולא אשוחח עם עורך-דין ואין לי אפשרות לעשות דבר כזה. איך אני יכול לבקש מעורך-דין המלצה כאשר הוא אמור להופיע לפניי? לכן לא הבאתי לה שום המלצה. עם כל רצוני להיבחר לבית הדין הגדול – רציתי כמו כל אחד – מעולם לא פניתי לעורך-דין שימליץ בעדי. לא יעלו על הדעת דברים כאלה.

הרב שינפלד שליט"א אמר בכנס הדיינים לפני כמה שנים דברים קצרים וקולעים: אם דיין מדבר עם צד, אפילו משהו קצר, ברמז, חצי דקה – אותו צד חושב: אתי הוא מדבר ברמז, אבל מי יודע כמה ומה הוא מדבר עם הצד השני. כמה הדברים נכונים ואמתיים! אם אתה לא מדבר אף לא ברמז עם צד, כולם יודעים שזה יושר ואמת, אלו דברים נכונים ועמוקים.

ג. בהנהגה שלי בבית הדין, אף פעם לא הכנסתי לאולם צד אחד אם לא קבוע לו מועד לדיון. אם היו בקשות ועניינים שביקש צד או עורך-דין להיכנס ולומר לבית הדין, פקיד העזר היה אומר לו תכתוב מה שאתה רוצה לומר ואכניס את מה שכתבת

לבית הדין. אין דבר כזה שצד שלא הוזמן ייכנס לבית הדין. כשצד נכנס לבית הדין בעניין בקשה הוא מתחיל לנסות להשחיל עוד כמה מילים באמצע, זו אינה כניסה תמימה. רק במקרה שהיה קבוע דיון והצד שכנגד לא הופיע הכנסתי לבית הדין את הצד שהופיע. תמיד היו טענות של עורכידין שטענו: "בבתי דין אחרים מכניסים". פקיד העזר היה אומר להם: "פה בבית הדין הנוהג שלא נכנסים". יותר מכך, כל פעם שנכנסו עורכידין של שני הצדדים לבית הדין, ובמיוחד כשאני לא מכיר את אחד מהם, תמיד הייתי שואל את שניהם, גם את זה שאני מכיר, "מה השם שלך?" לא להראות לרגע שיש היכרות עם אחד ולא עם השני, בפעם הראשונה הם היו מתרעמים, אבל אחר כך התרגלו לזה. הדרך צריכה להיות: או שבית הדין מכיר את שניהם, או שהוא לא מכיר אף אחד, לא לתת הרגשה פחותה לאחד נגד הצד האחר.

אני רוצה להוסיף דבר מעניין: אני אמנם הלכתי עם עורכידין בכזאת חומרה ומעולם לא יצרתי כל קשר אישי עם עורכידין, והנה בסקר משוב שהיה לכל עורכידין בארץ בשנת 2005 אשר בו התבקשו לדרג את הדיינים, משום מה קיבלתי את הציון הגבוה ביותר. התפלאתי: אני שמעולם לא יוצר אתם קשר, דווקא בי הם בחרו במקום ראשון מכל דייני ישראל? סימן שבעומק הלב מעריכים את האדם, את הדיין שאינו יוצר קשר עם אף אחד מהם. ללמדך שהערכה אמיתית ניתנת דווקא לדיין שאינו יוצר כל קשר אישי או חברי עם עורכידין. בסופו של דבר רואים. אם דיין רוצה הערכה אמיתית, אזי אין לדבר עם עורכידין בפרוזדור בית הדין וכדומה, כי בלב חושב עורכידין: אתי הוא מדבר ובוודאי גם עם הצד שכנגד, ואין לו כלל הערכה לדיין. זה צריך להיות כמו "בלוק", כמו מחסום.

ד. מעולם לא נכנס אליי אדם לבית הדין ביחידות, גם אם הוא הוזמן לבית הדין, לא משנה גבר או אישה, אלא אם כן היה נוכח אדם נוסף בבית הדין – דיין, ספרא-דיינא או פקיד עזר. אני לכד מעולם לא נשארתי ביחידות עם אדם, וכפי שאמרתי, לא משנה גבר או אישה, צעיר או מבוגר. לדעתי, הנהגה זו מונעת הרבה לזות שפתיים ועגמת נפש.

ה. לא החסרתי יום מלבוא לבית הדין. גם במקרים קשים ביותר, תמיד באתי בזמן של תחילת הדיונים, וכמו כן היינו גומרים אף בשעות מאוחרות ביותר ולא שמנו לב לשעה המאוחרת אלא רק למתדיינים. תמיד הייתי אומר כי בעלידין שהוכנס בשעה מאוחרת אינו צריך ללקות בכפליים: גם להיכנס בשעה מאוחרת וגם שלבית הדין כבר אין סבלנות מפאת השעה המאוחרת, בעלידין חייב לקבל את יומו בבית הדין בלא קשר לשעה המאוחרת.

חיתנתי הרבה ילדים בזמן שהייתי דיין. אני מעיד כי מעולם לא קרה שלא הייתי בבית הדין ביום הקבוע לחתונה מתחילת הדיונים ונשארתי עד גמר הדיונים, ומעולם לא היה דבר כזה שבבוקר שאחרי החתונה לא הייתי בבית הדין בזמן. אין דבר כזה. יותר מזה: בריתות של הילדים שלי שנולדו בעודי דיין, לא קבעתי בבוקר, אף על פי שיש הלכה שצריך לקבוע בבוקר. תמיד אמרתי לעצמי: מה אשמים בעלי הדין

שקבועים להם תיקים בבית הדין לאותו יום? אמרתי: הברית לא תהיה על חשבון האנשים המוזמנים לבית הדין. לא ייתכן שאדם מוזמן לבית הדין והדיין לא יופיע. את האדם שהוזמן לבית הדין לא מעניין שיש ברית לבנו של הדיין. הוא רוצה לקבל את יומו בבית הדין. על כן הייתי בבית הדין מתחילת הדיונים ועד סופם וקבעתי את מועד הברית לאחר שעות הדיונים בבית הדין.

אתבל את הדברים בדבר תורה שאמרתי פעם לדיינים חדשים שהתקבלו לבית הדין. ידועה גדולתה של רחל אמנו שמסרה את הסימנים ללאה אחותה. כתוב בפתיחה למדרש איכה (איכה רבה, פתיחתא כד) שהאבות הקדושים ביקשו רחמים על הגלות, ואף אחד מהם לא נענה. רחל אמנו אמרה לקב"ה: כלום לא מסרתי את הסימנים לאחותי כדי שאחותי לא תתבייש? מיד אמר לה הקב"ה: "מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעולתך [...] ושבו בנים לגבולם" (ירמיהו לא, טו). היא הייתה מיועדת ליעקב וכדי שאחותה לא תתבייש היא מסרה לאחותה לאה את הסימנים וכתוצאה מכך יעקב התחתן עם אחותה לאה.

ולכאורה יש קושי עצום:

על ראובן אמר יעקב "פחז כמים אל תותר" (בראשית מט, ד) וראובן הפסיד מלכות, כהונה ובכורה. מה עשה ראובן?

לקח את המיטה מאוהל בלהה לאוהל לאה אמו. ולמה?

אומר רש"י בפרשת וישלח (בראשית לה, כב):

"ולמה בלבל וחילל יצועיו שכשמתה רחל נטל יעקב מיטתו [...] ונתנה באהל בלהה. בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר: 'אם אחות אמי הייתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי?' לכן בלבל."

הוא לא יכול היה לשאת את הבושה של אמו לאה ולכן הזיז את המיטה, ועל זה כתוב "פחז כמים אל תותר": איבד ראובן מלכות, כהונה ובכורה (אונקלוס ורש"י שם פסוקים ג-ד, ועוד).

ולכאורה קשה, למה? מה ההבדל: הרי כדי שאחותה לאה לא תתבייש גרמה רחל שיעקב יתחתן עם לאה, אישה אחרת, וגם ראובן לא רצה שאמו לאה תתבייש, ועל כן שינה את מקום המיטה.

והתשובה והחילוק הם:

רחל אמנו מסרה את נפשה. היא הייתה מוכנה לאבד הכול, היא הייתה בטוחה שבשל מסירת הסימנים היא תאבד את יעקב ותיפול בידי עשיו ותאבד את חלקה בכל ההמשך של כללי-ישראל, והכול עשתה במסירות נפש כדי שלא אחותה לא תתבייש. כשאדם מוסר את נפשו, אין עליו טענות. אבל ראובן לא מסר את נפשו, אלא בא לעשות סדר בעולם. לא היה נראה לו צודק שהמיטה תהיה באוהל בלהה. לעשות סדר בעולם בלי מסירות נפש, זו סכנה. מה, אתה הקב"ה? אתה עושה סדרים

בעולם? זו סכנה. רואים מכאן שלהינצל מ"עשיית סדר בעולם" אפשר רק במסירות נפש.

את זה אני רוצה לומר לאחיי הדיינים:

דיין עושה סדר בעולם, דיין מחליט לאנשים איך להתנהג, הוא מחייב אותם. לפעמים הוא מוציא אותם מהבית. הוא עושה סדרים בעולם. לעשות סדר בעולם לאנשים אחרים זה דבר מסוכן מאוד. דיין שותף במעשה בראשית, פשוטו כמשמעו. הוא עושה סדרים לאחר. להינצל מזה – יש אפשרות אחת: רק על ידי מסירות נפש, דהיינו: לבוא לבית הדין תמיד גם שלא מרגישים טוב, אין מושג של היעדרות בגלל שמחות, את הכול דוחים לעומת החשיבות של בית הדין, לבוא לפני הזמן ולהישאר אחרי הזמן, והדיין כל כולו מסור לפסקי הדין – הן ביום הן בלילה. אם יש מסירות נפש לא יבואו בטענות אל הדיין. סדר בעולם אפשר לעשות רק כשאדם מוסר את נפשו, אז אין זאת סכנה, וכפי שאמרנו: דיין עושה סדר לאנשים אחרים וזאת סכנה גדולה, אפשר להינצל רק אם הדיין מוסר את נפשו על תפקידו כדיין.

ו. אומר את סדר הדיונים בבית הדין:

כבוד בית הדין היה חשוב לי מאוד מאוד – לא נתתי לנידונים לדבר לפני בית הדין אלא בעמידה. ראיתי בזה חשיבות עצומה, מחוץ לבית הדין כולנו שווים, אבל בבית הדין יש סדר של דברים. לא חס וחלילה מתוך השתררות על השני, אלא אך ורק עניין של כבוד בית הדין.

התובע תמיד בצד ימין והנתבע בצד שמאל. הקפדתי שיהיה סדר, שיהיה ידוע מי התובע ומי הנתבע. גם סדר שמיעת הצדדים התנהל כפי שמופיע בתקנות הדיון: קודם שומעים את התובע, אחר כך את באיכות התובע, אחר כך את הנתבע ואחר כך את באיכות הנתבע.

כשהיינו שומעים את התובע אף פעם לא הפסקנו אותו – לא לתת הרגשה שאני מבין אותו מיד. גם אם הדיין חושב באמת שהוא כבר מבין, יש לתת לאדם את התחושה שבית הדין שמע את כל מה שיש לו לומר ובית הדין מבין אותו. כל זה עד שהוא התחיל לחזור על אותם דברים. שומעים גם את באיכות התובע ולא מפסיקים אותו עד שהוא חוזר על אותם דברים. כך גם לנתבע נותנים לדבר ולא מפסיקים אותו וכן את באיכות הנתבע. אסור לבית הדין לחשוב שבית הדין חכם ופיקח ומבין מיד ולא לאפשר לצדדים לומר את דבריהם בשלמות. שמיעת הצדדים ובאיכותם יכולה להתארך לפעמים זמן רב. אחר כך מגיעות שאלות של בית הדין, והדיון כולו מתנהל. הפרוטוקול הראשון תמיד היה החשוב ביותר לפסק הדין. שם הכול אמתי יותר, אנשים לא למדו מה לא לומר, וגם הדברים נאמרו ונשאלו ביסודיות.

הדיונים התנהלו בשקט ובנחת בלא הרמת קול או התפרצויות. לא אפשרתי לצד להיכנס לתוך דברי הצד שכנגד. אף פעם לא הייתי נותן לצד שכנגד לדבר או להתפרץ בזמן שהצד האחר או באיכותו אומר את דבריו. עורכידין התרגלו שאין

התפרצויות או הפרעות בזמן שצד מדבר, ובעיקר היה כך מכיוון שהם ידעו שבתורם הם ידברו עד הסוף ולא יפריעו להם, ולכן לא הייתה להם סיבה להתפרץ. לכן מי שהכיר את בית הדין לא התפרץ, עורך־דין חדש למד את דרך בית הדין תוך זמן קצר. לא נתתי להפריע ולהתפרץ ועמדתי על זה בכל תוקף ובכל תיק.

ז. הקפדתי מאוד בהתנהגות של בית הדין, בצורת השאלות של בית הדין ובטון של השאלות, שהצדדים לא ידעו במהלך הדיון לאן נוטה דעת בית הדין. אסור שניסוח השאלות של בית הדין ונעימת הדיבור של בית הדין תלמד שבית הדין נוטה לאיזה שהוא צד. בית הדין צריך להיות כמו "חותמת", שומע בהבנה ובסבלנות, לא מביע רגש ולא מתרגש. סיפר לי קרוב משפחה שפגש עורך־דין ידוע, והוא אמר לו שבית־הדין היחידי שאני יכול לקיים דיון של שעתיים ואני לא יודע מה דעת בית הדין ולאן נוטה דעת בית הדין, הוא אצל הרב פרובר, ככה הוא אמר. אני לא מאמין לדברים שזה הרכב יחידי, אני רוצה להאמין שככה זה בכל הרכבי בתי הדין.

ח. אני רוצה להוסיף דבר שלדעתי יש לו חשיבות עצומה: המקום היחידי בתקנות הדיון – בכל אופן בתקנות הקודמות שבהם צוינו מראי מקום הלכתיים לכל דבר – שמופיע המושג "יושב ראש" הוא בניהול הדיון ושמירת הסדר והמשמעת.

הלשון בתקנה נ"ה היא כדלהלן:

"ניהול הדיון וכן השמירה על סדר והמשמעת בבית הדין הם בידי היושב ראש של בית הדין."

אין שני אנשים יכולים לנהל יחדיו דיון. אין ראוי שאב"ד שואל שאלות ופתאום דיין מהצד שואל שאלה, זה מבלבל את הכול. זה מסיט את הדיון, אי אפשר להתמקד בנושא.

האב"ד מנהל את הדיון. האב"ד רוצה להתרכז, והוא אינו יכול כי אם הוא יהיה שקט עם עצמו רגע למחשבה, מיד דיין שלידי שאל שאלות אחרות ויסיט את הנושא. אצלנו בבית הדין, גם אם הייתי שותק באמצע דיון דקה למחשבה אף אחד לא שאל שאלה. מותר לאב"ד לחשוב רגע. שמעתי כי בבית דין אחר אם האב"ד ישתוק, מיד הדיין שלידי שאל שאלה, זה מפריע למיקוד. לכל אב"ד יש את הכיוון שלו, הוא רוצה לחשוב עם עצמו איך להוליך את הדיון, מה לומר. לא סתם כתוב בתקנות הדיון תקנה נ"ה שהיושב ראש הוא מנהל את הדיון. אכן אחרי שאב"ד גמר לשאול את שאלותיו, יכול הדיין לשאול שאלות, יכול גם באמצע לכתוב את השאלות על דף ולהעביר לאב"ד, אבל לא להפריע באמצע. זה מפריע למיקוד, זה מפריע גם לצדדים וגם לעורך־הדין. אני שמעתי עורך־דין ידוע שאומר מדוע הוא אוהב את בתי המשפט, שם הדיון ממוקד, שופט אחד – ניהול אחד. בבית הדין אב"ד יושב עם עוד שניים, והצעיר קופץ ושואל שאלות ומסיט את מיקוד הדיון. אלו הדברים שאמר אותו עורך דין. לאב"ד יש את הפרקטיקה שלו, ברגע שמנהלים את הדיון שלושה דיינים, זה לא ממוקד. ככה אי אפשר לנהל דיון. אני חוזר ואומר:

אצלי בבית הדין, גם אם הייתי חושב במשך דקה שלמה לא היו הדיינים קופצים ושואלים באמצע. הנהגה זו נתנה הוד והדר לבית הדין ואפשרה לדיונים להיות ממוקדים מאוד.

ט. אני רוצה להוסיף נקודה שלדעתי היא חשובה מאוד: מאז שהתמניתי לכהן כדיין היה חשוב לי להתייעץ בכל נושא משפטי עם היועץ משפטי של בתי הדין. הרי אנחנו דיינים ולא משפטנים, והיה חשוב לי תמיד שכל נושא שיש לו נגיעה כלשהי לשאלה משפטית, שהיועץ המשפטי יאמר את דברו. כמו כן הייתי נעזר בניסוח ובצורת הכתיבה ובסגנון של היועץ משפטי בכל עניין שהוא משפטי. אחרי ככלות הכול בכל תיק ייתכן שיהיה ערעור עליו ואולי עתירה לבג"ץ. ועל כן מתחילה היה חשוב לי שבנושאים משפטיים תהיה ביקורת והכוונה של היועץ המשפטי. במשך השנים התייעצתי עם היועץ המשפטי עורך-דין הלל קולין, עם היועץ המשפטי עורך-דין אשר רוט, ואחרון חביב – עם היועץ המשפטי עורך-דין הרב שמעון יעקבי שליט"א. כמעט אפשר לומר שהיה לי קשר טלפוני על בסיס יום-יומי עם היועץ המשפטי עורך-דין הרב שמעון יעקבי שליט"א.

אומר עוד שתי נקודות בנושאים הלכתיים: א] בנושא גטין; ב] בנושא "מאס עלי" – להגדיר את המושג ואת ההכרעה בצורה מסודרת וברורה.

## ענייני גטין

### א. ידיעה בטיב גטין

לאורך כל השנים לא עסקתי בסידור גטין. עסקתי רק בנושאים הלכתיים משפטיים. רק בשנה וחצי האחרונה נכנסתי לנושא סידור גטין, ואני לומד בספרים את נושא הגטין ללא הפוגה, יומם ולילה – ההלכות, הסעיפים וסעיפיהם – ומי שלומד יודע שככל שלומדים יותר, רואים כמה יודעים פחות, וכמה צריך להתייעץ על כל פרט ופרט. אני אומר לדיינים: אנא אחיי, אל תעשו את הטעות שלי, שכל השנים הרבות לא התעמקתי בנושא גטין, אלא תתעמקו ותלמדו את הספרים הרבים שיש בנושא זה. לא ייתכן שכל הידע של דיין יהיה רק מתוך שימוש, שישב בבית הדין לגטין, ולא מתוך לימוד עמוק בכל הספרים. צריך להיכנס עמוק-עמוק וללמוד את נושא הגטין על כל סעיפיו וסעיפיהם. צריך תמיד לזכור את מה שאמרו חז"ל

(קידושין דף ו' ע"א):

"כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם."

ומוסיף השו"ע (אבן העזר סימן מט סעיף ג):

"שבקל יכול לטעות ויתיר את הערווה וגורם להרבות ממזרים בישראל".

ובסעיף ק"א של סדר הגט (סוף סדר הגט) כתב:

"מאוד יש להיזהר לאדם שלא להשתדל בעניין גטין אם לא שיהא בקי בהלכות גטין כי רבו בהם הדקדוקים ובנקל יכול אדם לטעות בהם והוא פיסול ממזרות וצור ישראל יצילנו משגיאות אמן."  
ואצטט מה שמוכא בספר דברי חיים למרן הגאון רבי חיים מצאנז זצוק"ל. הוא כותב (חלק א סימן עג) כדלהלן:

"לא כמו שאומרים ששמות הוא דבר שאין לו סמך כי אם ריק הוא מכאן אבל בכל אחד יש טעם מופלג וגם על פי סוד הזהיר הקנה מאד כי כמה עולמות תלויין בכל אות, ואוי לי שעלתה כך בימי כי לא ראיתי לאחד מחכמי דורנו בקי בשמות ואוי למי שעלתה בדורו כך ומחמת גודל ערכו בעיני אומר לו שלא ישתדל בהוראת סדרי גטין עד אשר יעיין היטב בים של שלמה גטין ובספר תרומת הדשן בפסקיו ובגט פשוט ובטיב גטין להגאון בית אפרים ואז על כל פנים ידע לספק אך צריך לזה טרחה רבה ומיעוט חריפות רק האמת לאמיתה."  
ויעוין שם (סימן עד) כי על פי דברים אלו רצה הגאון שאליו נשלחה התשובה להתפטר מרבנותו, עיין שם.

וכתב בשו"ת דברי חיים הנ"ל עוד (סימן עו):

"ואל תשגיח במי שאינו בקי היטב בסדרי הגטין וכו' כי מי שאינו בקי היטב והולך בתר סברת הכרס עתיד ליתן את הדין כי ח"ו אין זה סברות כרסיות רק מה שבחרו לנו ערומי לשון זקנינו קדושי עליון ברוח קדשם ועל פי חקירות ודרישות וטורח גדול כמבואר למעיין בקונטרסים שחיברו ואנו אין לנו לחדש מדעתנו ועלינו להחמיר מאוד בזה כי הוא איסור חמור ובקנה הזהיר מאוד."

וכן אצטט את מה שכתב השדי חמד (כרך ד – מערכת גט סימן א סוף אות ד):

"וכבר היה מעשה לפני איזה שנים בא נכבד אחד מעיר פערדוסיא עם בתו וחתנו לסדר להם גט פיטורין ואחר החקירה בשמו ושמה לא נתברר לי היטב כיצד מוציאים את התיבה ואחשון גם אנוכי וידי מסולקות מלסדר הגט אף כי היטב חרה לו – אטרחתן כמה פרסי (כאלו אני הזמנתי) והוצאה יתירה – פייסתיו בדברי טעם כי אם הוא יחוס על ממונו הקל אנן מה נענה על אחת כמה וכמה שיש לי לחוש על נפשי היקרה שלא אכשל ולא אכשיל גם אותם חלילה בגט שיהיה בו חשש פיסול."

## ב. חתימת הבעל והאישה לעניין כתיבת שמות גטין

אעלה נקודה לעיון בנושא חתימת הבעל והאישה לעניין כתיבת שמות גטין. אקדים:  
הנה חתימת הבעל או האישה מאוד קובעת לעניין כתיבת השם בגט, ואציין כמה כללים [הדברים בעיקרם לקוחים מהספר גט מסודר סימנים טו–טז]:

שמות לשון עברי הנמצאים בכתבי הקודש, הכלל הוא: אם תמיד מופיע בכתבי הקודש מלא או חסר לא משגיחים על חתימתו וכותבים כמופיע בכתבי הקודש, חוץ משם פינחס שאם חותם פנחס חסר, הולכים אחר חתימתו [עיי' גט מסודר סימן טו בפ' דבר [=פ"ד] ס"ק ב' ובח' דבר [=ח"ד] ס"ק א' בטעם הדבר] וח' משם משלם שאם חותם משולם מלא הולכים אחרי חתימתו אם יש לו קבלה ממשפחתו לחתום כך [עיי' ש' בח"ד ס"ק ב']. בספר שם חדש כללי שמות קדש כותב: פינחס מלא אף אם חותם חסר אין משגיחים על חתימתו, ועיי' מה שכתב בשם חדש על השם משלם.

אם רוב הפעמים מופיע בכתבי הקודש חסר כגון דוד ומיעוט פעמים מלא דוד או רוב פעמים מלא כגון דבורה ומיעוט חסר דבורה, כותבים השם כמופיע ברוב הפעמים, אלא אם כן חותם כמיעוט דאז הולכים אחרי חתימתו [סוף סעיף ב' שם, וכן כתב בגט פשוט אות קכא בסופו לענין חתימת דוד, וכן באהלי שם ש"נ ס"ק א' לענין חותמת דבורה]. חוץ אם מופיע בכתבי הקודש במיעוטא דמיעוטא כגון חותם יעקוב במקום יעקב דאז הולכים אחרי חתימתו רק אם מקובל מבני משפחתו לחתום כך [עיי' ש' בפ"ד ס"ק ו' ובח"ד ס"ק ג.].

שם יהודה, ירמיה, גדליה, אם חותם א' בסוף במקום ה' הולכים אחר חתימתו כיוון שאפשר למצוא טעם לחתימתו [עיי' גט מסודר סימן טו פ"ד ס"ק ח' בטעם הדבר, ועיי' סימן טז ח"ד סוף ס"ק כז מש"כ בזה], אלא אם כן ידוע שטועה וחושב שכן טכסיס הכתיבה, אזי אין משגיחים על חתימתו. שמות שלמה, משה, שרה, אף כשחותם בסוף בא' אין משגיחים על חתימתו [עיי' שם בח"ד ס"ק ד.].

ובשמות לעז הכלל הוא [גט מסודר סימן טז ח"ד ס"ק כח]: אם חתימתו לא מתנגדת לפעמים למופיע בשטרות ואגרות כגון חותמת פייגא לצירי [לא לפתח חרף, עיי' סימן טז פ"ד ס"ק כד] או זאנוויל בא' או יאכט בא' הולכים אחרי חתימתו [ועיי' בספר דברי חיים שער הנקודות "פתח חרף" מה שכתב בחותמת שיינדל ונקראת שיינדל בצירי, וכן מה שכתב ע"ז שם בנקודת "צירי"]. וכן אם חותם בה' בסוף או ע' בסוף במקום א' הולכים אחרי חתימתו כגון זאלקה שאמור להיות בא' בסוף, אם חותם בה' או בע' בסוף הולכים אחרי חתימתו, וכן בשם מענדל אם חותם מענדעל ילכו אחרי חתימתו היות שלפעמים כותבים כן בשטרות ואגרות. אבל אם יכתוב תודרוס בת' לא ילכו אחרי חתימתו היות שזה מתנגד למופיע בכל הכתבים ויש לכתוב תודרוס בט'.

שם לעז שנגזר משם עברי לעולם אין משגיחין על חתימתו. למשל חותמת ריווה בשני ווין ולא בבית שזה נגזר משם רבקה, אין משגיחין על חתימתה וכותבים ריבה, חותמת סארקה בסמ"ך ולא בשי"ן שזה נגזר משם שרה אין משגיחין על חתימתה וכותבים שארקה [עיי' גט מסודר סימן טז ח"ד ס"ק ה.].

וכשיש שינוי בין החתימה לבין המבטא – האופן שמבטאים את השם: כשאין השינוי ניכר כל כך, למשל נקרא מענדל וחותם מענדיל, נקרא אייזיק וחותם אייזק, נקראת טאלצא וחותמת טאלצי, נקרא זעליג וחותם זעליק הולכים אחרי החתימה [עיי' גט מסודר סימן טז ח"ד ס"ק כח וכן בברכת המים לענין השם זליג ד"ה ומ"ש ודווקא]. ואם



כנס הדיינים – התשע"ה      על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה;  
ענייני גטין; "מאיס עלי" – גדרו ודינו

השינוי ניכר בין החתימה לבין המבטא כגון נקרא לאזר וחותר ליזר או נקרא מנדל וחותר מענדל נקרא זיסקינד וחותר זוסקינד, מיחשב שינוי הניכר היטב ואין הולכים אחר חתימתו [עיין שם ח"ד ס"ק כח].

והנה היום הרבה אנשים אינם חותמים בשם המלא אלא רק מקשקים קשקוש של חתימה ואין להם שם חתימה.

ונסתפקתי: ישנם אנשים שיש להם נייר מכתבים אישי, בלאנקים, אשר בסופם מופיע השם המלא מודפס ועל השם מקשקים קשקוש של חתימה. וכן כשאדם כותב מכתב ובסוף המכתב מופיע שמו מודפס והוא מקשקש על השם קשקוש של חתימה – האם השם המודפס ייחשב כשם חתימה לעניין שמות גטין.

ונראה: הרי הטעם של חשיבות שם החתימה שנחשב לשם עיקר ומקדימים אותו אף אם הרוב קוראים בשם אחר וכן אף מקדימים אותו אף לשם שניתן מחמת חולי [עיין גט מסודר סימן ה סעיף ג], זה לא נובע מעצם פעולת מעשה החתימה, אלא היות שהאדם יכול לבחור לעצמו כל שם שירצה [עיין גט מסודר מבוא השערים סעיף ג וכן בסימן א סעיף ד], ובוזה שחותם בשם זה מראה שמחשיב את השם לשם עיקר, כפי שכתב בגט מסודר בסימן ה בפ"ד ס"ק ב בשם גט מקושר: "הטעם משום שהאדם יוכל לבחור לעצמו כל שם שירצה והשם שעולה בו וחותר בו הוא בעצמו משתמש בו ומחשבו לעיקר, וכיוון שהגט כתוב בלשון מדבר בעדו, אנא פלוני בן פלוני, לכן צריך להקדים אותו השם שבעיניו הוא עיקר שמו להשם שהבריות קורין בו."

ונראה כי מאותו טעם ששם חתימה נחשב לשם עיקרי היות שהאדם יכול לבחור לו איזה שם שירצה, מאותו טעם כותבים את השם לפי חתימתו, אלא אם כן הוא טועה בחתימתו [לפי הכללים הנ"ל]. וכן מצאתי באהלי שם כלל ט ס"ק יג שכתב בתוך דבריו: "והיינו משום דסבירא ליה דמאחר שהוא בעצמו חותר את עצמו כן, אלומי אלים למילתא טובא לקבוע בעצמו שמו כן, כי האדם יש בכוחו לקבוע לו שם כרצונו."

לכאורה לפי זה, שם שמופיע מודפס בסוף בלאנק או שם שמופיע מודפס בסוף מכתב וחותר עליו בקשקוש, יש להחשיבו כשם חתימה עם כל המשמעויות של שם חתימה, שהרי אנו רואים שרצונו שכך ייכתב שמו, והרי הסיבה שכותבים את השם בגט ע"פ שם חתימה נובע מהטעם שהאדם יש בכוחו לקבוע לו שם כרצונו.

ולכאורה לפי זה, אדם שיש לו כרטיס ביקור ושמו מודפס עליו והוא משתמש בכרטיסים ומוסרם לבני אדם, ייחשב גם כן כשם חתימה על אף שלא מקשקש עליו קשקוש של חתימה, שהרי אנו רואים שרצונו שכך ייכתב שמו, וכפי שכתבנו שהאדם יש בכוחו לקבוע לו שם כרצונו.

כל הדברים כולם שהבאתי לעיל, אני מביא כמשא ומתן בהלכה ולא הלכה למעשה, וכל מקרה יש לבדוק לגופו של עניין על פי דיינים ותיקים ומנוסים הבקיאים בטיב גטין.

**טענת "מאיס עלי"****הקדמה**

אני רואה קצת פרצה בנושא זה. בהרבה תיקים קובעים שיש טענת "מאיס עלי" וכן מחייבים בגט בטענת "מאיס עלי". כשהייתי בבית הדין הגדול במשך שנה שלמה בהרבה תיקים היה חיוב גט מדין "מאיס עלי". אך הדברים אינם פשוטים, דהיינו: גם המושג והקביעה – לקבוע שהמקרה שלפנינו הוא "מאיס עלי"; וגם ההלכה – אם יש חיוב גט ב"מאיס עלי". ואני רוצה: (א) להגדיר את המושג "מאיס עלי"; (ב) גם במקרה של "מאיס עלי", להבהיר את הנושא ההלכתי, שכפי הנראה אינו פשוט – מה שדיינים מחייבים גט ב"מאיס עלי".

ראשית אעסוק בהגדרה. היה לנו פסק דין לא מזמן: זוג חרדים, האישה קיימה יחסים עם בעלה עד שהם נפרדו. הם כבר בנפרד תקופה של כשלוש שנים עקב עזיבת האישה את הדירה. בבית הדין היא טענה "מאיס עלי" בצורה מחרידה המזעזעת את אמות הספים: לא יכולה לסבול אותו, את הריח שלו וכו' וכו'. עם זאת היא אומרת שהם חיו יחד עד הפירדה, ומסבירה שהיות שהיא חרדית לכן היא הלכה תמיד לטבילה וקיימו יחסי אישות. והשאלה היא אם זה נקרא טענת "מאיס עלי".

ראשית אני רוצה להגדיר את טענת "מאיס עלי".

(הדברים להלן לקוחים מפסק דין שכתבתי בעבר.)

**א. הגדרת "מאיס עלי" בטענה מבוררת**

המושג "מאיס עלי" אינו נמדד בטענות שנאמרות לפני בית הדין, ואף שיאמרו לפני בית הדין טענות קשות ביותר של "מאיס עלי", לא זה הקובע את המושג "מאיס עלי". הרי היום אישה המופיעה לפני בית הדין היא מיוצגת, ובוודאי יש אפשרות שהיא טוענת ואומרת וחוזרת וטוענת טענות שבהחלט נאמרו לה לטעון. מה שקובע אלו עובדות שאין חולק עליהן ולא טענות שנאמרות לפני בית הדין.

ועכשיו נבוא ונראה איך מגדירים הראשונים את המושג "מאיס עלי" ונראה שזה כלל לא מתיישב עם המקרה שלפנינו.

נקדים ונאמר: הנה מהות ההגדרה וההבדל בין טענת "מאיס עלי" ובין טענת "בעינא ליה ומצערנא ליה" היא ד"מאיס עלי" זאת תחושה וסלידה עמוקה של אישה מבעלה ואי יכולת לחיות ולקיים עם בעלה חיי אישות, והוויא כעין אנוסה לסירובה לחיות עם בעלה, ולכן הדין הוא (שולחן ערוך אבן העזר סימן עז סעיף ב) שאין מכריזים עליה לחזור לבעלה דהא לאו בדידה תליא מילתא ואנוסה היא. אונס זה יכול לנבוע הן מהסיבה שאינה יכולה להיבעל לבעלה מחמת מיאוס הבעילה עמו דהיינו דחייה וסלידה גופנית מבעלה, והן מחמת שנאה עמוקה שיש לה כלפי בעלה שמחמת אותה שנאה אין היא יכולה ומסוגלת להיבעל לבעלה, וכמו שמסתפק ומכריע בשו"ת

כנס הדיינים – התשע"ה      על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה;  
ענייני גטין; "מאיס עלי" – גדרו ודינו

מהר"א ששון (סימן קפו) ואולם הכול איירי שהאישה אינה מסוגלת להיבעל לבעלה והווי מעין אנוסה לדבר, מה שאין כן מורדת שחז"ל הגדירו אותה בלשון "בעינא ליה ומצערנא ליה", היינו דבדידה תליא מילתא ואם תרצה לקיים יחסי אישות עם בעלה היא מסוגלת לכך, אלא שמתוך סיבות שונות אינה מוכנה להשלים ולקיים עם בעלה יחסי אישות, ולכן מכריזים עליה כדי שתשוב לבעלה, ונקראת "מורדת" היות שמורדת היא בבעלה ויכולה לשוב מדרכה ולחיות עם בעלה.

והסבר ההגדרה ב"מאיס עלי" הנ"ל דהווי כעין אנוסה מצאנו בראשונים, וזו לשון הרמב"ם (פרק יד מהלכות אישות הלכה ח):

"אם אמרה 'מאיסתי' ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי' [...] שאינה כשבויה שתבעל לשנוא לה."

והיינו שאינה מסוגלת להיבעל לבעלה אלא כשבויה שנבעלת בכוח ובעל כורחה.

וכן לשון השולחן ערוך (אבן העזר סימן עז סעיף ב): "ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי."

וזו לשון התוספות רי"ד (כתובות דף סד):

"דכיוון דבעלה מאיס בעיניה אנוסה היא בדבר ולא מדעתה עושה כן ואפילו אישה כשרה אי אפשר להיבעל לשנאוי לה [...] וזה דומה לאדם שאינו יכול לאכול מאכל השנאוי לו ונתעב עליו."

ובמאירי (כתובות דף סג בדיבור המתחיל "ושאלו") כתב וזו לשונו:

"אבל אם אומרת 'לא בעינא ליה ומאיס עלי' כלומר ולעולם איני נזקקת לו, אין כאן עוד תוחלת שאין אחר המיאוס כלום, ואף כשהיא סבורה לקבל אינה יכולה לכופף את טבעה."

ובר"ן (כתובות דף כז ע"א מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "מפכיתו") כתב וזו לשונו:

"דדוקא בדאמרה 'בעיניה ליה ומצערנא ליה' הוא דקנסין לה דכיוון דבעיא ליה אין זה כי אם רוע לב, אבל אמרה 'מאיס עלי' אין קונסין אותה כלום שהרי אנוסה היא."

ובחידושי הרשב"א (כתובות דף סד בדיבור המתחיל "ולעניין האומרת 'מאיס עלי'") כתב:

"ותוך זמן זה אין כופין אותה כלל ואין מכריזים עליה, שאין כופין אותה ליבעל למאוס לה וזו כאנוסה היא."

חזינן להדיא מכל הראשונים הנ"ל דהגדרת "מאיס עלי" לא הווי אלא מצב שבו האישה אינה מסוגלת לקיים יחסי אישות עם בעלה ונחשבת היא כאנוסה לסירובה. רק אז מקבלת היא את מעמדה כטוענת "מאיס עלי" עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מדין זה.

עכשיו נעבור אל המקרה שלפנינו ונבדוק אם אפשר לתת לאישה דין של טוענת "מאס עלי".

כפי שאמרנו לעיל התברר לפני בית הדין שכל השנים שהצדדים התגוררו יחדיו האישה הייתה הולכת למקווה ומקיימת עם בעלה יחסי אישות סדירים. ברור שבמצב זה אין לראות את האישה כאנוסה לאי יכולתה לקיים עם בעלה יחסי אישות וברור שהיא לא אנוסה ולא שבויה וממילא אין לתת לאישה דינא דטוענת "מאס עלי" ולא זאת האנוסה שעליה דברו הראשונים, ולכן אין לראות את האישה במצב של "מאס עלי".

ודאי שאין להתחשב בדברי מאיסות קשים שנטענו על ידי האישה בבית הדין והמופיעים בפרוטוקול, כל זמן שהמציאות והנתונים מוכיחים אחרת. נוסף ונאמר: אם נסתמך על דברים הנאמרים לפני בית הדין ובמיוחד כשהאישה מיוצגת "לא מצינו לבן ישראל שישב עם אישה" וכל אישה שתחפוץ בגט תטען בחוזק ובצערות ובכבי שבעלה מאוס עליה כפי הדברים שישימו בפיה לטעון.

ובשו"ת מהרשד"ם (שאלה קל"ה) כתב בתוך דבריו:

"ואומר שאף שעיני ראו ולא זר חוזק מיאון הבחורה הנ"ל לחזור לבעלה באומרת 'מאס עלי ואיני רוצה בו', מכל מקום היה הדין נותן שאחר שעינינו ראו שכל עוד שלא נישאת אם הבחורה השקט ושלווה היה להם וכו' אם כן רגליים לדבר שמיאוס זה אינו אלא מחמת הקטטה והמריבה שעבר על העניין."

והיינו דאף שהמהרשד"ם עצמו מעיד ש"עיניו ראו ולא זר" את חוזק המיאון וטענת המיאוס, אף על פי כן רגליים לדבר לא לקבל, ועל כן המהרשד"ם לא קיבל את טענת המיאוס ולא התחשב בטענות אף שנטענו בחוזק כאשר המציאות והנתונים מראים אחרת. אף אנו נאמר בנידון דידן, כי אף על פי שראינו במהלך הדיונים חוזק המיאון של האישה לחזור לבעלה, יש כמו כן רגליים לדבר לא להחשיב את האישה כטוענת טענת "מאס עלי" ואין לראות את האישה כדין אישה הטוענת טענת "מאס עלי" בטענה מבוררת.

סוף דבר: לא הצעקות לפני בית הדין ולא טענות קשות של מיאוס שטוענת האישה בפני בית הדין, ולא משך התקופה הארוכה שהאישה עזבה את הבית ושהצדדים חיים בנפרד, אלא עובדות ונתונים, ואם מתברר שקודם לעזיבת הבית ע"י האישה קיימו הצדדים קשר של יחסי אישות – אין היא נחשבת כאנוסה מלחיות עם בעלה ואין לקבוע עליה דין של "מאס עלי".

## ב. ההכרעה כיצד יש לפסוק במקרה של "מאס עלי" בטענה מבוררת

לפני בית הדין שאלה החוזרת ונשאלת בתיקים רבים, מה הדין באישה המואסת בבעלה ומקבלת דין של טוענת טענת "מאס עלי" ותובעת גירושין ומנגד הבעל רוצה בשלום בית.

כנס הדיינים – התשע"ה על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה; ענייני גטין; "מאוס עלי" – גדרו ודינו

הנה בפסקי דין רבניים (כרך ז עמוד 4 – פסק דין מהרבנים הגאונים יצחק נסים זצ"ל, בצלאל זילטי זצ"ל, ויוסף שלום אלישיב זצ"ל) מובא כדלהלן:

"גם אם נניח שדינה של המערערת היא כאישה הבאה בטענת 'מאוס עלי' בטענה מבוררת, אכתי אין בזה לחייב את הבעל במתן גט [...] מדברי הרשב"א משמע דלא רק שאין כופין את הבעל לגרשה בטענת 'מאוס עלי' אלא אף לא מחייבים אותו לתת גט."

ובמרדכי בכתובות (פרק ד רמז קפו) מביא את שיטת רבנו תם דאף בדינא דמתיבתא הבעל מגרש אם רוצה לגרש, ומשמע להדיא דתלוי ברצונו של הבעל.

וכן מביא שם תשובות הר' מאיר שעל דינא דמתיבתא כתב: "ומעגנינן לה עד שתתפייס להיות עמו או עד שתתפייס הוא ליתן גט" ומשמע כמו כן דתלוי ברצונו של הבעל.

וידועים דברי רבנו יונה ורבנו תם המובאים בשיטה מקובצת (כתובות דף סד ע"א):

"וכתב רבנו יונה ז"ל וז"ל דאף על גב דאין כופין לתת גט באומרת 'מאוס עלי' היינו כפיייה בשוטים אבל בית דין מודיעים לו שמצווה עליו לגרשה ונותנין לו עצה שיגרשנה ואם לא יגרשנה האי מאי דאמרינן האי מאן דעבר אדרבנן מצווה למקרייה עבריינא. ורבנו תם ז"ל היה אומר שאפילו זה לא נאמר לו אלא שאם יבא לימלך אם יגרשנה בלא כתובה בית דין נותנין לו עצה שיגרשנה לאלתר."

וכן מובא בשו"ת מהרש"ל (סימן מא) דאף ב"מאוס עלי בטענה מבוררת" אין כופין את הבעל וכן אין מחייבים, מדכתב שם "ואף אם כפהו בדברים עד שנתרצה לגט", וכן נראה מדבריו בשו"ת מהרש"ל (סימן ט).

וכן בשו"ת נודע ביהודה (תניינא סימן צ, הובאו דבריו בפתחי תשובה סימן קנד ס"ק ה) אף שקובע שם בסוף התשובה שוודאי שהאישה יכולה לטעון "מאוס עלי" כתב שם קודם לכן:

"בהא סלקי ובהא נחתי שחלילה לכוף האיש הזה בשוטים לא בנידוי כלל ואפילו בדברים לומר לו שאם לא יגרש הוא עבריינן גם כן איני מסכים."

ובפסקי דין רבניים (כרך ז עמוד 201–206 – פסק דין מהרבנים הגאונים יצחק נסים זצ"ל, אליעזר גולדשמידט זצ"ל ויוסף שלום אלישיב זצ"ל) דנים ומביאים דנהי דלא כופין ב"מאוס עלי", מכל מקום יש לומר דחייב יש, ומביאים את השיטות דאין חיוב ולאחר מכן מביאים את שיטת הריטב"א וכן את שיטת המאירי שיש חיוב לתת גט וכן מדייקים משו"ת בנימין זאב, ומשמע שם בפסק דין שמצרפים שיטות אלו לחייב את הבעל בגט מדין משיא שם רע בשכנותיה השייך בפסק דין הנזכר שם.

ובפסקי דין רבניים (כרך יב עמוד 337–339 פסק דין הרה"ג שמואל שפירא זצ"ל, הרה"ג משה יוסף מילצקי זצ"ל, הרה"ג משה טופיק שליט"א) מביאים את דעות הפוסקים בעניין

טוענת "מאס עלי אם מחייבים בגט או לא מחייבים ומסיקים שם לדינא (בעמוד 339 בסוף הקטע הראשון), שאף לדינא דמתיבתא ואף בטענה מבוררת לא כופין ולא מחייבים (וכן יעוין פסקי דין רבניים כרך ב עמוד 194–195) אלא שכתבו שם בפסק דין אף בדעת רבנו תם (עמוד 338 בקטע השני) כדלהלן:

"ולכן ב'מאס עלי' אף על גב שאין חייב לגרש, בשעת הצורך אפשר לעשות הרחקה."

גם הרה"ג חיים גדליה צימבליסט שליט"א בספר שורת הדין (כרך ה עמוד רל–רלו) כותב כדלהלן:

"ולמעשה נהיגי עלמא כדעת רבנו תם ורוב הפוסקים שגם אין מחייבים אותו לגרש."

אולם לאחר שדן באריכות אם יש אפשרות להחיל על הבעל דינא דהרחקה דרבנו תם מסיק בסוף דבריו כדלהלן:

"מסתבר שבמקום עיגון גדול טוב שלא להחמיר אלא להעמיד הדבר על עיקר הדין ולהשתמש בהרחקה דרבנו תם אולי יועיל."

כמו"כ יעוין בספר שורת הדין (כרך ה) במאמרו של הרה"ג אוריאל לביא שליט"א שמביא בהרחבה בנידון זה (עמוד רלט–רמג) ומסיק שם שבמקום שיש עיגון מתמשך ולאחר שיקול דעת מיוחד של בית הדין שהאשה מתענגת, יש להחיל על הבעל הרחקה דרבנו תם.

ויעוין מאמרו הארוך והמקיף של הרה"ג חגי איזירר שליט"א בספר שורת הדין (כרך ב עמוד סד–קח) שהמשמעות בדבריו היא, שב'מאס עלי' בטענה מבוררת יש חיוב גט על הבעל. וכתב שם (סעיף יג – עמוד קד) "שלרובא דרובא של הראשונים יש חיוב גט ב'מאס עלי' במקום אמתלא מבוררת."

ויעוין במה שכתב עליו בספר "אלו שכופין להוציא" להרה"ג הרב יוסף גולדברג שליט"א (פרק יב סעיף ז הערה 10) אשר הביא שם את שיטות הראשונים שאין חיוב גט, וכתב (בסוף הערה 11): "ובזה נדחים דברי שורת הדין חלק ב עמוד קד ס"ק יג שכתב דבכהאי גוונא לרוב הראשונים חייב לגרש, ואישתמיטתיה כל הני רבותינו הראשונים הנ"ל בהערה זו ובהערה 10 הנ"ל."

יש להוסיף כי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד סימן כא) כתב בהרחבה בנושא אישה הטוענת "מאס עלי", ומביא בתשובה הנ"ל את כל השיטות בנושא זה, ולמסקנת דבריו כתב שם (בסוף אות יב) כדלהלן:

"עם בירור כל הנ"ל, יש מקום סביר להחליט ולומר שבמורדת בטענת 'מאס עלי' באמתלאה ברורה אחרי עבור י"ב חודש ממרידתה אפשר לכל הדעות לכוף הבעל לגרש בדרך ברירה, דהיינו אם לא יגרש לחייבו במזונות אשתו כשהיא יושבת בנפרד ממנו ואם צורך השעה דורשת אפשר להתנהג כך גם בתוך י"ב חודש."

ובחלק ה (סימן כו) בתשובתו להרה"ג יוסף שלום אלישיב זצ"ל כתב כדלהלן:

"ובסיכומם של דברים אני אומר כי כאמור ידעתי גם ידעתי דברי רבותינו הגדולים ז"ל שמפיהם אנו חיים אשר יצאו בסופה ובסערה נגד כפייה זאת, מי ביותר ומי בפחות [...] אבל ידעתי גם דברי רבותינו גדולי הפוסקים האחרים ז"ל וחושבני שבהשיתנו אל לבנו להאזין גם להמולת הפוסקים הגדולה העומדים במערכה לצדה השני של המטבע לכוף לגרש לתקנת בנות ישראל, ובהעריכנו מערכה מול מערכה גם דברי כת האריות השנייה הזאת [...] ואחרי זאת בקחתנו גם בחשבון חומר השעה המיוחדת שאנו חיים בה בתקופתנו אשר רבו שוטני התורה, וכן בראותנו פרצת הדור הצעיר המנוער מתורה ויראת שמים וכשלא מוצא אוזן קשבת לדבריו עושה במחשך מעשים, וכמה פעמים הרי אוננו שומעות ולא זר מהמכשולים הגדולים שהנשים נכשלות ומכשילות את הרבים באיסור אשת איש [...] נדמה לי ששפיר ישנו במה שכתבתי בספרי שם כר נרחב לתת מקום לדון בכבוד ראש בהערכת כל מקרה ומקרה של טענת 'מאיס עלי' ולהשתמש לפי הצורך בכפייה".

עיין שם בכל דבריו.

וכן יעוין בספר יביע אומר (חלק ג אבן העזר סימן יח אות יג) מה שכתב על זה מרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל. ויעוין גם בהרחבה בנושא זה בספר שערי ציון להרה"ג ציון בוארון שליט"א (חלק א סימן ו) מה שכתב בעניין זה. וכן יעוין פסקי דין רבניים כרך טו (עמוד 145–183) שהביאו בהרחבה את כל השיטות בנושא אישה הטוענת "מאיס עלי".

לאור כל הנ"ל נראה כדלהלן:

אף אם לא נחליט במקרה של טענת "מאיס עלי" לחייב את הבעל בגט – כי מי הוא שיכול ללכת ולהחליט נגד דעת הפוסקים הגדולים שאין לחייב בגט בשאלה כה חמורה של גט מעושה – יש לתת לבעל עצה שיגרש את האישה, וכן להודיע לו שמצווה עליו לגרשה כמופיע בשיטה מקובצת (כתובות דף סד ע"א) בשם רבנו יונה הנ"ל, ואם יסרב הבעל לגרש את האישה, לאחר שיקול דעת מיוחד של בית הדין שהאישה מתעגנת בעיגון גדול, יש אפשרות להחיל עליו דין הרחקה דרבנו תם כדי להביא את הצדדים לידי גירושין.

(עד כאן חלק מפסק דין שכתבתי בעבר.)

## ג. סיכום

אני מסכם:

דבר ראשון, רואים בראשונים שהבאנו לעיל שרק אם האישה אנוסה ואין ביכולתה לקיים יחסי אישות עם הבעל מרוב המאוסות זה יוצר את הדין של "מאיס עלי", אבל זה שהאישה צועקת בבית הדין ואומרת כל מיני טענות קשות נגד בעלה

שהוא מאוס עליה – זה לא הופך ל"מאוס עלי" כל עוד המציאות והנתונים מראים אחרת, כגון שכל זמן שגרו יחד קיימו ביניהם – האשה ובעלה – יחסי אישות פחות או יותר. זה שהם כיום נמצאים בפירוד ממושך לא יוצר טענת "מאוס עלי". הטענות לפני בית הדין לא יוצרות "מאוס עלי", כל עורך-דין יודע ללמד את האשה לטעון טענות של "מאוס": "לא יכולה לסבול אותו, לא יכולה להסתכל עליו, הוא מגעיל אותי, לא יכולה לסבול את הריח שלו" וכו' וכו', כפי שהבאנו לעיל את המהרשד"ם שאומר (סימן קלה) "שגם שעיני ראו ולא זר חוזק מיאון הבחורה הנ"ל לחזור לבעלה באומרה 'מאוס עלי ואיני רוצה בו' [...]", ואף על פי כן לא נתן לה דין "מאוס עלי" כל זמן שהנתונים מראים אחרת.

המהרשד"ם אומר: אני – בעיניים שלי, בדיון אצלי בבית הדין – ראיתי כמה חוזק מיאון הבחורה לחזור לבעלה בטענת "מאוס עלי", ואף על פי כן לא נתן לה דין "מאוס עלי" כי הנתונים וההוכחות לא אומרים "מאוס עלי". אם אשה נמצאת עם בעלה בבית אחד ותקופה לא מתקרבת אליו, אז יש לבדוק את טענת "מאוס עלי", אבל במקרה שכל עוד הם היו יחד קיימו יחסי אישות, אין פה הגדרת "מאוס עלי". הסבר האשה "הלכתי למקווה וקיימתי יחסים היות שאני חרדית", אינו בגדר אישה אנוסה. היא לא רוצה את בעלה מסיבותיה, אבל אין זה "מאוס עלי". הראשונים מגדירים "מאוס עלי" כ"אנוסה" – אין לה אפשרות, אין לה יכולת לקיים יחסי אישות.

ראיתי פסק דין שבו נכתב: אנחנו, בית הדין, ראינו מאיסות האשה בבעלה. מה זה בית הדין ראה? איך יש לבית הדין אפשרות לראות? המהרשד"ם כותב שגם הוא ראה ואף על פי כן לא קיבל את הטענות כשהנתונים מראים אחרת. אשה היום באה לבית הדין מיוצגת, והיא יודעת לטעון את כל הטענות האלו. זה לא נהיה "מאוס עלי", צריכים נתונים שיש כאן "מאוס עלי בטענה מבוררת", לא הצעקות של האשה בבית הדין הופכות את זה למציאות של "מאיסות".

**דבר שני**, על הנוהג ההלכתי, שב"מאוס עלי" יש דיינים שמחייבים גט, אכן כבוד הרב חגי איזרר שליט"א, שקטונתי לפניו, אמר כאן לפני שנים הרצאה מעמיקה בנושא "מאוס עלי" ודעתו שיש אפשרות לחייב גט ב"מאוס עלי בטענה מבוררת". ביקשתי ממנו אחר כך שישלח לי את ההרצאה, הדברים מיוחדים ונפלאים, ושמעתי שדיינים מסתמכים עליו ומחייבים גט ב"מאוס עלי". אבל יש בזה דעות של רבים וחשובים שלא מחייבים בגט, וכפי שהבאנו לעיל את הדעות בנושא זה – פסק דין בכרך ז של הרב נסים, הרב אלישיב והרב ז'ולטי שלא מחייבים גט ב"מאוס עלי", יש את המרדכי בכתובות שלא מחייב. רבנו יונה בשיטה מקובצת שמביא שזה רק בגדר של מצווה. יש מהרש"ל, שב"מאוס עלי" גם בטענה מבוררת רק אם כפו בדברים עד שהתרצה. יש גם נודע ביהודה מפורש שחלילה לכוף, יש עוד פסק דין של הרב מילצקי של הרב טופיק והרב שפירא, הם מכריעים שאפשר לעשות הרחקות דרבנו תם אבל לא חיוב גט. גם הרב צימביליסט בשורת הדין כותב שלא מחייבים גט ב"מאוס עלי", ובמקום עיגון גדול אפשר לעשות הרחקת דרבנו תם. יש



בשורת הדין מאמרו של הרב אוריאל לביא, גם הוא מסיק במקום שיש עיגון מתמשך אפשר לעשות הרחקה של רבנו תם. מצד שני, יש את הציץ אליעזר, ויש עוד דעות לעניין חיוב גט, ולכן כבוד הרב איזירר – שבאמת תלמיד וקטן אני לפניו – אבל זו דעה, זו עוד דעה, ואיך אפשר להסתמך בדבר כל כך חמור על דעה נוספת. יכול להיות שדיין שלמד את כל הש"ס והפוסקים ויגיע למסקנה שיש לחייב, זכותו להכריע. אבל להסתמך על מה שאמר וכתב דיין – הרי זאת דעה, אבל יש דעות רבות הסוברות אחרת, ומי אנחנו שנכריע ונבא ונחייב בגט,

אני חוזר ואומר: א) לעצם הקביעה של "מאיס עלי" נפרצה הגדר יותר מדי, וקובעים "מאיס עלי" ללא נתונים מספיקים; ב) יש קלות בהכרעה של חיוב גט ב"מאיס עלי" אף שיש דעות רבות הסוברות שאין לחייב בגט. אני לא מכיר את זה משנים קודמות ומדיינים קודמים.

#### הערת הרב חגי איזירר

כיוון שצוטטתי אני רוצה להעמיד דברים על דיוקם: גם בהרצאה וגם במאמר שכתבתי, מעולם לא הסתפקתי באמירה של "מאיס עלי" וגם לא באמתלאות גרידא, ואפילו באמתלאות חזקות. במצב עיגון חיפשתי צירוף להיתר.

#### הערת הרב אלגרבל

אני רוצה להגיד – כל העניין של "מאיס עלי" – הרמב"ם כותב "אינה יכולה להיבעל שלא מדעתי". אין הכוונה שאינה נבעלת אף פעם. יש רמב"ם מפורש (הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה יב) על "בני תשע מדות" (גדרים דף כ ע"ב), ומהן – "שנואה", והיא חיה אתו יחד. מה שכתוב אינה יכולה להיבעל, הכוונה "מדעתי", מרצוני. המורד העיקרי אינו הפעולה. הרמב"ם מדגיש "מדעתי" – אם אנחנו רואים שהיא באמת לא רוצה את בעלה, ברור שהאישה הזאת לא רוצה אותו. יש המסתכלים מצד הבעילה, זה לא המכריע.

כמו שבבני השנואה הוא יכול להיות אתה למרות השנאה, גם היא יכולה להיות אתו למרות השנאה. לכן המורד לדעתי – המורד העיקרי – אם בית הדין ידוע לו שזה "מות הנישואין", שהיא בכלל לא רוצה אותו.

לדעתי, העניין הגרוע יותר הוא שנפוץ העניין של "עליהם להתגרש". מונח זה יכול להתפרש כחיוב, ואז יש חשש "גט מוטעה". ראיתי שאם בעצם אומרים לשון שיכול להשתמע חיוב גט, זה נקרא גט מוטעה. וכן מה שעושים היום – המצאה חדשה – "מצווה לגרש" עושים הרחקות. אם כן, מה ההבדל בין חיוב גט למצווה לגרש? עושים אותם הרחקות גם ב"מצווה לגרש", אף על פי שלא במחבר ולא ברמ"א מוזכר שמותר להרחיק.

**הערות הרב בארי**

אני רוצה לומר כמה מילים בקשר לדברי הרב פרובר:

אני מסכים אתו שהרבה פעמים העניין של "מאס עלי" עובר את הגבול – כל טענה נגד הבעל צריך לברר אם זה באמת "מאס עלי". מצד שני אני לא מסכים שאם אישה אמרה שהיא כאישה חרדית טבלה ועשתה את המצווה, זה לא נחשב בגדר של "מאס עלי".

כתוב ש"מאס עלי" לא כופין אותה להיבעל. אם היא לא יכולה, איך אפשר לכפות? הפשט ודאי שהיא יכולה. אם היא מבחינה נפשית לא יכולה להתנגד, זה לא מוריד את ה"מאס עלי". אישה חרדית עשויה לחשוב שמבחינת הלכתית אין לה בררה. אם זה משהו סדיר ורגיל, אני מסכים; אם זה מפעם לפעם, היא לא יכולה לעמוד נגדו.

דבר נוסף: יש משהו מסוים שראיתי בזמן האחרון, בזמן שהייתי בבית הדין הגדול. ההלכה הברורה בשולחן ערוך היא ש"מאס עלי" לא מחייבים ולא כופים. ההלכה נשחקה. הרבה דיינים מחייבים בקלות רבה ב"מאס עלי" באמתלא ברורה. מה זה נקרא ש"אני עושה לך רע"? למשל, אם אינו נותן לה ללכת לבית הוריה מחייבים בגט. זה לא מדין "מאס עלי" כי הוא עושה נגדה דברים. הרבה פעמים מיטשטש הגבול בין מה שהוא עושה נגדה לבין מה שהוא לא עושה כלפיה. לדעת רוב הפוסקים אי אפשר לחייב בגט ב"מאס עלי". זה מצווה או הרחקות של רבנו תם. בנושא הזה יש פירצה מסוימת, שב"מאס עלי" זה דבר לגיטימי לחייב בגט. לחייב בגט ייתכן בצירוף עם שיטת הרמב"ם, אבל לבנות על ה"מאס עלי" אי אפשר.

**תשובת הרב פרובר להערות**

אני מבקש להשיב להערות.

הנה כבוד הרב איזירר שליט"א אמר, שמעולם לא הסתפק באמירה של "מאס עלי", וגם לא אמתלאות גרידא, ואפילו באמתלאות חזקות, ובמצב עיגון חיפש צירוף להיתר.

מה שאמר כבוד הרב אלגרבל שליט"א, אין אני מסכים עם דבריו. אין קשר בין "בני שנואה" לבין מאיסות, שנואה זה דבר שתלוי באדם וכפי שכתוב בטור אורח חיים (סימן רמ): "בני שנואה כמשמעה, והוא ששנואה בשעת תשמיש, אבל אם רצויה בשעת תשמיש, אף על פי שהיא שנואה – שרי", ובפרישה (שם אות ה) כתב: "והא ראייה מלאה שהייתה שנואה מפני רחל, ואף על פי כן היה יעקב נזקק לה, כיוון שבשעת תשמיש הייתה רצויה. ראב"ד". מה שאין כן מאיסות – זה בגדר "אנוסה" ולא בדידה תליא מילתא וכפי שכתבו הראשונים שהבאנו לעיל דהוויא כאנוסה, כפי שכתב התוספות רי"ד שהבאנו לעיל: "דכיוון דבעלה מאיס בעיניה, אנוסה היא בדבר

כנס הדיינים – התשע"ה      על עבודת בית הדין: דברי סיכום והערות ערב פרישה;  
ענייני גטין; "מאיס עלי" – גדרו ודינו

ולא מדעתה עושה כן [...] וזה דומה לאדם שאינו יכול לאכול מאכל השנאוי עליו ונתעב עליו" וכפי שכתב המאירי שהבאנו לעיל: "שאיין אחר המיאוס כלום ואף כשהיא סבורה לקבל אינה יכולה לכופף את טבעה" ואיין קשר בין בני שנואה למאיסות.

כמו כן מה שאמר הרב אלגרבל: "לכן המודד לדעתי – המודד העיקרי – אם ביה"ד ידוע לו שזה "מות הנישואין" שהיא בכלל לא רוצה אותו", איין אני מסכים עם דבריו.

איין אני מכיר בפוסקים ביטוי "מות הנישואין". איין אני מכיר בפוסקים מושג "היא בכלל לא רוצה אותו". לא זהו המודד [גם אישה שנתנה עיניה באחר, היא בכלל לא רוצה את בעלה]. אלא המודד הוא: אם טענתה נחשבת לטענת מאיס עלי דהיינו: שהיא כעין אנוסה לסירובה לחיות עם בעלה וכמו שהרחבנו לעיל, יש לה דין של טוענת טענת מאיס עלי. ואם לא, יש לה דין של מורדת בעינא ליה ומצערנא ליה. גדר אחר או מודד אחר לא מצאנו בפוסקים. [הכל איירי כל עוד הבעל בכנות רצונו בשלום בית, כי אם איין רצונו בשלום בית זה עובר לדינא דרבנן ירוחם עיין בספר כנס דיינים – תשס"ח, עמ' 109–121 שהרחבנו בעניין זה].

שמענו גם את דעתו של כבוד הרב בארי שליט"א שאיין לחייב גט ב"מאיס עלי". אני חולק על דעתו לעניין אישה שהולכת לטבילה. ולדעתי אישה שהולכת לטבילות במקווה ולא מונעת את בעלה מלחיות עמה חיי אישות, איין לראות אותה כאנוסה ואיין היא נחשבת לטוענת טענת "מאיס עלי".



## **הצלת משפחה עם התמכרות: דרכי הטיפול במכור ובמשפחתו מרכז קשרים לטיפול בהתמכרויות<sup>1</sup>**

### **מבוא**

פעמים רבות בני זוג מגיעים למשבר קשה עד כדי רצון לפרק את התא המשפחתי עקב התמכרות של אחד מבני הזוג המדרדר את הזוגיות ואת כל המשפחה לתהום איומה.

אזי מגיעה נקודת שבר שבה אחד מבני הזוג מחליט כי אינו מוכן להמשיך לחיות עם המכור וההתמכרות הפעילה בבית וחושב לתומו כי גירושין יפתרו את הבעיה: "אני אפרד מהמכור, אמצא זוגיות חדשה ושפויה בחוץ ואציל בכך גם את הילדים."

אלא שבחירה בגירושין אינה פתרון אלא בריחה מטיפול בשורש הבעיה של ההתמכרות.

המציאות מלמדת כי על אף הגירושין, בת הזוג מוצאת בדרך כלל זוגיות חדשה הדומה לזוגיות שאותה עזבה וגם שם היא סובלת. הילדים הם בעלי דפוסי התנהגות התמכרותיים וסיכוי רב שיהיו מכורים בעצמם, והמכור מרחיב את התמכרותו.

אפשר להציל משפחות וזוגות מגירושין הנובעים מבעיית התמכרות על ידי טיפול מקצועי מקיף במכור ובבת הזוג או במכורה ובבן הזוג. באמצעות הטיפול:

- המכור ישוב לחיי שפיות.
  - בת הזוג תקבל תמיכה וכלים לחיות לצד ההתמכרות.
  - הזוגיות תשוקם.
  - מעגל ההתמכרות ייעצר, והילדים לא יהיו המכורים העתידיים.
- להלן נפרט.

1. ההרצאה ניתנה ע"י עו"ספסיכותרפיסט אודי טימר.

**בית הדין וסוגיית ההתמכרות**

בית הדין הרבני נמצא בצומת קריטית רבת השפעה, ובכוחו – מכובד סמכותו – להפנות בני זוג המבקשים להתגרש עקב בעיית התמכרות לטיפול משמעותי שבמקרים רבים יכול להציל את חיי המשפחה כולה ולהופכם מחיי סבל, בפן האישי והמשפחתי, לחיי רווחה ושלווה. במיוחד עשוי הטיפול להציל את ילדי המשפחה ובכך לעצור את מעגל ההתמכרות העתידי.

חשוב לציין: גם אם בתום התהליך הטיפולי יבחרו בני הזוג להתגרש, השינוי הדרמטי שיחול בהתנהגותם עקב הטיפול, יהפוך אותם לאנשים בריאים ושלווים בעלי כלים להתנהלות נכונה במעגלי חייהם עם ילדיהם, כלים שיבטיחו להם ולילדיהם חיי רווחה ושלווה.

**פרק א' – מהי התמכרות?**

כדי להבין כיצד פועל הטיפול, נבחן תחילה את הרקע והיסוד המוביל להתמכרות. אזי נדון במוקדי הטיפול ואופן הטיפול בכל אחד מחברי המשפחה.

**התמכרות**

התמכרות היא מצב של תלות נפשית או גופנית בחומר או בפעילות כלשהי. היא מתאפיינת בהתנהגות כפייתית שנועדה להשיג את אותו גירוי, והיא ממשיכה גם כאשר היא מובילה להשלכות שליליות ובאה על חשבונם של צרכים חשובים אחרים.

אף על פי שהמכור משלם מחיר יקר מבחינה אישית, זוגית, חברתית, בריאותית וכד', הוא ממשיך בשימוש מכיוון שהוא נותן לו מענה למצוקה נפשית עמוקה הגורמת לו סבל נפשי רב. השימוש של צריכת החומר או ההתנהגות היא אמצעי להקל על סבל ומכאוב עמוק.

**שורש ההתמכרות – סבל נפשי**

ביסודה של ההתמכרות ישנו סבל נפשי – רעש פנימי שהאדם אינו מסוגל לשאת ואשר מכביד עליו מאוד.

סבל זה יכול לנבוע ממגוון סיבות: התעללות, הזנחה, משבר משפחתי, אובדן כואב, חוסר פניות של ההורים במשך תקופה ארוכה, ילדים העדים לאלימות בין הוריהם, ילד החשוף להורה מכור, בעיות קשב וריכוז ועוד.

הסבל יכול להיגרם בתקופות חיים שונות – בגיל הילדות, בגיל ההתבגרות או כאנשים בוגרים.

### תהליך ההתמכרות

האדם אינו יכול לשאת את הסבל ואת הרעש הפנימי שמעיקים עליו, אזי הוא "בורח" ממנו באופן לא מודע על-ידי שימוש בגורם חיצוני כלשהו המסב לו ריגוש ומסיח את דעתו מהסבל הפנימי.

גורם הריגוש החיצוני יכול להיות שימוש בחומר כמו אלכוהול או סמים, ולחילופין שימוש בהתנהגויות כמו שימוש במין, בהימורים, באכילה כפייתית, בקניות, בצפייה בפורנוגרפיה, במערכות יחסים ועוד.

השימוש מעניק לסובל תחושת עונג וריגוש המכהה את תחושת הרגשות הקשים. הוא נוסך בו תחושת הקלה המאפשרת לסובל לתפקד למרות הכאב הפנימי.

אולם כאשר תחושת הריגוש עוברת, עולים מחדש כל הרגשות הכואבים שהודחקו; חרדה, דיכאון, עצבות, בושה, אשמה ועוד. ועל כן הסובל מגביר את השימוש כדי לברוח מאותן רגשות. כך מתגבר השימוש עד שהאדם מגיע למצב של תלות מוחלטת בשימוש, והוא מוכרח להשתמש בו מדי יום כדי לתפקד בצורה תקינה. הדבר היחיד שמעסיק את המכור בשלב הזה הוא צריכת הגורם החיצוני הממכר. השימוש מקדש את כל האמצעים, ובדרך פוגע המכור במערכות חייו במשפחתו, בעבודה ובמעגל החברתי שלו.

בשלב זה המכור איבד את השליטה על חייו. ההתמכרות חזקה ממנו והוא אינו שולט בה.

### פרק ב' – הטיפול במכור

#### מוקדי הטיפול במכור

אדם שאיבד את השליטה על חייו ואשר חי בתלות מוחלטת, נתון למעשה לפני שני מוקדי סבל, והם מוקדי הטיפול:

אחד – סבל נפשי הנעוץ בחוויות העבר שממנו ניסה "לברוח" באמצעות השימוש.

השני – פגיעה והתנתקות משלושת מעגלי חייו – המעגל המשפחתי; מעגל העבודה; המעגל החברתי.

**כיצד פועל הטיפול?**

המטפל עם המכור נכנסים לעולם של המכור ומזהים את הסבל ואת המצוקה שהביאו אותו לשימוש. יחד מוצאים מה הייתה מטרת השימוש ועל איזה כאב הוא ניסה לכפות.

בתהליך המטפל מתחבר לשורש הכאב שהודחק כל השנים – להתעללות, להזנחה, למשבר משפחתי, לאובדן המייסר, לאלומות שחווה, לטראומה וכד'. ניתן מקום לכאב, והוא מביא להקלה וירידה משמעותית בעוצמת הסבל הנפשי. אזי המכור יכול לוותר על השימוש שהרי הסבל טופל ופחת.

בנוסף, לומד המכור לזהות את הגורמים, הרגשות והסיטואציות המובילים אותו לשימוש. הוא רוכש כלים חדשים להתמודד עם אותם גורמים המסייעים לו להגיב באופן בריא שלא באמצעות שימוש.

השלב הבא הוא ליווי המטופל להשתלבות מחודשת ובריאה בשלושת מעגלי החיים שנפגעו – מעגל המשפחה, מעגל העבודה והמעגל החברתי. תהליך זה הוא קשה ומורכב, ועל כן הוא מלווה בטיפול תומך עד להבראה ויציבות.

**מה כולל הטיפול?**

תנאי בסיסי להתחלת הטיפול הוא **הפסקת השימוש** לחלוטין. לאחריו מתחיל תהליך טיפול אינטנסיבי הכולל ארבעה מפגשים בכל שבוע:

1. **טיפול פרטני עם עובד־סוציאלי-פסיכותרפיסט** – שיחות של המכור עם המטפל, ובהן מזהים את סגנון החיים הסובייקטיבי של המכור, את הפרשנויות שלו למציאות, את אמונותיו הבסיסיות וכן את דפוסי תגובותיו. המטופל לומד לגעת ברגש, לתת מקום לכאב ולסבל שהביאו אותו לשימוש.
2. **קבוצה טיפולית** – המכור משולב בקבוצה טיפולית בת עשרה מכורים כמותו המונחת על-ידי מטפל מקצועי. הקבוצה מסייעת בשבירת ההכחשה וההדחקה המאפיינת את המכור. שמיעת החברים בקבוצה בדברם בכנות על אודות השימוש והתמודדותם מעמתת את המטופל עם מעשיו והרגשותיו ללא יכולת להתחמק ולהשאר בהכחשה. כמרכזן חברי הקבוצה מעניקים למכור משוב והזדהות ונותנים בכך כוח, עידוד ואומץ ליצור שינוי התנהגותי ולהתמיד בו. הקבוצה היא גם מקום ללמידה והתנסות בתקשורת בין־אישית בריאה, לא נצלנית, לא פוגענית וכנה.
3. **קבוצת 12 צעדים** – המכור משולב בקבוצה של 12 צעדים המונחת על ידי מכור נקי. בקבוצה זו רוכש המכור 12 כלים חדשים, ובאמצעותם הוא מתעל את רגשותיו השליליים והכאבים הרגשיים שלו לאפיקי התנהגות ותגובות בריאים במקום לשימוש והתנהגות הרסנית, כפי שהייתה בעבר.



4. באמצעות 12 הצעדים לומד המכור לקחת אחריות על מעשיו ולשקם מערכות יחסים ונזקים שהסב בתקופת השימוש.
5. **הדרכה עם מכור נקי** – מראשית התהליך מלווה המכור במדריך שהוא מכור נקי שעבר את התהליך בעצמו ובשל כך מסוגל להתחבר ולהזדהות מהמקום העמוק ביותר עם הקשיים, הרגשות והפחדים המלווים את המכור. המדריך נפגש עם המכור אחת לשבוע ועומד עימו גם בקשר יום-יומי בהתאם לצורך לשם תמיכה ועידוד.

#### תוצאות הטיפול

הטיפול מביא לשינוי דרמטי בחייו של המכור. ראשית, הפסקת השימוש וגמילה מהגורם הממכר. תחושה של שלוה ושקט פנימיים, פיתוח מודעות גבוהה לעצמו ולרגשותיו ויכולת הבעתן בצורה הולמת. עקב כך חל שיפור רב ביחסיו עם בני המשפחה והזולת. המטופל משתלב ותורם את חלקו באופן חיובי במשפחה, כבן זוג וכהורה, משתלב מחדש בעבודה באופן אחראי וכן שב לחיק המעגל החברתי.

### פרק ג' – בת זוג או בן זוג של מכור

#### החיים לצד ההתמכרות

(כתוב בלשון נקבה, אך מתייחס לשני המינים)

בת זוג של מכור מרגישה כי היא חיה לבד. דמותו החיצונית של בן הזוג נוכחת בבית, אך הוא עצמו לא שם. לעתים היא מתמודדת עם קושי כלכלי שנובע מההתמכרות. אווירה של חשדנות, כעס, פחד ושקרים, מריבות ואף תוקפנות מעיבה על הזוגיות. לא פעם היא חשה בושה מפני המשפחה והחברים, וזו מגבירה אצלך את תחושת הבדידות. פעמים רבות היא משקיעה אנרגיה רבה בניסיון לטפל במכור, לתקן ולהציל אותו מהתמכרותו ובתוכה היא מקווה שההתמכרות תיעלם והאדם האהוב ישוב אליה.

#### החלק של בת הזוג בהתמכרות – תלות שיתופית

בין בת הזוג למכור קיימת תלות שיתופית. כל עוד היא מוסיפה להתקיים, ההתמכרות לא תיפסק.

מהי **תלות שיתופית**? מערכת יחסים בה אחד סובל מהתמכרות ובת הזוג שלו עסוקה ללא הרף בטיפול בו. דבר המתבטא בריגול ומעקב אחר בן הזוג, מריבות

תכופות במטרה לשנות ולהציל את המכור, הימנעות מהצבת גבולות מחשש לקונפליקטים, שקרים והסתרה של השימוש על ידי בת הזוג ועוד.

כל עוד בת הזוג נושאת באחריות על ההתנהגות והנזקים של המכור, היא יוצרת קרקע נוחה למכור להוסיף ולהשתמש. רק כאשר היא תניח למכור לגמרי לשאת בתוצאות של התנהגותו, אזי יש סיכוי שהוא יקח אחריות על מעשיו, יתעורר לבקש עזרה וילך לטיפול.

### טיפול בבת זוג של מכור

לבת הזוג בתת המודע יש רווח ממערכת יחסים זו עם המכור; על אף תלונותיה, היא חשה שליטה וכוח, הערך העצמי שלה עולה, היא חשה עליונות ושזקוקים לה. דפוס זה של תלות שיתופית, קיים הרבה שנים לפני המפגש שלה עם המכור וראשיתו במשפחת מוצאה בילדותה.

משום כך, כדי להפסיק את התלות השיתופית עם המכור ומעורבות היתר שלה בחייהם של אחרים, עליה לעבור תהליך טיפולי הולם. אם לא תעבור תהליך כזה, גם מערכות היחסים הבאות שלה יהיו בעלות דפוס זהה, והיא תוסיף לסבול בהן.

נוסף לזאת, החיים לצד ההתמכרות הותירו אצל האישה מועקות נפשיות ומשקעים קשים הזקוקים למענה ולתמיכה. הטיפול יסייע להכיל את הכאב והתמודדות הקשה. הוא יהיה מקום לחלוק את הבדידות והפחדים שנשאה לבדה זמן רב מדי.

### מה כולל הטיפול בבת זוג של מכור?

1. **מפגשים פרטניים עם עובדת-סוציאלית-פסיכותרפיוטית** – שיחות של בת הזוג עם מטפלת שבהן ניתנת לה תמיכה ומקום לכאב ולסבל שלה. בשיחות נכנסים לעולמה של האישה ומזהים את המקור להתנהגות תלויית הייתר שלה ולומדים כיצד ניתן לשנותה.
2. **קבוצת תמיכה לבני זוג ולבנות זוג של מכורים בשיטת 12 הצעדים** – בת הזוג משולבת בקבוצת תמיכה עם בנות זוג של מכורים המתמודדות עם אותם קשיים. לראשונה בחייה היא לא לבד עם הסוד של ההתמכרות. יש לה עם מי לחלוק את בדידותה וחששותיה, לקבל אמפתיה ועידוד. בקבוצה היא גם לומדת לזהות את דפוסי התלות השיתופית שלה ולרכוש כלים חדשים לשנותם לדפוסי התנהגות בריאים עם המכור ובמערכות יחסים בכלל.
3. **הדרכה של בת זוג של מכור שעברה את התהליך בעצמה** – מראשית התהליך מלווה האישה במדריכה שהיא בת זוג של מכור שעברה את התהליך בעצמה ובשל כך מסוגל להתחבר ולהזדהות עימה מהמקום

העמוק ביותר עם הקשיים, הרגשות והפחדים. המדריכה נפגשת עם הבת הזוג אחת לשבוע ועומדת עימה גם בקשר יום-יומי בהתאם לצורך לשם הכוונה ועידוד.

### תוצאות הטיפול

הטיפול מביא לשינוי משמעותי בחייה של האישה. השימוש של בן הזוג לא מנהל אותה יותר. היא לומדת להניח לבן הזוג המכור ולעיסוקיו ולהתרכז בחייה בלבד ובכך נהנית מעצמאות ומשלווה פנימיים. רמת המודעות האישית והרגשית שלה עולות, והיא יודעת לתעל את תחושותיה הקשות ותגובותיה באופן בריא.

פועל יוצא של שינוי זה מביא לשיפור ניכר במערכות היחסים בינה ובין ילדיה ובן זוגה המכור. פעמים רבות בעקבות השינוי שחל בה, בן הזוג המכור מגיע אף הוא לטיפול.

### ומה אם המכור לא מעוניין להגיע לטיפול?

אם המכור מסרב להודות בבעיה ולהגיע לטיפול, האישה לא צריכה להיות ה"קרבתן" לכך. ומומלץ מאוד כי תגיע לטיפול ותקבל עזרה ותמיכה בהתמודדות שלה. תפסיק את התלות השיתופית עם המכור ותרכוש כלים מעשיים לחיים לצד ההתמכרות.

הניסיון המקצועי הוכיח כי טיפול והקניית כלים מעשיים לבת זוג של מכור, משפרת את איכות חייה, מעניקה לה עצמאות וניתוק בריא מהמכור המאפשרים לה חיי שלווה, ופעמים רבות מביאים גם את המכור לעשות שינוי.

## פרק ד' – טיפול במשפחה

### הדרכה זוגית

ההתמכרות שנמשכה זמן רב, הותירה משקעים בין בני הזוג של חוסר אמון, אכזבה, ייאוש, בגידה וכדו' שאותם צריך לעבד יחד בליווי מקצועי כדי שהזוגיות תזרום ותפרח שוב. נוסף לזאת, לעתים בני הזוג שעברו טיפול מעמיק באופן אינדיווידואלי נתקלים בקשיי תקשורת חדשים ביניהם עם השפה החדשה שרכשו בטיפול.

הטיפול הזוגי מעניק לבני הזוג טיפול במשקעים ובבעיות מהעבר, ומעניק כלים נכונים ליצירת חיי זוגיות המבוססים על עצמאות וכבוד הדדי.

**טיפול בילדים החיים בצל ההתמכרות**

על אף האהבה והמסירות לילדים, חייהם בצל ההתמכרות אינם פשוטים. במקרים רבים הם חווים אווירה של חוסר יציבות, עליות ומורדות של מצבי רוח, תחושות חרדה ובדידות. לעתים הם חווים בושה מפני התנהגות ההורה המכור או מפני האווירה בבית. מציאות קשה זו משפיעה על התנהגותם, והמציאות מלמדת כי ילדים אלו הם בסיכון להיות מכורים בעצמם.

החלטתו של ההורה המכור וטיפול הולם בבת הזוג, משנים באופן משמעותי את האווירה בבית, משפרים את מערכות היחסים במשפחה ומווסתים את הרגשות באופן חיובי, וזוהי למעשה הדרך היעילה ביותר לטפל בילדים ולהבטיח את רווחתם הנפשית.

נוסף לזאת, ההורים מקבלים הדרכה וכלים שיסייעו בידם למנוע, או להמעיט התנהגות לא רצויה של ילדיהם ובכך לעצור את מעגל ההתמכרות.

**סוף דבר**

בכוחו של בית הדין הרבני להיות מנוף להביא החלמה ושלווה למשפחות הסובלות עקב התמכרות של אחד מבני הזוג. ובכך להציל גם את המכור, גם את בת הזוג, את הילדים ואת הבית מפרוק.

שבר הגירושין יכול להיות משביר ההחלמה לכל בני המשפחה ומפתח לשמירת שלמות הבית.

## חיוב מזונות: גדרו והיחס בינו למעשה ידי האשה

### הרב ציון אלגרבל

#### דיין בית הדין הרבני הגדול

על רקע תקנת חז"ל "מזונות תחת מעשה ידיה" (כתובות מז ע"ב, נח ע"ב נט ע"א), קיימת תשובה ביביע אומר (חלק ה חושן משפט סימן ב) על אישה שתבעה מזונות והבעל טען שהיא עובדת ומשתכרת ויש לה כסף ממעשה ידיה, ועל כן אינו חייב במזונותיה מדין "מעשה ידיה לבעלה" (ולכן יש לקזז את הכנסותיה מהמזונות בהם חייב הבעל) – התייחסותי לשאלה היא להלכה ולא למעשה בבחינת "דרוש וקבל שכר". הבעל רצה להביא עדים שלא בפני האשה כדי להיפטר ממזונות.

ידוע שבשולחן ערוך (חושן משפט) כתוב במפורש (סימן כח סעיף יח), שכדי להיפטר לא צריך להביא את העדים דווקא בפני הבעל דין. הרב עובדיה דין, אם בעל הטוען שלאשה יש מעשה ידיים זה נקרא עדות להיפטר. ומסיק שם בתשובה, שכיוון שהדברים קשורים זה בזה, שאם יש לה מעשה ידיים הבעל לא חייב במזונותיה, זה נקרא טענה להיפטר, ואין צריך להביא את העדים בפני האשה, כמו שכתוב בשולחן ערוך (שם).

ומקשה שם: לכאורה יש לנו הלכה "אין נזקקין אלא לתובע תחילה" (בבא קמא מז ע"ב), וכאן האשה באה לתבוע מזונות, והבעל רוצה לתבוע את מעשה ידיה – עלינו לדון קודם בתביעת האשה ורק לאחר מכן עלינו לדון בתביעת הבעל. ומתרץ, ראשית, כל הדין שאין נזקקין אלא לתובע תחילה, כבר כתבו התוספות (בבא קמא שם, דיבור המתחיל "שאיין נזקקין") והרא"ש (בבא קמא פרק ה סימן א) שאם הוא אומר שיש לו עדים או שיכול להביא עדים בתוך שלושים יום נותנים לו את הזמן, כמו שנותנים לו שלושים יום לפירעון, וכן הביא את השלטי גיבורים (בבא קמא, דף כ ע"א מדפי הרי"ף אות ד) שכתב בשם הרי"ז שאם הנתבע טוען על דבר שראוי לפירעון נחשב הדבר כטוען פרעתי, והכול נחשב תביעה אחת, וכל הדין שאין נזקקין אלא לתובע תחילה, זה אם הוא טוען שיש לו חפץ כנגדו, שהוא דבר שאינו עומד לפירעון החוב.

אחר כך מוסיף הרב עובדיה בתשובה, ומגביל את דבריו, שכל זה עוד אין עדיין פסק דין למזונות, אבל אם יש פסק דין למזונות והבעל לא שילם תקופה ארוכה מזונות, וכעת הוא טוען שהאשה עובדת לכן הוא לא חייב לשלם את המזונות, בכזה מקום הוא חייב קודם לשלם.

הלכה מפורשת בשולחן ערוך (חושן משפט סימן קח סעיף טז):

"יורש קטן שהיה שטר חוב לאביו ויצא עליו שובר אחר מיתת אביו, אין קורעים השטר ואין מגבים בו עד שיגדל היתום, שמא שובר זה מזויף הוא ולפיכך לא הוציאו הלווה בחיי אביו, ואפילו יש עדים שזוכרים הפירעון אין עדותן עדות, לפי שאין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין."

אפילו שבמקרה זה הלווה רוצה להביא את העדים כדי להיפטר, כתוב במפורש בשולחן ערוך שכאן לא שייך להגיד שיכולים לקבל עדים כדי להיפטר. והסברה – כי כאן יש "הוצאת שטר", שעל זה כתוב בגמרא שלא גובים ולא קורעים כי על יתומים קטנים אנחנו חוששים אולי השובר מזויף ולכן הוא לא הוציא אותו רק אחר מיתת המלווה, וכיוון שבין כך לא גובים בשטר זה כל זמן שיש בידו שובר – כל רצונו להביא את העדים, הוא כדי להוציא את השטר, וזה נקרא הוצאה (ולא "להיפטר"), ועל כן לא שייך את הדין שמקבלים עדים שלא בפני בעל דין כשמביא עדים כדי להיפטר. מדין זה רוצה הרב עובדיה יוסף ללמוד, שאם יש פסק דין נגד אדם לחיוב מזונות והוא אומר שהיא עובדת ומביא עדים, זה נקרא גם כן "הוצאת פסק דין", שלגבי פסק דין כתוב בגמרא (בבא מציעא יז ע"ב) "כמאן דנקיטא שטר דמיא" – זה נקרא שטר.

הוא מביא שם הוכחה שפסק דין כוחו יותר משטר: יש הלכה בשביעית שמשמטת אפילו מלווה בשטר (שולחן ערוך חושן משפט סימן סז סעיף ב) אבל לא כשיש פסק דין (שם סעיף ח).

את ההוכחה הזו משמיטה, לעניות דעתי אפשר לסתור כי ברגע שיש פסק דין זה דין מיוחד, שאין שמיטה בבית דין, היינו שכמו "מוסר שטרותיו לבית דין" (גטין לו ע"א, שולחן ערוך חושן משפט סימן סז סעיף יא) ד"לא קרינן ביה 'לא יגוש' " (רש"י בגטין שם דיבור המתחיל "דתפסי", סמ"ע על השולחן ערוך שם ס"ק כג) כך כאשר החיוב יוצא מבית דין נחשב כאילו החוב מסור לבית דין (ועיין עוד בהגהות חכמת שלמה חושן משפט סימן סז סעיף ח ובפד"ר חלק ט עמוד 237).

הרב מביא הוכחה שפסק דין יותר חשוב. לעניות דעתי זה לא מדויק: אנחנו מוצאים מחלוקת אם אפשר להגיד פרעתי נגד כתב ידו (חושן משפט סימן סט סעיף ב), כמו כן נגד פסק דין (שם סימן לט סעיף י'), לעומת זאת אף אחד לא יגיד שאפשר לטעון פרעתי נגד שטר (פשוט במקומות רבים וכל הנידונים בש"ס ופוסקים הם רק מה נחשב שטר שאי אפשר לטעון "פרעתי" כנגדו), רואים ששטר יש לו יותר חשיבות, אלא שזהו דין מיוחד בשמיטה שאינו משמט פסק דין מדין בית דין.

הרב שלמה טנא, בספרו ברכת שלמה (חושן משפט סימן ט), מביא את כל המקורות מהיכן אנו למדים שאדם יכול להביא עדים שלא בפני בעל דין כדי להיפטר. בתחילה הביא את הסוגיה בכתובות (צח ע"א), על דברי הגמרא שמסתפקת אם אלמנה שמכרה מנכסי היתומים למזונותיה משביעים אותה. יש שפירשו

שהשבועה היא שלא מכרה בפחות משוויים ועל זה מקשים הרבה ראשונים – ביניהם הרמב"ן (שם, דיבור המתחיל "מוכרת") והר"ן (שם – דף נז ע"א מדפי הרי"ף, דיבור המתחיל "מוכרת"): בשביל מה להצריכה שבועה, הרי ההלכה היא שלפני שהיא מוכרת את הנכסים צריכים בית דין כדי לקבוע את שומת הנכס, וכיוון שכך בשביל מה להשביע אותה. ואם תאמר שכיוון שמדובר בבית דין הדיוטות דינם כעדים, ומאחר שדינם כעדים אנחנו לא יכולים לקבל את העדים שלא בפני בעל דין – הלא האלמנה נפרעת מנכסי יתומים כשהם קטנים אפילו שהגבייה נעשית שלא בפני בעלי דין, ומוכח, שכל הדין הזה שאין מקבלים עדים ואין גובים שלא בפני בעל דין לא שייך באלמנה כי באלמנה יש דין שמקבלים את העדים וגובים מן היתומים אפילו שלא בפני בעל דין. וכמו שיכולים להשביע את האלמנה גם לפני יתומים קטנים, כך גם אפשר לקבל את העדים שלא בפני בעל דין. ואין את המושג הזה שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין באלמנה.

יתר על כן, מוסיף הר"ן, כיוון שהעדים הללו באים כדי לפטור את האלמנה, שהרי טוענים לאלמנה "אולי זלזלת במכירה אולי קיבלת אחוז גדול יותר במכירה" זה נקרא שמביאה עדים כדי להיפטר, ולכן היא יכולה להביא עדים גם שלא בפני בעל דין, כמו כל אדם שיכול להביא עדים שלא בפני בעל דין כדי להיפטר.

המהרי"ט (חושן משפט סימן לב) כותב ומחדש שכל הדין שעדים יכולים להעיד שלא בפני בעל דין כדי להיפטר הוא רק באלמנה, שאין חיוב ודאי – יש לנו רק ספק אם היא מכרה ביותר ויש חיוב או לא, בכזה מקום מקבלים את העדים שלא בפני בעל דין. אבל במקום שיש חיוב ברור או שטר, כמו שכתוב בגמרא, ורוצים להביא עדים שלא בפני בעל דין, בכזה מקום שאנחנו רוצים להוציא מחזקת חיוב לא שייך להוציא מ"חזקת חיוב", על ידי שנקבל עדים שלא בפני בעל דין.

כאשר האישה תובעת מזונות יש כאן "חזקת חיוב", ובזה לא יכולים להוציא מחזקתה, על ידי קבלת עדים שלא בפני בעל דין. הרב טנא בברכת שלמה הנ"ל מביא את תשובת הרב עובדיה שהבאנו וחולק עליו, שכאן אין מקום לקבל את העדים שלא בפני בעל דין, שכיוון שהאישה מוחזקת משעת הנישואין שמגיעים לה מזונות, ובעדים אלו הוא רוצה להוציא מחזקת החיוב – אין מקבלים שלא בפני בעל דין. במקום שיש מלווה בעדים לפי המהרי"ט מכיוון שיש מלווה בעדים יש "חזקת חיוב" אי אפשר להוציא מהאדם את ה"חזקת חיוב".

אקדים, טרם יישוב הקושיה על היביע אומר, בנושא הזה דיברו הרב מלכה בספר מקוה המים (חלק א, אבן העזר סימן יח וחלק ב, אבן העזר סימן י) והרב משאש בתבואות שמ"ש (חלק ג סימן קכ). יש ביניהם ויכוח גדול, כשאישה תובעת מזונות והבעל רוצה להביא עדים שהיא עבדה, אם יכולים לקבלם שלא בפני בעלה.

הרב מלכה אומר: המזונות הוא חיוב ברור, ועיקר החיוב זה מזונות, ומה שמעשה ידיה לבעלה זה תקנה מאוחרת משום איבה, לכן זה לא נחשב שהוא מביא את העדים כדי להיפטר. הרב מלכה מביא את הסוגיה "אין מחשבין על מעשה ידיה"

(שולחן ערוך אבן העזר סימן ע סעיף ה) – רואים שחיוב המזונות הוא העיקר אלא שזכותו של הבעל לקזזו עם חוב האישה של מעשי ידיה, שהוא חוב שונה במהותו, ולכן זה לא נקרא להיפטר. האישה תובעת מזונות, אתה רוצה להיפטר – תביא עדים בפניה, כי אתה רוצה להוציא ממנה את המעשה ידיים.

מצד שני בעל תבואות שמש מביא כמה הוכחות: הוא מביא את הבית יוסף (אבן העזר סימן עז) בשם הרשב"א (שו"ת הרשב"א החדשות סימן קעח) שכותב בפירוש שאם האישה אינה רוצה לתת לבעל את מעשי ידיה יכול הוא לומר לה "אין לך מזונות", מביא את דברי הרמ"א בשולחן ערוך (אבן העזר סימן סט סעיף ד) בשם הר"ן (כתובות – דף לא ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "באומר") שבעל יכול לומר לאשתו אני לא נותן לך את כל המזונות – "צאי מעשה ידייך למזונותייך", אף אילו זה לא כל מעשי הידיים, אפילו זה רק על חלק והוא ישרים לה את זה.

השאלה שיש לדון כאן היא האם כאשר אישה עובדת מעשה ידיה נחשבים כפירעון עבור המזונות שהבעל מחויב או שנאמר שפקע חיוב מזונות מעל הבעל והחיוב נפקע כאשר האישה עובדת יחסית לגובה מעשי ידיה.

אם נאמר כמו הצד השני אפשר ליישב בזה את דברי הרב עובדיה ולומר שטענת הבעל שהאישה עובדת היא טענה להיפטר, שכן טענתו שלא חל עליו כל חיוב כאשר האישה עבדה.

אך לפי זה נצטרך ליישב את המשך דבריו שכתב שאם בית הדין כבר פסק חיוב מזונות הרי זה עדיף משטר וכגבוי דמי ואז אין זה "להיפטר", והרי אם האישה עבדה אין חיוב מזונות כלל ואם כן אף שבית הדין פסקו לחייב מזונות אם יתברר אחר כך שהאישה עבדה הרי יוצא שהפסק הוא בטעות לכאורה.

ונביא את מה שכתוב בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ע סעיף י):

"הרי שעמדה בדין ופסקו לה מזונות, ומכרו בית דין ונתנו לה, או שמכרה היא לעצמה, ובא הבעל ואמר: 'הנחתי לה מזונות', הרי זו נשבעת בנקיטת חפץ שלא הניח לה. ואם לא תבעה ולא מכרה, אלא (לוותה או) שהתה עד שבא הוא ואמר: 'הנחתי לך מזונות', והיא אומרת: 'לא הנחת אלא לווייתי מזה ונתפרנסתי', נשבע שבועת היסט שהניח לה, ונפטר, וישיאר החוב עליה. (אבל אין האיש נאמן לומר שנתן לה על העתיד). ואם מכרה מטלטלין ואמרה: 'למזונות מכרתי', והוא טוען ואומר: 'מזונותייך הנחתי', נשבעת שבועת היסט שלא הניח.

הגה: טען ואמר: 'היה לה להוציא מעשה ידיה במזונותיה', אם לוותה בלא בית דין, והיא בעלת מלאכה שמעשה ידיה מספיקין לה לדברים גדולים, אף על פי שאינן מספיקין לדברים קטנים, טענתו טענה; אבל אם פסקו לה בית דין, צריכין שיספיקו מעשה ידיה לכל דבר."

רואים מדברי הרמ"א שעצם זה שהיה לה כושר השתכרות – לא שהיא עבדה בפועל – ולא הלכה לעבוד כבר טענתו טענה, כך משמע שמסבירים החלקת מחוקק



(שם ס"ק לט) והבית שמואל (שם – לעיל ס"ק טז) את דברי הרמ"א שמדובר כאשר היא לא עבדה בפועל ובכל זאת טענתו טענה. וכתב החלקת מחוקק (שם) שזו דעת הרא"ש שאם הבעל טוען היה לך לעשות טענתו טענה. אבל הרמב"ם לא דיבר בנושא הזה, המגיד משנה (הלכות אישות פרק יב הלכה יט) מסביר בשיטת הרמב"ם שבעצם הרמב"ם חולק על הדין הזה, כיוון שהרמב"ם סובר שלא מחשבים על מעשה ידיה, לכן הבעל לא יכול לטעון "היה לה כושר השתכרות", ואם היא לא עבדה בפועל הוא צריך לתת לה את מזונותיה. לפי דברי החלקת מחוקק, לכאורה נידון זה אם במקום שיש לה מעשה ידיים, נפקע חיוב המזונות, תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש. הבית שמואל (שם) כותב שבוודאי אם הוא הולך לדבר עם האישה, בוודאי לא יכול לומר "היה לך לעשות". כל הוויכוח שלו עם המלווה, למה הלווית לה, אם לא היית מלווה לה, היא הייתה עובדת.

התבואות שמ"ש (שם) מביא הרבה הוכחות שבעצם המחבר לא חולק על הרמ"א בעניין הזה, לכאורה זה תלוי בעניין הזה אם חל חיוב או לא.

ויעוין בחזון איש (אבן העזר סימן סח ס"ק י) שלדעתו גם הרמב"ם יודה לרא"ש שאם בית דין פסקו מזונות לאישה שהלך בעלה למדינת הים ואחר כך בא הבעל וטען שהיה לה לעבוד שאין מוציאים מזונות מהבעל.

את נדוננו יש לתלות בשאלה נוספת מה הגדר של חיוב מזונות.

יש מחלוקת אם חיוב מזונות דאורייתא או דרבנן. יש עוד גדר נוסף: הגמרא פרק אלמנה ניוזנת (כתובות דף פה ע"א) מסתפקת אם יש לאלמנה שנישאה לכהן גדול או גרושה שנישאה לכהן הדיוט מזונות. שואלת הגמרא: מדוע תקבל מזונות הרי הוא מחויב להוציאה וכיצד ישלם לה מזונות? ומתרצת הגמרא שמדובר שהבעל נמצא במדינת הים, והיא לוותה ואכלה, והספק האם מזונות הוא מתנאי כתובה, וכשם שיש לה כתובה יש לה גם כן מזונות.

כולם מתלבטים מה הגדר של "תנאי כתובה". בהגהת האבני מילואים (סימן צג ס"ק ו, הערה א' במהדורת דו"מיטרובסקי) מחדש שיש שני כוחות לחיוב מזונות, אחד, שבזה דנו הפוסקים אם חיובו מדאורייתא או מדרבנן. והשני, הוא כוח נוסף מתנאי כתובה, מתקנת חכמים של חיוב מעשה ידיים תמורת מזונות, זה גדר נוסף, מדין "אגידא גביה". יש חיובי אישות ויש חיובי הכתובה. ומה שאנחנו מחייבים בספק מגורשת או בהגיע זמן ולא נישאו – אותו גדר שחכמים תקנו – זה גם קודם וגם אחר כך וזהו מדין תנאי כתובה.

וביאר (שם) שזה לשיטת הרא"ש והר"ן ולכן דעתם (הרא"ש – כתובות פרק ד סוף סימן כד והר"ן – כתובות דף יט ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "מוחלת" נועיין שם שהביא סברה זו אמנם להלכה פסק כדעת הרמב"ם) שאשת איש המוחלת על כתובתה לא אבדה מזונות בחייו מכיוון שיש כאן גדר נוסף, אך לשיטת הרמב"ם (הלכות אישות פרק יז הלכה יט) שמוחלת כתובתה אין לה מזונות יסוד החיוב הוא רק משום תנאי כתובה, ואף שלדעתו חיוב מזונות מהתורה (וכמו שהעיר הר"ן – שם) מכל מקום הרי כתב

שלאחר שתיקנו מעשי ידיה תחת מזונות "ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה" (הלכות אישות פרק יב הלכה ד).

לפי היסוד הזה אם נגיד שכל חיוב המזונות הוא רק מצד הכתובה יכול להיות שבעצם אם יש לה מעשה ידיים אין מושג של חיוב.

עוד יש לתלות את השאלה בגדר חיוב מזונות האם זהו חיוב שמתחדש כל יום כמו שכותב הריטב"א בחידושיו (כתובות דף נח ע"ב) או שזוהי תקנה אחת כללית לכל משך חיי הנישואין ונפקא מינה אם אמרה "איני ניזונת ואיני עושה" האם יכולה לחזור בה כמבואר בסימן סט (אבן העזר סימן סט סעיף ד ברמ"א [שתי הדעות]).

ואם נאמר כשיטת הריטב"א שזהו חיוב שמתחדש כל יום יש מקום לומר כמו הצד שכאשר האישה עובדת לא חל החיוב ונחשב להיפטר. ועוד חזון למועד ואכמ"ל.

## שותפות בין בני זוג בחשבון ער"ש

### הרב מיכאל עמוס

#### אב בית הדין הרבני האזורי נתניה

כבוד מרן הראשון לציון, נשיא בית הדין הגדול – מורנו ורבנו הרב יצחק יוסף שליט"א, כבוד חברי בית הדין הגדול משיירי כנסת הגדולה, כבוד הרבנים כל אחד לפי מעלתו וכבודו.

השאלה שעליה אדבר בקצרה הופנתה אליי על ידי הרב הגאון ציון אשכנזי שליט"א, שביקש ממני לחוות את דעתי על מקרה שלבני זוג היה חשבון בנק משותף, הבעל נפטר והשאיר אחריו אישה ובנים – למי שייך הכסף שנמצא בחשבון המשותף: האם הוא שייך לבעל וממילא אחרי פטירתו הוא עובר ליורשיו או שהחשבון הוא משותף וצריך להתחלק חצי-חצי בין יורשי הבעל לבין האישה? אפשרות שלישית היא שצריך לבדוק אם האישה הפקידה כספים – רישומה כשותפה בחשבון של הבעל עדיין לא אומר שהכסף שייך לה. אמנם קוראים לזה "חשבון משותף", אך מי אמר שהכסף משותף.

בראשית הדברים, צריכים לבדוק כיצד נעשים שני אנשים לשותפים. ברור שרישום לבד לא מייצר שותפות. כתב הרמב"ם (הלכות שלוחין ושותפין פרק ד הלכה א):

"כשירצו השותפין להשתתף, במה יקנה כל אחד מהן ממון חברו להשתתף בו? אם במעות נשתתפו – יביא זה מעותיו ויביא זה מעותיו ויטילו אותן לכיס אחד ויגביהו את הכיס שניהם. אבל אם כתבו שטר והעידו עדים – אף על פי שקנו מיד שניהם שיביא זה מאה וזה מאה וישתתפו בהן – לא קנו ועדיין לא נעשו שותפין, שאין המטבע נקנה בחליפין. לפיכך, אם נשתתפו בשאר המיטלטלין – כיוון שקנו מידם שיביא זה חביתו של יין וזה כדו של דבש והרי נשתתפו בהן נעשו שותפין בהן. וכן אם עירבו פירותיהן או ששכרו מקום בשותפות והניח זה כדו וזה חביתו שנשתתפו בהן – הרי אלו שותפין. כללו של דבר: בכל הדרכים שקונה הלוקח, באותן הדרכים עצמן קונין השותפין זה מזה הממון המוטל ביניהם להשתתף בו."

בני זוג שפותחים חשבון משותף או שבעל החשבון – הבעל או האישה – מוסיף את בן הזוג או את בת הזוג לחשבון הקיים, שבו הפקיד כבר כספים ואפילו שניהם הכניסו לאותו חשבון, איך הם נעשו שותפים? היכן הקניין?

הרמב"ם אומר שכדי להיות שותפים צריך קניין. בפתיחת חשבון משותף איפה הקניין?

הסמ"ע (סימן קעו ס"ק א), מבאר את דברי הרמב"ם. להבנת הדברים נקדים את דברי הגמרא (בבא בתרא דף קו ע"ב):

"תניא, רבי יוסי אומר: האחין שחלקו – כיוון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם. מאי טעמא? אמר רבי אלעזר: כתחילת ארץ ישראל, מה תחילה בגורל אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואורים ותומים? אמר רב אשי: בההוא הנאה דקא ציייתי להדדי גמרי ומקנו להדדי."

אם כן מצינו בגמרא קניין חדש של "בההוא הנאה דקא ציייתי להדדי".

הסמ"ע מבאר שהרמב"ם בא לשלול את מה שמצאנו באחים שירשו ורוצים להתחלק, שמתחלקים גם ללא עשיית קניין אלא "בההוא הנאה", שכל אחד רוצה שיקבל את חלקו לכל אחד יש את החלק שלו – שמא נאמר שכמו כן אפשר להשתתף יחד, כיוון ששניהם ציייתי אהדדי כל אחד מקנה לחברו – קא משמע לן הרמב"ם שלא אומרים כך.

הרמב"ם יסביר שדברי הגמרא שאפשר להתחלק גם בלי קניין הם משום שהגמרא מדברת באחים שירשו: הם כבר היו שותפים, וכעת הם רוצים להסתלק כל אחד מהחלק של חברו, ובזה באמת מספיק "בההוא הנאה דצייתי להדדי", אבל במקום שהולכים להיות שותפים יחד, אין לך ראייה מהגמרא שם שיש קניין "בההוא הנאה". את החילוק הזה מצאתי גם בחתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ה – חושן משפט סימן צו) שמביא את דברי הרמב"ם.

על הרמב"ם הזה יש הרבה חולקים.

הראב"ד כתב (שם – הלכות שלוחין ושותפין פרק ד – הלכה ב, הובאו דבריו בשולחן ערוך חושן משפט שם – סימן קעו – סעיף ג) על מה שכתב הרמב"ם שהאומנים שנשתתפו באומנות אף על פי שקנו מידם אינם שותפים (כיוון שזהו קניין על "דבר שלא בא לעולם"):

"א"א: ורבותי הורו שאדם יכול להקנות את עצמו לחברו בקניין כדין עבדים וכשם שמצינו באומרת יקדשו ידי לעושיהן."

כוונת הראב"ד: כמו שאדם קונה עבד, אם יש לו שדות הוא קונה את העבד בשביל שיעבוד בשדות. אם אחר כך הוא פתח בית חרושת, איך השעבוד של העבד חל על דבר שלא בא לעולם, שנחייב אותו לעבוד בבית חרושת שעדיין לא היה בבעלותו? אלא כיוון שגופו של העבד נמצא בעולם חל עליו השעבוד. אותו דבר בשותפים – שניהם נמצאים – כאשר שניהם כאן ושניהם רוצים להשתעבד זה לזה לא צריך לעשות עוד קניין.

המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד היא בביאור דברי הגמרא שיש קניין "בההוא הנאה דקא ציייתי להדדי": הרמב"ם סובר שבשותפים זה שונה, בשותפים זה לא שיעבוד – הם נעשים כמוכרים זה לזה, לא כעבד שמשעבד, וכיוון שהם מוכרים –

צריך מעשה קניין (ויועיל רק במה שמועיל קניין ולא בדבר שלא בא לעולם). ואין כן דעת הראב"ד: הוא לומד ששותפות היא סוג של "שיעבוד הגוף", ומשום שצייתי להדדי חל הקניין (ללא קניין נוסף על גוף הממון ואף כשהממון לא בא לעולם).

כדעת הראב"ד סוברים גם המהרי"ק (שורש קפא) וההגהות מיימוניות (שם) – הלכות שלוחין ושותפין פרק ד הלכה ב) שהביאו את דבריו בתשובה, וזו לשונו: "שותפים שהתנו ביניהן שותפות בכל מה שירוויחו ואפילו ממציאה – תנאן קיים, אף על גב דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כי כל אחד ואחד נעשה שכיר ופועל לחברו."

יש סברה נוספת כעין סברת הראב"ד, אבל לא מדין שיעבוד, אלא מדין שהשותפים נעשים שכירים זה לזה, וזה הקניין ולא צריך קניין אחר. הדין הזה מובא גם בתשובות הגאונים (הובאו דבריהם בהגהות מרדכי בבא בתרא פרק ג רמז תרסג ובמהרי"ק הנ"ל ובעיטור דלהלן):

"הלכך כל תנאה מהני בשיתוף בין במציאה בין בדורון משום טעמא דמהימני אהדדי גמר ומקני."

וכך פסק העיטור (אות שי"ן [שני] – שיתוף דף מב טור א).

וכן פסק הרמ"א (חושן משפט, סימן קעו סעיף ג) לגבי האומנין שנשתתפו בשם "יש אומרים" וכבר כתב הש"ך (שם, ס"ק ו) שאף שהרמ"א כתב את דינו לגבי אומנין (בסעיף ג), בוודאי שכמו כן יהיה הדין גם לגבי כל שותפין (שדינם הוזכר בסעיף א) שאין צריך קניין. הנתיבות (שם ס"ק ג) האריך בדבר ורצה לחלוק על דברי הש"ך משום שתמורה מאוד לומר שתחול שותפות בלא קניין במקום שאפשר לעשות קניין. כל הדין בגמרא שנצרכים לסברה של "צייתי להדדי" הוא דווקא במקום שאי אפשר לעשות קניין, כמו בדבר שלא בא לעולם, שמשמעבדים זה לזה כעבדים, אבל בדבר שאפשר לעשות קניין – חייבים לעשות קניין. בסוף הוא מסיק – מכיוון שראה שהמהרי"ק כתב בפירוש שמועיל גם בדבר שאפשר לעשות קניין, הוא חוזר בו ומסכים לדעת הש"ך.

העולה מדברינו שלפי הרמ"א בנידון דידן אין בעיה – כיוון שהם רוצים להיות שותפים או מצד "צייתי להדדי" וכדין עבדים או מצד שהם כשכירים – יש כאן קניין והכסף שנמצא בחשבון המשותף שייך לשניהם. אבל לפי הרמב"ם ומרן המחבר (חושן משפט סימן קעו סעיף א) שפסק כדעת הרמב"ם שצריך מעשה קניין, עדיין צריך לדעת כיצד הם נעשים שותפים.

הנה הטור (חושן משפט סימן קעו) כתב, לאחר שהביא את שיטת הרמב"ם, וזו לשונו:

"וכתב הרמב"ם ז"ל שצריך שיביא כל אחד מעותיו ויטילו אותם לכיס אחד ויגביהו שניהם את הכיס. עד כאן. ונראה שהוא הדין אם כל אחד משך מעותיו של חברו דמהני ואפילו לא עשו [משיכה] לא זה ולא זה

אלא נשתתפו והתחילו לישא וליתן בעסק השיתוף לקנות או למכור  
נראה דמהני."

הנלמד מדברי הטור, שכל מה שהשותפים צריכים לעשות קניין הוא דווקא כל  
זמן שלא התחילו להתעסק יחד בעסק השותפות, אבל אם התחילו להתעסק יחד כמו  
בחשבון משותף, שזה קונה ארוחת בוקר וזה קונה מתנה, בכך – גם לדעת הרמב"ם  
שצריך מעשה קניין – זה עצמו שמתעסקים יחד הופך להיות הקניין. העולה מכאן,  
שגם לשיטת מרן המחבר, בנידון דידן, שבני הזוג הכניסו את הממון לאותו חשבון  
ושניהם מתעסקים בחשבון המשותף, שכל אחד קונה ממנו דברים לצרכי הבית, זה  
גופא ההשתתפות בעסק והקניין שכן הוצאת כספים זה נקרא התעסקות בעסק  
השותפות.

הדין הזה נכון גם לדעת מרן וגם לדעת הרמ"א, דווקא אם שניהם הכניסו כסף.  
כאשר שניהם מכניסים כסף – שניהם עובדים ומקבלים משכורת – אז בהתעסקות או  
של הוצאת כסף וקנייה דרך החשבון הם הפכו להיות שותפים ושוב לא צריך קניין  
אחר כיוון שהתחילו להתעסק.

אבל מה יהיה הדין, כאשר רק אחד מבני הזוג מכניס כסף לחשבון, בזה כבר  
צריך מעשה קניין. איפה הקניין? איך הפכו בני הזוג להיות שותפים?

לעניות דעתי, כאשר צד אחד מכניס כסף לחשבון בנק – יש להסביר מה  
השייכות של הבנק לכסף שהופקד וצריך לומר שהבנק הוא הנפקד והכספים מונחים  
אצלו כפיקדון – וכאשר אני מפקיד לחשבון המשותף הרי זה כאילו אני מצווה לבנק  
ואומר לו: "אני מפקיד אצלך מאה אלף ש"ח, כשתבוא אשתי ותרצה לקחת מהכסף  
הזה – תן לה". בהלכה זה נקרא "מעמד שלושותן": הנפקד – הבנק, המפקיד –  
הבעל, והזוכה – האישה. הוא אומר "כשתרצה אשתי לקחת כסף – תן לה". הוא לא  
אומר: "אני מרשה לה להשתמש בכסף שלי", האישה הזאת גם לא שואלת את הבעל  
מה לעשות עם הכסף, אלא שבשעה שהיא "מושכת" כסף מהבנק הרי היא זכתה בזה  
מדין קניין "מעמד שלושותן". נראה לי שמקרה שרק הבעל מכניס כסף, זה תופס מצד  
"מעמד שלושותן". אך זה טוב כלפי הכסף שהוא הכניס בשעת פתיחת החשבון, איך  
זה מועיל לגבי הכסף שהוא מכניס לאחר מכן (שלא "במעמד שלושותן")? על זה צריך  
לומר שאחרי שהוא נתן את הכסף הראשוני הם מתחילים להתעסק יחד באותו הכסף,  
אז הם נחשבים שותפים וזה הקניין.

בפשטות אפשר היה לומר: לא צריך להגיע לקניינים, יש קניין הנקרא  
"סיטומתא" ואחרי שיש קניין "סיטומתא" – ככה מקנים היום. אבל מה נעשה  
שהנתיבות (סימן רא"ס ק"א) מדייק שכיוון "שכתבו הרמב"ם (הלכות ממכירה פרק ו' הלכה  
ז) וכל הפוסקים שאין שום דרך שיזכה במטבע כי אם אגב קרקע", משמע  
ש"סיטומתא" לא מועיל במטבע.

לפי זה בנידון דידן מי שירצה לבאר שזה מועיל מדין "סיטומתא" – זה בעייתי.

אכן בחתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ב; יורה דעה סימן שיד וסימן שיו וחלק ה; חושן משפט סימן יב) הוכיח ש"סיטומתא" קונה מדאורייתא (ושלא כדעת הנתיבות סימן רא ס"ק א הנ"ל שקונה רק מדרבנן, וייתכן דהא בהא תליא – עיין פד"ר חלק ד עמוד 316) ומביא (בחלק יורה דעה סימן שיו) ראיה מתשובת הרשב"א (מיוחסות סימן רכה).

יש עוד שתי תשובות רשב"א. במקום אחד (חלק ב סימן רסח) כותב הרשב"א:

"וכן אתה דן בכל מקום: במה שנהגו בממונות בכל מקום, ואפילו לא נהגו כן במקום אחר – אתה נוהג כן במקומו כאילו הוא תנאי גמור מוסכם ביניהן. ואפילו לא הסכימו בפירוש בני המדינה אלא שנהגו כן סתמא הוא מנהג חזק כאילו התנו בו בפירוש. ואפילו לא כתבו הרי הוא מן הסתם כאלו כתבו בו ודנין בו כאלו הוא תנאי בית דין, כיוון שנהגו לעשות כן תדיר, ואפילו הוא כנגד ההלכה – שמהג מבטל הלכה ודנין בו כדרך שדנין בתנאי בית דין."

אומר הרשב"א: בדיני ממונות מה שנהגו בני העיר זה כמו דין תורה, הרשב"א מביא ראיה מדין "סיטומתא".

אמנם הרשב"א לא כתב על כסף (שקנה בסיטומתא) אבל בתשובה אחרת (חלק ג סימן קלד, הובאה בבית יוסף חושן משפט סימן קעו [בשינוי לשון, ועל פיו הציטוט דלהלן]) כתב: "ואפילו היה להם מטבע שאינו נקנה בחליפין מכל מקום כבר נהגו."

הרשב"א כותב בפירוש שהמטבע נקנה על ידי המנהג. יוצא שהנתיבות אומר שאין קניין למטבע ע"י "סיטומתא", אולם הרשב"א אומר שאם זה המנהג – זה ה"סיטומתא" אז זה מהני.

נמצא שהשותפות חלה:

- לפי הראב"ד – בקניין "בההוא הנאה דקא צייתי להדדי";
- לפי הטור – משום שנושאים ונותנים בחשבון ו"מתעסקים בשותפות" יחד;
- מדין "מעמד שלשתן";
- מדין "סיטומתא" – מנהג המדינה.

שוב אחד מחבריי כתב דיש לדון חשבון בנק כמו חצר שקונה לו לכל צד ועניין. וכוונת הדברים היא: בנתיבות (סימן ר ס"ק ט) כתב בשם שיטה מקובצת שגם כליו של אדם קונים מדין חצר. ומכאן למדים אנו שכל דבר שהוא "רשותו" הוא בכלל חצר שקונה.

ולפי זה יש לומר שמה שמקובל אצל בני אדם שחשבון בנק זה "רשות" של בעל החשבון, הרי שמדין "סיטומתא" אפשר לומר שלא רק רשותו הפיזית נדונה כחצר, אלא גם דבר שמוסכם שהוא רשותו – "רשות וירטואלית" – הרי הוא בכלל חצר שקונה לו.

לפי זה אין זה שייך כלל לדברי הנתיבות (הנ"ל, סימן רא ס"ק א) שאי אפשר לקנות מטבע ב"סיטומתא" כי בנידון דידן לא באנו לקנות את גוף המטבע ב"סיטומתא"

אלא רק להחשיב את החשבון כחצרו משום "סיטומתא" וממילא לזכות את בעל החשבון ביתרת הזכות שרשומה בו מדין חצרו של אדם שקונה לו גם כספים.

אך לא הבנתי דבריו כלל, ולא קרב זה אל זה, הרי כל דיני חצר – מדובר גם בחצר וגם כלי שדינו כדין חצר – איירי בדבר ממשי ומעולם לא שמענו על "חצר רעיונית" או כלשונו "חצר וירטואלית", והטוען שיש דבר כזה – עליו להביא ראיה. גם ידו של אדם שקונה מדין "חצר" היא לא יד רעיונית אלא שיש בה ממש. האם לדעתו אם ניתן לבנק גט ששים אותו בחשבונה של האישה תהיה מגורשת מדין חצר? ותמוה מאוד.

עוד יש להעיר כי גם לו היה כדבריו לא הועלנו דבר, שהרי כלל לא ברור ששותף יכול להקנות לחברו בחצר שבה הוא שותף עמו, והיא סוגיה בגמרא (בבא בתרא דף פד ע"ב) ואסיקנן דאין שותפים מקנים זה לזה בחצר השותפים.

וכן כתב קצות החושן (סימן רס ס"ק א):

"דהווי כחצר של שניהם – זו לשון הרא"ש בתשובה (כלל א סימן א):

'שאלת על שמעון הדר עם ראובן בביתו ומעלה לו שכר וקנה שמעון מציאה בתוך הבית, אם היא של שמעון או של ראובן משום שזכתה לו חצרו. נראה לי דכיוון דמעלה לו שכר שכירות ליומיה ממכר הוא והווי כמו חצר השותפין וגרסינן בפרק המוכר הספינה (בבא בתרא דף פד ע"ב) אמר רבי ינאי אמר רבי חצר השותפין קונין זה מזה וכל שכן מאינש דעלמא – אם היה צבי שבור נכנס לבית יהיו זוכים בהם שניהם כי חצרם זכתה להם והווי כשניים שהגביהו מציאה, אבל הקונה מציאה מן הגנב אין זה דבר הפקר דשייך ביה למימר חצרם קנתה להם וכו' '. עד כאן לשונו.

ותמהני במה שכתב מהא דפרק המוכר הספינה דחצר השותפין קונין זה מזה, דשם מבואר להדיא דהא דאמר רבי ינאי חצר השותפין קונין זה מזה מוקי לה שם דהיינו דווקא במודד לתוך קופתו דקונה לו הקופה, אבל על ידי חצר השותפין אין קונין זה מזה. וכן כתבו תוספות בקידושין פרק קמא (דף ח ע"ב דיבור המתחיל "אם") בהא דאמרו 'ואם היה סלע של שניהם' דפירש רש"י (שם, דיבור המתחיל "ואם היה") מתורת חצר, והקשו תוספות מהך דרבי ינאי דחצר השותפין אין קונין זה מזה אלא במודד תוך קופתו וצריך עיון."

נחזור לדברינו: כל זה טוב רק לבני זוג שפתחו יחד חשבון משותף או שהשתתפו יחד בחשבון. אבל מה קורה אם יש לאדם חשבון ולאחר שהזדקק הוא מכניס את בנו לנהל את החשבון או עובד זר שינהל לו את החשבון? סעיף כזה בחשבון קרוי "אריכות ימים" (סעיף 13א) לפקודת הבנקאות). החוק מתייחס לשניהם כשווים. זאת אומרת, אחרי שהזקן נפטר, הצעיר יכול להוציא כסף ולעשות בו מה שהוא רוצה. זה נעשה כדי להגן על הבנקים, אבל בסעיף "אריכות ימים" מפורש



שזה לא ישליך על היורשים של הנפטר, המוטב השני צריך להוכיח שאכן הוא הפקיד כספים או שהכניס אותו כשותף ממש.

מה קורה בהלכה במצב כזה?

על אדם שכתב כל נכסיו לאשתו כתוב שעשה אותה רק כאפוטרופוס (בבא בתרא דף קלא ע"ב ודף קמד ע"ב) זאת אומרת, שהולכים אחרי האומדנה. גם כאן: יש לדון לעניין רמת האומדנה. האם בהכנסת האדם הזר לחשבון ומתן הזכות להשתמש בו, הווי אומדנא דמוכח שהוא נתן לו כדי שזה יהיה שלו? נשאיר זאת לעת מצוא.



## התחייבות בקניין למזונות אישה וילדים

### הרב נחום שמואל גורטלר

#### אב בית הדין הרבני האזורי רחובות

בדבריי אלה ברצוני לברר מה דין מזונות הילדים שנהוג שהאב מתחייב בהסכם הגירושין. בהמשך דבריי אפרט את השאלות המתעוררות בבתי הדין בשל התחייבות האב לזון את ילדיו בהסכם הגירושין, אולם מאחר שעניין זה קשור ונלמד מדיני התחייבות בקניין של בעל לזון את אשתו, נבאר את דינם תחילה.

#### א. התחייבות בשטר הכתובה למזונות האישה והבנות

עיין פד"ר (חלק ב עמודים 79–81) שבמה שנהגו לכתוב בכתובה שהבעל מתחייב לזון את אשתו, אין חוב המזונות נעשה מלווה בשטר, וכן אין בכתיבת הדבר בכתובה משום התחייבות חדשה, אלא שנהגו לכתוב בכתובה את תקנת חז"ל שהבעל חייב לזון את אשתו.

נרון עתה מה הדין אם הבעל התחייב בקניין לזון את אשתו, עוד נרון מה הדין אם הבעל התחייב בקניין על מזונות אשתו ובנותיו לאחר מותו – אם חוב המזונות מקבל דין של מלווה בשטר.

הבית יוסף (אבן העזר סימן צג) הביא את תשובת הרשב"א (חלק ב סימן קיח) שכתב שאם הבעל התחייב בקניין לזון את אשתו – גובה את מזונותיה מן המשועבדים, וכתב הרשב"א שכן נהגו לכתוב בזמנו, וכן כתב הרשב"א גם בחידושי (גטין דף נא ע"א דיבור המתחיל "וקיימא לן", ואף דבריו הובא בבית יוסף, שם).

הרמב"ם (בפרק יח מהלכות אישות הלכה יג) דן בחיוב הבעל לזון את אשתו ובנותיו לאחר מותו וכתב שאין גובים למזונות האישה והבנות, אחרי מות הבעל, מנכסים משועבדים. וכתב על כך המגיד משנה (שם) וזו לשונו:

"והעלה הרשב"א שאם קנו מידו על מזונות האישה שהיא ניונת אפילו מן המשועבדים ובמזונות הבנות אפילו קנו ממנו אינן ניונות מן המשועבדים והוכיח שם כן. ודע שאין הקניין הנזכר בשטרי כתובות שלנו מועיל לכך לפי שאין מזכירין בכתובות מזונות לאחר מיתת הבעל, והמזונות הכתובים בכתובות שלנו הוא מזונות דמחיים."

ומה שכתב המגיד משנה שלגבי מזונות הבנות אין מועיל קניין, נראה שהטעם הוא, שהבנות לא היו בעולם בזמן הקניין.

הרמ"א (אבן העזר סימן צג סעיף כא) הביא את דברי הרשב"א להלכה. וזו לשונו שם:

"הגה: הקנה לה בקניין על המזונות, מוציאה למזונות ממשועבדים. ודווקא שפירש בהדיא מזונות שלאחר מיתה, אבל בלאו הכי – אף על גב שכתב לה בכתובתה מזונות וקנו מידו – לא נתכוון על מזונות רק מחייה (כך משמע מהמגיד משנה פרק יח דאישות וכן כתב הבית יוסף בשם תשובת הרשב"א)."

מדברי הרשב"א, המגיד משנה והרמ"א עולה שאם התחייב הבעל בקניין, בזמן כתיבת הכתובה, למזונות האישה מחיים – גובים למזונותיה מנכסים משועבדים.

והבית מאיר שם תמה שמנהגנו שהחתן מקבל בקניין בזמן כתיבת הכתובה אולם אין נוהגים שהאישה גובה למזונותיה מן המשועבדים. עוד הקשה שאנו נוהגים לפסוק שבעלי חובות של הבעל קודמים למזונות האישה, ודין זה הוא על פי המבואר בחושן משפט (סימן צו סעיף כג) שבעלי חובות קודמים למזונות האישה והבנים. ולכאורה למנהגנו שהבעל מתחייב בקניין למזונות אשתו הרי שחוב המזונות הוא כחוב רגיל, וצריך להיות הדין שמי ששעבודו קדם יקדם בגבייה ובגבייה ממטלטלין צריך להיות הדין שלשניהם תהיה עדיפות שווה לעניין גבייה.

וכתב לתרץ דשם בקניין שלנו אין הבעל משתעבד לזון, אלא הבעל מתחייב לעבוד כדי לפרנס את אשתו, דכותבים בכתובה "אנא איזון ואפלח" וכו' וקניין זה גם אינו מועיל דהווי קניין דברים. עוד כתב שם דשם רק בימיהם הועיל הקניין משום שלא הורגלו בקניין ומי שעשה קניין הועיל, מה שאין כן כיום שמורגלים כולם בקניין, שייך "תיקון העולם" כדמעיקרא (כמבואר במשנה בגטין דף מח ע"ב וכפי שעולה מהגמרא שם דף נא ע"א) משום תקנת השוק שלא תבוא לטרוף למזונותיה מן המשועבדים.

והנה מה שתירץ הבית מאיר בתירוץ השני מתרץ מדוע אין גובים למזונות האישה מנכסים משועבדים, אולם הקושיה השנייה במקומה עומדת – מדוע פוסקים בזמן הזה שבעלי חובות של הבעל קודמים למזונות האישה בגבייה מקרקעות בני חורין וממטלטלין, הרי הבעל התחייב בקניין לזונה וחוב המזונות הוא כחוב רגיל, ובמיוחד קשה מדוע נוהגים שאף מלווה על פה קודמת למזונות האישה.

הפרישה (חושן משפט סימן צו ס"ק מא) כתב על שאלה זו וזו לשונו:

"ואף שקנו ממנו בקניין סודר על הכתובה ומזונותיה מכל מקום לא קנה כי אם על פי מה שחייבתו תורה וחז"ל וכפי הנהוג."

וכוונתו שכל דבר שאדם מתחייב בקניין על מה שחייב מן הדין, אין כוונתו להתחייב יותר ממה שחייבוהו חז"ל, אלא שעושה הקניין ליתר גמירות דעת. ולדבריו בקבלת הבעל בקניין על חיוב המזונות אין הקניין מוסיף דבר.

האבני מילואים (סימן צג ס"ק יח) כתב שהיום אין נוהגים לגבות מזונות האישה מן המשועבדים. ונוהגים לפסוק שמלווה על פה של הבעל קודמת למזונות האישה, אף על פי שנהגו הכול לקבל בקניין בזמן כתיבת הכתובה, והטעם לדבר שבזמן כתיבת הכתובה אנו עושים קניין כללי על כל מה שכתוב בכתובה, ועל כן אין הבעל רוצה להתחייב יותר ממה שחייב מעיקר הדין, ומה שכתב הרשב"א שאם עשו קניין גובים גם מן המשועבדים, מדובר שעשו קניין מיוחד ומפורש על חיוב המזונות.

ונראה שהעיקר להלכה כדברי האבני מילואים (שקניין מפורש על חיוב המזונות מועיל לעשותו ככל חוב ולא רק מחזק את גמירות הדעת להתחייב במה שבלאו הכי חייב מן הדין), שהרשב"א והבית יוסף והמגיד משנה והרמ"א סוברים כן, והפרישה שחולק הוא יחיד נגדם.

ובעיון חוזר בדברי הפרישה נראה לומר שאין ראייה שהפרישה חולק, שאפשר לומר שהפרישה כיוון לדברי האבני מילואים, שהרי הפרישה מדבר שם על הקניין הנהוג שעושים בזמן החופה שהוא על הכתובה ומזונותיה. ולא דיבר כשעשו קניין מיוחד על חיוב המזונות בלבד.

## ב. ההתחייבות בקניין – התחייבות חדשה או מתן תוקף נוסף לחיוב שמן הדין?

לדעת הרשב"א (הנ"ל, בשו"ת – חלק ב סימן קיח ובחידושו למסכת גטין דף נא ע"א דיבור המתחיל "וקי"ל") שכתב שאם קנו מיד הבעל על חיוב המזונות זה מועיל ויש לחוב המזונות דין של מלווה בשטר, יש לדון אם זו התחייבות חדשה למזונות או שהבעל התחייב בקניין במה שחייבוהו חז"ל והקניין מועיל לעשות את חוב המזונות למלווה בשטר שיכולים לגבותו מן המשועבדים, אולם מהות החוב נשארת כפי שתיקנו חז"ל. ויש בשאלה זו כמה "נפקא מינות" גדולות וכפי שנפרט:

א. האם מעשי ידיה של האישה שייכים לאישה או לבעלה, דאם יש כאן התחייבות חדשה – מעשי ידי האישה שייכים לאישה, שהרי בזמן ההתחייבות הבעל התחייב חוב חדש סתם ולא דרש תמורה עבור התחייבותו, אולם אם נאמר שכוונתו הייתה להתחייב על דעת חז"ל, אלא שרצה לתת לחוב המזונות דין של חוב בקניין, ודאי שלא התחייב על דעת שמעשי ידי האישה לא יהיו שלו.

ב. כמו כן יש להסתפק אם האישה מפסידה מזונותיה במקרה שזנתה או אם היא "עוברת על דת" וכו' וכעין זה אפשר למנות דברים הרבה.

ונראה שהרשב"א והרמ"א (אבן העזר סימן צג סעיף כא) שהביא דבריו לא התכוונו לומר שאם הבעל התחייב בקניין לחוב המזונות שיהיה למזונות דין חדש, דהרשב"א והרמ"א כתבו רק שאם הבעל קיבל בקניין שיכולה האישה לגבות מן המשועבדים משמע שלשאר הדברים דין מזונותיה כדין המזונות של כל אישה.

ולכאורה נראה שהשולחן ערוך חולק על כך, שהשולחן ערוך (אבן העזר סימן פ סעיף יח) הביא דין שמקורו בריב"ש (סימן תפ) וזו לשון השולחן ערוך:

"מי שהתנה עם אשתו שלא יתחייב במזונותיה וכן היא לא תתחייב לו במעשה ידיה, אם אחר כך רצה ונתחייב הוא לתת לה מזונותיה אין מעשה ידיה שלו."

בפשטות דברי שולחן ערוך אלו נראה שחולק על האמור לעיל, שמשמע מדבריו שאם הבעל התחייב בקניין על מזונות אשתו אין מעשי ידיה שלו.

אולם נראה שאין הדברים סותרים כי במקרה של הריב"ש הבעל והאישה הסתלקו מתקנת חז"ל לגמרי, ועל כן אם אחר כך התחייב הבעל לזון את אשתו והאישה לא התחייבה לתת את מעשי ידיה – הבעל חייב במזונות והאישה פטורה לתת מעשי ידיה, אך במקרה שהבעל קיבל קניין בזמן הנישואין והתחייב לזון את אשתו אין כוונתו להתחייב מעבר למה שחייבוהו חז"ל אלא שרצה לתת לחוב המזונות דין מלווה בשטר, וזה ברור.

### ג. ההשלכות לעניין הסכמי גירושין

לכאורה כל הדיון שדנו לעיל אין לו נפקא מינה למעשה לאחר שביררנו שהקניין שנהגו שהבעל מקבל בזמן כתיבת הכתובה אינו מחייבו מעבר למה שחייב מן הדין. ברם, יש לדיון דלעיל השלכות גדולות בעניין התחייבות האב במזונות הבנים בהסכם גירושין הנהוג בבתי הדין.

נהוג בבתי הדין שכשזוג מתגרש הם עורכים הסכם המסדיר ביניהם את כל העניינים המתעוררים עקב הגירושין. בהסכם מפורטים הסדרי חלוקת הרכוש, מי יחזיק בילדים וכן כמה מתחייב הבעל למזונות הילדים עד שימלאו להם שמונה עשרה שנה. הסכם זה נחתם על ידי הצדדים ואחר כך מקבלים הצדדים בקניין ומקנים זה לזה וכן מתחייבים בקניין לקיים את כל האמור בהסכם.

והנה יש לדון מהו תוקף הקניין שהאב מתחייב בהסכם זה לזון את בניו עד שימלאו להם שמונה עשרה שנה: יש להסתפק אם האב מתחייב בקניין מעבר למה שחייבוהו חז"ל מדין התקנה או מדין צדקה לזון את בניו (או מתקנת הרבנות או החוק – אצל חילונים או הנהג – שאדם רוצה לזון את בניו) או שבקבלת הקניין אין האב מתחייב מעבר למה שחייב מן הדין וקבלת הקניין אינה אלא לחזק את ההתחייבות שחייב מצד הדין או המנהג.

ועיין ב"בכורי גשן" (סימן יא) במאמר "מזונות קטנים" שם ביארתי מה חייב האב מן הדין במזונות בניו.

והנה הספק העומד בפנינו הוא אם מה שהאב מתחייב בקניין לזון את ילדיו זו התחייבות חדשה או שהאב אינו מתחייב דבר חדש, אלא שעל מה שחייב מן הדין או התקנות או המנהג הוא מקבל בקניין ונותן לזה יתר תוקף.

ולכאורה שאלה זו תלויה במחלוקת הרשב"א (הנ"ל, בשו"ת – חלק ב סימן קיח ובחידושו למסכת גטין דף נא ע"א דיבור המתחיל "וקיי"ל") והפרישה (חושן משפט סימן צז ס"ק מא) שהבאנו לעיל באדם המתחייב בקניין במזונות אשתו, שלרשב"א חל הקניין וחוב המזונות הופך למלווה בשטר ולפרישה אין קניין זה מוסיף דבר ואינו אלא לחזק את גמירות הדעת להתחייבות שחייב מן הדין.

לשאלה זו יש "נפקא מינות" גדולות ואמנה כמה מהן:

א. מה הדין אם האב חזר בו ומסרב לזון את ילדיו, האם יכולים לכפותו ולגבות ממנו המזונות כחוב או שיכולים לכפותו רק כשם שכופים על הצדקה?

ב. מה הדין אם השתנה המצב הכלכלי אצל האב, כגון שהאב משתכר עתה פחות ממה שהשתכר בזמן חתימת ההסכם או אם האב אינו משתכר עתה כלל? אם נאמר שהאב חייב מחמת הקניין הרי שחייב כפי שהתחייב ואם אין לו עתה יצטבר עליו הסכום שהתחייב ואינו משלם כחוב, אולם אם נאמר שאין הקניין מוסיף על מה שחייב מן הדין – צריך לחייב את האב במזונות ילדיו לפי מצבו עתה.

ג. מה הדין אם האב נשא אישה ויש לו עתה ילדים נוספים? אם הקניין יצר חיוב עצמאי – אין חיובו לילדיו הראשונים משתנה, אך אם הקניין רק חיזק את החיוב שמן הדין – יש לפסוק מזונות לילדיו הראשונים בהתחשב במשכורתו ובנפשות שהאב חייב לזונם כיום.

ד. מה הדין אם הבן אינו רוצה לראות את אביו או שמקללו או אם מורד בו – האם האב חייב עתה במזונותיו? אם נאמר שהאב חייב מחמת ההתחייבות שקיבל אין זה משנה שבנו אינו רוצה לראותו, אולם אם האב חייב רק מהדין במקרים אלה הוא פטור מלזון את בנו.

ה. למי שייכים מעשי ידי הבן או המציאות שמוצא או מתנות שמקבל? עיין חושן משפט (סימן ער סעיף ב) שבן הסמוך לשולחן אביו הדברים שמנינו שייכים לאב (עיין שם שבמקצת הדברים יש מחלוקת ראשונים למי הם שייכים), אולם דברים אלו שייכים לאב רק אם הוא זן את הבנים מן הדין או מחמת המנהג. אם האב זן את הבנים מחמת התחייבותו יש לומר שאין תקנה שהדברים הללו שייכים לאב.

ו. מה הדין אם הבן ירש נכסים ויש לו עתה לפרנסתו?

וכן יש לדון: מה הדין אם הבן נכנס למוסד ומטופל שם ומשרד הרווחה משלם עבורו – האם האב חייב במזונותיו? אם נאמר שאין בקניין התחייבות חדשה הרי שהאב פטור ממזונות הבן כי החיוב של האב לזון את בנו שלמעלה משש שנים זה רק מדין צדקה ובמקום שיש לבן מזונות או ממון כדי פרנסתו אין האב חייב לפרנסו, אולם אם ההתחייבות בקניין היא התחייבות חדשה חייב האב לזון את הבן גם אם יש לבן ממון או מזונות ממקום אחר, שהתחייבות זו היא כעין מה ששנינו במשנה ריש

פרק "הנושא" (כתובות דף קא ע"ב: "הנושא את האישה ופסקה עמו כדי שיוון את בתה חמש שנים [...] נישאת לאחר ופסקה עמו כדי שיוון את בתה חמש שנים [...] אחד זנה ואחד נותן לה דמי מזונות"...).<sup>1</sup>

ובפד"ר (חלק ז עמודים 153–156) ראיתי שהגאון הרב חיים גדליה צימבליסט דן במזונות האישה או בת אשתו ומחלק בין אם משהו נותן להן מזונות לבין אם משהו נותן להן ממון למזונות, ולהלן אדון בכך.

#### ד. מסקנות

השאלות שהזכרתי לעיל שאלות חשובות ונחוצות מאוד בבתי הדין והן מעשים שבכל יום, והדברים צריכים עיון רב כי בשאלות אלו יש הוצאת ממון.

ראיתי חוברת שהודפסה בה הרצאת הגאון הרב שלמה דיכובסקי שדן בעניין זה ופסק כדעת הפרישה (חושן משפט סימן צז ס"ק מא) על כל המשתמע מכך.

דבריו נראים לי תמוהים – מדוע פסק כהפרישה – דלפי מה שביארתי לעיל (פרק א) רוב הפוסקים חולקים עליו, הלוא המה הרשב"א (הנ"ל, בשו"ת – חלק ב סימן קיח ובחידושו למסכת גטין דף נא ע"א דיבור המתחיל "וקיי"ל"), הבית יוסף (אבן העזר סימן צג שהביא את דברי הרשב"א, כנ"ל), הרמ"א (שם סעיף כא), המגיד משנה (פרק יח מהלכות אישות הלכה יג) והאבני מילואים (סימן צג ס"ק יח) ולפי מה שביארתי לעיל (שם) יש לומר שאף הפרישה אינו חולק עליהם וסובר כדעת האבני מילואים. ואף אם כבוד הרב דיכובסקי חושב את הדבר ל"ספקא דדינא" היה לו לומר כן, דלפעמים בזה שפסק כהפרישה הווי להוציא ממוחזק, ואולי הרב אכן אמר שם שהדבר "ספקא דדינא" ואין החוברת עתה בידי.

ועתה ראיתי שבפד"ר חלק יז (עמוד 311 ואילך) הודפסו הדברים.

#### הנראה לי בדברים אלו

א. העיקר להלכה כדעת הרשב"א שאדם המתחייב בקניין על דבר מסוים שהוא חייב בו מן הדין, הקניין חל עם כל ההשלכות של הדבר.

ב. גם אדם המתחייב בקניין, אין זאת אומרת שהתחייבותו היא התחייבות חדשה לגמרי, דיש לומר שהמתחייב קיבל בקניין את אשר חייב מצד הדין והסדיר את מה שחייב מן הדין או מדין צדקה או מן התקנה בהתחייבות שיש לה תוקף של התחייבות בשטר, אבל כל פרטי ותנאי ההתחייבות הם במסגרת מה שהבעל או האב חייב מן הדין. כבר כתבתי לעיל שנראה שזו כוונת הרשב"א במה שכתב שאדם המתחייב בקניין לזון את אשתו דהקניין מועיל, דהיינו שהחוב הווי כמלווה בשטר, אולם ההתחייבות היא במסגרת מה שהבעל חייב מן הדין. לפי זה מעשי ידי האישה שייכים לבעל, ובמקום שהאישה מפסידה מזונותיה מן הדין אין הבעל חייב במזונותיה, דעל דעת



כן לא התחייב, וכמו כן נראה לי שכן הדין בהתחייבות בקניין למזונות הילדים.

ג. נראה לי כי במקרה שהאב מתחייב בהסכם גירושין גם הפרישה מודה שהתחייבות למזונות הילדים בהסכם תופסת מעבר למה שחייב מן הדין ומהטעמים הבאים:

(א) הפרישה דן בהתחייבות בקניין למזונות האישה בצורה כללית, אולם נראה שאם הבעל יתחייב בקניין למזונות האישה בסך מסוים לכל חודש ודאי שהתחייבותו תחול ומה שיתחייב יהיה ככל חוב רגיל.

(ב) עוד נראה שהתחייבות האב למזונות הילדים במסגרת הסכם גירושין מחייבת כי הסכם זה נעשה באופן שבמסגרת הסכם הפירוד כל צד לוקח על עצמו התחייבויות: האישה מתחייבת לטפל בילדים והבעל מתחייב לשלם סכום מסוים סדיר עבור מזונותיהם ולפעמים חלק מההתחייבות במזונות הילדים הוא תמורת הטיפול בילדים.

(ג) ועוד, הרבה פעמים הסכם הגירושין נעשה בדרך של מקח וממכר – קח ותן – והסכום שהבעל מתחייב למזונות הילדים נלקח בחשבון בחלוקת הרכוש. לפעמים האישה מוותרת על דברים שמגיעים לה על פי הדין או על פי החוק, תמורת התחייבות גדולה יותר למזונות הילדים, לפעמים הבעל חפץ בגירושין והאישה מסרבת אולם מסכימה בסוף לגירושין, מחמת הסדר נאות למזונות ילדים שכוללים דמי טיפול, ולפעמים חלק מהסכום שנקבע למזונות הילדים הוא פיצוי לאישה להסכמתה להתגרש.

#### ה. יישום המסקנות ביחס לשאלות שנמנו לעיל

ועתה, על פי האמור נפתור את השאלות שמניתי לעיל.

בנוגע לשאלות א', ב', ג' שלעיל (בפרק ג) נראה שעל פי המבואר הרי שהתחייבות האב בקניין בהסכם לזון את בנו היא התחייבות גמורה. על כן אם האב העני או שהשתנה מצבו המשפחתי אין הדבר משנה והתחייבותו בהסכם קיימת ומחייבת, והרי זה ככל אדם שהתחייב בדבר מסוים וירד מנכסיו שהתחייבותו קיימת, אלא שאם אין לו אי אפשר לגבות ממנו כל זמן שאין לו ולכשיהיה לו – ישלם. על פי זה דין החוב למזונות הילדים בהסכם הגירושין הוא כחוב רגיל וכדרך שגובים מכל בעלי חובות גובים גם מהאב את מה שהתחייב למזונות בנו, ועיין עוד מה שכתבתי בעניין זה בספרי "בכורי גשן" (חלק א סימן לח) במאמר "אומד דעת לביטול מקח או

התחייבות<sup>1</sup> (ענף יא) שביארתי שם מדוע לא נעשה במקרה זה אומד דעת שעל מנת שלא יהיה לאב לשלם – לא התחייב.

לשאלה ד': אם הבן מורד באביו ואינו רוצה לראותו או שמקללו, פטור האב מלזונו אף שהתחייב בהסכם, והטעם שהתחייבות האב למזונות הילדים היא במסגרת מה שאב חייב לזון את בנו ובמקרה כזה פטור מלזונו – עיין פד"ר (חלק יג עמוד 3 ואילך) שבן שאינו רוצה לראות את אביו – אביו פטור מלפרנסו.

בנוגע לשאלה ה' – בדין מציאות הבן למי הן שייכות כשהאב מפרנסו מחמת הסכם – מצאתי בפד"ר (חלק ג עמוד 329 ואילך) שהגאון פוסק הדור הרב יוסף שלום אלישיב דן בעניין, כתב שהמציאות הן של הבן ונימק זאת שמה שתיקנו שמציאות הבן הסמוך על שולחן אביו הן של האב זה כדי שלא תהיה "איבה" ביניהם ועל כן במקום שהאב חייב לזון את הבן מחמת הסכם, תו לא שייך החשש שתהיה "איבה" ביניהם וחזר הדין שהמציאות לבן.

ברם, על פי מה שביארתי לעיל (בפרק ב) נראה שהמציאות שייכות לאב. לעיל (שם) הוכחתי דבר זה ביחס לבעל ואשתו – ביארתי את דברי הרשב"א והרמ"א שגם אדם שהתחייב בקניין למזונות אשתו זוכה במעשה ידיה ובמציאותיה וביארתי שגם פרטי דיני המזונות לא משתנים.

ועוד, ידוע שרש"י ותוספות נחלקו בכתובות (דף מז ע"א בדיבור המתחילים "משום איבה") מהי האיבה שמחמתה תקנו חכמים שמציאות הבת לאביה: רש"י כתב שהחשש הוא שלא יזון אותה, אולם תוספות הוכיחו דחכמים חששו גם שלא לא תצטרך לטרוח כל שעה לבית דין כדי לתבוע מזונות וחשש זה קיים גם במזונות הבן כשהאב התחייב בקניין.

והנה כבוד הגאון הרב אלישיב הביא ראיה לדבריו מהט"ז (חושן משפט סימן ער סעיף ב) וזו לשון הט"ז:

"הסמוכים על שולחנו – פירש רש"י (בבא מציעא דף יב ע"ב דיבור המתחיל "אדר' חייא"): 'משום איבה'. וכתבו התוספות (שם, דיבור המתחיל "רבי יוחנן"): 'דלא שייך איבה אלא בבנו שדרכו לזונו תמיד ואם לא יפרנסנו אביו לא יפרנסנו אחר, אבל אדם אחר מעלמא הסמוך לשולחן חברו חינו, כגון יתום קטן וכיוצא בו, אין סברא שמציאותיו לחברו וכל שכן עבד או אמה שבשכר טורחם הם אוכלים'. עד כאן לשונם. ובכלל זה הוא גם כן מי שפסק לבנו מזונות על שולחנו דמציאתו לעצמו, דהא דרך חיוב הוא נותן לו, וכעין שאמרו בפרק נערה (כתובות דף מג ע"א) דבת הניזונת לאחר מיתת אביה דמציאתה לעצמה דלאו מאחין קא מתזנא."

1. וכן בהרצאתו של המחבר בעניין זה בספר זה, "כנס הדיינים – התשע"ה".

ונראה לי שאין להביא ראיה מהט"ז למקרה שלנו. הט"ז שם מדבר שהאב, כדי לעשות נחת רוח לבן או מסיבה אחרת התחייב לבן מזונות, ועל כן התחייבות זו היא התחייבות חדשה לגמרי, דמדוע היה צריך להתחייב לו, אבל אצלנו אין האב רוצה להתחייב התחייבות חדשה כלל, אלא שבא להסדיר עניין המזונות עקב הגירושין, ובמקרה זה אין לתת למזונות דינים חדשים שהאב לא התכוון להם. לכן נראה לי שמקרה זה דומה למקרה של הרשב"א במתחייב בזמן הנישואין בקניין למזונות אשתו וכאמור לעיל. (ועיין עוד שו"ת מהרש"ם [חלק ד סימן צב] מה שכתב על דברי הט"ז).

# ו. מזונות לילד שבפנימייה וליד בעל רכוש

עתה נדון בשאלה ו' – שאלה זו ודאי צריכה לפנים – מה הדין אם הילד נכנס לפנימייה ומשלמים עבורו וכן מה הדין אם נפלה לילד ירושה ויש לו עתה נכסים שיכול להתפרנס מהם, האם האב חייב לשלם את הסכום שהתחייב למזונותיו?

לעיל הזכרתי שהרה"ג דיכובסקי כתב שהדבר תלוי במחלוקת הרשב"א והפרישה דלרשב"א חייב ולפרישה פטור.

לדברינו לכאורה נראה שהדין צריך להיות שהאב פטור, והטעם – שהאב לא התחייב למזונות הבן אלא במסגרת מה שהוא חייב מן הדין, ומן הדין האב אינו חייב לזון את בנו שהוא משש שנים ומעלה אם יש לבן ממון או מזונות ממקום אחר.

אולם בהתבוננות נוספת נראה לי, שאין קביעה זו נכונה לגבי שאלה זו, שמאחר שהאב התחייב בקניין לזון את בנו עד גיל שמונה עשרה שנה הרי שחל עליו חוב, ומעתה אין האב זן את הבן רק מדין צדקה ועל כן העובדה שיש לבן ממון אינו פוטרת את האב. מקרה זה דומה למקרה שאב התחייב בהסכם לזון את הבן ואחר כך העני, שביארתי לעיל שהאב אינו נפטר מלזון את הבן, והוא חייב לזון לפי מה שהתחייב בהסכם. נראה שהדין כן גם במקרה זה.

ועוד: כשם שאם האב העני לא אמרינן דיש אומד דעת שלא התחייב אם יהיה עני וזאת מאחר שהתחייב סתם ולא התנה ולכן אמרינן שהתחייב בכל אופן, כך יש לומר שאם התחייב האב סתם ולא התנה שאם יהיו לבן מזונות ממקום אחר לא יהיה חייב, אמרינן שהתחייב בכל אופן. וכבר שנינו ריש פרק "הנושא" (כתובות דף קא ע"ב): "הנושא את האישה ופסקה עמו כדי שיוזן את בתה חמש שנים – חייב לזונה חמש שנים, נישאת לאחר ופסקה עמו [...] אחד זנה ואחד נותן לה דמי מזונות. נישאת [הבת] – הבעל נותן לה מזונות, והן נותנין לה דמי מזונות", הרי להדיא שאדם המתחייב לזון אדם סתם – חייב אפילו אחר כך יש לאותו אדם מזונות ממקום אחר, ולא אמדינן שדעתו לזונו רק בזמן שלא יהיו לו מזונות ממקום אחר.

אלא שלמרות האמור נראה לי שהאב פטור במקרים אלו מטעם אחר, דעיין ברמ"א (חושן משפט סימן ס סעיף ג) שפסק, וזו לשונו:

"ויש אומרים דהמקבל עליו לזון חברו סתם כל ימי חייו או כל זמן שצריך משמע."

וכתב הסמ"ע (שם ס"ק טו) וזו לשונו:

"אפשר לומר דהכי קאמר אם נדר לו כן בשעה שצריך – סתמא דעתו הייתה כל זמן שצריך, ואם נדר לו בשעה שאינו צריך – אז דעתו הייתה אכל ימי חייו וצריך עיון." עד כאן לשונו.

וכתב על כך הט"ז (שם) וזו לשונו:

"צריך עיון מאי שנא ממי שקיבל עליו לזון את בת אשתו, דאמרינן בפרק הנושא דאף על פי שיש לה מזונות אחר כך צריך לתת לה דמי מזונות."

וכתב החכם צבי בהגהה על הט"ז וזו לשונו:

"אמר המגיה: לעניות דעתי אין כאן קושיא, דשאני התם שקצב ה' שנים לאפוקי הכא דמיירי במחייב עצמו סתם, כמבואר. וכבר היה אפשר לחלק בעניין אחר: דשאני הנושא את האשה וכו' דלאו בדידיה לחוד תליא מילתא אלא גם כן בדעת האשה, והיא – דעתה אפילו אם לא תצטרך הבת למזונות, מה שאין כן הכא דהכול תלוי בדעת הנותן. אבל אין צורך לזה כי העיקר כמו שכתבתי לחלק בין קוצב למתחייב סתם, והיא גופא איצטרך לאשמועין, דאף על פי שנתחייב סתם אי אפשר לו להיפטר בשנה אחת וכיוצא בה אלא מחויב לזונו כל זמן שיצטרך למזונותיו, אבל בקוצב כל כך שנים לית דין ולית דין וזה ברור." עד כאן לשונו.

החכם צבי כתב שני תירושים.

נתחיל מהתירוצי השני: לפי התירוצי השני דווקא בנושא את האשה אי אפשר לילך אחר אומד שנתחייב רק כל זמן שתצטרך, משום שהתחייב לאישה שנושא לזון את הבת. לפי תירוצי זה הרי שבמקרה שלנו, שהאב מתחייב לבן ואין לו שום כוונה להתחייב לטובת אשתו שמגרש, הרי שוודאי אזלינן בתר אומד דעת ואמרינן שהאב לא התחייב אלא רק כל זמן שלא יהיה לבן מזונות, וכן לא התחייב אם יהיה לבן ממון שיוכל להתפרנס ממנו.

במאמר "אומד דעת לביטול מקח או התחייבות" ("בכורי גשן" חלק א סימן לח ענף יא, וראה גם להלן) ביארתי שהתירוצי השני של החכם צבי הוא העיקר בדעת הט"ז, שבמתחייב לאישה לזון את בתה לא אזלינן בתר אומד דעת משום שהאשה בקשה תמורה על הסכמתה להינשא ולכן הווי התחייבות גמורה ואין לילך במקרה זה אחר אומד דעת כלל.

נדון עתה מה הדין במקרה שלנו על פי התירוצי הראשון של החכם צבי:

הנה החכם צבי חילק בין אם המתחייב התחייב לזון לזמן מסוים לבין אם המתחייב התחייב סתם. לכאורה לפי פירוש זה, במקרה שלנו שהאב מתחייב לזון

הבנים עד גיל שמונה עשרה הווי כמתחייב לזון זמן מסוים, שאז אין לילך אחר אומד דעת. אולם עצם חילוקו של החכם צבי צריך הסבר: מה הסברה לחלק חילוק זה?

נראה לי שבמתחייב לחמש שנים אין אומד דעת שכוונתו כל זמן שהבת תצטרך, שהרי קבע זמן – חמש שנים וזמן זה אינו מורה כלל שכוונתו היא רק לזמן שתצטרך, שהרי ייתכן שהבת תצטרך גם אחר כך. המשנה מדברת סתם – גם במקרה שהתחייב לזון בת קטנה ביותר. מצד שני ייתכן גם שהמשנה מדברת גם בבית סמוך לגדלות שייתכן שלא תצטרך כל החמש שנים, ועל כורחנו אמרנו שהתחייבות היא מוחלטת ולא תלויה באומד דעת.

ולפי זה נראה לי שאב המתחייב לזון את בנו עד גיל שמונה עשרה לא הווי כמתחייב לזון לזמן מסוים, דהמנהג כיום שהאב מתחייב לזון את הבן עד שיהיה בן שמונה עשרה שנה, הוא משום שאז הרגילות שהבן יכול לפרנס את עצמו או שיש לו מזונות ממקום אחר כגון שהולך לצבא. ועל כן אדרבה המתחייב לזון את בנו עד שימלאו לו שמונה עשרה שנה הווי כמתחייב "עד שהבן יוכל לזון את עצמו" ויש אומד דעת שעל דעת שיהיה לבן מזונות ממקום אחר שלא התחייב.

אביא כאן את דברי ההפלאה ("קונטרס אחרון" סימן קיד ס"ק ו) שהביא תחילה את דברי הט"ז והחכם צבי וכתב עליהם, וזו לשונו:

"אבל באמת החילוק שלו דחוק, דמאי עדיפות בזה משום שנתן קצבה, אכתי נימא דלא היה כוונתו אלא כל זמן שצריכה. והעיקר נראה שאין כאן קושיה כלל, דיש לומר דסבירא ליה לאותו דעה דמתניתין דריש פרק הנושא מיירי בעניין שהיה לה [=לבת] מזונות מיורשי בעלה הראשון [=של האם], שצריכין ליתן לה המזונות אצל אמה כדמדייק הש"ס שם על המשנה זו. וכיוון שלא הייתה צריכה ואפילו הכי התחייב, ממילא אפילו נישאת צריך ליתן לה מזונות, אבל אם בשעה שהתחייב הייתה צריכה למזונות יש לומר דאומדנא הוא שלא התחייב אלא כל זמן שצריכה." עד כאן לשונו.

ואף שאין דברי ההפלאה נראים ביישוב המשנה משום שהמפרשים לא חילקו בכך, מכל מקום הקושיה שהקשה על החכם צבי ברורה. ועל כן נראה לומר שהתירוץ השני בחכם צבי הוא העיקר.

העולה ממה שביארתי כאן הוא שאב שהתחייב בהסכם הגירושין לזון את בנו עד גיל שמונה עשרה ואחר כך התברר שיש לבן מזונות ממקום אחר או שיש לו ממון – פטור האב ממזונות בנו.

אף אם נאמר שהאב חייב מכל מקום אין האם יכולה לתבוע את האב משום שהתחייבות הייתה לבן ושמה הבן ימחל לאביו.

אולם, אם ברור מההסכם שחלק מהסכום שהתחייב האב למזונות הבן זה תשלום לאם עבור דמי טיפול, נראה שסכום זה התחייב האב לאם אף אם יהיה לבן ממון, דאין רגילות שהבן ישלם לאם עבור הטיפול בו, ועל כן הסכום שהתחייב האב

לשלם לאם עבור דמי טיפול חייב האב לשלם אף אם יש לבן ממון. ונראה עוד שאם האב התחייב סכום גדול למזונות הבן במסגרת פיצוי לאישה שתסכים להתגרש, גם סכום זה חייב האב לשלם אף שיש עתה לבן ממון למזונותיו.

במאמר הנ"ל "אומד דעת לביטול מקח או התחייבות" ("בכורי גשן" חלק א סימן לח ענף יא) כתבתי שאב התחייב בהסכם הגירושין לזון את ילדיו ולאחר זמן חלה או פוטר מעבודתו ועתה אינו עובד, מכל מקום החוב שהתחייב בהסכם הגירושין קיים. ביארתי שאין במקרה זה אומד דעת שעל דעת כן שלא יהיה לו לא התחייב, כיוון שהתחייבות בהסכם גירושין היא התחייבות בין שני צדדים, ובהתחייבות כזו לא אמרין אומד דעת של צד אחד לבטל ההתחייבות.

כאן ביארתי שאם יש לילדים ממון בטלה התחייבות האב לזון את ילדיו.

לכאורה הדברים סותרים, אך אבאר מדוע אין הדברים סותרים:

במאמר "אומד דעת לביטול מקח או התחייבות" ביארתי שהסכם שנעשה בעת הגירושין הוא הסכם בין שני צדדים שבו כל צד נוטל על עצמו חיובים, האם דורשת מהאב שתחייב לה שיהיה לה ממון לזון את הילדים והתחייבות האב – הבעל היא גם לאם – האישה, שיהיה לה ממון לזון את הילדים, ועל כן אי אפשר לבטל ההתחייבות באומד דעת של צד אחד.

ברם, במקרה שנפלו לילדים נכסים ויש להם כיום ממון לזון את עצמם, נראה שיש לילך אחר אומד דעת ולומר שהאב לא התחייב לזון את ילדיו כשהיה להם ממון, משום שביחס לאפשרות כזו גם אם האם הייתה דורשת בזמן הגירושין שהאב יתחייב לזון את הילדים בכל מקרה דרישתה לא הייתה סבירה, והאב היה יכול לסרב לה בנקל, על כן במקרה כזה יש אומד שעל אופן שיהיה להם ממון האב לא התחייב.

## ז. מזונות ממקום אחר

לעיל הזכרתי שבפד"ר (חלק ז עמודים 153–156) הובא פס"ד של הגאון הרב חיים גדליה צימבליסט שכתב לחלק בחיוב אדם לזון את אשתו ובניו הקטנים: אם נתנו אחרים לאישה או לבן כסף למזונות, אין הדבר פוטר את הבעל או את האב מלזונם, אולם אם משהו נתן לאישה או לבן מזונות, הבעל והאב פטורים מלתת דמי מזונות.

במקרה שלנו ביארתי שכשאב התחייב בקניין בהסכם הגירושין לזון את הבן – אם יש לבן מזונות או נכסים להתפרנס מהם, האב פטור ממזונותיו. לפי זה אין נפקא מינה אם נתנו לבן מזון או שנתנו לו ממון למזונותיו.

ברם מה שכתב שיש לחלק בחיוב שאדם חייב מן הדין (ללא צורך בהתחייבות) לזון אשתו ובניו הקטנים בין אם נתנו להם מזונות או שנתנו להם ממון, נראה לי שאין לחלק בזה והבעל או האב חייבים בכל אופן, אם האישה או הבנים לא מחלו על זכותם. ועיין ריטב"א (כתובות דף צו ע"א ד"ה "אמר רבי יוחנן") וזו לשונו שם:

"ואומר רבנו בשם הרב רבו ז"ל דדווקא אלמנה לא הפסידה עד שתיים ושלוש שנים אבל באשת איש כל שלא תבעה מזונותיה איבדה אותם למפרע, **שדרך הנשים לגלגל עם בעליהם** וכל שלא לוותה או שלא היה בידה משכון **מחלה אותם**. וכן ראיתי למורי הרב שדן אפילו באישה שהלכה לבית אביה מפני מריבה שהיה לה עם בעלה, כיוון שלא מסרה מודעה בפני עדים שלא מחלה אותם." עד כאן לשונו.

הרי להדיא שאם זנוה אחרים, אין לה מזונות, משום שבסתמא אומרים שמחלה אותם (מה ששייך, כמשמעות דבריו, דווקא בזוג נשוי ולא בנידוננו) ואין הבעל נפטר כשלא מחלה אותם אף שהיו לה מזונות ממקום אחר. עניין זה נוגע גם לדין אישה שקימצה מעיסתה (נזיר דף כד ע"ב ובתוספות שם דיבור המתחיל "שקימצה", כתובות דף נט ע"א ודף סה ע"ב, שולחן ערוך אבן העזר סימן ע סעיף ג) ועיין בעניין זה בפד"ר (חלק יד עמוד 115 ואילך) ואין כאן מקומו.

ועיין עוד בעניינים אלו:

לעניין מעשי ידי הבן כשהאב התחייב בקניין לזונו – עיין בפסק הדין הנ"ל של הגאון הרב אלישיב (פד"ר חלק ג עמוד 329 ואילך) ועיין עוד שם שגם אם החל הבן להרוויח חייב לשלם לו מזונותיו אם התחייב בקניין.

בשני נושאים אלה עיין גם בפד"ר חלק י (עמוד 145 ואילך).

בעניין אישה או ילדים שפרנסום אחרים – עיין פד"ר חלק יד (עמודים 120–121, 129–131).

ועיין עוד פד"ר חלק ב (עמודים 85–87) בהסבר מהות חיובו של הבעל במזונות אשתו כחלק מחיובי האישות]].

ועיין עוד פד"ר חלק יז (עמוד 311 ואילך) [הנ"ל, בשאלה אם ההתחייבות בקניין למזונות היא חיוק בלבד לחיוב שמן הדין או התחייבות חדשה]].





## אומד דעת לביטול מקח או התחייבות

### הרב נחום שמואל גורטלר

#### אב בית הדין הרבני האזורי רחובות

א. המתחייב בנדוניה או תוספת כתובה אינו מכניס עצמו לספק – יסוד הדין בגמרא ובתוספות

איתא בכתובות (דף מז ע"א):

"תנו רבנן כתב לה פירות כסות וכלים שיבואו עמה מבית אביה לבית בעלה מתה לא זכה הבעל בדברים הללו משום רבי נתן אמרו זכה הבעל בדברים הללו."

ומפרש רש"י:

"כתב לה פירות כסות וכלים – פסק לה האב בנדונייתה שתכניס לבעלה מיטלטלין כגון פרות תלושין וכסות וכלים וכתבן לה מן האירוסין. ומתה – באירוסין, לא זכה כו'."

ממשיכה הגמרא:

"לימא בפלוגתא דרבי אלעזר בן עזריה ורבנן קמיפלגי, דתנן: 'נתארמלה או נתגרשה בין מן הנישואין בין מן האירוסין גובה הכול רבי אלעזר בן עזריה אומר מן הנישואין גובה את הכול ומן האירוסין בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה' למאן דאמר לא זכה כרבי אלעזר בן עזריה ומאן דאמר זכה כרבנן."

רש"י:

"לימא בפלוגתא כו' – דמאן דאמר בעלה יורש נדונייתה מן האירוסין כרבנן דאמרי 'אם מת הוא גובה את הכול' – מנה, מאתיים ותוספת, אלמא כתובתה קיימא כאילו נישאת, אם מתה איהי נמי ירית איהו נדוניה שאף היא בתוך השטר נכתבה דהכי כתבין 'דא נדוניה דהנעלת ליה מבי אבוב כך וכך וצבי ואוסיף לה מדיליה כך וכך'."

מאן דאמר לא זכה כרבי אלעזר – דאמר 'לא כתב לה כתובתה אלא על מנת לכונסה' ומנה ומאתים דתקון רבנן הוא דאית לה איהי נמי לא כתבה לו נדוניה דהנעלת ליה אלא על מנת חיבת נישואין."

ועיין שם בהמשך הגמרא.

התוספות (שם ע"ב דיבור המתחיל "שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה") הקשו:  
 "אם כן כל אדם הלוקח פרה מן השוק ונטרפה או מתה אנן סהדי שלא  
 על מנת כן לקחה."

ותירצו התוספות:

"דאנן סהדי שבאותו ספק היה רוצה להיכנס, ואפילו אם אומר לו 'אם  
 תיטרף יש לך לקבל ההפסד' היה לוקחה, אבל הכא לא כתב כלל כי  
 אם על מנת לכונסה ואין דעתו כלל להכניס עצמו בספק."

בפשטות כוונת התוספות היא שאין המתחייב בנדוניה וכותב התוספת מכניס  
 עצמו לספק משום שהוא נותן מתנה ונותן מתנה אינו מכניס עצמו לספק.

מדברי הט"ז (חושן משפט סימן ס סעיף ג) למדתי שיש לומר תירוצו נוסף לקושייה  
 זו כי בנדוניה ובתוספת כתובה יש אומדנה מיוחדת ולכן אזלינן בתרה, דבנדוניה  
 עיקר מה שמתחייב האב זה כדי שתהנה בתו ממנה ולכן אם מתה הבת אין כלל מקום  
 לנדוניה, וכן הכותב תוספת כתובה לאישה – עיקר מחשבתו שכותב לה על מנת  
 לכונסה שזו עיקר מטרתו של אדם בקידושין ולכן אם מת הבעל לפני שכנסה אין לה  
 תוספת כתובה.

בזה מוסברת גם הגמרא בפרק אף על פי (כתובות דף נו ע"א): הגמרא הסתפקה  
 ב"נכנסה לחופה ולא נבעלה" ומת הבעל: האם זוכה האישה בתוספת או לא – האם  
 אמרינן חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה? ופירוש הגמרא הוא דיש להסתפק  
 מחמת מה מתחייב אדם בתוספת – משום חיבת חופה או משום חיבת ביאה. בדברים  
 אלו לא שייך לומר שאין אנו הולכים אחר אומדנה כיוון שאדם מתחייב בדברים אלו  
 למטרה מסוימת.

להלן נדון עוד בדברי הט"ז.

התוספות (הנ"ל) הוסיפו להקשות מהגמרא (בבא קמא דף קי ע"ב) שרצתה לומר כי  
 אישה שנפלה לייבום לפני מוכה שחין אינה צריכה חליצה משום שעל דעת כן לא  
 נתקדשה. והקשו התוספות: מדוע אמרינן אומד דעת זה, הרי דרך נשים להיכנס  
 בספק זה כי נשים נישאות ואינם חוששות מנפילה לייבום? ותירצו התוספות  
 שבמקום שיש שני צדדים ואם צד אחד היה מתנה הצד השני לא היה מסכים לתנאי  
 אמרינן שאדם מכניס עצמו לספק, אבל במקום שלצד השני לא אכפת מהתנאי  
 אמרינן שאין אדם מכניס עצמו לספק כלל, ובאישה שנופלת לפני מוכה שחין יש  
 אומד דעת שעל מנת כן לא נתקדשה ואם הייתה מתנה עם בעלה – לא היה מעכב  
 "בשביל שום דבר שיארע אחר מיתתו כי אינו חושש במה שיארע אחריו". וביארו  
 התוספות שהגמרא שם נקטה אומד לביטול הקידושין בנפלה לייבום לפני מוכה  
 שחין אבל לא אמרה שנאמר אומד דעת אם נעשה בעלה עצמו בעל מום שעל מנת כן  
 לא התקדשה, והטעם שבמקרה זה לא אמרינן אומד דעת לביטול הקידושין – משום  
 שהבעל לא היה מסכים לתנאי ולא אמרינן אומד דעת שישנו רק בצד אחד.

**ב. שיטת המשנה למלך – אומד דעת המתחייב דווקא כשהצד השני אינו מפסיד**

והנה המשנה למלך (הלכות זכייה ומתנה פרק ו הלכה א דיבור המתחיל "אבל אני הצעיר") הביא דברי תוספות אלו והקשה מדוע בתוספת כתובה אמרינן שאדם לא היה מכניס עצמו בספק – הרי גם בכתובה הדבר תלוי בצד שכנגד דהאשה יכולה לומר "הסכמתי להתקדש לך רק על מנת שתתחייב לי בזמן הקידושין את תוספת הכתובה" וכן בנדוניה יכול הבעל לטעון "הסכמתי לקדשה משום שאביה הסכים להקנות לי הנדוניה בזמן האירוסין".

אמנם לפי דברי הט"ז שהזכרתי למעלה אין מקום לקושיות אלו.

מכל מקום לשיטת תוספות תירץ המשנה למלך דדברים אלו אינם חשובים כ"איכא דעת אחרת" משום שהצד השני אינו מפסיד דבר על ידי האומד הדעת אלא שאינו מרוויח: בעל המתחייב כתובה באירוסין ומת – האשה אינה מפסידה דבר שהרי היא חוזרת להיתרה הראשון. וכן אב המתחייב נדוניה לבתו ומתה לפני הנישואין – אין הבעל מפסיד אלא חוזר למצב שהיה לפני האירוסין. וכן במקרה של הגמרא (כתובות דף צז ע"א) "זבין ולא איצטריכו ליה זוזי" שחוזר המקח והלה מחזיר הדמים. אבל בקונה פרה ומתה, שאם נעשה אומדנה יצא שהקונה יקבל כספו חזרה והמוכר יפסיד ממונו – לא אמרינן אומדנה כי בוודאי הצד השני לא היה מסכים לתנאי זה.

**ג. שיטת הנתיבות: תנאי נוסף לאומד – למתחייב או לקונה לא הייתה הזדמנות ליהנות מהתמורה להתחייבותו או לתשלום; קושיות עליו ועל המשנה למלך**

הנתיבות (סימן רל ס"ק א דיבור המתחיל "ובסימן זה" ואילך) הביא את דברי המשנה למלך והקשה עליו דלדבריו אדם שקנה בית ואחר כך גזר השר על הקונה שלא יגור בבית זה – המקח צריך להתבטל, שהרי יש אומד דעת שעל מנת כן לא לקח והמוכר אינו מפסיד מביטול המקח מחמת אומד דעת זה, שהרי מקבל מעותיו חזרה. על כן כתב הנתיבות שבכל מקום שהקונה רוצה שהחפץ ייכנס לרשותו ונכנס לרשותו באופן שראוי לו ליהנות מהמקח שוב לא אמרינן אומדנה לבטל את המקח. זאת משום שהקונה מסכים להכניס עצמו בספק כיוון דרוצה ליהנות מהמקח. לפי זה: הקונה פרה – אם נכנסה לרשותו, שיכול היה לחרוש בה או למוכרה – שוב לא שייכת אומדנה לבטל את המקח, וביאר הנתיבות שמה שהקשו התוספות מפרה הקשו מ"פרה דומיא דארוסה" כשם שארוסה היא מקודשת ולא נכנסה לרשותו כן בפרה מדובר שקנה פרה ועדיין לא נכנסה לרשותו דהיינו שקנה פרה והתנה שהפרה תישאר מספר ימים בבית המוכר ובתוך כך מתה הפרה. באופן זה הקשו התוספות שנאמר אומדנה שעל דעת כן לא קנה ועל קושייה זו תירצו התוספות דלא אמרינן אומדנה זו לביטול המקח משום שהצד השני לא היה מסכים לתנאי זה.

על פי זה כתב הנתיבות שמה שהקשתה הגמרא (בבא קמא דף קי ע"ב) שביבמה שנפלה לפני מוכה שחין יתבטלו הקידושין משום דעל מנת כן לא נתקדשה, מדובר ביבמה שנפלה מן האירוסין אבל אם נפלה מן הנישואין לא שייך לומר אומד דעת לביטול הקידושין, דהרי רצתה להכניס עצמה בספק זה דרצתה ליהנות מהנישואין לבעלה. ואכן התוספות (בבא קמא דף קי ע"ב דיבור המתחיל "דאדעתא") העמידו את הגמרא ביבמה מן האירוסין וזו לשונם שם:

"נראה דבנפלה מן האירוסין איירי דאי מן הנישואין ודאי מקדשה נפשה כדי שתהא נשואה לבעלה דמשום אחר מיתת בעלה לא מסקא אנפשה מלהיות נשואה אלא מן האירוסין איירי דמקידושין אין לה שום טובה."

אמנם להלן אביא דברי מהר"ם מרוטנבורג הסובר שאף ביבמה מן הנישואין אמרינן אומדנה זו.

לפי מה שהסביר הנתיבות נוכל לנקוט בדינו שני כללים בעניין אומדנה לביטול מקח:

א. בכל מקום שקנה אדם חפץ והחפץ עבר לרשות הקונה והיה ראוי ליהנות ממנו ואחר כך קרה אונס לחפץ לא אמרינן אומדנה שעל מנת שיקרא אונס לא נתכוון לקנות.

ב. במקום שהחפץ עדיין לא הגיע לרשות הקונה: אם יש הפסד לאחד מהצדדים אם יתבטל המקח – לא אמרינן אומדנה שעל מנת כן לא קנה דהרי הצד שכנגד לא היה מסכים לתנאי. אבל במקום שאם יתבטל המקח לא יפסיד הצד שכנגד אלא יחזור הדבר לקדמותו – אמרינן אומדנה שעל מנת שיפסיד לא עשה המקח.

כלל זה שכתבו המשנה למלך והנתיבות נראה לי קשה, דלדבריהם אדם שאירס אישה וכתב לה כתובה מאתיים ונפל בה מום נאמר שעל מנת כן לא קידשה ויהיה פטור מליתן לה עיקר כתובה דהרי כאן היא חוזרת למצבה הראשון.

ואין לומר שאינה חוזרת למצבה הראשון משום שצריך לגרשה והרי היא עתה גרושה, דאם כן אותה טענה נאמר לגבי התחייבות תוספת כתובה – שאם התחייב אדם לארוסה תוספת כתובה אם מגרשה יתחייב לשלם לה התוספת שהרי אינה חוזרת למצבה הראשון והרי השולחן ערוך (אבן העזר סימן נה סעיף ו) פסק שהמגרש ארוסתו פטור מתוספת כתובה. ועוד: אם אמרינן אומד דעת שעל מנת שיהיה בה מום לא קידש הרי שבטלים הקידושין למפרע והיא חוזרת למצב הראשון של פנויה. ואין לומר שמשום שצריכה גט מספק יתחייב לשלם לה כתובה, דנראה שאין לקשר בין הדברים וראיה לזה: המקדש אישה סתם ונמצאו בה מומין והבעל טוען למקח טעות – צריכה גט מספק ואין לה כתובה. ביאור הדבר הוא שלגבי גט חיישין שמא נתרצה הבעל בבעלת מום אך כתובה אין לה – דאין מוציאין ממון מספק וכמו כן נאמר שאם נתהוו באישה מומין אחרי האירוסין – על מנת כן לא קידשה והרי היא

חוזרת למצבה הראשון ומה שבית דין מחייב אותה גט מספק אין בכוחו להוציא כתובה מן הבעל שהוא טוען ודאי שעל מנת שיתחדשו בה מומין לא קידשה ולדעתו היא פנויה גמורה.

ונראה לי שאין לפלפל בזה כלל וברור שעצם הדין שהמאוס אישה וכתב לה תופסת ואחר כך גרשה שפטור מהתוספת – אין זה משום שחוזרת למצבה הראשון כי הרי עתה היא גרושה ואסורה לכהן. ומעתה ביאורו של המשנה למלך קשה ודברי התוספות שכתבו שבתוספת כתובה ובנדוניה אמרין אומדנה משום שאין אדם מכניס עצמו לספק כלל צריכים ביאור.

על כן נראה לי שמה שכתבו התוספות שבתוספת כתובה ובנדוניה אזלינן בתר אומד דעת משום שבהם אין אדם רוצה להיכנס בספק כלל – אין כוונתם שבהתחייבות אלו יש רק צד אחד, דכבר ביאר המשנה למלך שבהתחייבות אלו יש שני צדדים שהרי הכנס אישה דעתו גם על הנדוניה שאביה מתחייב וגם אישה דעתה על הכתובה והתוספת שמתחייב הבעל. אשר על כן נראה לי שכוונת התוספות היא למה שביארתי לעיל בשם הט"ז.

וביאור הדברים הוא שנדוניה ותוספת כתובה ניתנות למטרה מסוימת ועל כן אין אדם מכניס עצמו לספק כלל כי עיקר התחייבות הנדוניה היא בשביל שתיכנס הבת לנישואין ותהנה ממנה אבל באופן שלא תיכנס הבת לנישואין לא התחייב האב. ועוד שהרי נתינת הנכסים היא לבת אלא שהבעל מקבל אחריות עליהם היות שרשאי להשתמש בהם.

וכן התחייבות הבעל בתוספת כתובה היא התחייבות משום חיבת חופה או חיבת ביאה וגם הכותבים באירוסין – סבירא ליה לרבי אלעזר בן עזריה כי מקדימים כתיבת תוספת הכתובה אבל כל ההתחייבות היא על מנת הנישואין. ודבר זה מבואר בגמרא בפרק אף על פי (כתובות דף נו ע"א) דהגמרא הסתפקה אם כתב אדם לאישה תוספת כתובה ונכנסה לחופה ולא נבעלה – אם חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה וכן הסתפקה הגמרא אם נכנסה לחופה כשהיא נידה אם זוכה בתוספת. וברור שספק הגמרא הוא משום שקים ליה לגמרא שאדם מתחייב תוספת משום סיבה מיוחדת ועל כן הסתפקה הגמרא מהי בדיוק הסיבה. ונראה שבנדוניה ובתוספת כתובה אם היה צד אחד מתנה הצד השני היה מסכים לתנאי. וזה משום שהכול יודעים שהאב מתחייב נדוניה על מנת שתהנה הבת והבעל מתחייב תוספת על מנת שתיכנס לחופה.

להלן (פרק ט) נדון עוד בדברי הט"ז.

מכל מקום נראה שמה שדימו התוספות את המקרה של "ההוא דזבין ולא איצטריכו ליה זוזי" כוונתם גם למה שביארתי שהיות שמכר למטרה מיוחדת אין כוונתו להיכנס לספק כלל ולהלן (פרקים ה, ו) נבאר עניין זה עוד.

ולפירוש זה שפירשתי את התוספות על פי דרך הט"ז אין ראייה כלל לכלל שלמד המשנה למלך מהתוספות, שבמקום שעשה אדם מקח ונתחדש דבר שצד אחד מפסיד

והצד השני אינו מפסיד אם יחזור הדבר לקדמותו, שהדין הוא שהמקח בטל משום שיש אומד דעת שעל מנת כן לא עשה הנפסד את המקח.

#### ד. ביאור שיטת התוספות, פרטי דינים

מהאמור עולה שלדעת התוספות יש שני כללים באומדנה:

א. במקום שוודאי שצד אחד לא היה רוצה להיכנס בספק אמרינן שהמקח בטל.

ב. במקום שיש צד שני שאם היו מתנים לא היה מסכים לתנאי לא אמרינן האומדנה לביטול מקח אם לא התנו במפורש.

והנה יש מקום להסתפק בדעת התוספות: מה יהיה הדין במקרה שוודאי לנו שצד אחד לא היה מוכן להיכנס כלל בספק אך יש גם צד שני שאם היו אומרים לו מהתנאי היה מסרב לתנאי זה. האם אמרינן אומדנה של הצד שלא היה רוצה להיכנס בספק כלל והמקח בטל או היות שהדבר נעשה סתם המקח קיים. להלן יתבאר ספק זה.

המשנה למלך (הלכות זכייה ומתנה פרק ו הלכה א דיבור המתחיל "הן אמת") הביא את התירוצו השני של התוספות שכתבו שבמקום שיש צד שני לא אמרינן "אדעתא דהכי לא עבדי" וכתב שם שלכאורה נראה שהמהר"ם מרוטנבורג חולק על דברי תוספות אלו.

כוונתו לדברי המהר"ם מרוטנבורג שהובאו בתשובות מיימוניות (נשים סימן כט וכן במדרכי יבמות פרק ד רמז ל) בעניין יבמה שנפלה לפני מומר שכתב המהר"ם שפטורה מן החליצה ומן הייבום וטעמו דאמדינן דעתה שעל מנת שתפול לפני מומר לא נתקדשה. למעשה השתמש המהר"ם במה שרצתה הגמרא (בבא קמא דף קי ע"ב) לומר שיבמה הנופלת לפני מוכה שחין דין הוא שיתבטלו הקידושין למפרע משום אומד דעת, אלא דשם מסקנת הגמרא דלא אמרינן אומדנה זו משום שאין זו אומדנה גמורה דידוע הפתגם "טב למיטב טן דו מלמיטב ארמלו" ועל כן אין זה ברור שלא הייתה רוצה ליפול לפניו לייבום, אך במקרה של המהר"ם שנפלה לפני מומר לעבודה זרה יש אומדנה ברורה שלא הייתה רוצה להתקדש אם תפול לייבום לפני מומר ותישאר עגונה כל ימיה או שתתייבם למומר שיעבירה על דתה.

התרומת הדשן (בתשובותיו סימן רכג) הקשה על סברת מהר"ם דבנפלה לייבום מן הנישואין מן הנישואין לא שייכא אומדנה דמשום חיבת נישואין מקניא נפשא בלא תנאי והווי כקונה פרה ומתה – שדעת הקונה להיכנס לספק זה שכן דרך העולם – כדברי תוספות (כתובות דף מז ע"ב דיבור המתחיל "שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה").

אף ללא הסברה המיוחדת של חיבת נישואין אפשר להקשות על מהר"ם כקושיית הנתיבות שהזכרנו לעיל וכביאורו בתוספות, שבכל מקום שהקונה רוצה

שהדבר ייכנס לרשותו כדי שיוכל ליהנות ממנו מיד לא שייך לומר אומדנות והרי כאן ודאי שרצתה להיכנס לחופה כדי שתהיה נשואה עם כל הזכויות של אישה נשואה.

המשנה למלך (שם ובדיבור המתחיל "ונראה דתרת") הביא את דברי התרומת הדשן והוסיף להקשות על מהר"ם – ואף כתב שיש לפרש שגם בקושייה מהתוספות שהובאה בתרומת הדשן הכוונה הייתה לרמז גם לקושייה זו – שאין לבטל את הנישואין באומדנה זו משום שבנישואין איכא גם דעת אחרת – דעת הבעל שלא היה מתרצה לתנאי שיתבטלו הקידושין ויהיו כל בעילותיו בעילות זנות.

וכתב המשנה למלך שמדברי מהר"ם אלו נראה שחולק על התוספות וסובר שאף במקום שיש צד שני שלא היה מסכים לתנאי אמרין אומדנה לביטול הקידושין היות שהאישה לא הייתה רוצה להיכנס לספק כלל.

עוד כתב המשנה למלך שלכאורה גם מדברי הרא"ש נראה שסובר כמהר"ם שפסק (שו"ת הרא"ש כלל ח סימן ד) שאדם שהתחייב בשבועה בזמן השידוכין לתת לבתו נדוניה וסמך על כך שיגבה חובות שחייבים לו ומהם יפרע את התחייבותו אך אחר כך איבד את כל אותם חובות – פטור מלשלם משום דאמדינן דעתו שעל דעת שיצטרך למכור ביתו וכלי תשמישו לא נשבע. ולכאורה דברים אלו סותרים לדברי התוספות דהרי כאן יש גם צד שני דהדבר תלוי גם בחתן ושמא אם האב היה רוצה להתנות תנאי זה החתן היה ממאן.

אמנם כתב המשנה למלך שיש לומר שהרא"ש אינו חולק על התוספות דרק שם שהתחייבות הייתה בשבועה אמרין אומדנה אפילו כשיש צד שני שאולי לא היה מסכים לתנאי, והטעם לכך הוא ששבועה היא התחייבות שאדם מתחייב כלפי קונו לקיים מוצא שפתיו ודבר זה אינו שייך כלל לצד שכנגד ולכן אמדינן דעתו אפילו כשיש צד שני.

בהמשך דברי המשנה למלך (שם דיבור המתחיל "שוב ראיתי") כתב שיש שפקפקו בתירוצו זה ולא הסביר מה טעמם. ונראה שטעמם מבואר בדברי החכם צבי (סימן מא) שכתב שאדם המתחייב דבר לחברו ונשבע לקיים וכנגד זה גם חברו מתחייב לא שייך לומר שהשבועה נעשתה על דעת הנשבע בלבד, דהרי הנשבע נשבע שם על דעת חברו דרצה שחברו יתחייב גם הוא כנגדו. לפי זה המתחייב בשבועה באופן זה הווי כמקח שיש שני צדדים.

ומכל מקום מסיק המשנה למלך (שם) שיש לומר שמהר"ם והרא"ש אינם חולקים על דברי התוספות על דרך כלל אלא דסוברים שבמקום שקורה אונס גדול מאוד כגון במקרה של מהר"ם שנפלה לייבום לפני מומר או כבמקרה של הרא"ש שהפסיד כל ממונו ועתה צריך למכור ביתו – על דעת כן לא נתחייבו ואפילו היו יודעים שהצד השני לא יקבל תנאים אלו אין אדם מוכן להכניס עצמו בספק כזה.

ה. שיטת הנודע ביהודה: החילוק בין דבר שאדם כלל לא מוכן להיכנס בו לספק לשאר דברים ובין אם יש צד שני שאכפת לו או לא; קשיים בשיטתו

ועיין נודע ביהודה (קמא יורה דעה סימן סט) שכתב כדעת המשנה למלך ונתן שלושה כללים בדברי התוספות:

א. בדבר שיש בו אומדנה שאדם אינו רוצה להיכנס בספק כלל – אפילו תלוי הדבר בדעת שניהם אזלינן בתר אומדנה דחד לבטל מעשה וכגון "ובין ולא איצטריכו ליה זוזי" וכן המתחייב מעות לחתנו ומתה בתו בעודה ארוסה.

ב. בדבר שיש לו מר שהיה מכניס עצמו בספק אף שיש אומדנה שאם היה יודע לא היה עושה המעשה – אם הדבר תלוי בדעת שניהם אין המעשה בטל וכגון הלוקח פרה ומתה אחר כך.

ג. בדבר התלוי בדעתו של אחד אף שיש שני אלא שיש לומר שלא אכפת לו – אמרינן אומדנה, כגון ארוסה שנפלה לייבום מהאירוסין לפני מומר שכאן אין לבעל כל קפידא אמרינן אומדנה ובטלו הקידושין.

מה שכתב הנודע ביהודה בכלל הראשון – כדברי המשנה למלך – שמקח שיש בו אומדנה גמורה שצד אחד לא היה רוצה להיכנס בספק והוא אונס גדול אמרינן אומדנה לבטל המעשה ואמרינן כן גם במקום שידוע שאם צד אחד היה רוצה להתנות הצד השני היה מתנגד – כלל זה נראה לי רחוק בסברה וקשה מאד בהבנה לבטל מעשה מקח שנעשה סתם משום אומדנה של צד אחד. במיוחד קשה לומר את הדבר כשברור שאם צד אחד היה מתנה היה הצד השני מבטל את המקח לגמרי. ועוד נראה לי שאפילו במקרה שלא ברור מה היה הצד השני אומר על התנאי שהצד הראשון היה רוצה להתנות עמו – צריך להשאיר הדבר על מצבו ולא לבטל המקח דהרי המקח נעשה סתם.

והנה לפי הבנת המשנה למלך את דברי הרא"ש, אדם שהתחייב ממון תמורת מקח על סמך שטרות שהיו לו ואחר כך הפסיד את שטרותיו וצריך עתה למכור את ביתו כדי לקיים המקח – המקח בטל משום שיש לנו אומד שאדם לא היה רוצה להכניס עצמו בספק זה בדומה במקרה שאדם התחייב נדוניה והפסיד שטרותיו. זה נראה בעיני תמוה: לא מצאנו שאדם שהפסיד ממנו יתבטלו מקחיו למפרע. ולהלן נבאר את דברי הרא"ש בדרך אחרת.

עוד קשה לי על דברי המשנה למלך והנודע ביהודה: הרי מצד הדין לבטל מעשה צריך תנאי כפול אלא שדבר שבלבו ובלב כל אדם אמרינן דהווי כהתנה וכפל. אם כן במקום שברור לנו שאם צד אחד היה מבקש להתנות הצד השני היה מסרב – מניין לנו שהצד הראשון היה מסתלק מהעסקה – שמא היה נוטל על עצמו סיכון והיה סומך שלא יארע לו דבר רע? ואם כן אין כאן "בלבו ובלב כל אדם".

ועוד: מה לנו להפסיד לצד השני לאחר שנעשה מקח הרי מזלו הרע של הצד הראשון גרם לו שהדבר אירע ברשותו אחרי המקח?



## ו. דחיית ראיות המשנה למלך והנודע ביהודה

אף שאיני ראוי לדבר בדבר שקבעו בו אבות העולם מסמרות לא אמנע מלדון ולחוות דעתי בעניין כי תורה היא והמעין בדבריי יבחן את הדברים.

לעיל הקשיתי כמה קושיות על הכלל של המשנה למלך ועל כן נראה לי לומר כללים אחרים קצת באומד דעת לביטול מקח ולדחות את הכלל שאמר המשנה למלך. תחילה אעמוד על כל המקומות שמהם הוכיחו המשנה למלך והנודע ביהודה את הכלל דלעיל ואבאר שאין ראיה לכללם.

א. מה שכתב הנודע ביהודה ב"זבין ולא איצטריכו ליה זווי" שהמקח בטל משום שיש אומד דעת שהמוכר לא היה נכנס בספק – נראה שאין זה הטעם אלא הטעם הוא כמו שכתבו הרי"ף (כתובות דף נו ע"א מדפי הרי"ף) והתוספות (כתובות דף צז ע"א דיבור המתחיל "זבין") שמדובר שם שהמוכר הזכיר בשעת המקח שמוכר משום שצריך למעות דהווי כאילו התנה ואם הקונה אינו מסכים לתנאי זה היה צריך לומר מפורש שקונה בלא תנאי. ועיין עוד בר"ן (קידושין דף כ ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "ההוא גברא") שדייק שאם המוכר גילה דעתו לפני המקח שמוכר משום שרוצה לעלות לארץ ישראל או שמוכר משום שאיצטריכו ליה זווי ובזמן המקח לא הזכיר המוכר דבר זה לא אמרינן אומד דעת לביטול המקח.

והנה מדברי הראשונים הנזכרים כאן ברור שחולקים על הכלל של המשנה למלך והנודע ביהודה שהרי אם המוכר גילה דעתו לפני המכר ברור שיש אומדנה שהמוכר לא היה רוצה להיכנס לספק זה ואם היה יודע שיבואו חטים בזול (ולכן "לא איצטרכו ליה זווי" כפי המעשה בגמרא בכתובות שם) לא היה מוכר ובכל זאת המקח קיים היות שלא התנה בפירוש ולא אזלינן בתר כוונתו משום דהווי דברים שבלב.

ב. המשנה למלך והנודע ביהודה הביאו את דברי המהר"ם מרוטנבורג שפסק שבאישה אשר נפלה לפני מומר לייבום מתבטלים הקידושין למפרע משום שעל מנת כן לא הסכימה להתקדש, וכתבו שמדבריו מוכח הכלל שבמקום שאדם אינו רוצה להיכנס בספק אמרינן אומד דעת לביטול מקח אפילו כשיש צד שני, שאם לא נאמר כן יקשו עליו שתי קושיות: א – מדוע אמדינן דעתה לביטול הקידושין למפרע הרי אם הייתה מתנה לא היה הבעל מתרצה משום שאם יתברר אחר כך שנתבטלו הקידושין ייעשו כל בעילותיו בעילות זנות. ב – הרי דרך נשים להיכנס בספק זה דאישה רוצה להיות נשואה כדי שתזכה בכל זכויות אישה נשואה ואינן חוששות שמא ימות בעליהן ותיפולנה לייבום.

ונראה לומר שאין קושיות אלו קשות:

על הקושייה הראשונה יש לומר שדעת המהר"ם שאין כאן חשש לבעילת זנות דכבר כתב הריב"ש (סימן קצד) שאדם הבא על אישה לשם אישות ואחר כך נתברר שהאישות לא תפסה אין ביאתו חשובה לביאת זנות – עיין שם שהוכיח את הדבר. עוד יש לומר שדעת מהר"ם שפילגש המיוחדת לאיש אינה אסורה דבר תורה וכמו שכתבו החלקת מחוקק (סימן כו ס"ק ב) והבית שמואל (שם ס"ק ב) שכתבו שכן הוא לשיטות כל הראשונים. והרי במקרה זה האישות מיוחדת לו לכל ימיו ולא תוכל לעזוב ולחיות עם אחר דכל ימיה היא בספק שמא מקודשת היא לו דשמא יהיה לבעלה ולד ולא תיפול לייבום ועוד שמא תמות לפניו ולא תצטרך לבטל הקידושין, נמצא שבמקרה זה אינה יכולה להישמט מתחתיו והוויא מיוחדת לו לכל ימיו ואין כאן בעילת זנות. ועוד דבאופן זה יש לומר דאין גם איסור דרבנן דבכל אופן שבטוח לנו שלא תזנה לא אסרו חכמים פילגש וכעין זה כתבו המפרשים שחכמים לא אסרו פילגש למלך משום שאימתו עליה ועל כל הבריות ואין לחשוש שתזנה. ועיין בבית שמואל (סימן קנז ס"ק ו) שכתב שדעת מהר"ם שאף אם נתבטלו הקידושין למפרע לא הווי בעילות זנות אך לא ביאר מדוע ולדברינו הדבר מוסבר ועיין עוד נודע ביהודה (קמא אבן העזר סימן נד דיבור המתחיל "אלא" עד סוף הסימן).

ועל הקושייה השנייה – שאין אומד דעת שחפצה בתנאי זה כי נוח לה לזכות בזכויות נשואה – יש לומר שאם האישות הייתה מתנה עם בעלה שתחיה עמו ותשמשו כאישה כל ימיו ואם יתברר אחר כך שנתבטלו הקידושין לא ייטול ממנה למפרע את כל הזכויות שקיבלה כאישה נשואה, אף על פי שיתברר שהייתה פילגש, לא היה הבעל מקפיד. ואף שבתנאי זה אם תיפול לייבום תפסיד כתובתה ותוספת כי מתברר שלא הייתה נשואה. מכל מקום יש לומר שהיא חפצה בתנאי זה ובלבד שלא תיאסר להינשא לעולם. ולפירוש זה בדברי מהר"ם אין ראיה כלל שסובר שאם צד אחד לא היה מכניס עצמו בספק המקח בטל אף על פי שאם היו מתנים הצד השני היה מסרב לתנאי זה.

ג. המשנה למלך והנודע ביהודה הביאו את תשובת הרא"ש שאב שהתחייב בזמן השידוכין נדוניה בשבועה ואחר כך הפסיד את שטרי החוב שעל גבייתם סמך כשהתחייב – פטור מלשלם משום שעל מנת שיצטרך למכור כלי ביתו לא נשתעבד, והוכיחו מכאן שאדם שאינו מוכן להיכנס בספק – אף על פי שיש צד שני והצד השני לא היה מוכן לקבל תנאי זה – אמרינן אומדנה והמקח בטל. ועוד כתבו להוכיח כלל זה מדברי הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל לד סימן א) שכתב אם קלקלה אחות המשודכת את דרכיה ונשתמדה יכול הצד האחר לבטל השידוך ולא לקיים התחייבותו בשבועה וכן פטור מהקנס שקיבל על עצמו, והוכיחו מכאן שבמקום שצד אחד לא

היה רוצה להיכנס בספק המקח בטל אף על פי שיש צד שני שלא היה מסכים להתניית תנאי זה.

ונראה לי שאין ראיה מדברי הרא"ש הללו לכלל זה כי הרא"ש אמר אומד דעת זה רק במקרים אלו של התחייבות לקיים שידוך וזאת משום שהתקשרות זו אינה דומה למעשה מקח כי שידוך אינו מעשה קניין בין הצדדים אלא השידוך הוא התחייבות לקדש ולהתקדש בבוא הזמן. על כן אם קורה דבר שיש בו אומד דעת שעל מנת כן לא התחייבו לקדש אמרינן שעל מנת כן לא השתדכו ומזלם גרם ששידוך זה לא יתקיים. אומדנה זו קיימת בשני הצדדים, שהרי כל צד ייתכן שירצה לבטל השידוך משום דבר שיתחדש לרעתו בצד השני או משום שיארע דבר אצלו שלא יוכל לעמוד בהתחייבותו, והיות שעדיין לא קידשו נוח להם לא להשתעבד יותר. אבל במקום שנעשה קניין נגמר העניין ביניהם ומעתה אם קורה דבר הגורם לאחד לרצות לבטל המקח אמרינן שמזלו הרע גרם לו ואין לו כל טרוניה על הצד השני. ובאמת כך מפורש בתשובת הרא"ש (שם) שכתב שאם דבר זה קרה אחרי אירוסין אינו יכול לבטל האירוסין כי מזלו גרם עתה שנפסד מקחו ואפילו שנשתמדה אחות ארוסתו אינו יכול לבטל הקידושין ואינו יכול להוציאה בלא גט וכתובה. ואדרבה מכאן ראיה לדברינו כי אף על פי שברור הדבר שבספק זה לא היה רוצה להכניס עצמו והוא אונס גדול בכל אופן אין הקידושין מתבטלים כי הכלל הוא שבכל דבר שנגמר המקח ולא התנו אין אומרים אומד דעת לבטל את המקח מפני דבר שיקרה בעתיד. והטעם בזה שאין אומד דעת שהמעשה נעשה בתנאי דשמה אם צד אחד היה מתנה הצד השני היה מסרב לתנאי ולא אמרינן אומדנה לבטל מעשה באופן זה ואדרבה האדם יודע שברגע שעושה קניין העניין נגמר וכל מה שיקרה במקח – מזלו גרם לו, וכעין זה כתב החלקת מחוקק (אבן העזר סימן ס"א ס"ק א) ויש לזה ראיה מהשולחן ערוך (חושן משפט סימן שיב סעיף א ועיין בש"ך שם ס"ק ב) ועיין עוד חידושי הר"ן (בבא מציעא דף קד ע"א דיבור המתחיל "ודאמרינן").

והנה לטעם שביארתי כאן גם בתשובה הראשונה של הרא"ש – בעניין התחייבות לנדוניה – האב פטור לקיים את שבועתו רק אם נשבע לתת לבתו לפני הקידושין ושטרי החוב אבדו לפני הקידושין. להלן (פרק י) אבאר את תשובת הרא"ש בעניין זה בדרך אחרת ועל פיה גם אם אבדו שטרותיו אחרי הקידושין האב פטור לקיים את שבועתו.

## ז. אומד דעת לביטול קידושין ביבמה שנפלה לייבום לפני מומר

המחנה אפרים (הלכות שכירות סימן ד) הביא דברי מהר"ם ביבמה שנפלה לפני משומד דאמרינן דאדעתא שתיפול לפני משומד לא נתקדשה והביא שהמרדכי (הגהות מרדכי

יבמות פרק ד רמז קז) הקשה מדוע אמרינן אומדן זה הרי הבעל לא היה מסכים שיתבטלו הקידושין ויהיו כל בעילותיו בעילות זנות ובאופן זה לא אמרינן אומדנה לבטל המעשה. (הקושייה אינה מפורשת בהגהות מרדכי אלא משתמעת ממה שהביא בהקשר של החילוק בין ארוסה לנשואה את החילוק בין מקום שיש רק צד אחד למקום שיש צד שני שלא יסכים לתנאי).

וכתב המחנה אפרים לתרץ שדעת המהר"ם שהכול תלוי במזלו של מי יש לתלות את האונס: הלוקח פרה ונטרפה אין הקונה יכול לבטל המקח בטענה דעל מנת כן לא לקח דהרי מזלו גרם לו שנטרפה ברשותו ובמקום שמזלו גרם אז לא אמרינן אומדן דעת לבטל מקח דאי אפשר לומר "אדעתא דהכי לא עבדי" כי מזלו הרע גרם לו להפסד. כל זה נאמר בלוקח מקח או באדם שקידש אישה ונפל מום באישה דאישה היא שדהו, אך אישה שנתקדשה ומת הבעל ונפלה לייבום לא שייך לומר שמזלה גרם שהרי היא ה"שדה" (תוספות כתובות דף ב ע"ב דיבור המתחיל "מציא" "דהאישה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה") ומאחר שלא מזלה גרם שנפלה לייבום לפני מומר אמרינן אומדנה לביטול מקח אף על פי שהבעל לא היה מסכים לתנאי זה.

וכן תירץ הנתיבות (סימן רל ס"ק א דיבור המתחיל "אמנם לפי ענ"ד") עיין שם.

ואין דבריהם נראים לי כי דין זה שהאישה חשובה "שדה של הבעל" ומה שקורה לאישה נחשב שמזלו גרם לו להפסיד אמרינן רק במקום שאין עוקרים הקניין וכגון אדם שקידש אישה והגיע הזמן להינשא וחלתה היא או הוא או שפירסה נידה ואינו יכול לכונסה – בכהאי גוונא שייך לומר מזלו גרם ומתחייב במזונות ומה שנמנע ממנו לשאתה אין זו אשמתה (כסברת ההווה אמינא של הגמרא בכתובות דף ב ע"א) אך במקום שרוצים לעקור את הקניין משום שנתחדש דבר שהיא נפסדת בוודאי אמרינן שגם מזלה גרם ואי אפשר לעקור הקניין בלא להתחשב בדעתו שעל מנת כן לא היה מסכים לקדש. וראיה לדבר דאם לא נאמר כן – אישה שנעשה בעלה בעל מום גדול נאמר על דעת כן לא התקדשה לו ויתבטלו הקידושין למפרע ולא שמענו דבר זה אלא על כורחך טעמו של מהר"ם כפי שביארתי לעיל.

ולכאורה היה אפשר לדון ולומר שנאמר אומדן דעת לביטול קידושין באישה שבעלה נפצע ואיבד הכרתו לגמרי ונעשה כ"צמח" שאינו חש כלל ובאופן שאין רפואה כלל לפציעתו. במקום זה היה שייך לומר אומדן דעת זה לפי מה שבארתי דברי מהר"ם לעיל וגם כאן שייך לומר שהבעל לא היה מתנגד לתנאי זה שהרי הוא כמת ואין לו תועלת באישה. ואמנם הפוסקים לא נקטו דברי מהר"ם להלכה אלא בצירוף שיטת הגאונים שמומר אינו זוקק לייבום, ברם אפשר היה להקל עם סברת מהר"ם במקום שיש ספק בקידושיה. אולם נראה לי שבמקרה זה גם מהר"ם מודה שלא אמרינן אומדן דעת לביטול הקידושין וזאת משום שבאונס שאינו שכיח כלל לא אמרינן שיש אומדן דעת שאדם התנה תנאי – כפי שעולה מדברי הגמרא (גטין דף עג ע"א) שאם נתן גט ואמר "הרי זה גטך אם לא אעמוד מחולי זה" ואכלו ארי אינה מגורשת, עיין שם היטב. ועיין במהר"ם שהתיר רק באופן שאחי בעלה היה מומר

בזמן הקידושין אך אם נעשה מומר אחר כך לא אמרינן אומד דעת לבטל הקידושין וגם זה מהטעם שביארתי כאן.

### ח. מקח שהוזל בכל המקומות – "מזלו של הלוקח גרם" או "אדעתא דהכי לא קנה"?

עוד כתב הנתיבות (שם) שאם אדם לקח מקח מן השוק ואחר כך הוזל המקח בכל המקומות יכול הקונה לבטל המקח שאדעתא דהכי לא לקח ואי אפשר לומר שמזלו של לוקח גרם שהרי הוזל המקח בכל המקומות וגם אם לא היה קונה – היה מוזל בבית המוכר. ודבריו תמוהים דוודאי מזלו גרם שהוזל ברשותו ואם קונה זה לא היה לוקח יכול היה המוכר למכור הסחורה לקונה אחר. ועיינתי בספר משפט שלום למהרש"ם (סימן רל סעיף ט) ומצאתי שגם הוא הקשה כקושייה זו על דברי הנתיבות.

ולפי מה שביארתי לעיל אין הקונה יכול לבטל המקח דבכל פעם שבאים לבטל המקח משום דבר שנתחדש אחרי המקח אמרינן מזלו הרע של מחזיק המקח גרם לו שבא עליו הפסד. ולעיל ביארתי את המקרה שבגמרא במי שמכר ביתו משום שאיצטרכו ליה זוזי דאמרינן אומדנה לבטל המקח דשם מדובר שהמוכר הזכיר בשעת המקח משום שצריך למעות דהווי כהתנה במפורש.

הנתיבות הביא בתחילת דבריו את שיטת רבנו חננאל (שהובאה בראשונים כדלהלן) בגמרא (בבא בתרא דף צח ע"א) ופירש (כך משמע וכן הבין המשפט שלום [שם] בדבריו) את דברי רבנו חננאל לפי פירושו בדברי התוספות (כתובות דף מז ע"ב דיבור המתחיל "שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה"). לעיל (פרק ג) הבאתי את פירוש הנתיבות בתוספות (שהולכים אחר אומדן דעת הקונה שמקרה שהמכר אמנם נקנה לא אך עדיין לא נכנס לרשותו בפועל ולא היה יכול ליהנות ממנו ולפי דבריו שהובאו לעיל בפרק ז – דווקא כשאי אפשר לומר שמזלו של הקונה גרם) וביארתי לעיל (שם) שפירוש הנתיבות בתוספות קשה ותמוה. ועתה מצאתי שגם את שיטת רבנו חננאל לא פירשו הראשונים כפי דרכו של הנתיבות ואביא הדברים בקצרה:

איתא בגמרא (בבא בתרא דף צח ע"א):

"ואמר רבא האי מאן דקביל חמרא אדעתא דממטי ליה לפרוותא דזולשפט ואדמטי התם זל – דינא הוא דמקבל ליה."

וביאר הרשב"ם (דיבור המתחיל "האי מאן") שמדובר שאדם קיבל ב"עסקא" יין להוליכו לזולשפט, למוכרו שם ולהתחלק ברווח עם בעל היין ואחר כך הוזל היין. על כך אמרה הגמרא שההפסד הוא על בעל היין. וביאר הרשב"ם (שם) ודיבור המתחיל "דינא" שמדובר למקבל ה"עסקא" היה אסור למכור היין עד שיגיע לזולשפט ועל כן ההפסד על בעל היין. משמע שאם קנה אדם יין ואחר כך הוזל ההפסד על הקונה. כדברי הרשב"ם פירש רבנו יונה (שם) דיבור המתחיל "ואמר" ודיבור המתחיל "המקבל" וכן משמע מהרי"ף (שם דף מח ע"א מדפי הרי"ף) והרא"ש (שם – בבא בתרא פרק ו סימן יב) שגרסו כמותו (וכך דייקו מגרסה זו הרשב"א והריטב"א שם).

אבל רבנו חננאל (מובא ברשב"א ובריטב"א שם) גרס "האי מאן דמזבין חביתא דחמרא" וכן גרס הראב"ד (מובא ברשב"א שם) וכתבו הרשב"א והריטב"א (שם) שלגרסה זו גם בקונה אמרין שעל מנת שהיין יוזל לא לקח וביאר הריטב"א את דברי רבנו חננאל וזו לשונו:

"ויש לפרש לפי שיטה זו דמיירי כשהתנה כן בתנאי גמור אי נמי שאמר לו בדרך קפידא דאדעתא דהכי זבין להשתכר בה בזולשפט דהווי ליה כההוא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל הכא נמי הא איתניס כיוון דזל [...]"

וכדברי הריטב"א פירש גם הרשב"א את דברי רבנו חננאל.

הרי להדיא שהראשונים פירשו שגם לדעת רבנו חננאל מדובר דווקא כשהיה גילוי דעת ברור דהווי כהתנה אבל במקום שלא היה גילוי דעת אין הולכים אחר אומד דעת הקונה שעל מנת שיוזל לא קנה. (בסוגיה יש שיטה נוספת – דעת הרמ"ה והרא"ה [הובא בריטב"א שם] והזכירם הטור [חושן משפט סימן רל].)

אולם מה שפסק שם הנתיבות במי שקנה פשתן עבור המלך במחיר הגבוה בהרבה ממחיר השוק ואחר כך חזר בו המלך ואינו רוצה לקנות יותר פשתן ועקב כך ירד מחיר של הפשתן, דיכול הלוקח לחזור בו שאדעתא דהכי לא קנה – נראה שהדין אמת ואף בלא טעמו של הנתיבות שלא מזלו של הלוקח גרם לירידת המחיר שהרי ירד המחיר בכל השוק אלא משום שיש אומדנה דמוכח שהלוקח לא היה קונה את הפשתן במחיר הגבוה בהרבה ממחיר השוק וברור שקנה במחיר זה כדי למכור למלך ביוקר. במקרה כזה יש גם אומד דעת שאף אם היה הלוקח מתנה עם המוכר שלוקח ממנו הפשתן במחיר זה על מנת שיקנה המלך ממנו היה המוכר מסכים לתנאי זה כי בלא דרישת המלך לא היה המוכר מקבל מחיר גבוה כזה עבור פשתנו, לכן כאשר המלך ביטל הסכמתו לקנות את הפשתן בטל המקח. ועוד שהמוכר אינו מפסיד מתנאי זה כי כל הלוקחים פשתן במחיר הגבוה התכוונו למכור למלך ובכולם יש אומד דעת זה. ועיין במשפט שלום (שם) שיש שם עוד טעמים לקיים את דינו של הנתיבות. ונראה ששם היה מפורסם שלוקח כדי למכור למלך והווי כהתנה.

#### ט. המתחייב לזון את בנו וכלתו ומת בנו

הט"ז (חושן משפט סימן ס סעיף ג דיבור המתחיל "ראובן") הביא שאלה שנשאל על אדם שהתחייב לפרנס בנו וכלתו חמש שנים לאחר החתונה ולאחר שנתיים מת בנו – האם חייב להמשיך לפרנס את כלתו עד תום חמש השנים? הט"ז פסק שחייב לפרנס היות שהתחייב סתם והביא ראיה מהמשנה בפרק הנושא (כתובות דף קא ע"ב) דתנן "הנושא את האישה ופסקה עמו כדי שיזון את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים" ומבואר שם שגם אם מתה או נתגרשה אשתו חייב לזון את בתה עד תום חמש השנים ואף שיש אומדנה שלא רצה להתחייב לזון את הבת אלא כל זמן שהוא נשוי לאמה בכל זאת חייב היות שהתחייב סתם.

וביאר הט"ז שאין להקשות מנדוניה שמבואר בשולחן ערוך (אבן העזר סימן נג סעיף ג) דאזלינן בתר אומדנה ואמרינן שעל מנת שתיכנס הבת לחופה התחייב האב כי בזה דווקא אמרינן אומדנה כי עיקר נתינת האב הוא כדי שתהנה הבת והנתינה מתיחסת על שמה והבעל מקבל אחריות על נכסים אלו.

הט"ז (בחושן משפט שם ובאבן העזר סימן נג ס"ק ד) כתב שלכאורה קשה על דבריו מפירוש רבנו תם (כתובות דף מז ע"א תוספות דיבור המתחיל "כתב") שפירש את הברייתא שמדובר שהאב כתב נדוניה לבתו והבת נכנסה לחופה ומתה לפני שהאב נתן את הנדוניה ועל כך אמרו חכמים דאין הבעל יורש נדוניה זו משום דאמדינן דעתו של אב שלא נתן אלא על דעת שתהנה בתו ממנה. ותירץ הט"ז דהא דאמרינן אומדנה זו אף על פי שכתב האב סתם כי כך כותב האב בפסיקת נכסים אלו "שיבואו עם בתו מבית אביה לבית בעלה" ומשום הכי אף על פי שנכנסה לחופה כל זמן שמחוסר מעשה הבאה מבית אביה לבית בעלה לא זכה ואמרינן אומדנה והוכיח כדבריו שהרי כן היא לשון הברייתא שם (כתובות דף מז ע"א) "כתב לה כסות וכלים שיבואו עמה מבית אביה לבית בעלה, מתה – לא זכה הבעל בדברים הללו".

ועיין שם בהגהת החכם צבי על הט"ז שנחלק עליו וכתב שבנדוניה אף על פי שלא כתב האב שנותן לבתו וכן אם לא כתב הלשון "שיבואו הנכסים מבית אביה לבית בעלה" אמרינן אומדנה זו דעל מנת שתהנה הבת נתן דעיקר נתינת נכסים אלו הם לבת ולא לבעל אלא שהוא מקבל אחריות עליהם.

ולדעת הט"ז צריך לומר דהא דאם כתב הבעל תוספת כתובה באירוסין אמרינן אומדנה שלא כתב אלא על מנת לכונסה – אף שלא כתב לשון שמוכיחה כך – הוא משום שכן היא הכוונה הפשוטה שעל מנת שתכנס לחופה מתחייב ומשום חיבת חופה או חיבת ביאה אבל בכל מקום שהתחייבות היא סתם לא אמרינן אומדנה.

התומים (סימן ס ס"ק ט) תמה על הט"ז דפשטות התוספות משמע שבכל מקום שתלוי בדעת הנותן אמרינן אומדנה וכן במקרה של הט"ז ברור שהאב לא היה מתחייב לזון את כלתו אחרי מות בנו.

ועיין גם בבית מאיר (אבן העזר סימן קיד סעיף ו) שחלק גם הוא על הט"ז מטעם זה וכתב שם שראיית הט"ז מבת אשתו אינה ראייה כי במתחייב לזון את בת אשתו יש גם צד שני – האישה ושמה אם היה רוצה להתנות שמתחייב מזונות לבתה רק "כל זמן שאת עמי" לא הייתה מסכימה לתנאי זה וגם יש לומר שהבעל רוצה להתחייב בכל אופן משום שמן הסתם הבת ענייה ורוצה לפרנסה מדין צדקה, אבל אב המתחייב לזון בנו וכלתו יש לומר שלא רצה להתחייב כלל לפרנס את כלתו אחרי מיתת בנו.

ועיין חתם סופר (בשו"ת, חושן משפט סימן ז וסימן ע) שכתב לתרץ את דברי הט"ז.

ושמא אפשר לתרץ שכוונת הט"ז היא שבכל מקום שאדם מתחייב סתם ואפשר לפרש את ההתחייבות שלו בשתי דרכים נקטינן את ההתחייבות הרחבה יותר היות שהתחייב סתם. לדוגמה: אב שהתחייב לזון את בנו וכלתו – אפשר לומר שכוונתו הייתה לעמוד במקום בנו והתחייב שיפרע מה שהבן חייב מן הדין ואפשר לומר

שכוונתו הייתה לזון את בנו אחרי נשואיו והתחייב לזון גם את כלתו כי זה חלק ממזונות הבן שהרי צריך אישה לשמשו. אם כוונת האב הייתה כפי הדרך הראשונה והתחייב לעמוד במקום בנו – חייב לזון את כלתו גם אחר מיתת בנו משום שהבן חייב לזון את אשתו גם לאחר מותו מתנאי כתובה ואף על פי שאין לבן נכסים הוא חייב בחוב זה אלא שאין מהיכן לגבות ואף אם נאמר שהבן התחייב לזון אלמנתו רק אם יהיו לו נכסים שכן כותב בכתובתה "את תהא יתבא בבתי ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותך" מכל מקום כאשר האב מתחייב לזון את האישה במקומו חמש שנים זה נחשב שיש לבן נכסים. אך אם נבאר את כוונתו הייתה כפי הדרך השנייה – אין האב חייב לזון את כלתו לאחר מיתת בנו שהרי כל מה שהתחייב לה מזונות זה מחמת מזונות הבן.

ונראה שלזה גם התכוון הט"ז בראייתו מהמתחייב לזון בת אשתו, שיש שתי דרכים להבנת ההתחייבות שלו: דרך אחת: הבעל הסכים לזון את הבת משום שאמה הסכימה להינשא לו. דרך שנייה: הבעל התחייב לזון את הבת משום שאמה – אשתו ורצה להוריד מאשתו את הדאגה לפרנסת בתה לחמש שנים. אם כוונתו הייתה לדרך הראשונה – חייב לזון הבת גם אחרי מיתת האם או גירושה שהרי התחייב דרך מקח וממכר תמורת הסכמת האם להינשא לו והרי היא מילאה חלקה בהסכם, אך אם נאמר שהתחייב כדרך השנייה – אינו חייב לזון את הבת אחרי מות אמה או גירושה שהרי אמה אינה עמו.

והנה לפי מה שביארנו הט"ז סובר שבכל מקום שיש ספק מה הייתה ההתחייבות נקטינן ההתחייבות הרחבה יותר היות שהתחייב סתם ולא פירט. לדרך זו גם הט"ז מודה שאם יש אומדנה אחת להתחייבות הולכים אחריה גם אם לא פירט האומדנה ודוגמה לדבר: תוספת כתובה ונדוניה וכפי שנתבאר לעיל.

ועיין בהפלאה (קונטרס אחרון סימן קיד ס"ק ז) שכתב שיש נפקא מינה בין הט"ז לחולקים עליו (בעניין המתחייב לזון את בנו וכלתו) גם בשאלה למי שייכים מעשי ידי האישה (שהרי אם אינה ניוזנת מבעלה לכאורה אינו זכאי למעשי ידיה. נראה שההפלאה הבין בדעת הט"ז שההתחייבות היא ישירות לכלה ולכן חייב אף במות הבן ונמצא שניזונת מהאב ולא מהבעל ואילו לדעת החולקים עליו ההתחייבות היא לפרוע את חוב הבן במקומו ולכן במותו – פטור וממילא גם בחייו כשאביו זן את אשתו נחשב שנותן לו את המזונות והוא נותן לאשתו וזכאי במעשי ידיה, וההפלאה עצמו צידד שכן יש לפרש את ההתחייבות). לפי האמור אין הדבר מוכרח דיש לומר שהחולקים סוברים כדרך השנייה שביארתי (שההתחייבות אינה לפרוע את חיוביו של הבן אלא התחייבות בפני עצמה לזון את הכלה אלא שהיא מתפרשת רק כהתחייבות רק למשך חיי הבן עמה כיוון שמטרתו הייתה לטובת הבן, ולאידך גיסא: ייתכן שגם לדעת הט"ז החיוב הוא לעמוד במקום הבן אלא שזה כולל גם את חובו של הבן לזון את אלמנתו וכדרך הראשונה בהבנת ההתחייבות). ועיין בירושלמי פרק הנושא (כתובות פרק יב הלכה א) שכתוב שם "פסק לזון כלתו – זנה ומעשה ידיה של בנו".



## מסקנה

נראה לי שיש לקבוע כללים אלו בעניין אומדנה לביטול מקח:

א. בנדוניה ובתוספת כתובה אמרינן אומדנה משום שכך טבע הדברים שבנדוניה נותן האב על מנת שתהנה בתו ובתוספת כתובה מתחייב הבעל משום חיבת נישואין.

זה מה שכתבו התוספות שבדברים אלו אין צד אחד רוצה להיכנס כלל לספק ואמרינן אומדנה לביטול מקח.

ב. במקום שנעשה מקח ויש אומדנה שצד אחד לא היה רוצה להיכנס בספק כלל אך לא גילה דעתו בדבר והצד השני – אם היה נדרש לתנאי זה לא היה רוצה לעשות המקח לא אמרינן אומדנה לבטל המקח (וכן נראה מהר"ן [חידושי הר"ן בבא מציעא דף קד ע"א דיבור המתחיל "ודאמרינן"] ועיין בנימוקי יוסף [בבא מציעא דף סא ע"א מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "אידי ואידי"] שהביאו).

ג. במקום שהצד השני אינו מפסיד אמרינן אומדנה אף באופן זה (שבכלל ב) וכגון המקדש את האשה ומת ונפלה לייבום – מן האירוסין או מן הנישואין לדעת מהר"ם – לפני מומר.

ד. במקום שנעשה מקח ויש אומדנה שצד אחד לא היה רוצה להיכנס לספק וספק לנו אם הצד השני היה מבטל המקח במקרה שהצד הראשון היה מתנה – לא אמרינן אומדנה לביטול מקח.

טעם דין זה שכל אחד יודע שמה שיקרה אחרי המקח הווי מזלו גרם. (זה גם טעם כלל ב אלא שכשהצד השני אינו מפסיד אמרינן אומדנה לביטול מקח וזה טעם כלל ג).

ה. במקום שאדם מתחייב לקיים שידוך ולקדש או מתחייב לעשות מקח ומקבל קנס או חרם או שבועה על עצמו – אמרינן אומדנה לבטל ההתחייבות.

הטעם לכך: היות שלא נעשה קניין לא רצו להתחייב זה לזה בכל מקרה ועל כן במקום שיש אומדנה גדולה לצד אחד שעל מנת כן לא התחייב – אמרינן אומדנה שלא התחייב לקיים השבועה והקנס באופן זה ולא אמרינן "מזלו גרם לו" בהתחייבויות אלו היות שלא עשו קניין ואדרבה מזלו של הצד השני גרם לו שיבטל השידוך.

זה טעמו של הרא"ש בתשובות על ענייני שידוכין ואין מחלוקת כלל בין תוספות והרא"ש.

ו. אדם שקנה סחורה – אפילו עדיין לא קיבל את הסחורה – וירד המחיר המקח אינו בטל אף על פי שיש אומדנה שעל מנת כן לא קנה.

הטעם לדין זה דמזלו של בעל המקח גרם לו ההפסד ועוד שאם היה רוצה להתנות הצד השני לא היה מסכים לתנאי זה.

כלל זה אמור אפילו כשברור לנו שהקונה לא היה רוצה להיכנס כלל בספק.

וכן כתב בספר משפט שלום (סימן רל סעיף ט) ודלא כהנתיבות.

- ז. אדם שקנה סחורה ביוקר על סמך שיוכל למכרה ביוקר ולא התאפשר לו – המקח בטל, שוודאי הוא שהקונה לא הסכים לשלם ביוקר אלא על מנת שיוכל למכור ולהרוויח וגם המוכר יודע שלא יוכל לקבל מחיר זה אלא על מנת תנאי זה, כפסק הנתיבות בעניין פשתן (סימן רל ס"ק א).
- ח. כל הכללים דלעיל כשלא גילה דעתו בפירוש אך אם גילה דעתו בפירוש – במקום שגילוי דעת מספיק – מועיל גילוי הדעת כאילו התנה וזו סוגיית הגמרא בכתובות (דף צז ע"א) ובקידושין (דף מט ע"ב).
- ט. נראה דלא אמרינן אומד דעת לביטול מקח באונס שלא שכיח כלל ואף אם שני הצדדים היו מוכנים לתנאי (לו היה אחד מהם מתנה) – כל עוד לא התנו בפירוש.

#### י. אומד דעת לביטול התחייבות או שבועה לתת מתנה או צדקה – תשובות המהר"ם, הרא"ש והתשב"ץ

לעיל (פרק ו) הבאתי את תשובת הרא"ש (כלל ח סימן ד) שכתב שאדם שהתחייב בשבועה בזמן השידוכין לתת לבתו נדוניה ואחר כך הפסיד את כל שטרי החוב שעל גבייתם סמך כשהתחייב – פטור מלשלם. הרא"ש ביאר שם דאמדינן דעת האב שסמך על השטרות ולא נשבע לתת על דעת שיצטרך למכור ביתו וכלי תשמישו. ביארתי לעיל שטעם הרא"ש הוא שהתחייבות בזמן שידוך לא הוויא התחייבות בזמן גמר הדבר ועל כן אמרינן אומד דעת של צד אחד לבטל התחייבות. עתה נבוא לבאר את דברי הרא"ש בדרך אחרת. היות שלעניין אומד דעת לביטול התחייבות יש נפקא מינה בהרבה מקרים אבאר עניין זה בהרחבה.

אצטט תחילה את תשובת הרא"ש. זו לשונו:

"ושאלת: ראובן שדך בתו לשמעון ונשבע לו על דעת רבים שייתן לו עמה חמשת אלפים זהובים לסוף ששה חדשים. והיה לו לראובן ממון רב בחובות ועל סמך שיגבה מחובותיו נדר ועתה נתקלקלו החובות – אם נקרא עובר על שבועתו וחייב מלקות או אם הוא אנוס כדאמרינן (שבועות דף כו ע"א) 'האדם בשבועה פרט לאנוס'.

תשובה: אם אין לראובן ממה לפרוע – לא מחובותיו ולא מקרקעות וחפצים חוץ מבית דירתו וכלי תשמישו – אז הוא פטור משבועתו ואינו עובר עליה כל זמן שאין לו ממה לפרוע, דאין לך אונס גדול מזה כי היה לו ממון רב בשעה שנשבע ועתה הפסידו ואנוס גמור הוא. ואין לומר אם הפסיד חובותיו – אף אם יש לו קרקעות וחפצים – אדעתא דהכי לא נשבע למכור קרקעותיו וחפציו אלא כסבור היה לו לפרוע

מחובותיו כי דבר הווה הוא שאדם מוכר מקרקעותיו וחפציו להשיא בתו, אבל ביתו וכלי תשמישו – אפילו עני המתפרנס מן הצדקה אין מחייבים אותו למכור ביתו וכלי תשמישו, הלכך אינו מחויב למכור לקיים שבועתו דאדעתא דהכי אינו נשבע ללין ברחוב ולמות ברעב."

לפני שאבאר את דברי הרא"ש אביא תשובת המהר"ם מרוטנבורג שלכאורה נראה שסותרת לדברי הרא"ש.

המהר"ם בתשובותיו (חלק ד' דפוס פראג" סימן תתקמב) כתב וזו לשונו:

"ומה ששאלת אם שייך אומדנה דרבי שמעון (=רבי שמעון בן מנסיא שהוזכר בתשובה זו – בבא בתרא דף קלב ע"א: "הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים ואחר כך בא בנו [...] רבי שמעון בן מנסיא אומר: אין מתנתו מתנה, שאילו היה יודע שבנו קיים לא כתב") גבי נדרים וצדקות:

לא שייך אומדנא דלאחר זמן. ודאי אם באותה שעה טעה בדבר – שהיה סבור שהוא כך ואינו כך כגון שור שחור שיצא מביתי ראשון יהא הקדש ויצא לבן כו' כדאיתא פרק בית שמאי בנזיר (נזיר דף לא ע"ב) – דהקדש טעות אינו הקדש. אבל אם בההוא שעתא לא טעה חל הנדר ולא בטל בשום מלתא דאיתא לאחר זמן, דהא חזינא דכלבא שבוע הוצרך להתיר נדרו כדאיתא פרק אף על פי (כתובות דף סב ע"ב) ובפרק הנודר מן המבושל (נדרים דף נ ע"א) דאתשיל אנדריה – אף על גב דאין לך אומדנא גדולה מזו דאדעתא דגברא רבה כמו רבי עקיבא לא נדר ועוד שבעצמו היה אומר כן דאדעתא דגברא רבה לא נדר – ואפילו הכי הוצרך התרה דבשביל דברים שלאחר זמן אין לבטל הנדר. ולא דמי לאומדנא דרבי שמעון בן מנסיא דהכותב נכסיו לאחר ולא ידע שיש לו בן ושוב שמע שיש לו בן או שאשתו מעוברת אין מתנתו מתנה, דשאני התם מתנה בטעות הוויא דבההוא שעתא דיהב לאחרים היה לו בן והוא היה סבור דבן אין לו. אבל בנדון זה דהווי דבר הבא לאחר זמן מלתא דשכיחא הוא שבני אדם מתמוטטין וגלגל החזור בעולם הוא וכיוון דמלתא דשכיחא הוא אם איתא דסלקא אדעתיה שיהיו בניו קודמים לכל אדם איבעיא ליה לאתנויי ואי לא אתני איהו הוא דאפסיד אנפשיה. כל שכן במילי דצדקה – בעין יפה נותן ולא היה בלבו שום תנאי וגדולה מזו נראה לי: אפילו בחייו אם כבר הודיעו לקהל שהוא נותן כך וכך ליד גבאי לעניים שבעיר ושוב העני אפילו הוא גופיה ולא מצי למיעכביה לנפשיה ודמי הא מלתא להא דאמר בערכין בפרק המקדיש (ערכין דף כט ע"א) ככהן שהקדיש שדה חרמו ובפרק הגוזל קמא (בבא קמא דף קט ע"ב): "אחוזתו" – מה תלמוד לומר? לשדה היוצאות לכהנים ביובל וגאלה אחד מן הכהנים. מניין שלא יאמר 'הואיל ויוצאה לכהנים ביובל והרי היא תחת ידי יהא שלי' ודין הוא בשל אחרים אני זוכה בשל עצמו כל שכן [...]. הכא נמי כי אמר בפני הקהל 'אני נודר ליתן ליד הגבאי כך וכך לעניי העיר' או

'לעניי עולם' הווי ליה כאילו מטא ליד גבאי ולא מצי למיהדר דאנן יד  
עניים אנן ויש לנו לכופו לקיים נדרו שנדר לתת ליד גבאי לחלק לשאר  
עניים דאטו משום דעני הוא אין לו לקיים את נדרו [...].  
מבואר במהר"ם שאדם שנשבע לתת ממון לצדקה ואחר כך העני – חייב לקיים  
שבועתו ולא אמרין אומד דעת לבטל השבועה.  
לפני שנדון בתשובות דלעיל אביא תשובת התשב"ץ שמשמע ממנה שסובר  
כהרא"ש.

וזו לשון התשב"ץ (חלק ב סימן קלא):

"שאלת: אדם שנדר בעת צרתו ואמר 'כל אשר תתן לי אעשר אעשרנו'  
[...] ורוצה להישאל על נדרו כי גם הוצאתו היא מצומצמת הרבה [...] ואינו יכול לעמוד בנדרו [...].  
תשובה: אילו נדר ואמר ' [...] אתן כך וכך' [...] אבל זה לא אמר כן  
אבל (=אלא) 'כל מה שארוויח אתן ממנו מעשר' [...] בכל עשר פרוטות  
[...] פרוטה אחת [...] והוא לא נתנה אבל (=אלא) אכלה – פטור הוא  
מלשלם לפי שזה 'ממון שאין לו תובעים' [...].  
ומכאן ולהבא במה שמרוויח הוא חייב לצמצם החשבון ולהפרישו  
וליתן אותו לעניים.  
ואם יש לו בנים – הם קודמים [...] ואפילו אין לו בנים והוא צריך  
למזונותיו להתפרנס – הוא קודם לכל אדם [...] 'אפס כי לא יהיה בך  
אביון – שלך קודם' [...].  
ומכל מקום אם לצאת ידי כל ספק רוצה להישאל על נדרו – מתירין לו  
בפתחים או בחרטה [...]."

(ועיין קצות החושן סימן ריב ס"ק ו מה שכתב על דברי התשב"ץ).

ובפד"ר (חלק י עמוד 158-159) כתבו שלכאורה נראה שדברי התשב"ץ סותרים  
לדברי המהר"ם ועיין שם מה שכתבו בעניין זה.

עתה לאחר שהבאתי את התשובות דלעיל נראה לי לתת כמה כללים בעניין זה  
ועל פי הכללים יתבאר שאין סתירה בין התשובות.

תחילה נבאר שנראה שהרא"ש בתשובה סובר כי התחייבות לנדוניה הוויא  
כהתחייבות למתנה שיש בה צד אחד ולא כהתחייבות למקח שיש בו שני צדדים  
ובהתחייבות למתנה אזלינן בתר אומד דעת הנותן אף שלא פירש – עיין ברמ"א  
(שולחן ערוך חושן משפט סימן רז סעיף ד) שפסק כן וזו לשונו: "וי"א דבמתנה דברים  
שבלב הוויין דברים" ומקור הדברים בשלטי הגיבורים בפרק אלמנה ניזונת (כתובות  
דף נו ע"א מדפי הרי"ף אות ח) בשם ריא"ז ובפסקי הרי"ד (קידושין דף נ ע"א) ועיין בביאור  
הגר"א (שולחן ערוך שם אות יד) שהביא עוד מקור לדין זה.

ונראה שבזמן הרא"ש היה המנהג להתחייב לנדוניה מנכסים שיש לו ולא לקחת  
על עצמו התחייבויות מעבר לכך וכן מבואר ממה שכתב בתשובה עצמה שאם יש לו

קרקעות מחויב למוכרן כדי לעמוד בשבועתו משום ש"דבר הווה הוא שאדם מוכר מקרקעותיו וחפציו להשיא בתו", אולם לא הייתה הדרך לתת נדוניה מביתו ומכלי תשמישו. וכן מדין הגמרא אדם חייב לתת לבתו נדוניה מנכסיו אך ומעיקר הדין אסור גם להרבות משום "עבורי אחסנתא" (עיין כתובות דף נב ע"ב – נג ע"א וברא"ש כתובות פרק ד סימן כד בשם העיטור [אות כ, כתובות, בסוף הדין הרביעי]) ובוודאי אין עליו חובה להתחייב לתת ממה שאין לו.

אחרי הקדמה זו בדברי הרא"ש נראה לי שיש שלושה כללים בעניין המתחייב או הנשבע לתת מתנה או צדקה:

- א. אדם שהתחייב או נשבע לתת מתנה או צדקה ונראה שכוונתו הייתה לתת מנכסים שהיו לו בזמן השבועה ונכסים אלו נפסדו – המתחייב פטור מלשלם דאמדינן דעתו שלא התחייב על אופן זה. בעניין זה דיבר הרא"ש.
- ב. המתחייב או הנשבע לתת צדקה או מתנה מנכסיו (מיד או במועד מסויים והגיע אותו מועד) והייתה לו אפשרות לקיים את התחייבותו אולם נמנע מלתת והמשיך לסחור בממונו והפסיד את ממונו – חייב לקיים את התחייבותו כיוון שאין לשבועה או להתחייבות אלא שעתה בלבד. בזה עסק המהר"ם מרוטנבורג.
- ג. אדם שהתחייב או נשבע לתת מתנה או צדקה והתכוון לתת ממה שישתכר בעתיד והתברר שלא השתכר ואין לו ממון מספיק עבור בני ביתו – אמרינן אומד דעת שעל דעת שלא יהיה לו כדי פרנסתו לא התחייב. על אופן זה דיבר התשב"ץ.

לפי הכללים הללו מתבאר שאין מחלוקת בין התשובות דלעיל.

והנני מסתפק מה הדין אדם שהתחייב לזון עני כמה שנים ובזמן ההתחייבות היה יכול להפריש לעני את מזונותיו אולם לא הפריש והמשיך לסחור בממונו וירד מנכסיו: אם באופן זה אמרינן אומד דעת לבטל ההתחייבות דיש לומר כיוון שלא התכוון מעולם להפריש את מזונותיו של העני הרי שהוא כמתחייב לזון את העני ממה שיהיה לו בעתיד והרי נאנס או שמא מאחר שהיה יכול להפריש את חלקו של העני בשעתו ולא התנה דבר בשעת התחייבותו הרי שההתחייבות נעשתה בלא תנאי ומה שהפסיד אחר כך את ממונו הווי דבר שנתחדש ואין להתחשב בו.

ומכל מקום נראה שאדם שהתחייב לזון עני "על שולחנו" ולאחר זמן העני ואין לו ממון מספיק למזונותיו – פטור מלזון את העני, דיש אומד דעת גמור שעל דעת כן לא התחייב. ואין לומר שהיה לו להפריש ממון עבור העני דמאחר שהתחייב לזון את העני "על שולחנו" לא התחייב אלא באופן זה ועל דעת שלא יהיה לו כדי פרנסתו לא התחייב.

ונראה לי שעל מה שאדם מתחייב לתת למתנה או לצדקה בעתיד הכלל צריך להיות שאם הוא אנוס באונס שכיח (לגמרי) אינו נפטר מהתחייבותו, דמאחר והווי אונס שכיח היה לו להתנות. ואם נאנס באונס שכיח ואינו שכיח כל כך הווי אונס

ופטור – עיין בגמרא (כתובות דף ג ע"א וגטין דף עג ע"א) ובתוספות (כתובות שם דיבור המתחיל "איכא דאמרי" וגטין שם דיבור המתחיל "איתביה") דכן הדין ובגטין תיקנו חז"ל ש"אין אונס" באופן כזה ולא בשאר דברים וכל שכן באונס שלא שכיח כלל שגם בגטין חשיב אונס (כמבואר מהגמרא והתוספות הנ"ל) דלא עלה על דעתו להתנות באופן זה.

כלל זה נכון בגטין (במגבלות התקנה של "אין אונס בגטין" כנ"ל) ובמתנה – בהם הולכים אחר דעת הנותן כי בהם הכול תלוי רק בדעת הנותן – עיין ר"ן ריש פרק השולח (גטין דף טז ע"ב מדפי הרי"ף דיבור המתחיל "גרסינן בערכין") ובבית יוסף (אבן העזר סימן קלד) שדין גט דומה למתנה לעניין "מודעא" והטעם שבדברים אלו הכול תלוי בדעת רק בדעת הנותן ועיין בתשב"ץ (חלק א סימן צה) שמשמע מדבריו שם שיש לדון לפי כלל זה בדברים דומים.

ונראה לי שמה שפסק הרא"ש לעניין נדוניה היה נכון בזמנו שלא היו מתחייבים כאשר אין להם אולם כיום אין הדבר כן, ועוד: כיום ששני הצדדים רגילים להתחייב זה כנגד זה ובלי זה השידוך אינו נגמר נראה שהווי כהתחייבות של שני צדדים ואין לבטל ההתחייבות מחמת אומד דעת. אולם לטעם שביארתי לעיל (פרק ו ובמסקנות בפרק ט) גם כיום המתחייב יכול לחזור בו אם הפסיד את רכושו.

כל מה האמור הוא באופן כללי, אולם למעשה בכל מקרה צריך לדון אם לילך אחר אומד דעת לבטל התחייבות כי שינוי בדברים קטנים יכול לשנות את המקרה שלא נלך אחר אומד דעת.

#### בשולי הדברים – ביאור נוסף בתשובת התשב"ץ

לעיל הבאתי את תשובת התשב"ץ בעניין אדם שנשבע לתת מעשר ממה שירוויח. עתה נראה לי שיש עוד דרך לפרש את דבריו, דאדם שנשבע לתת מעשר ממה שירוויח אין לראות בו כאילו נשבע לתת מעשר מכל סכום שירוויח אלא דנשבע להתנהג במנהג אנשי מעשה שנותנים מעשר כספים ולפי זה מובן מדוע פטר התשב"ץ כאשר לא היה לו מספיק כדי מזונותיו כי גם אנשי מעשה שמקבלים עליהם לתת מעשר כספים אין מקבלים עליהם על זמן שאין להם כדי מזונותיהם.

#### יא. ההשלכה לעניין התחייבויות שבהסכמי גירושין

לעיל בארנו שאדם שהתחייב לזון עני כמה שנים ממה שישתכר ואחר כך העני פטור לזונו.

יש לדון בדבר השכיח כיום בבתי הדין והוא: אדם שהתחייב בהסכם גירושין לזון את בנו עד שימלאו להם שמונה עשרה שנה ולאחר זמן העני, פוטר ממקום עבודתו או חלה ואינו יכול לעבוד: האם יש לדון התחייבות זו כאדם המתחייב לזון עני ואחר כך ירד מנכסיו שבזה אזלינן בתר אומד דעת לפוטרו מלשלם על פי מה

שנתבאר לעיל או שבמקרה זה יש לדון את האב המתחייב ככל אדם שחייב כסף שאם אין לו לשלם – גובים ממנו כפי יכולתו ו"מסדרים לו" ולכשיהיה לו ישלם את היתרה?

ונראה שהתחייבות למזונות ילדים בהסכם גירושין אין דינה כהתחייבות לזון עני כי בהתחייבות לזון עני יש רק צד אחד שיש לילך אחר אומד דעתו והוא המתחייב. לא כן הדבר בהסכם גירושין שבו יש שני צדדים להסכם וכפי שאבאר. על כן אין לילך כאן אחר אומד דעת לבטל ההתחייבות ואם לא התנו במפורש שאם לא יהיה לאב ממון יהיה פטור מלשלם הרי שחייב לשלם ואין לילך אלא אחר לשון ההתחייבות בלבד.

והא שנראה שהתחייבות בהסכם גירושין לזון ילדים זו התחייבות בין שני צדדים כי הדרך שהאב מתחייב לשלם סכום מסוים וכנגד זה האישה מקבלת על עצמה לטפל בילדים ולגדלם. ועוד: במקרים רבים ההתחייבות למזונות הילדים נעשית דרך מקח וממכר והצדדים כשעושים את חלוקת הרכוש מביאים בחשבון את הסך שמתחייב הבעל למזונות הילדים. וגם לפעמים האישה אינה מתרצה להתגרש אלא אם כן מתחייב הבעל סכום נאה למזונות הילדים שיהיו עמה.

ועוד: עיין תשב"ץ (חלק א סימן צה) וישועות יעקב (אבן העזר סימן נג) שכתבו דלא אמרינן אומד דעת לביטול מקח או התחייבות אלא במקרה שאין שום ספק באומד הדעת דאם יש ספק הווי "דברים שבלב" ש"אינם דברים". בנידון דידן אין אומד דעת ללא ספק שהרי עינינו רואות שבמקרים רבים בית הדין אומר לאבות – הבעלים – בזמן עריכת הקניינים על ההתחייבויות שבהסכם שידעו שהתחייבות זו היא סופית ולא יוכלו לשנותה או לבטלה בשום טענה והם אינם חוזרים בהם או משום שיודעים שאם ירצו להתנות לא תסכמנה הנשים או כיוון שמתכוונים להרווחת הילדים, ואינם חוששים שלא יוכלו לשלם כי אם לא יהיה להם לשלם הרי שביטוח לאומי ישלם ויצטבר עליהם חוב וביטוח לאומי אינו נוהג לכופף את החייבים לשלם בזמן שאין החייבים יכולים לעבוד.

בעניין התחייבות למזונות ילדים יש לדון בעוד הרבה היבטים. שאלות אלו אינן נוגעים לנושא של "אומד דעת לביטול מקח" על כן לא נדון בהם כאן ועיין בספרי – בכורי גשן (חלק א סימן כו) מה שכתבתי במאמר "התחייבות בקניין למזונות אישה וילדים" – "התחייבות בשטר הכתובה למזונות האישה והבנות", ו"התחייבות בהסכם הגירושין למזונות הילדים"<sup>1</sup>.

1. וכן במאמרו של המחבר בעניין זה, התחייבות בקניין למזונות ילדים, כנס הדיינים – התשע"ה, לעיל, עמ' 259.





## עדכוני פסיקה ועוד

### הרב שמעון יעקבי

#### היועץ המשפטי לשיפוט הרבני

##### ברית מילה – כריכת סכסוך בעניינו בתביעת גירושין

עתירה אחת שדובר בה רבות בשנה זו הייתה עתירה בעניין ברית המילה. ניהלנו מאבק קשה בבג"ץ כדי שיכיר בסמכות של בתי הדין לפסוק בנושא ברית מילה אגב ענייני גירושין. בית המשפט העליון התכנס בהרכב מורחב של שבעה שופטים ובסופו של יום פסק ברוב דעות נגדנו. להלן אסקור את פסק הדין.

בעל הגיש תביעת גירושין לבית הדין הרבני. במהלך הדיון בבית הדין ביקש הבעל לחייב את אשתו לאפשר לו לכרות ברית מילה לבנם. בית הדין נעתר לבקשה וציווה על עריכת הברית; התרה באישה כי אם לא תאפשר זאת תיקנס; ומשלא צייתה לצו – קנס אותה. השאלה שניצבה בעתירה הייתה כלום מוסמך היה בית הדין הרבני לדון ולהחליט ככל אשר ציווה?

התנגדות העותרת לעריכת ברית מילה לבנה הקטין הייתה על רקע טענת העותרת לזכות ל"חופש דת". לדבריה, עולה "בעתירה זו שאלת יסוד, הנוגעת לזכות הורה ולזכות הנימול, בעל כורחו, לחופש מדת, לזכות האם שלא להסכים למילת בנה, לזכות האם לפעול על פי מצפונה ואורח חייה המתנגדים לפעולה הפיזית של מילת הבן" (סעיף 5 לעתירה). לא נתקרה דעתה של העותרת עד כי הכריזה "כי אין מקום שערכאה שיפוטית כלשהי תידרש ותדון בסוגיית עריכתה של ברית מילה לקטין במסגרת הליכי גירושין" (סעיף 15 לעתירה).

עתירה לבג"ץ המבקשת לאסור עריכת ברית מילה לקטינים על רקע התנגדות עקרונית לעריכת ברית מילה כבר הוגשה לבית המשפט העליון בבג"ץ 578/98 עמותה נגד חיתוכים באברי מין בתינוקות נ' שר הבריאות ואח'. בית המשפט העליון דחה את העתירה בפסק הדין קצרצר:

"[...] ככל שהדבר מתייחס לעתירה המתייחסת לעצם המילה, כבר ההרכב הקודם לא ראה להוציא צו על תנאי, אם עוד נותר ספק בדבר – אנו סבורים – למקרא תשובת המדינה שגם בעניין זה לא הונחה תשתית מספקת להוצאת צו על תנאי. לפיכך אנו דוחים את העתירה [...]" (שם, לא פורסם, 30.5.99).

תשובת המדינה היא שעמדה לבית המשפט לנימוק בדחיית העתירה בבג"ץ 578/98 הנ"ל. המדינה ציינה כי ברית המילה, המקובלת על יהודים בכל רחבי העולם זה אלפי שנים, היא הביטוי הבסיסי והראשוני המקובל להצטרפותו של הפרט היהודי לקולקטיב הלאומי. אין חולק על כך כי רובו המכריע של הציבור היהודי, בישראל ובעולם, רואה בברית המילה אירוע חשוב ומשמעותי המסמל השתייכות לאומית לעם היהודי, וזאת ללא קשר הכרחי לשמירת מצוות או לאמונה דתית. המדינה הביאה אסמכתאות המלמדות כי המילה היא אחת המצוות החשובות ביהדות, וחשיבותה באה לידי ביטוי הן בנפקות המילה והן בעובדה שטקס זה נשמר וקיים על ידי העם היהודי במשך אלפי שנים, מתוך תפיסה כי זהו האקט הראשוני אשר יוצר את זהותו הלאומית הייחודית של הפרט וכן של העם היהודי ככלל. עוד הוסיפה המדינה כי טקס המילה אינו נופל בהגדרת "עיסוק ברפואה" כיוון שאינו נוגע לבדיקה, אבחון או ריפוי של חולה או פצוע, או לקטגוריה אחרת המוזכרת בחוק. נהפוך הוא, מתוך הסיפא של ההגדרה, ניתן להסיק כי תכלית ההגדרה היא לכלול בגדרה את כל אותם שירותים הניתנים בדרך כלל על ידי רופאים. טקס המילה הוא טקס שבאופן מסורתי ולאורך כל ההיסטוריה בוצע על ידי מוהל שאינו בהכרח רופא. יתרה מזו, לא רק הפרשנות המילולית מובילה למסקנה כי המילה אינה טיפול רפואי או עיסוק ברפואה, אלא אף פרשנות תכליתית, על פיה לא ניתן לנתק מעשים ומנהגים מהקונטקסט הרחב של החברה בה הם מתבצעים. טקס המילה הוא טקס דתי שבוצע במשך אלפי דורות, ובהתאם לתפיסה ולראיה החברתית הקיימת, טקס המילה אינו נתפס כאקט רפואי או כפעולה שנהוג שתבוצע על ידי רופא במסגרת רפואית. כלומר, גם על פי התפיסה החברתית, הנוהג הוא נוהג דתי ולא פעולה רפואית. אין זה ניתוח או פעולה כירורגית. אין אפשרות לבחון את המעשה שמבוצע בטקס המילה במנותק מההקשר הכללי של המצווה. פעולה כירורגית היא פעולה חודרנית המבוצעת למטרות רפואיות. כלומר, הגם שטקס המילה מהווה פעולה חודרנית, אין הוא נעשה למטרות רפואיות אלא זהו טקס דתי. מסקנה זו היא הכרחית על סמך השכל הישר, בהתבסס על נוהגיה של החברה ותפיסותיה המושתתות על מסורת ארוכת שנים.

עמדנו בבג"ץ הייתה כי טובת הילד, הן על פי המבחן הדתי, הן על פי המוסכמות החברתיות, מחייבת את הכנסתו של ילד בברית המילה. טענתי כי מן המפורסמות כי הימנעות מעריכת ברית מילה לילד תידון אותו לחיים של חריגות מן החברה שבה הוא חי, אשר תשים לב מהר מאוד לשונותו. הפניתי גם להודעת משרד החוץ מיום 4.10.2013 שבה קוראת מדינת ישראל למועצת אירופה לבטל את החלטתה נגד קיומה של ברית מילה. בהודעה זו צוין, בין היתר, כי הודעה רשמית מחודש אוגוסט 2012 מטעם אגודת רופאי הילדים בארה"ב מצביעה על יתרונות רפואיים של מילת תינוקות בנים (העתק ההודעה צורף לעמדתי). לבית הדין הרבני מסורה סמכות, מכוח סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים, לדון בכל עניין הכרוך בתביעת הגירושין, לרבות שאלת עריכתה או אי עריכתה של ברית מילה. עמדה זו

נתמכת בשיקולי יעילות. פיצול ההתדיינות בעניינים שונים השנויים במחלוקת בין בני זוג נצים, עלול להכביד על המתדיינים ולהאריך את ההליכים המתנהלים ביניהם שלא לצורך. תכליתו של סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים היא לאפשר את בירורן של כל המחלוקות שהתגלעו בין בני הזוג ערב הגירושין בערכאה אחת, כדי להכריע בהן באופן מהיר ויעיל. על רקע זה, יש לקבוע כי המחלוקת בדבר עריכתה של ברית מילה ניתנת לכריכה עם תביעת הגירושין. נוכח האמור לעיל טענתי שאין עילה שבג"ץ יתערב בעניין שבנדון; כי דין העתירה להידחות; וכי דין צו הביניים המעכב את ביצוע החלטות בתי הדין הרבניים – להתבטל.

בתגובה לעמדת היועץ המשפטי לממשלה שהוגשה לבית המשפט הבהרתי כי מקובלת עלי עמדתו של היועץ המשפטי לממשלה שלפיה אין מניעה כי ערכאה שיפוטית כלשהי תורה על עריכת ברית מילה, חרף התנגדותו של מי מהוריו של הקטין לכך. כן מקובלת עלי עמדתו של היועץ המשפטי לממשלה שלפיה השיקול המנחה בהכרעה אם להורות על עריכת ברית מילה הוא עקרון טובת הילד. עם זאת, חלקתי על עמדתו של היועץ המשפטי לממשלה שלפיה לבית הדין הרבני אין סמכות לדון בשאלת עריכת ברית מילה לקטין. טענתי כי הקביעה בפסיקה, שלפיה ניתן לכרוך כל עניין שעשוי לסייע "לחיסול יעיל של יחסי בני הזוג המתגרשים", מכוונת לאפשרות לרכז את כל העניינים שבמחלוקת בין בני הזוג ערב הגירושין בערכאה אחת, ואין מדובר רק בעניינים הדרושים לצורך ביצוע הגירושין גופם. הדגשתי כי התכלית מאחורי הרחבת סמכותו של בית הדין הרבני לעניינים "כרוכים" בתביעת הגירושין, היא הרצון למנוע פיצול ההתדיינות בין ערכאות שונות, וכי מגמה זו של איחוד התדיינות בענייני משפחה ניכרת מפסיקת בית המשפט העליון. הוספתי והלנתי על שהרוח הנושבת מעמדתו של היועץ המשפטי לממשלה היא צמצום סמכויותיהם של בתי הדין הרבניים, ללא כל הצדקה, מתוך חשש מפני השיקולים הדתיים שיכול שמדריכים את בתי הדין הרבניים. בתי הדין הרבניים פוסקים לפי דין תורה בגבולות הסמכויות שהותוו להם על ידי המחוקק, ועל כן אין זה ראוי למנוע מהם מלדון בשאלת עריכתה של ברית מילה לקטין גם משום היותה של ברית המילה מצווה דתית חשובה. הבהרתי כי הכרעת בתי הדין הרבניים במקרה דנא לא נבעה אך מן העובדה שעריכת ברית מילה היא מצווה דתית, אלא דווקא מכיוון שלשיטת בית הדין הרבני עריכת ברית מילה עולה בקנה אחד עם טובתו החברתית של הקטין. ציינתי כי קל וחומר מוסמך בית הדין הרבני לדון בסוגית עריכת ברית מילה במועדה, אשר אינה מחייבת הרדמה וטשטוש. בתי הדין הרבניים מכריעים במגוון רחב של ענייני אפטרופסות כדבר שבשגרה, לרבות בסוגיות הקשורות בברית מילה, ובהקשר זה הפניתי לשורה של החלטות של בתי הדין הרבניים אשר עסקו בסכסוכים הקשורים בטקס ברית המילה, כדוגמת סכסוך הקשור בשיתוף האב בטקס ברית המילה.

בית המשפט העליון בשבתו כבג"ץ קיבל את העתירה ברוב דעות השופטים נאור, גובראן, חיות, מלצר דנציגר והנדל ובניגוד לדעתו החולקת של השופט רובינשטיין.

**השופט נאור** כתבה כי ע"פ סעיף 14 לחוק הכשרות המשפטית, הוריו של קטין הם אפוטרופסיו הטבעיים. האפוטרופסות כוללת, ע"פ סעיף 15 לחוק, את החובה והזכות לדאוג לצרכי הקטין. גם ברית מילה נכללת בצרכי הקטין. ברית מילה היא אחת מהמצוות החשובות ביותר ביהדות, ורוב הציבור היהודי בישראל מלים את בניהם. על רקע זה, דומה כי ברית מילה עשויה לענות על צרכים שונים של הקטין, לרבות חברתיים. משכך, מדובר בעניין הנתון לאפוטרופוסים לענות בו. במקרה הרגיל, הסכמת ההורים לעריכת ברית מילה בקטין כמוה אפוא כהסכמת הקטין. בכך באה לידי ביטוי הכרת המשפט באוטונומיה של ההורים לגדל את ילדיהם כהבנתם. עם זאת, קיימים מצבים שבהם תתערב המדינה באוטונומיה זו. סוג אחד של מקרים עניינו בהזנחה הורית, וסוג אחר עניינו במחלוקת בין ההורים בנוגע לטובת ילדם.

סמכות בית המשפט להתערב כשההורים חלוקים בנוגע לשאלה אם למול את בנם קבועה בסעיף 68 לחוק הכשרות המשפטית, המסמין את בית המשפט לנקוט אמצעים הנראים לו לשמירת ענייני קטין, מיוזמתו שלו, לבקשת היועץ המשפטי, לבקשת צד מעוניין או לבקשת הקטין. ע"פ הוראת סעיף 68 (ב), בית המשפט רשאי להורות על נקיטה באמצעי רפואי לשם שמירה על ענייני קטין אם שוכנע כי הדבר דרוש לשמירת שלומו הגופני או הנפשי. סעיף זה רחב דיו על מנת לכלול גם נקיטת אמצעים שתכליתם שיפור הרגשת הנוחות הנפשית של הקטין מבחינה חברתית. ציווי על עריכת ברית מילה לקטין עשוי לענות על צורך זה.

בנוסף, יכול בית המשפט לקנות סמכות במחלוקת גם מכוח סעיפים 24-25 לחוק. סעיפים אלה מעגנים את התפיסה שלפיה גם לאחר פירדתם של בניזוג ומסירת המשמורת הפיזית על הילדים למי מבניהזוג, נשארים שאר ענייני האפוטרופסות בידיהם של שני ההורים. כאשר עומדות על הפרק החלטות עקרוניות בנוגע לאורח חייו של הקטין, על הוריו לפעול בהסכמה, ובהעדרה רשאי כל אחד מהם לפנות לבית המשפט מכוח סעיף 25 לחוק. במקרה דנא, העותרת והמשיב חיים בנפרד. משכך, דומה כי פתוחה בפני כל אחד מהם האפשרות לפנות לבית המשפט בעניין מילתו של בנם מכוח סעיף 25 לחוק.

בית המשפט שלו נתונה הסמכות המקורית לדון בסכסוך מכוח סעיף 68 או סעיף 25 לחוק הכשרות המשפטית, הוא בית המשפט לענייני משפחה. סעיף 79 לחוק הכשרות המשפטית קובע כי אין בחוק זה כדי לפגוע בדיני נישואין וגירושין; כי הוא אינו בא להוסיף על סמכויות השיפוט של בתידין דתיים ולא לגרוע מהן; ומקום שבית דין דתי מוסמך ע"פ דין לשפוט, יראו כל הוראה בחוק הכשרות המשפטית שמדובר בה בבית משפט כאילו מדובר בה בביתדין דתי. הוראת סעיף 79 מלמדת כי בנסיבות מסוימות עשוי בית דין דתי, כדוגמת בית הדין הרבני, לרכוש סמכות בעניינים הקשורים באפוטרופסות.

לבתי הדין הרבניים מסורה בחוק סמכות ייחודית לדון בענייני נישואין וגירושין. מוקד המחלוקת נעוץ בהוראת סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים, לפיה בית הדין הרבני מוסמך לדון גם בעניין שנכרך כדין בתביעת הגירושין. עד כה הוכרה בפסיקה ההבחנה שבין משמורת פיזית על ילדים, הנחשבת כעניין הכרוך מטיבו וטבעו בתביעת הגירושין, לבין שאר העניינים הקשורים בגירושין אשר כריכתם צריכה להיעשות במפורש. ברית מילה, במועדה או שלא, אינה כרוכה מטיבה וטבעה בתביעת הגירושין.

המחלוקת בנוגע לברית המילה נכרכה בענייננו ע"י האב בתביעת הגירושין. הנחיית בית המשפט בעניין גולדמן היא, כי עניינים בניכריכה הם אלה הדרושים לחיסול יעיל של יחסי בניהווג. פירוש הנחיה זו הוא כי לא כל אימת שעניין מסוים שנוי במחלוקת בין בניזוג ערב הגירושין, ניתן לכורכו בתביעת הגירושין. עניין מסוים יהיה ניתן לכריכה אם קיימת זיקה ישירה וברורה בינו לבין נישואי בני הזוג ופקיעתם. לשאלה האם ברית מילה היא מהסוגיות הניתנות לכריכה אין עד כה תשובה בפסיקת בימ"ש זה.

השופטת נאור פסקה כי יש לקבוע כי מחלוקת בדבר עריכת ברית מילה אינה ניתנת לכריכה. אין הצדקה עניינית לכריכת המחלוקת האמורה בתביעת גירושין, שכן לא מתקיימת זיקה מספקת בינה לבין הליכי הגירושין. ברית מילה אינה סוגיה הצריכה הכרעה עקב הפקעת הנישואין; היא אינה חייבת להתלוות לאקט הגירושין; ואף אין מדובר בעניין שבד"כ קשור בהליכי הגירושין. ברית המילה אינה ממין העניינים שחיברו באופן שוטף ויומיומי בין בניהווג או בין בניהווג לילדיהם בעת הנישואין, וכעת, עקב הפרידה, מתעורר צורך להסדירם מחדש. ההכרעה במחלוקת בדבר ברית המילה אינה דרושה לשם חיסול יעיל של יחסי בני הזוג. אין בכריכתה כדי לקדם את הליכי הגירושין או הסדרת עניינים הצריכים לכך עקב הגירושין.

החלטה בעניין ברית מילה היא החלטה מורכבת ורגישה. היא מערבת, פרט לאקט פיזי בלתי הפיך בגופו של ילד, שאינו צד להליכי הגירושין, שאלות הקשורות בזכויות יסוד כחופש דת או חופש מדת וכן שיקולים חברתיים ותרבותיים. במחלוקת בין ההורים בסוגיה כזו, עליה חולש עיקרון טובת הילד, לא רצוי להכריע אגב הליכי הגירושין בין הורי הילד שבנדון. דברים אלה נכונים בבחינת קל וחומר בענייננו, בו עריכת ברית המילה תחייב, עקב גילו של הקטין, פרוצדורה רפואית חריגה של הרדמה או טשטוש. הכרעה בסוגיה הנדונה כסוגיה "טפלה" לגירושין, עלולה לקפח את זכויות הילד ואת טובתו.

**השופטים מלצר, חיות, גובראן ודנציגר** הצטרפו בהסכמה לפסק דינה של השופטת נאור.

**השופט נ' הנדל** כתב כי במישור העקרוני, ברית המילה אינה מטיבה ומטבעה מתאימה להיכרך. אולם, אין לקבוע כלל גורף השולל את האפשרות לכרוך עם תביעת גירושין מחלוקת בעניין ברית מילה. לנוכח חשיבותה הייחודית של ברית

המילה, והשפעתה יוצאת הדופן על זהות הילד, יש להותיר פתח לאפשרות כי במקרה הקונקרטי המתאים תהא לבית הדין הרבני סמכות כרוכה לדון בעניין הברית אגב תביעת הגירושין.

בחינה ממוקדת של העובדות הפרטניות של המקרה עשויה לעורר את השאלה האם אין מקום לקבוע כללים, ולא לתלות יתר על המידה את ההכרעה בעניין הסמכות בנסיבות הפרטניות של התיק. לכך יש להשיב שהניסיון המשפטי בכלל, ובתחום הסמכות בפרט, מלמד כי לא פעם ניתן לקבוע כללים שיסייעו במקרים העתידיים. לצד זאת, נראה כי בסוגיית הסמכות הכרוכה של ברית המילה – מורכבות הנושא, והממדים השונים השלובים בו, מצדיקים בחינה זהירה ופרטנית יותר בשלב זה. בשלב זה אין מקום לנקוט עמדת קצה. באשר למקרה הנדון, נראה כי יש לקבל העתירה. נוכח השתלשלות הדברים, נראה כי החסר פועל לטובת עמדת העותרת, לפיה לא הוכח שהכריכה הייתה כדן.

**השופט רובינשטיין** כתב כי מהותו כיהודי של ילד יהודי היא מן הנושאים שניתן לכרכם בגירושין, שאם לא תאמר כן, אין הורה יכול לכוון נושא קרדינלי ומהותי של הכרעתו לגבי חיי ילדו בהסדרי הפרידה מבן או מבת זוגו, מה שאין להלום. אין לקבל כי בגדרי גירושין לא יוכלו האב או האם להביא לדיון כרוך נושא הנוקב וחופש חדרי בטן כל כך, על משמעותו לגביהם. אף לא יתכן כי בני זוג ילכו זה וזה לדרכם, וסוגיית עריכת ברית מילה לילדם – שהכרעה בה מעצבת במידה רבה את זהותו של הילד – תישאר בתווך. הקשר בין עריכת ברית מילה לתביעת גירושין הוא איננו רופף מדי או מלאכותי מדי.

### כריכת מזונות ילדים בתביעת גירושין

לפני בג"ץ תלויה ועומדת עתירה בבג"ץ 787/14 העוסקת בסמכותו של בית הדין הרבני לדון בתביעת מזונות ילדים הנכרכת על ידי מי מההורים אל תביעת הגירושין ומקומה של תביעת מזונות עצמאית של הקטינים המוגשת אל בית המשפט לענייני משפחה. להלן נביא את עמדתנו בנושא<sup>1</sup>.

בראשיתו של בירור סוגיה זו, חשוב לזכור כי קודם לפירושים ולשינויים במשמעות סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג–1953 (להלן: חוק שיפוט בתי דין רבניים), שנעשו על ידי פסיקות בית המשפט העליון, הרי שלשונו המקורית של המחוקק הייתה ברורה ופשוטה:

הוגשה לבית דין רבני תביעת גירושין בין יהודים, אם על ידי האישה ואם על ידי האיש, יהא לבית דין רבני שיפוט יחודי בכל עניין הכרוך בתביעת הגירושין, לרבות מזונות לאישה ולילדי הזוג.

1. ע"פ עיקרי טיעון שהגשנו לבג"ץ. הדברים נכתבו בעיקרם בידי עו"ד הרב ד"ר רפי רכס. בינתיים ניתן פסק דין בעתירה, אך בלא להכריע בנושא הנדון בפסקה זו.

נראה כי המחוקק הישראלי לא העלה אז בדעתו משמעות אחרת מעבר למשמעות הפשוטה, לפיה אחד מבני הזוג יכול לכוון אל תביעת הגירושין את 'ענייני המזונות' של ילדיהם. פשוטו כמשמעו. כך עולה בבירור מפרוטוקול ישיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת שהתקיימה בט"ו באלול תשי"ג, 26.8.1953:

**ח' רובין:** [...] בסעיף 1, אחרי המילה "ענייני נישואין וגירושין של יהודים" הייתי מציע להוסיף "לרבות מזונות אישה וילדיה". הניסוח של סעיף 3 בעניין זה אינו מבהיר כי הדבר הזה נמצא בשיפוטם הייחודי של בתיהדין הרבניים. הוא כאילו נותן אפשרות אחרת.

**י' שפירא:** [...] במקום סעיף 4 שבהצעת החוק, אני מציע את סעיף 3 בהצעת הנוסח שלי, האומר: "הוגשה לביתדין רבני תביעה לגירושין [...] יהא לבית הדין הרבני שיפוט ייחודי בכל עניין הכרוך בגירושין לרבות מזונות לאישה ולילדי הזוג". ההבדל הוא בכך: לפי הצעת הממשלה ניתנת סמכות ייחודית לבתיהדין הרבניים בענייני מזונות לא דווקא אגב גירושין. לפי הצעתי ניתנת סמכות זו רק כאשר הוגשה תביעה. [...] לפי הצעת הממשלה גם אין ברור למי ניתנים המזונות, לפי הצעתי ברור כי המזונות הם לאישה ולילדים. [...].

**א' ידין:** אני מבין שכוונת הסעיף היא כי מזונות לאישה ולילדים יהיו בשיפוט הייחודי של בתיהדין הרבניים כשהם מתעוררים במסגרת התביעה המתעוררת בפני בתיהדין הרבני. אבל לפי הנוסח יוצא שהם יהיו בשיפוט הייחודי של בתיהדין הרבניים גם אם תתעורר בעניין זה תביעה נפרדת, ואפילו זמן רב אחרי הגירושין. אם הכוונה היא שבאותה תביעה יהיה לבתיהדין הרבני שיפוט לא רק בעניין גירושין אלא גם בעניין מזונות אגב גירושין, אני מציע לכתוב: "בכל עניין הכרוך בתביעת הגירושין" במקום "בכל עניין הכרוך בגירושין".

**הוחלט:** [...] 5. לקבל את הצעת י' שפירא האומרת: "הוגשה לביתדין רבני תביעה לגירושין בין יהודים, בין אם הוגשה על ידי האישה ובין עלידי האיש, יהיה לבתיהדין הרבני שיפוט ייחודי בכל עניין הכרוך בתביעת הגירושין, לרבות מזונות לאישה ולילדי הזוג".

פירוש פשוט וברור זה – לפיו סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים מאפשר לאחד מבני הזוג לכוון אל תביעת הגירושין את עניין "מזונות הילדים" באופן ישיר, ולא כ'השבת הוצאות האישה' – היה ברור אז גם לבית המשפט העליון בהלכותיו. כפי שכותב השופט ש"ז חשין, כתוארו אז, בבג"ץ 170/56 דן רחמני נ' יפה רחמני, בית הדין הרבני האזורי, תל אביב-יפו, פ"ד יא 247:

בסעיף 3 שבו מדובר על גירושין, הנתון לשיפוט הייחודי של בית הדין הרבני, נאמר במפורש כי שיפוט ייחודי זה משתרע על כל 'עניין הכרוך בתביעת הגירושין, לרבות מזונות לאישה ולילדי הזוג'. כאן לא הסתפק המחוקק בביטוי הסתמי 'מזונות', וציין במפורש, כי מזונות לילדי הזוג אף הם בכלל העניינים הנתונים לשיפוט הייחודי של בית

הדין הרבני, בבואו לדון בתביעת גירושין. בסעיף 4, לעומת זה, לא השתמש המחוקק במלים 'לאישה ולילדי הזוג'; ללמדך שבדיבורו 'תביעת מזונות שלא אגב גירושין' התכוון למזונות האישה בלבד ולא למזונותיהם של ילדי הזוג (ההדגשות במקור).

בדרך זו נקט גם השופט זילברג, כתוארו אז, וקבע בביד"מ 1/60 אפרים וינטר נ' אלה מסיב בארי, פ"ד טו 1457:

4. [...] פירושו של דבר, כי מזונות הילדים אפילו אם הם נדרשים על-ידי הילדים גופם, ולא ההורים המתגרשים, נחשבים ל"עניין הכרוך בתביעת הגירושין" [...] ניווכח בזה לכשנבדוק יפה יפה את ה"רציו לגיס" של סעיף 3.

וזה הוא, לדעתי, הרעיון החדש המונח ביסודו של הסעיף הנ"ל. המחוקק הישראלי היה למוד נסיון, הוא ידע על כמה וכמה עקרונות של הפסיקה הא"י והישראלית, ושיווה לנגדו את מקומות התורפה והתקלות הכרוכות בהם [...] הוא ידע על הפסיקה הענפה של בתי המשפט, השוללים מבית-הדין הדתי את הסמכות להכריע בדבר מזונות הילדים, אלא אם כן ההורים או אחד מהם רשאים היו להגיש תביעה בשם הילדים (ראה ע"א 68/46, [22], ע"א 42/49, [6]; ורבים אחרים זולתם).

והנה מודעת זאת, כי הגירושין בדיני ישראל נערכים אך ורק בהסכמת בני-הזוג [...] אין להשחית מלים על כך, כי בשעה שהם מסדירים את העניינים ההם, לא שוררים יחסי אמון ביניהם [...] התוצאה המעשית מכל אלה היא, כי כל העניינים שביניהם מוכרחים להסתדר בחדא מחתא, ממש ברגע אחד. ואת המטרה הזאת אפשר להשיג אך ורק בדרך זו: שהרבנים המסדרים את הגט יאשרו בעת ובעונה אחת את ההסכם שהגיעו אליו בני-הזוג ויקנו לו תוקף חוקי [...].

לכן, ובהתחשב עם הנסיונות שנתנסו בהם בני-זוג מרובים כתוצאה מפסקי-הדין שהוזכרו לעיל, קבע המחוקק הישראלי כי בית-הדין הרבני יהא מוסמך לדון ולהכריע בכל עניין הכרוך בתביעת הגירושין, כדי שבני-הזוג יוכלו להסדיר בבת-אחת את כל ענייניהם במשדר-הרבנות, ולא יצטרכו לפנות, לפני מתן הגט או לאחריו, לערכאות אחרות. ודבר זה מחייב, ככורח המציאות, כי הרבנים יהיו מוסמכים להכריע בעת מתן הגט גם בדבר החזקתם של ילדי בני-הזוג וגם בדבר מזונותיהם, וכי הכרעה זו תחייב לא רק את בני-הזוג המתגרשים אלא גם את הילד גופו. שאם לא תאמר כן – תישאר תלויה מעל לראשם "החרב המתהפכת" של תביעתו העתידה של הילד, והגט לא יכרות את כל הסכסוכים שביניהם.

5. לא התעלמתי מן הבעיה הקשה המתעוררת מתוך הסמכות הרחבה שניתנה לבית-הדין הרבני כנ"ל. מי לכפנו יתקע, כי ההורים הבהולים על סידור הגט לשם סיפוק רצונו או תאוותיו של אחד מהם, יתחשבו



כראוי גם באינטרסים של הילד ולא יקפחו אותו תוך בהלה זו? תשובתי לכך היא, כי רעה זו אין לה תרופה אלא אחת, והיא: כי המחוקק הישראלי יקבע, שכל עניין הילדים (החזקה, מזונות וכד') שסודר בהסכם הגירושין של הזוג, לא יהא לו תוקף חוקי כלפי הילד בלתי אם פקיד הסעד, או פקיד אחר שהוסמך לכך מטעם החוק, הופיע כנציג הילד בדיון הגירושין של הזוג, ונתן את הסכמתו לאותו הסדר.

סיכם זאת א' רוזנצבי, דיני המשפחה בישראל בין קודש לחול, תש"ן, עמ' 58, בהביאו בספרו את הלכות בית המשפט העליון אשר הסבו את משמעות סעיף 3 מ"מזונות ילדי הזוג" רק לתביעת השבת הוצאת האשה למזונות הילדים:

הלכה מצמצמת זו נקבעה למרות לשונו המפורשת של סעיף 3 לחוק, שממנה נובע לכאורה, כי ניתן לכרוך גם תביעת ילדים למזונותיהם. יצוין כי בעבר פורש הסעיף כמאפשר כריכה גם בסוג זה של עניינים.

הבנה פשוטה וברורה זו של סעיף 3 לחוק שיפוט בתי הדין הרבניים, שונתה על ידי פסיקות בית המשפט העליון, אשר הבחינו בין אפשרות התביעה העצמאית של הילדים למזונות מהורים בבית המשפט לבין אפשרות התביעה על ידי ההורה להשבת הוצאותיו למזונות הילדים. כפי שנקבע בבר"ע 120/69 רות שרגאי ואח' נ' יהודה שרגאי, פ"ד כג (2), 171 (להלן: הלכת שרגאי):

כידוע, ניתן לתבוע מזונות לילדים בשתי דרכים. ההורה, המוציא (או עומד להוציא) יציאות למזונות הילד, יכול לתבוע השבתם ממי שחייב לזון את הילד, ואם הייתה אישה תובעת גט, יכול שתביעת מזונות שכזאת תהא כרוכה בתביעת גירושין, ועקב כך תהא בסמכותו הייחודית של בית הדין הרבני, מכוח סעיף 3 לחוק שיפוט בתי הדין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג–1953 [...].

אך הילד יכול בעצמו לתבוע מזונותיו מן ההורה החייב בכך. זוהי תביעת מזונות ממש, ולא רק תביעה להשבת יציאות. התביעה שונה מתביעת ההורה לא רק מבחינת מהותה, אלא גם מבחינת בעליהדין העומדים בפני בית המשפט או בית הדין ומתדיינים. שבו בזמן שבמקרה הראשון מתדיינים ההורים בינם לבין עצמם, מתדיין במקרה השני הילד עם ההורה הנתבע [...].

תביעת מזונות של הילד, בין אם הוא מיוצג על-ידי האם ובין על-ידי אפוטרופוס אחר, לעולם לא תהא בגדר סמכותו הייחודית של בית הדין הרבני, ומפאת השוני האמור אף אינה יכולה להיות "כרוכה" בתביעת גירושין כאמור בסעיף 3 הנ"ל.

מרכזו של הטיעון המצדיק הבחנה זו, בין הערכאה המוסמכת בתביעת מזונות הילדים לבין לתביעת השבת ההוצאות עליהם על ידי ההורה, נעוץ בזהות בעלי הדין בתביעות אלה. כאשר להבדיל מתביעת 'השבת ההוצאות למזונות הילדים', שם בעלי הדין הם בני הזוג המתגרשים, הרי שבתביעת הילדים למזונותיהם הצד התובע אינו אחד מבני הזוג שעניינם נידון בבית הדין הרבני. הלכה זו קנתה לה שביתה בפסיקות

בתי בית המשפט העליון שבאו לאחריה, כע"א 118/80 **לאה גבעולי נ' ירמיהו גבעולי**:

סמכות השיפוט הייחודית של בית־הדין הרבני בענייני מזונות שנכרכו בתביעת גירושין, אין בכוחה למנוע מן הילדים לתבוע את אביהם בבית־המשפט המחוזי בשמם הם.

ייתכן כי מגמה זו של צמצום סמכויות בתי הדין הרבניים לדון בעניין מזונות הילדים מכוח הכריכה שבסעיף 3 לחוק נבעה מתוך חשש – נסתר או אפילו נגלה – של בית המשפט העליון, שמא עניינם של הקטינים בפסיקת מזונותיהם יקופח בבתי הדין הרבניים. משום כך, כנראה, הלכה והתפתחה לה בפסיקות בית המשפט דוקטרינת "מעמדו העצמאי של הקטין" בתביעת המזונות, על חשבון סמכויות הדיון של בית הדין הרבני. כך הסביר ד"ר י' כהן, במאמרו "מעמדו העצמאי של הקטין בדיני משפחה – תהליכים, מגמות ודרכים לאיזון מחודש", **משפטים** מא (התשע"א), עמ' 289–293:

העמקת זכות מעמדו העצמאי של הקטין היא מסווה להעמקת אי־האמון בערכאה הדתית. בחינת הפרשיות בעשור האחרון כדלעיל מגלה בתמיהה כי אף שעל פי שתוצאת ההליך הראשוני אושרה או הוכרעה על ידי ערכאה שיפוטית, לא ראה בית המשפט לכבד את החלטתה ולקבוע כי היא אמונה בעיניו כמי שדאגה לטובת הקטין. בית המשפט העליון הרשה לקטין לפתוח בהליך חדש, ואת הנטל הטל על המתנגד לפתיחתו. לעומד זאת אישורה של ערכאה שיפוטית בהליך הראשוני בשתי הלכות מרכזיות בשנות התשעים הביא לידי נסיגתה לאחר של זכות מעמדו העצמאי של הקטין. הנחת המוצא חזרה להיות החזקה הטבעית המקורית, שלפיה ייצוגו של הקטין בידי הוריו ייצוג הולם הוא, וההליך מחייבו אלא אם יוכח אחרת.

[...] וכיצד רציונל אי־האמון בבית הדין נוגע למעמדו העצמאי של הקטין? ובכן, לטעמי לא פחות משזכות מעמדו העצמאי של הקטין משקפת את אי־האמון בהורים, משקפת היא את אי־האמון בבית הדין הרבני. ככל שהולך ופוחת האמון בין הערכאות ומעמיק חוסר הכיבוד ההדדי ביניהן, כך הולכת ומעמיקה זכות מעמדו העצמאי של הקטין.

לפני כשנתיים החלה לנשוב בנושא זה 'רוח חדשה' בפסיקותיו של בית המשפט העליון. בית המשפט חזר והכיר באפשרות כריכת עניין מזונות הילדים על ידי אחד ההורים אל תביעת הגירושין. כך כתבה נשיאת בית המשפט דהיום, **מ' נאור בג"ץ 6929/10 פלוגית נ' בית הדין הרבני הגדול (2013) (להלן: בג"ץ 6929/10)**, בפסקאות 13, 18 ו־24:

13. [...] אף לבית הדין הרבני נתונה סמכות לדון במזונות ילדים, בשני מקרים עיקריים: **ראשית**, כאמור לעיל, במקרים בהם עניין המזונות נכרך כדין בתביעת גירושין שהוגשה לבית הדין (סעיף 3 לחוק השיפוט; לתנאי הכריכה ראו: בג"ץ 8497/00 פייג־פלמן נ' פלמן, פ"ד

נז (2) 118, 132 (2003) (להלן: פרשת פלמן). במקרה שכזה סמכותו של בית הדין לדון במזונות הילדים היא כאמור סמכות ייחודית מקורית, המוציאה את סמכותם של בתי המשפט לענייני משפחה. **שנית**, נתונה לבית הדין הרבני סמכות לדון במזונות ילדים במקרים בהם הוסכם כך בין הצדדים (סעיף 9 לחוק השיפוט).

18. ראשית, כפי שצינתי לעיל, הסמכות לדיון במזונות ילדים בבית הדין הרבני יכולה להתבסס על שלושה אדנים חלופיים: כריכה כדין, הסכמת הצדדים, או סמכות נלווית (נמשכת). בהעדר כריכה ובהעדר הסכמה – ואלו הם פני הדברים בענייננו – מקור סמכותו של בית הדין לדון בתביעה להפחתת מזונות עקב שינוי נסיבות יכול להימצא בסמכות הנמשכת, ובה בלבד.

24. [...] אם תישמע דעתי נקבע שלבית דין רבני המאשר הסכם גירושין ללא דיון של לגופו של עניין אין סמכות נמשכת לדון בתביעה להפחתת מזונות הילדים. בכך אין כאמור כדי לגרוע מסמכותו המקורית לדון בענייני מזונות ילדים מכוח כריכה, וכן בסמכותו מכוח הסכמת הצדדים לדון בענייני מזונות. ואולם, בהעדר כריכה, בהעדר הסכמה בין הצדדים להקנות את הסמכות לבית הדין הרבני, ובהעדר דיון לגופו של ההסכם שבין הצדדים, לרבות בסוגיית מזונות הילדים – מצוי עניין מזונות הילדים מחוץ לגדרי סמכותו של בית הדין.

וכך גם בדבריה של **השופטת ע' ארבל** באותו פסק דין:

אני מצטרפת לפסק דינה המקיף של חברתי **השופטת מ' נאור** [...] כמובן שאין באמור לגרוע מסמכותו המקורית של בית הדין לדון בענייני מזונות ילדים שנכרכו בתביעת גירושין כדין ובכנות [...]

על דרך זו כתבה הנשיאה כיום, **השופטת נאור**, גם בבג"ץ 8533/13 פלונית נ' בית הדין הרבני הגדול (2014) (להלן: בג"ץ 8533/13), פסקה 29:

בכך נבדלת סוגית ברית המילה מסוגיות אחרות, אשר נפסק כי הן בנות-כריכה בתביעת הגירושין, כדוגמת המשמורת הפיזית, קביעת נטל הוצאות המחיה של ילדי בני-הזוג המתגרשים זה מזה [...] סוגיות אלה קשורות במהותן, באופן ישיר ואמין, בהליכי הגירושין והכרעה בהם מתחייבת מעצם שינוי הנסיבות הנובע מהגירושין [...] הפקעת הנישואין מצריכה גם קביעה בעניין מזונות הילדים, שכן כבר אין בנמצא קופה משותפת.

בדומה לכך פסק לאחרונה גם **השופט נ' הנדל**, בבג"ץ 5933/14 פלונית נ' בית הדין הרבני הגדול: "כבר נפסק כי מזונות קטינים הוא עניין הניתן לכריכה." עם זאת מוסיף **השופט הנדל** ומבהיר, כי למרות הגשת תביעת המזונות אל בית הדין הרבני, "תביעת מזונות עצמאית של קטין, יכול שתידון בבית המשפט לענייני משפחה על אף קיומו של הליך קודם בבית הדין הרבני", כשהוא מפנה אל פסק 4407/12, שיובא להלן, ואל והמשך דבריה של הנשיאה **נאור** בפסק דינה דלעיל.

יחד עם זאת, היו שהקשו, הכיצד ייתכן ששונתה ההלכה בעניין כריכת מזונות הילדים בבית הדין הרבני, כאשר **השופטת נאור** בבג"ץ 8533/13 מביאה מפורשות את הלכת **שרגאי** בפסקה שלאחר מכן, פסקה 30:

כידוע תביעה להשבת הוצאות שהוציא הורה בגין מזונות הילדים יכולה להיכרך בתביעת הגירושין. ואולם, תביעה למזונות ילדים המוגשת **בשם** – להבדיל מתביעת אחד מהוריהם להשבת הוצאות שהוציא בגין מזונות הילדים – אינה יכולה להיכרך בתביעת גירושין. כך גם ביחס לדבריה של **השופטת נאור** בבג"ץ 6929/10, נחלקו הדעות האם היא אכן שינתה את ההלכה או שמא דבריה היו רק כ'אמרת אגב' (ראו: **השופטת א' מרז** בתמ"ש 13-07-4191 פלונית נ' פלוני, ולעומתה **השופט א' גביון** תמ"ש (כ"ש) 13-06-58090 פלוני נ' אלמונים; **השופט י' אליהו** בתמ"ש (ת"א) 14-11-25034; **השופט נ' פישר** בתמ"ש (ראשל"צ) 14-09-45590).

כנגד פסק דינו של **השופט הנדל** הוגשה בקשה לדיון נוסף, דנג"ץ 6454/14 **פלונית נ' פלוני**, בטענה כי יש בפסק דינו של **השופט הנדל**, המאפשר כריכת מזונות ילדים, משום שינוי הלכה העומדת בסתירה להלכה קודמת של בית המשפט העליון מקדמת דנא, בלא שהוקדש לשם כך דיון ממצה ומספק. **נשיא בית המשפט (בדימוס), א' גרוניס**, דחה את הבקשה, והבהיר כי למעשה אין סתירה בין האמירות השונות ולא שונתה ההלכה העקרונית בנושא זה, ויחד עם זאת, כפי שהתבטאו שופטי העליון, עדיין מוסמך בית הדין לדון בתביעת מזונות הנכרכת אל תביעת הגירושין. ואלו דבריו:

בפסקי-הדין לא נקבעה הלכה חדשה [...] בפסקי-הדין אף לא נקבעה הלכה העומדת בסתירה להלכות קודמות של בית המשפט העליון, כנטען עלידי העותרת. כפי שנפסק, ניתן לכוון בתביעת גירושין את סוגיית מזונות הילדים (ראו, ע"א 118/80 **גבעולי נ' גבעולי**, פ"ד לד (4) 155, 158 (1980)). אולם, עוד כפי שנפסק, כריכה זו אינה מונעת הגשת תביעת מזונות עצמאית עלידי הקטין לבית המשפט לענייני משפחה. העניין הכרוך בבית הדין הרבני הוא, איפוא, במישור היחסים שבין בני הזוג, לעניין השבת הוצאות שבהן נושא אחד מבני הזוג בקשר לגידול הילדים (שם; וראו גם, בר"ע 120/69 **שרגאי נ' שרגאי**, פ"ד כג (2) 171 (1969); בבג"ץ 8533/13 **פלונית נ' בית הדין הרבני הגדול**, פסקה 30 לחוות-דעתה של **המשנה לנשיא מ' נאור** (29.6.2014)).

מכאן הפנה **הנשיא (בדימוס) גרוניס** אל פסק הדין בבג"ץ 4407/12 **פלוני נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים** (להלן: **בג"ץ 4407/12**) וקשר נושא זה של כריכת תביעת המזונות בבית הדין הרבני אל הכללים אשר לקבעו בבג"ץ זה, "באילו תנאים יכולה התביעה העצמאית של הקטין לבית המשפט לענייני משפחה להביא לפתיחה מחדש של הסכמות באשר למזונות הקטין שאליהן הגיעו הוריו בבית הדין הרבני."

מדבריו אלה של הנשיא (בדימוס) גרוניס עולה, כי אף שהלכת שרגאי לא שונתה, אין להתעלם משינוי הגישה של בית המשפט העליון בשנים האחרונות אל בחינת אופיה של תביעת מזונות הילדים וזהות המגיש – ההורה או הילדים. פסקי הדין אשר חזרו והעלו בשנתיים האחרונות כבתחילה את אפשרות כריכת "מזונות ילדי הזוג" הם חלק מהותי ובלתי נפרד מן המעבר של בית המשפט מהגישה "הפרוצדוראלית" הישנה אל הגישה "המהותית" החדשה. כפי שמצביע על כך השופט י' עמית בבג"ץ 4407/12, שאליו מפנים השופטים גרוניס והנדל:

הגישה בהלכת עברון, המדגישה את המבחן הפרוצדוראלי, השתנתה עם חלוף הזמן לגישה שמיקדה את הדגש במבחן המהותי. על פי מבחן זה, אין צורך בהגשת תביעה נפרדת ובדין נפרד בעניינו של הקטין, ודי בכך שבית המשפט דן לגופו בעניין מזונות הילדים, ובחן את ההסכם שנערך בין בני הזוג תוך התייחסות לטובת הילדים ולמזונותיהם.

לפי הלכה זו תביעת מזונות ילדים של הקטינים כבעלי דין, אמנם אינה יכולה להיכרך אל תביעת הגירושין בבית הדין הרבני. וזאת כאמור, בשונה מלשונו הפשוט של סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים. אך עם זאת, עדיין ניתן להגיש אל בית הדין הרבני תביעה שמהותה היא 'השבת הוצאות ההורה למזונות הילדים', על ידי מי מההורים ולכרוך אותה בתביעת הגירושין. תביעה כזו יכולה להיות גם תביעה להשבת מזונות עתידיים (ראו בציטוט דלעיל מהלכת שרגאי), והיא אף יכולה להיות מוגשת על ידי האב, כמי שמבקש להסדיר מראש את גובה המזונות שעליו יהיה לשלם בעתיד, במסגרת השבת הוצאות האם למזונות הילדים. כל זאת, כאמור לא שונה ונשאר על מכונו. ההלכה אשר כן שונתה, היא מעברו של בית המשפט מ"המבחן הפרוצדורלי" אל "המבחן המהותי".

אשר על כן, כיום אין זה כבר משנה מיהו בדיוק זה שמגיש את התביעה – הילדים או ההורים – אלא במה היא עוסקת ובלבד שהערכאה שדנה במזונות הילדים דנה ופסקה בסוגיה זו לגופה. לכן, אם הוגשה אל בית הדין תביעת 'מזונות ילדים' בכרוך לתביעת הגירושין, יראו זאת אמנם כ"תביעה להשבת הוצאות למזונות ילדים", אך למעשה אין הבדל משמעותי מבחינת התביעה בבית הדין בינה לבין תביעת מזונות ילדים ישירה, ובלבד שבית הדין ידון במזונות הילדים לגופם על פי המבחן המהותי שקבע בית המשפט.

גישה זו מוצעת למעשה בהחלטתו של הנשיא (בדימוס) גרוניס ומספקת תשובות ומענים בכמה תחומים. ראשית, היא נותנת הסבר מתקבל מדוע אין סתירה בדבריה של השופטת נאור בבג"ץ 8533/13, וכיצד דבריה בבג"ץ 6929/10 מתיישבים אף אם לא שונתה ההלכה העקרונית של הלכת שרגאי. שהרי לכל הדעות, גם לסוברים כי הדברים נאמרו כ'אמרת אגב', הלא בית המשפט אמר את דברו, וחזקה כי אין הוא משחית את מילותיו לריק. אך חשוב מכך, השילוב שעשתה החלטה זו בתשובה שנתנה. כאשר מחד גיסא, נשמרה ההקפדה על ההתאמה הנכונה

בין בעלי הדין והערכאות השונות, כשהתובעים הם הילדים – הערכאה המתאימה היא בית המשפט, ואילו בבית הדין – בעלי הדין הם בני הזוג שאחד תובע השבת הוצאות למזונות מהשני. ומאידך גיסא, נשמרת תכליתו של סעיף כריכת "מזונות ילדי הזוג" וכוונתו המקורית של המחוקק "להקנות לבית הדין הרבני סמכות לדון בכל הבעיות הקשורות בגירושין כדי לאפשר לפתור בבתאחת את כל הבעיות הקשורות בגירושין" כולל נושא מזונות הילדים" (ע"א 666/70 א' שלום ואח' נ' י' שלום, פ"ד כה (2) 701). על כן, כאשר אחד מבני הזוג כורך את נושא מזונות הילדים להליך הגירושין – בית הדין מוסמך לדון באופן ענייני בנושא המזונות לגופם, ללא חשש ממשי משינוי פסק הדין ועיקורו בעתיד, אם ההליך השיפוטי אכן נעשה באופן שקול ומקצועי – על פי המבחן המהותי שקבע בית המשפט.

תיאמר האמת, כי מוסד התביעה העצמאית של הקטין הפך לכלי ניגוח בבתי הדין הרבניים וניסיון על ידי מי מהצדדים לעיקור פסיקותיו בנושאי מזונות הילדים באמצעות פתיחת מערכה מחודשת בבית המשפט, הפעם בכסות האפוטרופוס על הקטין ובשמו. כפי שהביע זאת השופט י' עמית בבג"ץ 4407/14:

**התביעה העצמאית אינה עצמאית כלל:** ההבחנה בין הקטין לבין ההורה המייצג אותו היא לעיתים קרובות פיקציה. התביעה הראשונה מוגשת על ידי ההורה בשמו של הקטין, וגם התביעה השנייה מוגשת על ידי ההורה בשמו של הקטין, אך הפעם כתובענה נפרדת בכובע של תביעה עצמאית.

**השופט עמית** מונה בפסק דינו את החסרונות הנובעים מכפילות ההליך שבתביעה העצמאית של הקטין, חסרונות הקיימים גם כשמנגד נכרכה קודם תביעת המזונות בבית הדין: "פגיעה בעקרון מעשה בית דין", "היעדר סופיות, ריבוי הליכים ועומס על בתי המשפט", "מזונות הילדים כחלק בלתי נפרד מהמערך הכולל של ההסדר", "היעדר וודאות ויציבות", "אי כיבוד הסכמים, פגיעה בהורים ובטובת הקטין". לשם כך באה גישת "המבחן המהותי" לרפאות בכנפיה סחרור זה אשר יוצרת במערכת המשפטית אפשרות התביעה העצמאית של הקטין, כשהקו המנחה בגישה "המהותית" הוא שמירה על טובת הקטין, יעילות הדיון והכיבוד ההדדי בין הערכאות.

אמנם, מסביר שם השופט עמית, גם לאחר הגשת תביעה מזונות ילדים אל בית הדין הרבני, עדיין שמורה זכותם של הקטינים להגיש תביעה עצמאית אל בית המשפט בעניין מזונותיהם. אך גם אז, משום הגישה "המהותית" כיום, בית המשפט לענייני משפחה לא ייכנס לבדיקת התביעה לגופה, אלא רק אם יתברר לו כי: א. לא התקיים בביה"ד דיון ענייני לגופם של ענייני מזונות הקטינים, ו"בהיעדר אינדיקציה לסתור, נקודת המוצא היא שבית המשפט [או בית הדין] בחן גם את עניינם של הקטינים"; ב. ואף אם התקיים דיון, רק אם יתברר כי הקטינים אכן קופחו בהחלטתו של בית הדין הרבני.

בעניין זה יש גם להדגיש, כי גם אם בית הדין הרבני טרם הוציא פסק דין או החלטה בעניין מזונות הילדים שתביעה בעניינם הוגשה אליו, אלא רק קבע לשם כך דיון, וכל שכן, אם כבר החל לדון בעניינם, על פי עקרון 'הכיבוד ההדדי בין הערכאות', כפי שמתווה בג"ץ 8497/00 פייג'פלמן נ' פלמן, ועיקרון ההימנעות מקיום "הליכים זהים באותו עניין בבית־משפט ובבית־דין רבני בעת ובעונה אחת", כפי שנקבע בע"א 2626/90 אברהם ראש חודש נ' מירה ראש חודש, פ"מ מו (3) 205 – הרי שאין לבית המשפט לעסוק בעניין מזונות הילדים כל עוד אלה נידונים בסמכות בבית הדין הרבני. שהרי חזקה על בית הדין, כערכאה משפטית מוסמכת, שיעשה את מלאכתו נאמנה וידון בעניינם של הקטינים כנדרש ולא יקפחם, כפי שקבע בג"ץ 6378/04 גיליאן שרעבי נ' בית הדין הרבני הגדול בירושלים:

בנסיבות אלה גם אין מקום להניח מראש, ועוד בטרם קיים דיון בעניין בפני בית הדין הרבני, שעניינם של הקטינים לא יזכה בדיון בפני בית הדין לתשומת לב ראויה ויידחה מפני שיקולי ההורים בהסדרת הגירושין.

על כן, כאשר הוגשה תביעת מזונות כרוכה בבית הדין הרבני, על דרך הכלל, על בית המשפט לענייני משפחה להימנע מלהיזקק לתביעת מזונות מאוחרת ומקבילה המוגשת אליו, לרוב, על ידי ההורה המשמורן בשם הילדים. רק אם נוכח בית המשפט לדעת באופן פוזיטיבי, כי בסופו של הליך עניינם של הילדים לא נדון בבית הדין הרבני כנדרש, וכי ההחלטה בעניינם מקפחת אותם, אז באה מקומה הראוי של תביעת המזונות העצמאית כדי להגן עניינם של הקטינים.

לא נכחד כי היינו מעדיפים את העמדה כי תביעת "מזונות לילדי הזוג", כתביעה ישירה ולא כ'השבת הוצאות למזונות', צריכה להיות בין העניינים הנכרכים להליך הגירושין, ככוונת המחוקק מלכתחילה, כדי שתוכרע "בחדא מחתא" עם שאר ענייני הגירושין, כפסק דין סופי שאינו נתון למעין ערעור וביקורת מאוחרת על ידי ערכאה מקבילה של בתי המשפטי לענייני משפחה. היינו מעדיפים פסיקה ברורה הקובעת כי דינה של הלכת שרגאי להתבטל ולעבור מן העולם. אך דרכו של בית המשפט העליון היא לפתח את פסיקתו בצעדים מדודים תוך הקפדה על שילובה והתאמתה במארג הלכותיו. בדרך זו הלך כב' הנשיא (בדימוס), גרוניס, בדנג"ץ 6454/14, אשר השאיר את הלכת שרגאי על מכונה. כאמור, השופט גרוניס שילב בנושא כריכת מזונות הילדים את גישת "המבחן המהותי" והפנה אל בג"ץ 4407/14, אשר הסדיר וצמצם את כוחו של מוסד התביעה העצמאית של הקטין, והשאירו רק למקרים בהם התברר פוזיטיבית כי עניינו של הקטין קופח. לדעתנו, אמירותיו זה כשנתיים של בית המשפט העליון בעניין אפשרות כריכת מזונות הילדים, לא נאמרו בחלל ריק. החששות אשר הביאו לפני למעלה מארבעה עשורים את בית המשפט העליון לצמצם את סמכויות השיפוט של בתי הדין הרבניים בנושא מזונות הילדים – שמא עניינם יקופח – פגו להם בשנים האחרונות ואינם עוד. כיום כמעט ואין הבדל, אם בכלל, בין הכרעות בתי הדין הרבניים ובתי המשפט לענייני משפחה, ושתי הערכאות

עושות שימוש פחות או יותר באותם קריטריונים, ואנו מקווים כי התיאום בין המערכות אף ילך ויגבר. יש להמשיך במהלך זה של הגברת האמון והכבוד ההדדי שבין הערכאות. יש לאפשר לבתי הדין הרבניים לדון במסגרת הליכי הגירושין בענייני מזונות הילדים שנכרכו בתביעה. מן הראוי להנחות את בתי המשפט לענייני משפחה לא לדון בתביעת ילדים למזונותיהם כל עוד בית הדין דן בתביעת מזונות ילדים שנכרכה בתביעת גירושין. בדרך זו תתמעט התרוצצות בעלי הדין בין הערכאות, ותתגבר הרגיעה והוודאות בדיני המשפחה בישראל.

עמדתנו היא אפוא כי בית הדין הרבני היה מוסמך לדון בתביעת מזונות הילדים שנכרכה על ידי העותרת בבית הדין, ועל כן דינה של העתירה להידחות.

### התמודדות עם סוגיות מקצועיות הקשורות בעבודת בית הדין

דוד המלך אומר: שְׁמֶרָה נַפְשִׁי כִּי חֲסִיד אָנִי, הוֹשֵׁעַ עִבְדְּךָ אֶתָּה אֱלֹהִי, הַבּוֹטֵחַ אֵלַיָּךְ (תהלים פו ב). מובא על כך בגמרא:

”לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני – לוי ורבי יצחק: חד אמר: כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות, ואני חצות לילה אקום להודות לך. ואידך: כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשִׁפּוּר ובשִׁלְיָא כדי לטהר אישה לבעלה” (ברכות ד א).

חשבתי בלבי: מניין ידע דוד המלך ללכלך את ידיו בדם ובשִׁפּוּר ושליה כדי לטהר אישה לבעלה – האם ברוח הקודש? אולי, אבל אם כך בשביל מה היה צריך ללכלך את ידיו? הלא אם כך, הוא היה גם פוסק ברוח הקודש בלא הצורך ללכלך את ידיו. אלא כפי הנראה דוד המלך עבר השתלמות בנושא של דם ושליה. הוא עשה “שימוש” בנושא, ומי יודע, אולי הוא עשה את זה במסגרת ימי השתלמות לדיינים שהיו אז. שמענו הרצאה מקצועית על התמכרויות וראיתי שכמה דיינים זעו מכסאם בחוסר נוחות. לא היה זה נושא כל כך נעים, אבל זה נושא מקצועי שנציגות הדיינים מצאה לנכון להביא לפני כבודכם כדי שנבין עם מה אנו מתמודדים. אחת ההתמודדויות הקשות ביותר שיש לנו היום היא בסוגיית כלי התקשורת. על כך יש לנו דיון ביום האחרון של הכנס, ונושאו הוא תדמית בתי הדין בעיני הציבור. קיימת כיום הסתה בתקשורת נגדנו. כלי התקשורת הם ששולטים לכאורה במדינה – לא הממשלה, לא הכנסת. אנחנו יכולים לעצום את עינינו ולומר הכול השמצות, אבל עצימת עיניים אינה פתרון. צריך לטכס עצה איך מתמודדים נגד ההשמצות. אנשים משלמים כסף כדי ללכת לקולנוע ולראות שעתיים סרט שכל כולו תעמולה נגד בתי הדין. איך אנו יוצאים מהדבר הזה? זה לא פשוט. גם דוד המלך יכול היה לעסוק כל היום בזמירות ישראל – דוד נעים זמירות ישראל – אבל הוא לא הסתפק בכך. הוא



לכלך את ידיו כדי לטהר אישה לבעלה. כך גם הדיינים אינם יכולים לרחוץ בנקיון כפיהם ולומר לא עלינו מוטלת אחריות לתדמית בתי הדין. כדי לטהר יש צורך ללמוד מה מטמא, איך נראית טומאה וכיצד להתמודד עם טומאה. בסוגיות אלו נעסוק בין היתר בהתכנסויות בשעות שלאחר ההרצאות.

#### נתונים על הקצאת דיינים לאזורי השיפוט

כדי שכת"ר הדיינים יבינו את הקשיים ואת הלבטים שיעמדו לפנינו לכשיתמנו הדיינים החדשים – כיצד לחלק את המעמסה כדי שהיא תהיה מוטלת בשווה על כל הדיינים בין כלל בתי הדין בארץ – אביא להלן נתונים סטטיסטיים על דיינים, תיקים ובתי דין – מתוך מערכת המידע הממוחשבת של בתי הדין. בהזדמנויות שונות כבר עמדנו על הצורך בהוספת עשרות רבות של תקני דיינים כדי שנוכל לתת לציבור את השירות שהוא זכאי לו. עם זאת, מאחר שעדיין לא הוקצו לנו תקנים נוספים, הנתונים מתייחסים למצבת התקנים דהיום – 89 דיינים לבתי הדין האזוריים. הנתונים מוצגים לצורך דיון והמסקנות מהם אינן בבחינת כזה ראה וקדש.

#### סה"כ תיקים שנפתחו לפי בתי הדין

2014	2013	2012	בית דין
623	576	620	אריאל
5,483	5,024	5,260	אשדוד
3,985	4,121	4,114	אשקלון
5,514	5,642	5,563	באר שבע
11,557	11,634	12,373	חיפה
1,325	1,350	1,286	טבריה
16,354	16,647	15,711	ירושלים
6,883	7,157	7,410	נתניה
7,137	6,688	5,814	פתח תקווה
1,486	1,536	1,566	צפת
3,816	3,834	3,635	רחובות
22,488	23,030	21,924	תל-אביב
86,651	87,239	85,276	סה"כ

### ניתוח הנתונים של סה"כ תיקים

- לפי הנתונים נפתחים בממוצע 86,389 תיקים בשנה (בשלוש שנים האחרונות).
- אם נחלק מספר זה במספר תקני הדיינים הקיימים בבתי הדין האזוריים – 89 תקנים – נמצא שכל דיין אמור לטפל בממוצע ב־971 תיקים בשנה.
- אם נחלק את הנתון הזה בכלל התיקים שנפתחו בשלוש שנים האחרונות בכל בית דין נקבל את הנתונים הבאים:

#### שיבוץ תקני דיינים בבתי הדין האזוריים

2015 (מצב תקנים תיאורטי)	2012	2007	בית דין
6	6	6	אשדוד
6	6	4	אשקלון
7	7	7	באר שבע
12	13	13	חיפה
3	3	3	טבריה-צפת
12	12	13	ירושלים
9	9	7	נתניה
9	9	7	פתח תקווה
4	4	4	רחובות
21	20	25	תל-אביב
89	89	89	סה"כ

#### מספר דיינים נדרש לכמות תיקים

מספר דיינים נדרש	ממוצע תיקים ב־3 שנים האחרונות	בית דין
0.625	606.3	אריאל
5.415	5256	אשדוד
4.196	4073	אשקלון
5.741	5573	באר שבע
12.21	11855	חיפה
1.36	1320	טבריה
16.73	16237	ירושלים
7.366	7150	נתניה

מספר דיינים נדרש	ממוצע תיקים ב־3 שנים האחרונות	בית דין
6.744	6546	פתח תקווה
1.576	1529	צפת
3.875	3762	רחובות
23.16	22481	תל־אביב
89	86,389	סה"כ

## סה"כ ממוצע דיונים לתיק לפי בתי הדין

2014	2013	2012	בית דין
0.67	0.76	0.60	אריאל
1.09	1.16	1.35	אשדוד
1.42	1.43	1.50	אשקלון
0.99	1.04	1.04	באר שבע
1.21	1.24	1.33	חיפה
0.93	0.94	1.03	טבריה
0.63	0.58	0.72	ירושלים
1.16	1.14	1.26	נתניה
1.32	1.37	1.63	פתח תקווה
1.01	1.09	1.07	צפת
1.05	1.15	1.14	רחובות
1.23	1.22	1.47	תל־אביב
1.08	1.09	1.24	סה"כ

## סה"כ זוגות שהתגרשו לפי שנים ובתי דין

2014	2013	2012	בית דין
104	129	120	אריאל
515	500	500	אשדוד
449	487	416	אשקלון
689	756	762	באר שבע
1,747	1,918	1,703	חיפה
196	183	186	טבריה
1,553	1,523	1,520	ירושלים
1,161	1,125	872	נתניה

2014	2013	2012	בית דין
949	838	807	פתח תקווה
216	186	195	צפת
418	345	344	רחובות
2,986	3,236	3,174	תל-אביב
<b>10,545</b>	<b>10,843</b>	<b>10,286</b>	<b>סה"כ</b>

#### ניתוח הנתונים של סה"כ זוגות שהתגרשו

- לפי הנתונים בממוצע מתגרשים 10,936 זוגות בשנה.
- אם נחלק מספר זה במספר תקני הדיינים הקיימים בבתי הדין נקבל שכל דיין מטפל בממוצע ב־123 זוגות שהתגרשו בשנה.
- אם נחלק את הנתון הזה בכלל הזוגות שהתגרשו בממוצע בשלוש שנים האחרונות בכל בית דין נקבל את הנתונים הבאים:

#### מספר דיינים נדרש לזוגות שהתגרשו

מספר דיינים נדרש	ממוצע זוגות ב־3 שנים האחרונות	בית דין
0.958	117.7	אריאל
4.11	505	אשדוד
3.668	450.7	אשקלון
5.984	735.3	באר שבע
14.56	1789	חיפה
1.533	188.3	טבריה
12.46	1532	ירושלים
8.567	1053	נתניה
7.037	864.7	פתח תקווה
1.619	199	צפת
3.003	369	רחובות
25.49	3132	תל-אביב
<b>89</b>	<b>10,936</b>	<b>סה"כ</b>

## סה"כ משקל של תיקים בשנים 2012–2014

משקל תיקים	בית דין
33222	אריאל
255316	אשדוד
227797	אשקלון
289697	באר שבע
666176	חיפה
70978	טבריה
665706	ירושלים
402610	נתניה
332550	פתח תקווה
85053	צפת
157271	רחובות
998975	תל-אביב
<b>4,185,351</b>	<b>סה"כ</b>

## ניתוח הנתונים של משקל תיקים

- לפי הנתונים המשקל של התיקים (לפי המשקל תיקים שקיים במערכת שיר"ה) הוא בממוצע 1,395,117 לשנה.
- אם נחלק מספר זה במספר תקני הדיינים בבתי הדין – 89 תקנים – נמצא שכל דין אמור לטפל בממוצע בתיקים שסך משקלם הוא 15,675.
- אם נחלק את הנתון הזה בכלל התיקים שנפתחו בממוצע בשלוש שנים האחרונות בכל בית דין נקבל את הנתונים הבאים:

## סה"כ דיינים שנדרשים לפי משקל התיק

מספר דיינים נדרש	משקל תיקים ב-3 שנים האחרונות	בית דין
0.706	33222	אריאל
5.429	255316	אשדוד
4.844	227797	אשקלון
6.16	289697	באר שבע

מספר דיינים נדרש	משקל תיקים ב־3 שנים האחרונות	בית דין
14.17	666176	חיפה
1.509	70978	טבריה
14.16	665706	ירושלים
8.561	402610	נתניה
7.072	332550	פתח תקווה
1.809	85053	צפת
3.344	157271	רחובות
21.24	998975	תל־אביב
89	4,185,351	סה"כ

## שקלול הנתונים

אם נשקלל את כלל הנתונים נקבל בממוצע שמספר הדיינים לפי עומס בבתי הדין אמור להיות:

שקלול הנתונים סה"כ דיינים	מספר דיינים לפי משקל תיקים	מספר דיינים לפי זוגות שהתגרשו	מספר דיינים לפי כמות תיקים	בית דין
0.76	0.706	0.958	0.625	אריאל
4.98	5.429	4.11	5.415	אשדוד
4.23	4.844	3.668	4.196	אשקלון
5.96	6.16	5.984	5.741	באר שבע
13.64	14.17	14.56	12.21	חיפה
1.46	1.509	1.533	1.36	טבריה
14.44	14.16	12.46	16.73	ירושלים
8.16	8.561	8.567	7.366	נתניה
6.95	7.072	7.037	6.744	פתח תקווה
1.67	1.809	1.619	1.576	צפת
3.4	3.344	3.003	3.875	רחובות
23.29	21.24	25.49	23.16	תל־אביב
89	89	89	89	סה"כ

## **עגונות ובירור יהדות – דרכי פעולה, כללים וכלים**

### **הרב אליהו מימון**

#### **מנהל אגף עגונות ובירור יהדות**

שלום לכולם, ברשות הרב הראשי לישראל הגאון הרב דוד לאו שליט"א, כבוד הדיינים.

אנסה בהרצאה זו להשלים פערים במידע בין הדיינים לבין אגף עגונות ובירור יהדות. אנחנו עובדים יחד, אבל מפאת העומס הכבד המוטל על כולנו – לא תמיד המידע הדרוש עובר ונוצרים פערים.

אני שמח שהוזמנתי לדבר, אשתדל להעביר את המידע בצורה תמציתית.

#### **מבנה האגף**

האגף מטפל גם בנושא עגונות וגם בנושא בירור יהדות. יושב פה סגני הרב אשר ארנטרוי. באגף פועלים מתנדבים – בעיקר בנושא עגונות – חלקם בוגרי זרועות הביטחון השונות והם מסייעים לנו בתיקים קשים. האגף מפעיל ארבעה מבררי יהדות בתקן. קיימים ברשימת המבררים מבררים נוספים שהאגף מפעיל באופן עקיף לפי צורך.

במסגרת האגף פועלים גם הרב שמואל גמליאל שמטפל בנושא העגונות ואחריותו היא ארצות הברית; הרב אלון נגוסה שמטפל בנושא יוצאי אתיופיה, הן בהיבט של בירור יהדות הן בהיבט של עגינות והן בגישור. הרב אלון נכנס בנעליו של הרב אבנר דסטה ואנו מאחלים לו בהצלחה.

פרויקט נוסף שהתחלנו בו הוא המוקד הטלפוני. עליו ארחיב בהמשך.

#### **סביבת עבודה**

סביבת העבודה שבה פועל האגף כוללת גורמים רבים שעשויים להיות לנו לעזר, ורצוי שנדע כיצד לפעול מולם, לדוגמה: משרד החוץ, שב"ס, משטרת ישראל.

**משרד החוץ**

עד היום ידענו שניתן רק לבצע שלילת זכויות קונסולריות, בפגישות שקיימנו לאחרונה עם ראשי המשרד סוכם שניתן יהיה – בתיאום מראש – להוציא צו מיוחד שיאפשר זימון המבוקש אל הקונסוליה, החרמת דרכונו וציודו בתעודת מסע חד כיוונית לישראל.

זהו כלי שעשוי להיות אפקטיבי מאוד במקרים מסוימים ואף הביא לפתרון תיקים בעבר. הקונסוליה מספקת שירותים לישראלים בחו"ל, ועל פי החלטת בית הדין היא תזמן בעל-דין כדי להפעיל את החלטת בית הדין המורה על הפסקת שירותים קונסולריים והוצאת תעודת מסע שתאפשר את החזרתו לישראל. בדרך כלל נצליח להגיע להתקדמות בדרך זו. אנחנו צריכים לטעמי להפעיל כל כלי אפשרי במאבק הזה. זה יכול להיות אפקטיבי בשלושים אחוז מהתיקים של סרבנים המצויים מחוץ לישראל.

ישבנו עם הרב עו"ד יעקבי ועם היועצים המשפטיים וזה מקובל עליהם והם מוכנים לשתף פעולה עם זה.

**שירות בתי הסוהר**

בעבר היו הרבה מאוד תקלות. היו מקרים שעצרנו אדם ושירות בתי הסוהר שחרר כי הוא ראה את הצווים של בית הדין כתקפים לעשרים וארבע שעות בלבד, ובאותם מקרים שבהם המעצר לא הוארך מסיבות טכניות – ערב שבת, חגים וכדומה – הוא שחרר עצורים שלנו.

יצרנו זעזוע גדול בשב"ס. נוצר שיתוף פעולה מצוין עמם וכתוצאה מכך התקיימו דיונים משמעותיים והגענו למסקנות משותפות ולשיתוף פעולה פורה.

היום הם מזמינים אותנו עם נציג הלשכה המשפטית, עו"ד ד"ר רפי רכס, למפגשי הכשרה פנימיים של ה"רשמים" בבתי הכלא השונים שלהם. ה"רשמים" הם אלו שתפקידם לקבל את האסירים, וכשהם מבינים לדוגמה מה המשמעות של בעל מעגן, מהי התוצאה של שחרור בעל כוזה, מה קורה כשמשחררים אדם המבוקש על ידינו, ומה ההשלכות של זה על חייה של האישה העגונה – זה מועיל מאוד לטיפול השוטף שלהם במקרים שלנו. הם יכולים בדרגים הנמוכים לסייע לנו רבות בטיפול נכון באסיר ומבחינתנו התובנה הזו שווה הרבה מאוד, שכן קיימים דברים רבים שיכולים להיעשות על ידי הדרגים הזוטרים, אך אנו איננו מוסמכים להורות עליהם. עתה הם מבינים טוב יותר את המשמעויות, ולכן יהיו רגישים יותר בדרך עבודתם.

יש לנו קשר מצוין עם השב"ס, אנחנו יכולים לקבל מיקום של כל אסיר בזמן אמת. אנחנו נכנסים בתיאום עם הרב ויזנר ויתר רבני השב"ס למתקני כליאה לשכנוע אסירים לתת גט לנשותיהם.



כללית, השב"ס "לא אוהב" שאומרים לו מה לעשות אבל שמח לשתף פעולה. יש לנו כמה תיקים של עגינות שישבו בכלא. בית הדין הוציא החלטה נכונה בתיאום עם השב"ס והעברנו אותם לאזורים אחרים בארץ – חלקם כבר נתנו גטין – זה משנה את מצבו של האסיר.

### משטרת ישראל

היה לנו סיפור בבית דין ירושלים של אדם שרצינו לעצור והמשטרה עשתה כל דבר אפשרי כדי לא לבצע את צו המעצר. זה נמשך ארבע שעות, שוחחנו עם קצינים ועם המשל"ט – מרכז השליטה של משטרת ישראל – תשובת המשל"ט הייתה שהם אינם מוסמכים לתת מידע לגורמים פרטיים.

הגענו באמצעות הרב עו"ד יעקבי עד היועץ המשפטי של המשטרה ואז המשטרה הגיעה, הם פתחו את הדלת, עשו חיפוש ואמרו שהאיש איננו, החוקר הפרטי אמר "תנו לי לעשות סיבוב" והוא מצא את הבעל מתחבא בארון.

היה אדם שעצרנו אותו במאמץ רב, שהיה מבוקש על ידי תחנת משטרה אחרת ולחוקר המשטרה בתחנה האחרת לא היה זמן לחקור את העציר, הוא הבין שהצו תקף לעשרים וארבע שעות ועל כן פנה בבקשת הארכת מעצר לשופט שלום וזה שחרר אותו לשלום והוא יצא שש ושמה.

היו תקלות רבות, הגענו עד ניצב אהרן אקסול ראש אגף המבצעים במשטרה, והוא נתן הנחיות לכל המחוזות להעמיד את נושא העגינות בסדר עדיפות ראשון. הוא נתן הנחיות לקצינים הבכירים וקיבלנו גם קוד למשל"ט, והיום אנחנו יכולים לקבל מידע על כל אסיר שנמצא בידי המשטרה – דבר שלא היה לנו עד כה. בעבר הייתה בעיה, כיוון שבמשטרה היו מפנים אותנו מגורם לגורם ולא מסרו לנו מידע מסודר.

בעיה נוספת שהייתה קיימת ונפתרה היא נושא צווי ההבאה שנשלחים על ידי בתי הדין השונים. המציאות הייתה שהמזכירות הייתה שולחת את צו המעצר או צו ההבאה, למשל לתחנת "מוריה", ותחנת "מוריה" הייתה מסרבת לקבל את הצו ומפנה את המזכירות מתחנה לתחנה.

לאחר מאמצים רבים ועבודה מאומצת של אגף המחשוב ובמיוחד לאחר הנחייתו של ניצב אהרון אקסול עלה לאוויר הממשק החדש, ובעצם כרגע אין צורך לברר בכלל להיכן שייך הצו. אנו מעבירים את הצו משיר"ה ל"שירת סירנה", ומאותו הרגע שיוצא צו הבאה האדם מופיע כמבוקש בכל ניידת משטרה, גם אם לא אותה תחנה תבצע את המעצר.

גם בעניין הזה הייתה התקדמות גדולה מאוד. ולמעשה היו כמה מקרים בהם המשטרה עצרה באקראי אנשים שחיפשנו זמן רב ובפגישה אקראית עם שוטר בבירור מול מחשבי המשטרה התברר שהאיש מבוקש על ידי בתי הדין והוא נעצר.

### המחלקה הבינלאומית

לחלק מהאנשים שאנחנו מחפשים מחוץ לישראל יש רקע פלילי בארץ, ואנחנו מבקשים להפעיל הסגרה על בסיס העברות שהבעל ביצע בארץ. המחלקה הבינלאומית טוענת שהם לא רשאים להסגיר אדם בנושא אזרחי בחסות של עבירה פלילית. הם אומרים שהם מחפשים עברות כבדות כמו אונס ורצח. יש לחץ כבד על המחלקה הזאת כולל על ידי מנכ"לית משרד המשפטים והיא דורשת מהם לשים את תיקי העגינות בראש סדר העדיפויות. זה עדיין לא "מאה אחוז" אבל הגענו למצב שאם בעבר היו מסרבים לתת לנו מידע גם במקרים שהייתה כוונה להסגיר – היה תיק שהם לא עדכנו אותנו עד שהוא היה על המטוס – היום יש ישיבות ושם יושבת גם המנכ"לית והם מחויבים לתת תמונת מצב על כל התיקים.

### עגונות

מבחינת נתונים של תיקי עגונות, נכון להיום יש סדר גודל של מאה תיקים. ישנה נקודה חשובה: אתם מעבירים פעמים רבות פנייה לאגף עגונות לאתר אדם המבוקש על ידי בית הדין. חשוב מאוד כשמעבירים תיק לטיפול האגף להקפיד להעביר אותו בצורה מסודרת על פי הנוהל:

- א. בירור שמות, פעמים רבות אנחנו מגיעים לבעל ויש "עת רצון" וברגע האמת אנחנו מגלים שלא נעשה בירור שמות, ובדיוק בשלב זה האישה אינה זמינה ולא מצליחים לאתר אותה, ואנחנו מתעכבים ומפסידים גט בגלל זה.
- ב. דבר חשוב נוסף זה להזין קוד "עגן" בהחלטה שאתם מבקשים להעביר לטיפולנו. בלעדיו איננו יכולים לעבוד על התיק. כשאתם מזינים קוד כזה, החלטה מגיעה אליי וזה חשוב מאוד.
- ג. צו מעצר: כשמדובר באדם שנמצא בארץ ואינו מגיע לדיונים אני זקוק לצו מעצר. יש לנו שני סוגים של צווי מעצר: יש את מה שהכרתם תמיד, אבל בחצי שנה אחרונה עיצבנו עם ד"ר רפי רכס צו מעצר חדש שמאפשר מעצר ללא הגבלת זמן – עד הגעה בפני דיון. קרו מקרים שבעל מעגן נעצר ביום ששי והשב"ס אמר "ארקיי, הביתה", הצו החדש מאפשר להסתמך על סעיף אחר בחוק וזה מאפשר לעצור את הבעל עד הופעה בפני בית הדין.

### פנייה לקרן עגונות

קרן עגונות מוסמכת להעניק עד עשרת אלפים ש"ח במקרים חריגים ומיוחדים. לעתים הדיינים מפנים אלינו תיקים ומתרעמים שהם לא מקבלים אישור, ישנה ועדה שיושבים בה ארבעה חברים ויש שם יועץ משפטי וחשב.

כדי שנוכל להציג את התיק אנו זקוקים להשתלשלות העניינים בתיק, משך זמן העיגון, תדפיס עו"ש שלושה חודשים של האשה, דו"ח סוציאלי וכדומה. יש תיקים שמגיעים אליי ולא היו בטיפול אגף עגונות, כדי שנוכל להסביר לחברי הוועדה למה התיק מיוחד ולמה כדאי לאשר תשלום, אנו זקוקים לנתונים כלכליים של בני הזוג ולהשתלשלות העניינים בו.

הוועדה תקבל החלטה האם לסייע ובכמה, רק אחר כך תתבצע הסדרת גט, כי אם סידרו כבר גט אנחנו נכנסים לסיטואציה לא פשוטה והוועדה אינה מוכנה לסייע במצב זה.

**הרה"ר הגאון רבי דוד לאו שליט"א:** לפעמים אין לך זמן לחכות לכל ההליך הזה. היה מקרה שהתרעמתי עליו ואם היינו מחכים לקרן עגונות האשה הייתה עגונה ארבע עשרה שנים. אני מבקש לסייע את זה כי צריך שיקול דעת – אם זה בית הדין הגדול או הראב"ד בעיר – לתת לפעמים החלטה ושהוועדה תבין שזו החלטה דחופה.

**הרב משה אמסלם:** מה שהרב לאו אומר זה ממש אמתי, היה אצלי תיק של עשרים ומשהו שנה והגיע "רגע האמת", התקשרתי לרב דיכובסקי, הוא נתן אישור ועשינו את הגט עם הבטחה בעל פה שיתנו עשרת אלפים ש"ח. עשינו את הגט, למחרת אומר לי החשב "היה גט ואין על מה לדבר".

**תשובה:** אתם וודאי צודקים, אם בית הדין מקבל החלטה אנחנו צריכים לבצע אותה. יש בוועדה עוד גורמים חוץ ממני ומיונה והם לא תמיד סבורים כמונו, קחו זאת בחשבון. הפתרון הוא לפנות ולהבהיר את הדחיפות ואנו נעשה ככל שביכולתנו לאשר אפילו באופן מדי.

**ד"ר רפי רכס:** פסיקה של בג"ץ הכריחה אותנו. מה שאנחנו עושים כדי לתת לנו מרחב נשימה לעמוד במקרה קיצון זה להותיר לוועדה להחליט, אז הדיינים מתבקשים לעשות זאת. אם יש מקרה חירום, ואלו מקרים מעטים יש לנו מה להגיב.

**הרב משה אמסלם:** במקרה שלנו הבעל מגיע כל יומיים ומבקש את הכסף.

### ביטוח לאומי

גם בנושא של ביטוח לאומי יש אפשרות לעשות דברים "אדהוק", לסגור קצוות ולקבל אישורים, אבל בדרך הרגילה – אחרי שבית הדין הביא את שני הצדדים לגט – אנחנו צריכים את השתלשלות העניינים.

ביטוח לאומי מעונין לדעת על סמך מה אנחנו רוצים למחוק סכומים כאלו. כשאדם בחו"ל תמיד קל יותר, אבל הוועדה רוצה לקבל תוכנות מה עשינו וחשוב לפרט מה נעשה בתיק, האם האיש נאסר והאם הפעילו עליו הרחקות דרבנו תם. אם

לא הופעלו סנקציות, יהיה קשה מאוד לשכנע את ביטוח לאומי הם יגידו "למה? מה עשיתם?"

ההסכמה של האישה זו גם דרישה של ביטוח לאומי.  
בסך הכול שיתוף הפעולה הוא טוב, בדרך כלל הבקשות מתקבלות.

## בירור יהדות

הדיינים לא מכירים את כל השמות אבל קלטנו מבררי יהדות חדשים.

יש את הרב אלכסנדר דן, יש את הרב זלמן גיליצ'נסקי שהוא חדש, הוא עבד שנים ב"עם לבדד" ויש לו התמחות בהבאת מידע מחו"ל. יש את הרב אריה לויין שהיה רב ראשי של גרוזיה, שנותן לנו "כיסוי" ממש טוב לנושא גרוזיה. הוא מתעסק גם בנושא של חבר העמים ונותן חוות דעת, אבל בנושא של גרוזיה הוא מכיר את כולם. יש את הרב יהודה שטיימן ויש את הרב אלון נגוסה שכאמור עוסק גם בגישור בקרב בני העדה האתיופית, גם באיתור בעלים מעגנים וגם בבירור יהדות לבני העדה.

כמו כן יש לנו מבררים חיצוניים שנבחרו על ידי ועדה של דיינים ונציגי הרבנות הראשית, ברשימה שאושרה על ידי הוועדה נמצאים הרב שמעון הרשלום מ"שורשים" והרב יואל טוביאס בנושא עולי רומניה.

אב בית הדין באשקלון הרב אברהם אהרן כץ, מעבר למומחיותו בכלל, הוא גם מומחה במיוחד לנושא עולי הונגריה ומסייע בעניינם גם לדיינים אחרים.

כמו כן אנחנו מסתייעים בעוד גורמים חיצוניים – גברת אלה מלשכת הקשר מסייעת לנו וכן מר יחזקאל לזר בנושא מזרח אירופה.

בעבר הייתה בעיה לקבל מלשכת הקשר מסמכים. היום, לאחר דיונים רבים איתם בנושא, אנו מקבלים כל מידע הדרוש לבית הדין.

ישנו נושא כאוב שחלק מבתי הדין פועלים בו כראוי ואחרים מתעלמים. מדובר בבירור יהדות אגב גירושין, לנו חשוב מאוד שכשאדם מגיע לפתחנו ואנחנו יכולים לעשות בירור יהדות עבורו הדבר ייעשה. אם לא יבוצע בירור היהדות, עשינו לפעמים עוול לאדם. בנו, בתו או נכדתו יבואו מחר לבית הדין, ואז כבר אולי לא יהיו כל המסמכים ולא יהיו הסבתות החיות היום ויהיה הרבה יותר מסובך לברר את יהדותו. ויתכן שהוא יאלץ ללכת להליך גיור אף על פי שהוא יהודי, בעוד שכעת הוא מצוי בתהליך גירושין ואנחנו יכולים בקלות לברר את יהדותו. לא בכל בתי הדין זה מתבצע, התקנות מחייבות את זה.

**שאלה:** הרבה פעמים הם לא רוצים.

**תשובה:** בית הדין אינו "תכנית כבקשתך" ישנם נהלים ובית הדין פועל על פיהם גם אם הדבר אינו נוח למבקש.

במקרים חריגים, שבהם בית הדין חושש שהליך בירור היהדות עשוי להתמשך ולגרום לעגיונות, יכול בית הדין לסיים את הליך הגירושין והליך בירור היהדות יימשך גם לאחריהם.

כללית בתי הדין מקפידים על הנוהל. אם תמיד תיק בירור היהדות היה נפתח ביום בו מוגשת תביעת הגירושין, לא היינו נתקלים בבעיה כזאת.

**הרב הראשי הגאון רבי דוד לאו שליט"א:** אני מבקש מאוד בכל מקרה לעשות חסד עם כלל ישראל, לסייע לרושמי הנישואין, לפתוח תיק ולברר יהדות למקסימום של בני המשפחה, כי אחר כך יש רושמי נישואין שטועים ומסתמכים על תעודת גירושין של קרוב משפחה ולא יודעים שזה אח מאב ולא מאם. כפי שאמר אתמול הרב יעקבי צריך לפתוח תיק לכל אחד, אם אין בירור יהדות – סומכים על תעודת גירושין. אז בבקשה לעשות כי אחרת זה יכול להגיע לתקלה.

**הרב משה אמסלם:** צריך לעשות השתלמות לרשמי נישואין.

**הרב הראשי הגאון רבי דוד לאו שליט"א:** עשינו להם שתי השתלמויות לאחרונה, אנחנו נעשה את שלנו.

### נתונים על בירור יהדות

מעט נתונים על קצה המזלג: כללית אפשר לראות מגמה מתמשכת של שיפור השירות, ישנה עלייה מתמדת במספר התיקים, זה דבר משמח מבחינתנו. אפשר לראות החלטות שליליות מול חיוביות ואפשר לראות גם את משכי הזמן שהולכים ומתקצרים מפתיחת התיק ועד לקבלת האישור. נכון שיש תיקים שנסגרים בלי החלטה כי אנשים מפקירים את התיק, בכל אופן מבחינת מספר הימים עד לקבלת החלטה רואים פה ירידה, וזה דבר טוב כי אנשים לא ידחו את החתונה בגלל ההליך. אנחנו משתדלים להתייעל ולעשות את ההליך בפרקי זמן קצרים יותר.

### תכנת "מעיינות"

תוכנת מעיינות היא תוכנה שהדיינים לא מכירים כל כך. היא מסייעת לנו בצורה שלא תתואר, המוח האנושי לא יכול לעשות מה שהתוכנה עושה, היא מתעדת את כל הנתונים הקיימים סביב התיק והיא עוזרת לנו להסיק מסקנות מתיק אחד למשנהו ולעיתים לגלות שיש בתיק אחד סתירות ולברר את הסתירות. היא הולכת גם לרוחב וגם למעלה ולמטה. בזכותה אנחנו יכולים לברר יהדות גם כשאין לנו מספיק נתונים, אנחנו גם מוצאים לפעמים לאנשים שבאים לבירור יהדות קרובי משפחה שהם לא ידעו על קיומם. בעתיד כשהמסמכים ייעלמו והסבתות יעברו מהעולם היא תהיה עץ היוחסין של עם ישראל.

כיצד פועלת התוכנה?

למעשה התוכנה לוקחת את המידע שקיים לגבי מבקש בתמצית הרישום של מרשם האוכלוסין ולוקחת את כל ההתייחסויות שיש לשיר"ה באשר לכל אחד מאלו שמופיעים בעץ ונותנת לנו את מירב המידע הקיים, כמו כן היא מתעדת את כל

המידע החדש שאנו מזינים לה ומשמשת כלי לשימור לדורות של המידע הרלוונטי. היא מסייעת מאוד למבררים ותסייע לנו בעתיד. מי שמפעיל את התוכנה הם מבררי היהדות.

### מוקד טלפוני

אנו נמצאים בתהליך הקמה של מוקד טלפוני ארצי לנושא בירור יהדות. נכון שהצלחנו לקצר את משכי הזמן אבל אנחנו רוצים לקצר את ההליך עוד יותר ולייעל את השירות, לשם כך יוקם מוקד טלפוני שיקבל פניות מכל רחבי הארץ, יזין נתונים ל"מעיינות", ישוב לאותם אנשים שלא מילאו כראוי את טופסי הרצאת הפרטים ויקבל מהם את המידע המלא.

אנשי המוקד יקבעו מועד לפגישה עם מבררי היהדות וילוו את המבקש עד לקבלת אישור היהדות. כך תרוכזו כל הפעילות במקום אחד, נחסוך את הופעת האנשים בבית הדין שלא לצורך – בעבר היו צריכים להגיע לבית הדין לפחות שלוש פעמים עד לקבלת אישור יהדות, זה היה המינימום – אנחנו רוצים להגיע למצב שהכול יהיה באמצעות אתר האינטרנט והפקסים, ובהופעה אחת בבית הדין יתבצעו גם הפגישה עם מברר היהדות וגם הדיון בבית הדין. זה יחסוך הליכים מיותרים ובזבוז ימי עבודה.

### צירוף משיבים לתיק בירור יהדות

לעתים בית הדין קובע כי אדם מסוים אינו יהודי והדבר משליך על בני משפחה נוספים. על פי ההנחיות יש לפנות במקרים כאלה אליי ואני מפנה בקשה לבית הדין לפתוח תיקים לכל בני המשפחה. הדבר מעט מסורבל, והרב דוד מלכא העיר שההליך יוצר פערים ותיקים נופלים בין הכיסאות. לבקשתו אישר הרב יעקבי שבית הדין מוסמך לצרף משיבים לתיק הראשי בטרם התקבלה החלטה סופית בעניין המבקש. ובכך נחסוך את הפנייה לאגף.

מובן מאליי שטרם קבלת החלטה סופית בתיק חייב בית הדין לאפשר לכל בעלי הדין להגיב. אם בית הדין זימן את כל המשיבים, והם בחרו שלא להופיע או לחילופין הופיעו וטענו את טענותיהם, רשאי בית הדין לקבל החלטה על כולם יחד ולא תידרש פתיחת תיק ביוזמת האגף. במקרים שבית הדין קיבל כבר החלטה סופית בעניינו של המבקש אין מנוס מלפנות לאגף בירור יהדות שיוורה על פתיחת תיקים לבני המשפחה.

תודה רבה.

## **בדיקת רישום המעמד האישי לפני סידור גט;**

### **חוק מידע גנטי: בדיקת רקמות**

#### **הרב אברהם צבי שינפלד**

##### **אב בית הדין הרבני האזורי ירושלים**

כבוד הרב הראשי, קהל קדוש.

רבי חיים פלאג'י מספר שבילדותו הוא ואחיו הגדול היו רגילים להסתובב בבית הדין של אביהם בשעת הדיונים, ואחיו היה אומר לו מדי פעם "זה ייצא חייב וזה ייצא זכאי", וברוב המקרים הוא אכן צדק. רבי חיים התפלא מאוד, מאיפה אחיו יודע מראש מי יזכה בדין. יום אחד אמר לו האב: "תסתכל על אבא איך הוא מתייחס בדיון לכל אחד מהצדדים, ולמי שהוא מחייך יותר, הוא יצא חייב."

אחר כך מצאתי את הרעיון הזה במדרש (דברים רבה פרשת שופטים, פרשה ה):

"לא תכירו פנים – רבי אלעזר ורבן שמעון בן גמליאל [במהדורת ליברמן: רבי אליעזר ורבי שמואל בר נחמני, ובהמשך: בר נחמן] רבי אלעזר אמר, אם היית יודע שהדין עמו אל תסביר לו פנים, שלא יהא אומר מתחילה היה רוצה לזכותו."

ורבן שמעון בן גמליאל אמר, אם תדע שאין הדין עמו הסבר לו פנים, שלא יהא אומר מתחילה היה רוצה לחייבני."

הדברים אינם סותרים את מה שאמר אתמול הרב פרובר. הדיון הראשון הוא באמת החשוב ביותר. הפרוטוקול הראשון מכיל את רוב הדברים העיקריים של התיק. ולכן יש לאפשר לצדדים לומר את דבריהם בלי להתערב.

אבל אחר כך אפשר לנקוט את הגישה של ר' חיים פלאג'י, ולהביע את התייחסות בית הדין לדברי הצדדים, כי אחרת זה שיצא חייב בדין יבוא בטענות שבית הדין קבע עמדה מראש נגדו.

אבקש לדבר בקצרה על שני עניינים למעשה.

#### **א. בדיקת רישום המעמד האישי של הצדדים לפני סידור הגט**

תחילה אציג מקרה ותקלה מצערת שאירעה בבית הדין לפני זמן לא רב.

בני זוג פתחו בקשה משותפת לגירושין.

בדיון סיפרה האישה, שהיא הייתה נשואה בארצות הברית והתגרשה כדת משה וישראל, ואף הציגה תעודת גירושין. אחר כך, סיפרה, נישאה לבעל הנוכחי בארצות הברית ברישום אזרחי ובטקס שנערך על ידי "ראביי" קונסרבטיבי, והיא מוכנה לסדר "גט לחומרא" מבעלה השני.

הבעל (השני) היה אלמן לפני הרישום האזרחי, והסכים לסידור הגט.

בית הדין סידר גט בין הצדדים.

**לאחר סידור הגט** התברר כי האישה עדיין רשומה בתעודת הזהות "רווקה" והבעל רשום "אלמן".

בעקבות כך נתן בית הדין החלטה ובה כתב: **"בטרם תינתן תעודת גירושין לצדדים, מחליט בית הדין להפנות את הצדדים למשרד הפנים כדי לשנות את מעמדם האישי מרווק/ה לנשוי/אה."**

(כאן המקום להעיר, שלא היה ראוי לתת החלטה כזו, משום שנראה כאילו בית הדין מורה להם לכאורה להציג מצג לא נכון במשרד הפנים, כאילו הם עדיין נשואים, ולהירשם נשואים).

הצדדים פנו למשרד הפנים לעדכון הרישום, ומשרד הפנים התנגד לתקן את הרישום ודרש אישור של בית הדין לרשום אותם כ"נשואים".

הם חזרו לבית הדין, ובית הדין הבהיר כי אינו יכול להנפיק אישור שמכיר בנישואין שנערכו בחו"ל.

**לא ברור איך קרה הדבר, אך אף על פי שבית הדין החליט שלא תינתן לצדדים תעודת גירושין, לפני תיקון הרישום, בכל זאת נשלחו לצדדים תעודות הגירושין ומעשה בית דין שבועיים לאחר סידור הגט.**

בעקבות כך בית הדין נתן החלטה נוספת, שבה הוא מורה לרשום את הצדדים נשואים ואחר כך לרשום אותם גרושים, אך גם הוראה זו לא כובדה על ידי משרד הפנים.

נמצא שכיום אין שום עניין לצדדים לתקן את הרישום, והאישה, אשר היא גרושה מבעלה הראשון, ואסורה לכהן, רשומה בתעודת הזהות "רווקה".

יתר על כן, יש בידם מסמך רשמי של בית דין המתיר להם להינשא לאחרים (פרט לכהן) ללא שנעשה בירור מה היה מעמדם האישי לפני הנישואין האזרחיים זה לזה בחו"ל.

**מיצד היה בית הדין צריך לפעול?**

בדיקת הרישום על ידי המזכירות לפני פתיחת תיק:

לפי חוזר מנכ"ל (מס' 8 עמוד 16):



"מזכירות בתי הדין אינן מוסמכות למנוע מאדם להגיש תביעת גירושין, אף שבתעודת הזהות אין אותו אדם רשום כנשוי."  
לפי זה, אין המזכירות מוסמכות לדרוש כתנאי לפתיחת תיק גירושין, לפתוח תחילה תיק "אישור נישואין".

אמנם רצוי שהמזכירות תפנה את תשומת לב בית הדין, כי מדובר באנשים שאינם רשומים כנשואים במשרד הפנים.

#### **הבדיקה מוטלת למעשה על בית הדין.**

בתקנות הדיון (תקנה קנה) נאמר שבמהלך דיון בעניין תביעת גירושין:  
"יברר בית הדין את נסיבות המקרה וידרוש הוכחות כפי שימצא לנכון."

במסגרת זו יכול בית הדין לדרוש כל אישור להנחת דעתו על נישואין (אזרחיים או פורטיים). כמו כן מוסמך בית הדין לדרוש שהצדדים יירשמו בפועל במשרד הפנים כנשואים לפני סידור הגט.

אי אפשר לסמוך על עיכוב תעודת הגירושין, וכמו שקרה במקרה זה, שהתעודות נשלחו לצדדים על ידי המזכירות כעבור שבועיים.

כמו כן יש להקפיד לרשום במעשה בית הדין, שאין הוא אישור על מעמד האישי של הצדדים. וכאשר הם יפנו לרשום נישואין, הוא יידע שעליו לאמת גם את מצבם האישי הקודם.

#### **ב. חוק מידע גנטי – בדיקת רקמות**

דיברתי על הנושא לפני שנתיים, וכאן אתייחס להיבט אחר מבחינת הטיפול של בתי הדין.

חשוב מאד לדעת את הנהלים המחייבים את בתי הדין.

לפי החוק (סעיף 28טז):

"העתק מכל בקשה לעריכת בדיקה לפי פרק זה וכן בקשה להעברת תוצאות בדיקה לפי סעיפים 28 י ו-28 טו יומצא ליועץ המשפטי לממשלה או לבא כוחו."

המשמעות היא שמיד עם פתיחת התיק, גם אם סבור בית הדין שאין שום בעיה הלכתית בביצוע הבדיקה, ואין חשש לממזרות של קטין (כגון בצדדים רווקים או פנויים), יש להעביר העתק הבקשה ליועץ המשפטי לממשלה עוד בטרם החל הדיון, והוא יחליט אם ברצונו להיות צד בהליך.

אין מדובר בחוות דעת של היועץ המשפטי אלא בצורך ליידע אותו על הבקשה, והוא ישלח את עמדתו – אם רצונו להשתתף בדיון או ישלח תגובה לגופו של עניין.

גם כאשר מודיע היועץ המשפטי שאין הוא מתנגד לעריכת הבדיקה, חייב בית הדין לקבל אישור מראש לביצוע הבדיקה מנשיא בית הדין הגדול (סעיף 28 יד (ב) לחוק).

כאן בשינוי מבית המשפט, אין מדובר בחוות דעת של נשיא בית הדין הגדול שמועברת ליועץ המשפטי לממשלה, אלא באישור מראש, כלומר: **אין להפנות את הצדדים לבדיקה בטרם התקבל האישור של הנשיא.**

לאחר שמתקבל האישור, יש תקנות נלוות לחוק שיש לפעול על פיהן, כגון זהות המעבדה ואופן הביצוע.

גם לאחר קבלת התוצאות יש לבדוק שהנתונים בטופס התוצאות לגבי הנבדקים זהים לנאמר בהחלטות בית הדין. וכבר היו מקרים שנפלו טעויות בדבר.

חשוב לנצל את האפשרות של בדיקת רקמות לבירורי יהדות, אך יש להפעילו כראוי.

כאשר בית המשפט מוצא שהבדיקה עלולה לגרום לפגיעה בכשרות הנישואין של קטין או עובר, הוא חייב לפנות אל כבוד נשיא בית הדין הגדול לקבל חוות דעת אם הבדיקה עלולה לפגוע בכשרות הנישואין של הקטין.

ברוב המקרים באיכות היועץ המשפטי לממשלה הוא שדורש מבית המשפט לקבל חוות דעת של נשיא בית הדין הגדול. עם זאת מאז נכנס החוק לתוקף יש פניות רבות על מקרים שונים.

אחת הדוגמאות השכיחות היא של בני זוג שהתגרשו זה מזה בגט פיטורין כדת משה וישראל, ולאחר זמן קיימו יחסים או חזרו לחיות יחד והאישה נכנסה להריון או ילדה. אחר כך הם מתקוטטים ונפרדים שוב, האישה מגישה לבית המשפט תביעה למזונות הילד, והבעל לשעבר טוען שאישה היה קשר עם גבר אחר, לפני שחזרו או אחר כך, והילד הוא מהגבר האחר. בדרך כלל האישה מכחישה, אך יש מקרים שגם האישה מודה שהיה לה קשר עם גבר אחר, ובכל זאת טוענת שהילד הוא מהבעל לשעבר.

הם פונים לבית המשפט בתביעה או בבקשה משותפת לערוך בדיקת רקמות, ואז בית המשפט, ביזמתו או לפי דרישת בא כוח היועץ המשפטי לממשלה, פונה לקבל את חוות דעת נשיא בית הדין הגדול – אם לאור "הלכת מחזיר גרושתו" אפשר לערוך בדיקת רקמות במקרה זה, שהרי אם היו "קידושי ביאה" והבדיקה תראה שהילד אינו מן הבעל לשעבר, הוא עלול להיחשב ממזר.

**אני לא מדבר על ה"בדיעבד" – אם אפשר להכשיר את העובר על פי ההלכה –**  
אלא על ה"לכתחילה", אם נכון להתיר ביצוע בדיקת רקמות בנסיבות אלה, ואם יתברר שהילד הוא בנו של אדם אחר, יצטרך בית הדין אחר כך להיכנס לפרצה דחוקה כדי להתיר את הילד.

יש לזכור, שכאשר הבדיקה תראה שהילד הוא בנו של האדם האחר שנבדק גם הוא, לא נוכל לצרף סניפים להיתר, כגון שהתעברה מנכרי.

ברוב המקרים כאשר בא מקרה כזה לפני בית הדין, מורה בית הדין לסדר לצדדים "גט לחומרא", גם כאשר מדובר באנשים שאינם שומרי מצוות. אם נתיר את עריכת הבדיקה יש כאן לכאורה "תירתי דסתרי": מצד אחד אנו מתייחסים לזה כ"מחזיר גרושתו" – כקידושין ומצריכים גט, ומצד שני אם יתברר בבדיקה שהילד אינו של הבעל לשעבר, אלא של אדם אחר, מה נעשה – האם נוכל "לכתחילה" להכשירו? ואולי עדיף שלא לערוך את הבדיקה כלל? אך אם נחמיר ולא נתיר לערוך את הבדיקה, לא נדע באמת מי האבא של הילד, וזה חשוב לילד וחשוב לאבא.

הבדיקה יכולה למנוע עיוות דין. כי בלי הבדיקה, אפשר שאדם יחויב לשלם מזונות במשך שמונה עשרה שנה לילד שאינו שלו.

עם זה ברור, שלא ניתן להתיר באופן גורף בכל המקרים של "מחזיר גרושתו" לערוך בדיקת רקמות, משום שיש בוודאי מקרים בהם הצדדים באמת התכוונו לחזור לחיות יחד, ויש מהם שגם שמרו על טהרת המשפחה, ושם צריך גט מעיקר הדין ולא רק "לחומרא".

ובכן, מה נכון לעשות?

בדרך כלל, הקו שנקוט בידי נשיא בית הדין הגדול בחוות הדעת הוא שיש להפנות את הצדדים לבית הדין רבני, לבדוק את מעמדם האישי לאור העובדה שהם חזרו וקיימו יחסים לאחר הגט.

במאמר מוסגר אוסיף, שהשאלה שמופנית לנשיא על ידי בית המשפט היא ללא פרטים מזהים של הצדדים. גם החלטת בית הדין האזורי לאחר הביורור שיעשה מוחזרת לבית המשפט, והוא מעביר אותה לנשיא בית הדין הגדול ללא פרטים מזהים, להשלמת חוות דעתו.

כאן יש לשים לב: כאשר הצדדים מופנים לבית הדין הרבני על ידי בית המשפט על סמך חוות הדעת של הנשיא, אין כוונה שבית הדין יחווה דעתו ויחליט אם הילד הוא בנו של הבעל לשעבר או לא, זו הרי השאלה שתלויה ועומדת בפני בית המשפט, וגם אין לבית הדין סמכות לדון בדבר אלא אגב נישואין (כגון מעוברת או מינקת שמבקשת להינשא) ומשרד הפנים לא ירשום את הילד לפי פסיקת בית הדין.

הכוונה היא לברר האם הצדדים באמת צריכים לסדר "גט לחומרא", או שלפי הנסיבות אין צורך לסדר גט (לדוגמה, כאשר הבעל לשעבר כהן) ולעתים הגט הוא לרווחא דמילתא בעלמא.

ואף על פי שבדרך כלל אנו מצריכים גט לכל אדם שחי עם גרושתו, גם כשאננם שומרים על טהרת המשפחה, עדיין יש לשקול בנסיבות כאלה שהאישה בהריון או שכבר ילדה אם עדיף שלא לסדר גט, כדי לאפשר לכתחילה לערוך בדיקת רקמות.

כמו כן יש לשקול אם להתיר לערוך את הבדיקה אף על פי שראוי גם לסדר את הגט משום החומר של איסור אשת איש.

ברור שאין תשובה כללית שתתאים לכל המקרים. **ההפניה לבית הדין היא לבדוק את המקרה לגופו ולשקול מה נכון יותר במקרה זה** – אם לסדר גט ולאסור את הבדיקה או לא לסדר גט ולהתיר את הבדיקה או לסדר גט ולהתיר את הבדיקה – ועל זה צריך בית הדין להחליט.

## סקר הוצאות משק הבית

### יואל פינקל

#### המשנה לסטטיסטיקן הממשלתי

ערב טוב, תודה רבה על ההזמנה להרצות לפניכם.

אני עובד בלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (למ"ס) משנת 1988 ומשמש משנה לסטטיסטיקן הממשלתי משנת 2003. בשנותיי הראשונות בלמ"ס עסקתי בעיקר בנושאים של אינפלציה ומדד המחירים לצרכן. אני נוהג לומר בבדיחותא שאני אשם בבעיות של המשק, כי מי שעורך את המדידות אשם בתוצאות.

הערב נדבר על איסוף הנתונים על הוצאות המשפחה והאפשרות לנצל את מאגר הנתונים של סקר הוצאות משק הבית לסייע בסוגיה של קביעת גובה המזונות. הרבה מאוד נתונים יש בסקר זה. המושג משק בית הוא מושג כלכלי. יש פערים בין המושג של משק בית למושג של משפחה. נדבר על משפחות חד-הוריות, אם יישאר זמן. בנוסף, ישנם נתונים שהביטוח הלאומי מפרסם בדרך כלל אחרי חגי תשרי. נהוג לקרוא למעמד הזה "פסטיבל העוני". אלו דיווחים על אנשים שאין להם מה לאכול, ואחרי כמה ימים עוברים בתקשורת לדון בדברים אחרים.

הלמ"ס היא יחידת סמך במשרד ראש הממשלה. יש כאלה שטוענים בטעות שהדבר מערער את העצמאות שלנו, אבל ההיפך הוא נכון. הלמ"ס מוקמה במשרד ראש הממשלה כדי לסמל את עצמאותנו וכדי לא לשייך אותנו לאף אחד מהמשרדים הכלכליים. אכן, כל הארגונים ומשרדי הממשלה יודעים שאנחנו גוף מקצועי שאמון בצורה אובייקטיבית על הנתונים במדינת ישראל. אנחנו גוף אפוליטי, וייתכן לשבח ממשלות ישראל שלא הייתה שום התערבות ממשלתית. כל הממשלות מכירות בחשיבות העבודה המדעית והמקצועית של הלשכה. בראשות הלמ"ס עומד הסטטיסטיקן הממשלתי פרופסור דני פפרמן, פרופסור לסטטיסטיקה באוניברסיטה העברית. בניגוד למשרדי הממשלה האחרים, מנהלי הלמ"ס משרתים הרבה מאוד שנים. פרופ' פפרמן הוא הסטטיסטיקן הממשלתי השישי מקום המדינה. לאחרונה הממשלה קצבה את הכהונה של הסטטיסטיקן, ולכן פרופ' פפרמן יכהן בכהונה בת שמונה שנים.

בלמ"ס אין אנו פועלים בחלל ריק. מי שקובע לנו את סדר היום אלו הגופים הבינ-לאומיים: קרן המטבע הבינ-לאומית, הבנק העולמי, האו"ם, OECD, הם

קובעים את סדר היום של עבודתנו. יש סטטיסטיקות שנדרשות למשק בין-לאומי, כמובן, יש דברים ייחודיים למדינת ישראל, כמו בקביעת מזונות.

אנחנו אוספים נתונים גם על דמוגרפיה וגם על אוכלוסייה וכלכלה ומפרסמים נתונים. אנחנו פועלים על פי פקודת הסטטיסטיקה. הפקודה מחייבת אותנו לשמור על סודיות. נתון שנמסר ללמ"ס לא יימסר לשום גוף אחר. יש בפקודה סעיף שאומר שאם עובד לשכה ימעל בתפקידו הוא יישב במאסר. ברוך ה', זה לא קרה עד היום, ואני מקווה שזה לא יקרה. אבל כמו שאנחנו חייבים לסודיות גם הציבור חייב לשתף אתנו פעולה, ואנחנו מסבירים שאנחנו לא מבקשים נתונים לטובת הציבור שמוסר אותם.

הסקרים שלנו הם הבסיס לקביעה של גובה ההכנסות למשפחה. שאלו אותי: הרי יש הכנסות "בשחור", אז כיצד אפשר לדעת מהן ההכנסות האמתיות של המשפחה? אנחנו יודעים ככלכלנים שאחד הנתונים החשובים להבנת המצב הכלכלי הוא נתוני התצורות. כי אם יש לך כסף להוציא, הוא משקף את מה שהכנסת. אז גם אם לא דיווחת, נראה שיש לך מקורות הכנסה. לכן באמצעות סקר הוצאות המשפחה אנו למדים הן על ההכנסות הן על התצורות של המשפחות. זהו סקר חשוב מאוד.

מקורות נתונים נוספים: סקר כוח אדם, סקר חברתי וסקרים נוספים ושונים. שואלים לעתים: "מדינת ישראל יודעת עלינו הכול, מדוע צריך לבוא אליי הביתה – הרי אפשר לקחת נתונים מכרטיסי אשראי?" – מסתבר שלא יודעים הכול. צריך לזכור שמסדי הנתונים הללו נוצרו למטרות מנהליות כדי לאפשר לאותו משרד ממשלתי לבצע את תפקידו, ולכן כאן אנחנו נכנסים, ממפים את מקורות המידע הקיימים ומשלימים את החסר באמצעות סקרים.

### פרסום נתוני הלמ"ס

בלמ"ס מפרסמים נתונים על כל תחומי המידע; כמעט כל יום יש נתונים בחדשות בכל תחומי החיים, החל ברמת המאקרו של תוצר המשק וגם מה קורה ברשויות המקומיות. כמעט בכל יום יש הודעה לעיתונות של הלמ"ס, ההודעות האלו מתוכננות מראש. כדי שלא יהיה חשד פוליטי, אנחנו עושים דבר פשוט: מודיעים ארבעה חודשים מראש על לוח הזמנים של ההודעות ובאיזה מועד הן תפורסמנה, ואז אי אפשר לטעון שאנחנו משמשים זרוע מבצעת של מישור. גם פרסום נתוני השכלה וגם פרסום נתוני תאונות דרכים הם במועדים שנקבעים מראש, והם משמשים את כל קובעי המדיניות במשק.

### השימוש בנתוני הלמ"ס

קובעי המדיניות במשק משתמשים בנתונים. לקביעת מזונות יש צורך בנתונים. גם האזרח הפשוט משתמש בנתוני הלמ"ס. יש הצמדת מזונות למדד, וצריך להבין כמה

חשובים הנתונים האלה. אם המזונות צמודים למדד המחירים יש חשיבות רבה, כי זו הפרנסה של אותה משפחה. הצוות שלנו שעוסק במדד המחירים ובסקר הוצאות המשפחה מקצועי ומיומן, פועל במסגרת קוד אתי חמור, כי בסוף הדרך יש מישהו שייפגע אם העבודה תיעשה שלא בשיא הרצינות. זה בהחלט אחד הדברים היפים בלמ"ס.

גם באוניברסיטאות החוקרים משתמשים בנתונים ובונים על זה מודלים. אדם יכול לפנות ישירות ללשכה ולקבל נתונים. אנחנו לוקחים את הנתונים מהציבור ומחזירים אותם לציבור. עובדים אצלנו אלף ומאה אנשים אבל שלוש מאות מתוכם הם אלו שמתקשרים אליכם או מגיעים לבתים ואוספים נתונים באופן פיזי. זו עבודה מורכבת מאוד כי יש מקרים לא נעימים שהאוכלוסייה פוגעת בסוקרים שלנו. אך לרוב האזרחים מתנהגים למופת. גם עסקים משתפים פעולה ומבינים את החשיבות ומשקיעים זמן, והיחידים שמערימים קשיים לפעמים אלו דווקא משרדי הממשלה, אבל גם כאן חל שיפור בהתנהלות בשנים האחרונות.

#### נתוני הנישואין והגירושין והאוכלוסייה

מכיוון שתפקידנו לתת נתונים אמתיים, בתי הדין יכולים לעמוד בקשר עם הלמ"ס, ואם יש מקור נתונים מהימן אנחנו בוודאי נפרסם אותו תחת השם שלנו, בתנאי שמקור הנתונים עומד בסטנדרטים. אנחנו אוספים הרבה נתונים מגופים ממשלתיים, והם הופכים להיות סטטיסטיקה רשמית של הלמ"ס.

קצת נתונים על המשפחות בישראל: יש כשני מיליון משפחות. בכללן שמונים אלף זוגות שחיים יחד ללא נישואין. רק 4% מתוך סך המשפחות אינן נשואות. הנתונים על גודל האוכלוסייה מתפרסמים באופן שוטף, ואם מישהו חושב שחוטאים לאמת יש לנו מנדט לוודא שמשתמשים בנתונים בצורה נכונה. יש לנו אפשרות להעיר לתקשורת, וניתן לפנות אלינו, ונעמיד הדברים על דיוקם.

ככל שהמשק הולך ומתפתח יש ירידה בגודל משק הבית. במגזר הערבי יש ירידה גבוהה יותר, במגזר היהודי יש עלייה, וזה שומר מבחינת הפיריון על הפער בין האוכלוסייה הערבית ליהודית יחד עם העלייה של יהודים מרחבי העולם.

הלמ"ס מפרסמת דו"ח חברתי ובהשוואות שלנו מול העולם כגון מדינות ה-OECD יש להביא בחשבון שההרכב והמבנה של האוכלוסייה שונה, ולכן חלק גדול מן הפערים מוסברים בדמוגרפיה. עם זאת קיימת נחיצות לעשות השוואות בין-לאומיות כי הארגונים הבין-לאומיים קובעים את הסטנדרטים, וחשוב לעשות את ההשוואות לצרכי תכנון. יש חשיבות לפרסם את הנתונים הללו.

### סקר הוצאות המשפחה והוצאות משק הבית

הסקר בא למדוד את ההוצאות ואת ההכנסות החודשיות של משקי הבית בישראל. לעתים יש חוסר התאמה בין רמת ההכנסה לרמת התצרוכת וזה פחות מטריד אותנו כי התצרוכת משקפת הכנסות שלא דווקא מדווחות והיוון של הכנסות פוטנציאליות על פני החיים. יש הרבה מאוד סיפורים פיקנטיים בשאלונים האלו, כמו משפחה שיש לה הכנסה קטנה ותצרוכת גבוהה מאוד. מעניין אם מישו מהמשפחה זכה בלוטו...

במענה לשאלתכם: כל ההוצאות של משק הבית נרשמות, משאירים יומן במשק הבית, רושמים כל הוצאה במשך שבועיים. אחת התופעות שאנו מגלים שמשפחה שממלאת יומן ורואה מה הוציאה בשבוע הראשון, אז "גוואלד" – מוציאה פחות בשבוע השני. אני השתתפתי בסקר בעצמי ומסרתי נתונים מפורטים, אבל אשתי לא אהבה שהיא צריכה לדווח כמה בגדים היא קונה. הסקר הוא חובה לפי פקודת הסטטיסטיקה, אבל לא שמנו בכלל מי שלא שיתף פעולה. 80% ויותר ממשקי הבית משתפים פעולה.

במענה לשאלה: מכיוון שאנחנו יודעים איפה הם גרים וכמה ילדים ומה הגילאים ומה ההשכלה, יש באפשרותנו לבדוק חריגים. אם אדם עובד במקצוע מסוים וגר באזור מסוים, הייתי מצפה למצוא דברים שאני יכול להשוות זה לזה. אנחנו בודקים משק בית ואת המשפחות שדומות לו. אנחנו עושים מדגם שהוא מספיק טוב שכולל גם יהודים וגם ערבים וצעירים וחילונים ודתיים; אנו כוללים את כולם. יש לנו גם יכולת לבדוק אם יש חריגים, ואם יש דברים חריגים אנו חוזרים למשק בית לשאול. למשל, אם יש ילדים קטנים ולא צרכו חיתולים, אנחנו חוזרים ושואלים אולי שכחתם את ההוצאות הזאת.

במענה לשאלה: כל עוד מדובר על אנשים שלא משתפים פעולה, ויש לנו מידע מאלו שכן שיתפו פעולה ושתי הקבוצות דומות במאפייניהם, אנו יכולים להתגבר על משקי בית שנעדרו או סירבו. אבל אם מגזר מסוים ייעדר לחלוטין מהמדירה תהיה לנו הטיה. יש דרכים להתגבר על זה, אבל השאלה מצוינת. שואלים איך אפשר לעבוד עם מדגם, יש תוצאה שנקראת "שונות", לעומת "הטיה" שמקלקלת את האומדנים, ולכן התפקיד שלנו להתגבר על זה.

לאחר שנים רבות שבהן הסקר נערך רק אחת לחמש עד שבע שנים, הצלחנו לשכנע באמצע שנות התשעים את משרד האוצר שקיימת חשיבות לקיום הסקר על הוצאות המשפחה מידי שנה, ומאז עורכים את סקר הוצאות משק הבית מידי שנה בשנה, וזה סקר מעמיק ויפה. הסקר נועד לקבוע את סל הצריכה, והוא הבסיס למדד המחירים לצרכן. מפרסמים אינפלציה, עלתה או ירדה, וזה לא כישוף. זו מדידה שמבוססת על ההרכב של התצרוכת של משקי הבית כפי שמשקי הבית עצמם דיווחו לנו. בנוסף, אנו בונים על פי זה את החשבונות הלאומיים, בונים כלי עזר של מיסוי,



ועוד. זה סקר מרכזי וחשוב שכל הזמן רוצים להרחיב אותו. הביטוח לאומי סבור שהוא חשוב ושצריך להרחיב אותו, אבל צריך כסף, ולשלם אף אחד אינו רוצה.

לגבי נסיעות לחו"ל, אפשר ללמוד על הכול. זה סקר של דירות ומדגם של דירות וחוקרים את משק הבית שנמצא בדירה. הזהות של האנשים חשובה פחות לנו, הוא נשאר אנונימי ברגע שזה עובר ללשכה. לנו אסור לתת לשום משרד ממשלתי. אם חלילה הנתון זולג, לא יהיה אפשר להפליל לפי זה אדם בבית המשפט.

תשעת אלפים וחמש מאות משקי בית נדגמים בסקר. כל שנה מתחלפים משקי הבית בסקר הזה. זו עבודה קשה וצריך להוקיר את משקי הבית שעושים את זה. יש שאלון א' הכולל שאלות על מבנה משק הבית ותעסוקה. משאירים למשפחה גם יומן והם ממלאים במשך שבועיים ימים ומגיעים הסוקרים לבקר, מתיידדים עם המשפחה ומנסים לסייע, ולאחר שמסיימים שבועיים יש עוד שאלון עם מאה וחמישים שאלות על הוצאות גדולות של משק הבית, או על הוצאות שכיחות פחות שלא נוהגים להוציא כל יום. לפניכם דוגמה של שאלון.

אנחנו שואלים מה יש במשפחה: מקרר, תנור – זו השתקפות – יש מכשירי חשמל, פלאפונים, זו אינדיקציה, והיא מאפשרת לעשות מדידות בצורה טובה.

בשנת 2013 צרכו 14,501 ש"ח אבל ההוצאה בכסף הייתה 11,681 ש"ח לחודש. ההבדל הוא באותו סעיף מפורסם שמתפרסם בדקות אלו: הדיור. האם פלוני שוכר דירה כל חייו? האם הוא בעל דירה? זה ממוצע של כל המשפחות. אפשר לפלח זאת גם לפי גודל המשפחה או מעמד ראש הבית, יש ילד או אין, יש השכלה או אין.

הפער בין הנתונים הוא אותם כספים שהם כספים תיאורטיים. אני עדיין צורך שירותים גם אם אני בעל הדירה. איך יודעים? יש 70% בעלי דירות. בעל הדירה יגיד שהדירה שלי, אז מה הוצאתי? שוכר מוציא כסף, אם הוא מוציא על שכירות, זו הוצאה כספית. גם בעל דירה מוציא. ההוצאה בתור בעל דירה היא בזה שלקחת את השכירות מכיס ימין ושמית בכיס שמאל, אז גם לך יש הוצאה כספית, רק שהיא לא אמתית. עצם העובדה שלא השכרת את הדירה, שילמת לעצמך את הכסף של השכירות, זה נקרא "זקיפת שירותי דיור" וזה ההבדל בין הוצאת דיור לבין הוצאה כוללת. זה אותם 11,681 ש"ח בכסף זה מה שמוציאים מידי חודש בחודשו.

במדגם יש אלו שמייצגים את המשפחות הגדולות, הקטנות וכו'.

במענה לשאלות: מבחינה סטטיסטית, בתקציב שעומד לרשותנו אני יכול לתת נתונים על תל אביב אבל לא על דרום תל אביב או צפון תל אביב. אנחנו מפרסמים נתונים לפי ערים. יש גם בני ברק, ירושלים, וכל הערים הגדולות. צריכים להיות הוגנים: הרי הטעות הסטטיסטית יכולה להיות גדולה יותר, אבל זה לא אומר שאי אפשר לקבל את הנתונים האלו.

במשק הבית ההוצאה הגדולה היא דיור. אילו הייתי מראה לפי עשירוני הכנסה הייתם מגלים שההוצאה גדולה יותר דווקא במזון אצל העשירון הנמוך ואצל האוכלוסייה בעשירונים הגבוהים יותר זה הדיור. הדיור זה גם השכירות וגם הבעלות, עיקר ההוצאה זה הבעלות. יש עוד סעיף של תחזוקת הדירה, שליש מההוצאה זה על הדיור והתחזוקה, אם אחבר את ההוצאה של הדיור לתחזוקת הבית, תחזוקת הדירה זה ארנונה וכו' כל מה שקשור לתחזוקת הבית, ולא מדובר על השבחת נכס של שיפוץ.

בשנות החמישים עיקר ההוצאה הייתה על מזון ומעט מאוד על תחבורה ותקשורת. אבל ההתפתחות הטכנולוגיות אצלנו ובכל המדינות המערביות, גרמו לעבור מצריכה של יותר מוצרים לצריכה של יותר שירותים. משפחות גדולות צורכות הרבה כסף על מזון.

במענה להערה: כשיש הרבה ילדים ב"ה אז צריכים הרבה הוצאות, הסטטיסטיקה היא אומנות של הכול אפשרי. אם נדבר על נתון של משק בית נקבל נתון מסוים, ואם נחלק את זה לנפש נקבל נתון אחר.

כל הנתונים הללו מתפרסמים. יש להבין את ההבדל, חשוב מאוד לפרסם סטטיסטיקה גם לפי משק בית וגם לפי נפש.

היום התראיינתי לרדיו 'קול ברמה' ושאלו אותי מה המצב של יוקר המחיה, לא רציתי לקלקל אבל אמרתי שלא נעים לי להגיד אבל ההכנסה הממוצעת 14,622 ש"ח וממוצע ההכנסה גבוהה יותר מהתצרוכת, אבל זה לא אומר שיש הרבה משפחות שיש להם פער, ולכן שמדברים על יוקר המחיה אני לא אומר שעדיין לא יקר אבל כולנו מחזיקים מעמד.

במענה לשאלה: להיות באוברדרפט זה לא סתירה, יכול להיות שלקחת משכנתא על בית, ובסוף הדירה היא שלך. יש בעיה מבחינה כלכלית, אנשים אומרים "כמה הדירות יקרות" זה נכון אבל הדירה היא שלך. שוכר שאין לו דירה בבעלות אצלו זה הוצאה, אבל בעל דירה יש לו נכס בצד, אז הנכס שלהם עלה, השאלה היא בכמה עלתה הדירה הבאה שאני רוצה לעבור אליה ביחס לדירה שלי.

מותר גם לגור בשכירות, זה בסדר. זה עניין פסיכולוגי, הצורך להיות בעל נכס זה עניין פסיכולוגי, אפשר להיות כל החיים בצורה טובה בשכירות ברוך השם.

רמת חיים של זוגות עם ילדים וזוגות גרושים, ההבדלים בין הכנסה כספית של הגרושות לעומת הנשואות, שימו לב לפערים, אפשר לקבל את הנתונים האלו וצריך לקחת את זה בחשבון, אנחנו יודעים מי גרוש ומי נשוי, אפשר לראות את הפערים הגדולים.

(שאלה)

השכר המנהלי זה נתון מהרשויות, פה סקר הוצאות המשפחה חוקר את המשפחות על כל ההכנסות ויש את כל האינפורמציה ויש הרבה מאוד בעיות לקחת נתונים משפחתיים, זה כולל הכול, גם מזונות שהיא מקבלת.

(שאלות)

אסביר על העקרונות, אנחנו יכולים לדעת לגבי הרכב הכנסה של משק הבית כמה זה מהעבודה כמה מהון וכמה מפנסיה ויש את הנתונים האלו.

(שאלות)

בואו תראו את הרכב הכנסה למשק בית, אפשר לראות שזוג עם ילדים ההכנסות מעבודה זה 87.5% ומקצבאות רק 7%, ואם נסתכל על הרכב של לא נשואים זה גדל ב-30% התשובה היא כן, ההכנסה כוללת הכול, מקצבאות מפנסיות, מתמיכות והון. החלוקה הזו קיימת ויש ברוטו ונטו, את הכול אפשר לדעת.

(שאלות)

אני לא יכול להגיד את כל הנתונים, אפשר לעשות לוח, אנחנו מסוגלים להגיד מה ההוצאות התצרוכת עם משפחה לילד אחד ושני ילדים ועוד, יכולים להגיד אם תל אביב ואם זה בני ברק, אני מקווה שאם יש מספיק מקרים אפשר להגיד אם זה גרושה או לא גרושים, כדי שתוכלו לקבוע בצורה ההוגנת ביותר ובצורה האמתית ביותר. במסגרת הסקר הזה אפשר לפרק את הנתונים עד לרמה הזאת.

התקיימה ישיבה אחת למיטב ידיעתי התבקשו שיציגו את הסקר, אני מתאר לעצמי שהנציגים יפגשו עם אנשי הלמ"ס ויקבלו איזה לוח שהם רוצים.

(שאלות)

אנחנו יודעים כמה כסף הוציא משק הבית ועל מה הוא הוציא, זה מה שאנו יודעים, ברגע שמנתחים כמה הוצא וכמה נכנס זה נותן את התשובה, אבל אנו לא נכנסים לרמה של מה וכמה עשית.

הביטוח לאומי משתמש בנתונים של הלמ"ס ומנתח את הנתונים הללו וקובע את הרמה של הקצבאות, גם מס הכנסה שרוצה לקבוע שומות הוא בודק מה הממוצע של ההכנסה של מה שיוצא בסקר, ולפי זה קובע מדיניות ומשתמשים בנתונים הללו.

פה רואים את הרכב ההוצאה לתצרוכת בין זוג עם ילדים לבין גרושה עם ילדים, אצל גרושה זה 29% אחוז וזוג עם ילדים זה 21%. זה אומר שבאופן יחסי זוג מוציא פחות כסף, מעניין לדעת לאן הולך הכסף, בין משפחה שיש בראשה גרושה לבין משפחה של זוג נשוי.

אפשר לראות הוצאות על מעונות וגני ילדים, על חוגים וקורסים, אפשר לרדת לרזולוציות על מה הוצא הכסף, אפשר לבקש מהלמ"ס מה שתרצו. כמובן נתונים שלא חושפים את הזהות של אדם כזה או אחר, אנו יכולים לספק את הנתונים האלו.

(שאלות)

אתם רוצים שהכסף ילך למטרה ראויה, אני יכול להגיד שאם הדברים הלכו לטובת השלמה של חינוך אז זה בסדר, אני לא יודע אם אפשר להגיד איפה יתקיים הקורס, אבל זה טוב שמתקיימים הדיונים, זה נותן נקודה למחשבה ואפשר ללמוד הרבה מהסקר הזה.

(שאלות)

ההוצאה זה פועל יוצא של ההכנסה, זה אומר שכדי שאדם יוציא 3,000 ש"ח לנפש הוא צריך הכנסות שיאפשרו את זה, אנשים עובדים או שיש להם משפחות שעוזרות או שיש גמ"ח, בכל משפחה אפשר לראות, ראינו שאולי רק 30 אחוז של ההכנסה מגיעה מהקצבאות ומהתמיכות.

הלוחות האלו קיימים באתר של הלמ"ס, לפי כמה ילדים ושנות ההשכלה וישוב גאוגרפי, הכול קיים בפרסומי הלמ"ס, לא צריך לעבד בעצמך, אם יש דרישות ספציפיות לטובת בתי הדין הרבניים תפנו ללמ"ס ונעשה זאת בשמחה, נשמח לסייע בכל מה שנתבקש.

תודה רבה לכם.

## מצגת סקר הוצאות משק הבית<sup>1</sup>

### הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה

יואל פינקל – המשנה לסטטיסטיקן הממשלתי

#### נושאי המצגת

- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה – מהי
- איסוף נתונים בלמ"ס
- נתונים כלליים על משפחות בישראל
- סקר הוצאות משק הבית – רקע, מטרות
- הצגת ממצאים סקר הוצאות משק הבית
- ניתוח ממצאים של משפחות חד הוריות לעומת משפחות עם ילדים
- עשירונים ועוני

#### הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה

- הלמ"ס היא יחידת סמך במשרד ראש הממשלה
- הלמ"ס היא גוף אפוליטי ועצמאי
- הלמ"ס פועלת על פי חוק פקודת הסטטיסטיקה (1972)
- את עבודתה המדעית והמקצועית של הלמ"ס מלווה המועצה הציבורית לסטטיסטיקה.
- הלמ"ס פועלת בהתאם לסטנדרטים בינלאומיים המקובלים ע"י קרן המטבע העולמי, האו"ם, ארגון מדינות ה-OECD וכיו"ב.

1. הוצג במצגת במהלך הכנס.

## תפקידי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה

- איסוף נתונים ומידע בנושאי דמוגרפיה, חברה וכלכלה
- עיבוד הנתונים ופרסומם ברבים
- המידע הנאסף הוא הבסיס לסטטיסטיקה הרשמית במדינת ישראל
- הלמ"ס מחויבת על פי החוק לשמירה על סודיות מוסרי הנתונים
- הציבור מחויב על פי החוק לשתף פעולה עם סוקרי הלמ"ס

## איסוף הנתונים

### סקרים

- סקר הוצאות משקי בית
- סקר כח אדם
- הסקר החברתי
- סקרי חקלאות ואיכות סביבה
- סקרי תעשייה
- מפקד האוכלוסין
- ועוד...

### קבצים מינהליים

- ביטוח לאומי
- משטרת ישראל
- רשויות מקומיות
- משרדי ממשלה
- ועוד...

### הנושאים בהם מתפרסם מידע סטטיסטי

- אוכלוסייה
- יישובים ורשויות מקומיות
- רמת חיים
- בריאות
- חברה ורווחה
- חינוך והשכלה
- תחבורה ותאונות דרכים
- עלייה והגירה
- מדדי מחירים
- עבודה ושכר
- תיירות
- חשבונות לאומיים
- סחר חוץ
- תעשייה, מסחר ועסקים
- ועוד...

### השימוש בנתוני הלמ"ס

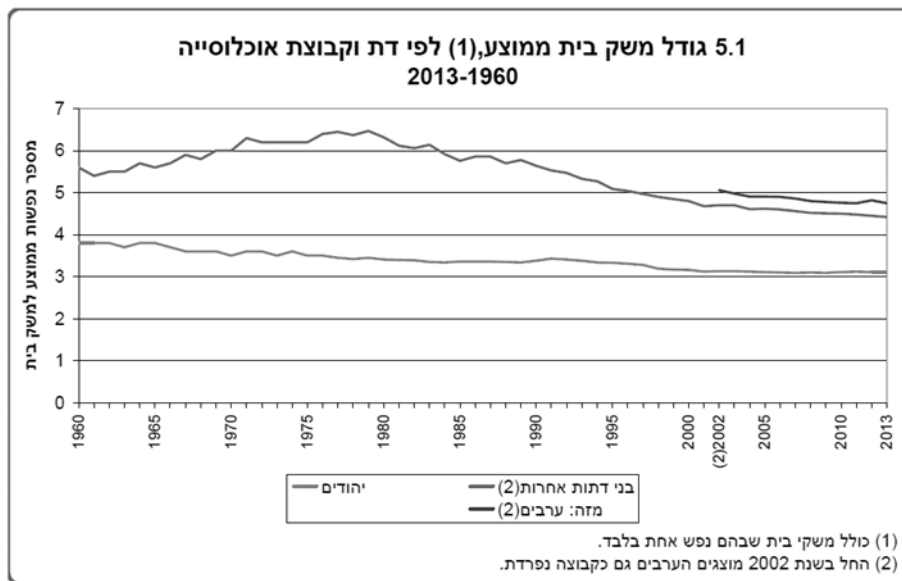
- המגזר הממשלתי
- והרשויות המקומיות
- גופי מחקר
- חברות ציבוריות
- ופרטיות
- כלי התקשורת

- ארגונים בין-לאומיים
- סטודנטים ותלמידים
- הציבור הרחב

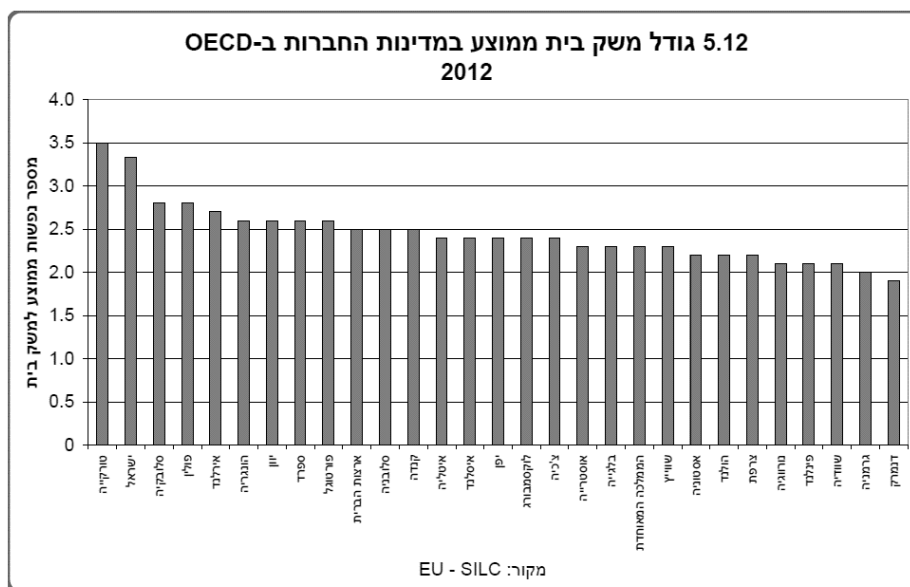
### משפחות בישראל הנתונים לשנת 2013

- משפחות בישראל 1,910,800
- 80% משפחות יהודיות 1,525,600
- 17% משפחות ערביות 333,200
- 5% זוגות החיים יחד ללא נישואין 79,000
- 20% משפחות עולים בהן לפחות עולה אחד שעלה מ-1990 ואילך 389,800
- 50% מהמשפחות מורכבות מזוג הורים וילדים עד גיל 17 929,500 משפחות
- 13% מהמשפחות הן חד-הוריות 246,100 משפחות
- 6% מהמשפחות הן חד-הוריות עם ילדים עד גיל 17 120,000 משפחות
- 3.72 מספר נפשות ממוצע במשפחה
- 2.4 מספר ילדים בממוצע במשפחה עד גיל 17
- 3.3 מספר נפשות ממוצע במשק בית

### גודל משק בית ממוצע לפי דת וקבוצת אוכלוסייה



## גודל משק בית ממוצע במדינות ה-OECD, 2012



## סקר הוצאות משק הבית

- סקר הבא למדוד את ההוצאות החודשיות על מוצרים ושירותים של משקי הבית בישראל (כולל בעלות על מוצרים בני קיימה ודירה) וכן את הכנסות משקי הבית
- הסקר קיים מתחילת שנות החמישים
- עד שנת 1997 הוא בוצע אחת לחמש שנים בערך, משנת 1997 הוא מבוצע כל שנה

### מטרות הסקר

- קביעת משקלים לסל המוצרים והשירותים של מדד המחירים לצרכן
- פלטפורמה לעדכון נתוני הצריכה הפרטית בחשבונות לאומיים
- פלטפורמה לנתוני תיירות פנים וחזון
- קביעת קו העוני
- כלי עזר לקביעת מדיניות של מיסוי, הפרטה, רווחה, בריאות, חינוך, דיור וכו'
- רמת החיים של האוכלוסייה



## איסוף הנתונים

- מדגם: דירות (מקובצי ארנונה ומדגמים משלימים)
- יחידת החקירה: משק בית
- גודל מדגם: 9,500 משקי בית (נטו)
- כיסוי: 97% מאוכלוסיית המדינה (כולל קיבוצים "מתחדשים" לא כולל קיבוצים שיתופיים ובדווים)
- אחוזי השבה: 80%
- שאלונים: שלושה שאלונים לכל משק בית (שאלוני נייר)

## שלושת שאלוני הסקר (נאספים בנייר)

**שאלון א':** שאלון על מבנה משק הבית ובו נתונים דמוגרפיים על כל הפרטים במשק הבית ונתוני עבודה של פרטים מעל גיל 15

**יומן:** יומן דו שבועי לרישום הוצאות יומיומיות של כל בני משק הבית

**שאלון ב':** שאלות על הוצאות גבוהות או לא שכיחות, שאלות על בעלות על מוצרים בני קיימה ושאלות על הכנסות

## שאלה 1 בשאלון ב' – סקר הוצאות משק הבית 2012

### פרק א: קניית ציוד חשמלי

#### 1. האם נמצאים בבעלותכם או עומדים לשימושכם המוצרים הבאים:

*aplot*: אם המוצר התקבל במחנה (מקרובים, ידידים, מעביד, קיבוץ וכדומה) ציין "לא" בטור 4, ציין זאת בטור "הערות" ואל תמלא בעבור המוצר טורים 7 - 5.

שם המוצר	האם נמצא בבעלותכם או עומד לשימושכם?		כמה מכשירים כאלה בבעלותכם או עומדים לשימושכם?		האם קניתם אותו מחודש... ועד היום?		באיזה חודש קיבלתם את המוצר?	באיזה חודש (או אמצעי אינטרנט, ערוץ הקניות) קניתם את המוצרים?	מה היה הסכום לתשלום?	הערות
	1. כן	2. לא	1. כן	2. לא	1. כן	2. לא				
	המשיך לשירות הבא	עבור לשירות הבא	במשך השנה	עבור השנה הבאה	במשך השנה	עבור השנה הבאה				
(1)	(2)		(3)		(4)		(5)	(6)	(7)	(8)
1. מקרר	1	2			1	2				
2. מקפיא עמוק (נפרד ממקרר)	1	2			1	2				
3. כיריים לכישול נמרדים מתנור (לא כולל פלטה לשבת)	1	2			1	2				
4. תנור אפייה נפרד מכיריים	1	2			1	2				
5. תנור בישול ואפייה - מערכת משולבת	1	2			1	2				
6. מיקרוגל	1	2			1	2				
7. מדח כלים	1	2			1	2				
8. מכונת כביסה	1	2			1	2				
9. מייבש כביסה (נפרד ממכונת כביסה)	1	2			1	2				
10. שואב אבק חשמלי (לא כולל מכשיר קטן לבית ולרכב)	1	2			1	2				
11. טלוויזיה	1	2			1	2				
12. די וי די - DVD כולל משולב ודיאו, כולל מערכת קולנוע ביתית	1	2			1	2				
13. מחשב אישי, מחשב נישא (P.C.)	1	2			1	2				
14. צלחת לוויין (לא כולל מגו לטלוויזיה בלוויין)	1	2			1	2				
15. מכשיר לקליטת ערוצי טלוויזיה סתומים DTT (לא כולל במגו לטלוויזיה בכבלים או בלוויין)	1	2			1	2				
16. מזגן	1	2			1	2				

## הוצאות משק הבית

- בשנת 2013 הוציא משק בית בישראל 14,501 ₪ לחודש
- בממוצע ההוצאה הכספית: 11,681 ₪ לחודש

## הוצאות לתצרוכת של משקי בית, 2013

- מוצרים ושירותים אחרים – 5%
- תחבורה ותקשורת – 20%
- חינוך, תרבות ובידור – 12%
- בריאות – 6%
- הלבשה והנהלה – 3%
- ריהוט וציוד לבית – 4%
- תחזוקת הדירה ומשק הבית – 10%
- דיור – 23%
- מזון – 17%

## אחוז הוצאה למזון ולתחבורה ולתקשורת 1997-2013

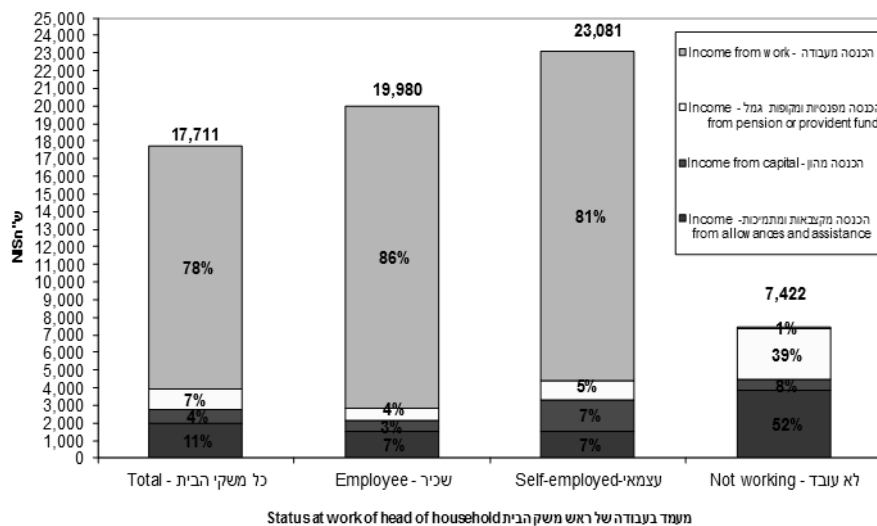
2013	2007	1997	86/87	75/76	68/69	56/57	
16.7	16.3	18	23	25	28	42	מזון (כולל יר"פ)
20	20	19	14	11	9	3	תחבורה ותקשורת

## הוצאות לתצרוכת לפי ערים – 2013

מפרנסים	נפשות	הוצאות לתצרוכת	עיר
1.8	3.6	19,170	ישובים כפריים
1.8	3.0	16,235	ראשון לציון
1.3	2.2	15,711	תל אביב – יפו
1.3	2.5	14,947	רמת גן
1.5	2.9	14,927	רחובות
1.6	3.1	14,710	פתח תקווה

עיר	הוצאות לתצרוכת	נפשות	מפרנסים
ירושלים	13,765	4.0	1.3
חולון	13,706	3.0	1.6
נתניה	12,860	3.1	1.5
אשקלון	12,677	3.2	1.5
בני ברק	12,673	4.5	1.2
ישובים ערביים	12,498	4.5	1.3
אשדוד	12,494	3.2	1.6
באר שבע	11,366	2.9	1.4
חיפה	11,175	2.4	1.1
בת ים	10,742	2.6	1.2
כלל האוכלוסייה	14,501	3.3	1.5

תרשים 4. התפלגות הכנסה לפי מקורות הכנסה ומעמד בעבודה של ראש משק הבית, 2013  
Diagram 4. Income by source of income and status at work of head of household, 2013



## הכנסות משק הבית

בשנת 2013 ההכנסה הכספית ברוטו של משק בית בישראל 17,711 ש"ח לחודש בממוצע, והנטו 14,622 ש"ח לחודש בממוצע

## הרכב ההכנסה של משק בית

ההכנסה הכספית הממוצעת ברוטו למשק בית בשנת 2013 : 17,711 ש"ח

עבודה	הון	פנסיה וקופות גמל	קצבאות ותמיכות
78%	4%	7%	11%

## הכנסה והוצאה למשק בית, לפי מספר נפשות – 2013

הוצאה כספית	הכנסה כספית נטו	
6,308	7,290	אחת
10,445	13,129	שתיים
12,530	16,099	שלוש
13,960	18,471	ארבע
15,468	19,640	חמש
14,190	16,339	שש ויותר
11,681	14,622	סה"כ

שיעור המפרנסים במשקי בית בהם מפרנס אחד מתוך הנשואים, לפי מין ומגזר, 2013

נשים	גברים	
77.1%	22.9%	חורדים
40%	60%	מרכז
39.2%	60.8%	יהודים לא חורדים
25.4%	74.6%	פריפריה
13%	87%	ערבים
37%	63%	סה"כ

### רמת חיים – זוגות עם ילדים לעומת גרושות עם ילדים הכנסות, הוצאות, דיור ועשירונים

הכנסה חודשית ממוצעת בש"ח – 2013

הכנסה כספית נטו לנפש	הכנסה כספית נטו למשק בית	הכנסה כספית ברוטו למשק בית	סטטוס מצב משפחתי
4,268	8,536	9,415	גרושה + ילד
4,595	18,539	22,456	זוג + ילד
3,158	10,947	12,317	גרושה + 2 ילדים ויותר
3,205	17,251	21,517	זוג + 2 ילדים ויותר

הוצאה חודשית ממוצעת בש"ח – 2013

הוצאה כספית לנפש	הוצאה כספית למשק בית	סטטוס מצב משפחתי
4,590	9,179	גרושה + ילד
3,009	10,432	גרושה + 2 ילדים ויותר
3,591	14,488	זוג + ילד
2,695	14,508	זוג + 2 ילדים ויותר

## הרכב הכנסה למשק בית, לפי סטטוס מצב משפחתי

זוג עם ילדים		גרשה עם ילדים	
זוג עם ילדים		גרשה עם ילדים	
87.5%	מעבודה	66.9%	מעבודה
7.2%	מקיציבאות ותמיכות	30.2%	מקיציבאות ותמיכות
1.3%	מפנסיות וקופות גמל	0.5%	מפנסיות וקופות גמל
4.0%	מהון	2.5%	מהון

## חד הוריות – שיעור התעסוקה 2010-2012 (לוח 6.3 פרסום ס"א, ב'2012 כולל את כל כוח העבודה, אזרחי וצבאי)

	מועסקות במשרה מלאה	מועסקות במשרה חלקית	בלתי מועסקות
2010	59.8%	30.2%	9.8%
2011	61.1%	31.0%	7.5%
2012	61.9%	29.8%	8.2%

## הרכב הכנסה מקצבאות ומתמיכות – 2013

אחר	דמי מזונות זוג מבן זוג	ביטוח לאומי	
299		976	זוג עם ילד
459		1,214	זוג עם שניים ויותר
438	1,420	932	גרשה עם ילד
306	1,946	1,528	גרשה עם שניים ויותר

**הכנסה והוצאה כספית לנפש, שו' לחודש – 2013**

הוצאה נטו	הכנסה נטו	
3,561	4,457	כלל משקי בית בישראל
4,590	4,268	גרושה עם ילד אחד
3,591	4,595	זוג עם ילד
3,009	3,158	גרושה עם שני ילדים ויותר
2,695	3,205	זוג עם שני ילדים ויותר

**הרכב הוצאה חודשית לתצרוכת – 2013**

זוג עם ילדים	גרושה עם ילדים	
17.1	15.9	מזון (כולל ירקות ופירות)
20.7	29.0	דיור
9.7	9.3	תחזוקת הדירה ומשק הבית
4.1	2.5	ריהוט וציוד לבית
3.6	5.3	הלבשה והנעלה
4.5	5.4	בריאות
15.2	12.8	חינוך, תרבות ובידור
20.2	14.9	תחבורה ותקשורת
4.7	4.9	מוצרים ושירותים אחרים

**הוצאה חודשית ממוצעת על מעונות וגני ילדים – 2013**

זוג	גרושה	
440	73	ילד אחד
610	162	שני ילדים ומעלה

**הוצאה חודשית ממוצעת על חוגים וקורסים – 2013**

זוג	גרושה	
195	231	ילד אחד
315	358	שני ילדים ומעלה

**הוצאה חודשית ממוצעת על ארוחות מחוץ לבית – 2013**

זוג	גרושה	
512	213	ילד אחד
423	389	שני ילדים ומעלה

**שיעור הדירות בבעלות/בשכירות – 2013**

שכירות	בעלות	
54.3%	39.7%	גרושה עם ילדים
21.1%	73.8%	זוג עם ילדים

**התפלגות דירות בשכירות לפי מקור שכירות – 2013**

אחר	חברה ציבורית	אדם פרטי	
6.9	10.6	82.5	כלל משקי בית בישראל
2.9	11.8	85.3	גרושה עם ילדים
5.6	3.0	91.4	זוג עם ילדים



**מהם עשירונים / חמישונים?**

- סידור האוכלוסייה לפי סדר עולה בקריטריון מסויים, בדרך כלל לפי הכנסות / הוצאות החל במשק הבית בעל הכנסה הנמוכה ביותר וכלה במשק הבית בעל הכנסה הגבוהה ביותר
- חלוקה, לפי הסידור שנעשה, לעשר קבוצות שוות בגודלן
- עשירון הוא קבוצה הכוללת 10% מהאוכלוסייה
- חמישון הוא קבוצה הכוללת 20% מהאוכלוסייה
- חלוקת לפי חמישונים / עשירונים מהווה כלי מרכזי לסיווג מעמדות באוכלוסייה

**נפש סטנדרטית**

- גודל משק הבית משפיע על רמת החיים שאפשר לקיים מהכנסה נתונה. כדי ליצור בסיס השוואה מתאים יותר של משקי בית בעלי מספר נפשות שונה, נהוג להשוותם לפי הכנסה לנפש סטנדרטית
- בשל יתרונות לגודל נערך שקלול של מספר הנפשות לפי סולם אחיד שבו ככל שעולה מספר הנפשות, ניתן משקל שולי הולך ופוחת לכל נפש המתווספת למשק הבית
- סולם השקילות מייצג את התוספת השולית הפוחתת לכל נפש המתווספת למשק בית

**סולם אחיד לחישוב נפש סטנדרטית (ישראלי)**

מספר הנפשות	מספר הנפשות
1.25	נפש אחת
2.00	2 נפשות
2.65	3 נפשות
3.20	4 נפשות
3.75	5 נפשות
4.25	6 נפשות
4.75	7 נפשות
5.20	8 נפשות
5.60	9 נפשות

**תחולת העוני 2012 – קבוצות באוכלוסייה**

- סך הכל משקי בית עניים: 19.4%
- סך הכל נפשות עניות: 23.5%
- נשים: 24.1%, גברים: 22.8%, ילדים: 33.7%
- משפחות חד הוריות: 37.1%
- ערבים: 54.3%
- חרדים: 42.9%
- עולים: 15.9%
- גילאי 65+: 22.7%

**משקי בית לפי עשירון הכנסה נטו לנפש סטנדרטית – 2013**

גרושה עם ילדים	זוג עם ילדים	התפלגות שיוויונית	
19.1	13.6	10	תחתון
18.9	12.5	10	2
9.7	11.2	10	3
11.2	11.0	10	4
10.2	10.7	10	5
7.1	9.8	10	6
9.8	9.2	10	7
6.4	8.8	10	8
4.5	8.3	10	9
3.0	4.9	10	עליון

## חוב מזונות אישה המסרבת לגור עם חמותה

### הרב יצחק זר

#### דיין בית הדין הרבני האזורי תל אביב

אישה גרה בבית אחד עם חמותה ועזבה את בית חמותה בטענה כי חמותה מציקה לה וגורמת לסכסוך בינה לבין בעלה, בעלה מבקש ממנה שתחזור לבית והיא דורשת שישכור לה דירה אחרת ובינתיים ייתן לה מזונות. הבעל טוען כי היא מורדת ולא מגיע לה מזונות עד שתחזור הביתה. בית הדין ביקש מהאישה להוכיח את טענתה ולהביא ראיות שחמותה מציקה לה, אך היא לא הצליחה להוכיח זאת, האם תקבל מזונות או לא?

כתב הרמב"ם (הלכות אישות פרק יג הלכה יד):

"הבעל שאמר אין רצוני שיבואו לביתי אביך ואמך, אחייך ואחיותייך – שומעין לו [...] וכן היא שאמרה אין רצוני שיבואו לביתי ואיני רוצה שישכנו בביתי אמך ואחיותיך [...] מפני שמרעין לי ומצרין לי – שומעין לה שאין כופין את האדם שישבו אחרים עמו ברשותו."

בדברי הרמב"ם מפורש שהאישה נאמנת ואינה צריכה להביא ראיה לדבריה ודלא כמו שכתב הרי"ף (שו"ת הרי"ף סימן רלה) שמושיבין אישה ביניהם כדי לראות מי גורם למריבה והוא יסתלק.

מאידך גיסא דעת הראב"ד (שם) שאם האישה "באה בגבולה" של החמות אינה יכולה להוציא את חמותה מהבית, ומבקשין מהן לא להגיע למריבה.

וכתב המגיד משנה (שם) וזו לשונו:

"כן כתב הרי"ף בתשובה, ובהשגות 'א"א [הראב"ד]: אימתי בזמן שהן באות בגבולה' וכו', ואני אומר אין אדם דר עם נחש בכפיפה, אלא כך הוא עיקר הדבר שאם נראה לבית דין שהן מרעים ומצרין לה וגורמין לה קטטה עם בעלה – הדין עמה, ואם לאו – לא כל הימנה. ובזה יפה כוח הבעל מכוח האישה לפי שהמדור הוא של בעל ואינו שלה, ולפיכך אינה יכולה למחות על ידן אלא בטענה, זהו דעתי."

המגיד משנה כותב שדברי הרמב"ם הם כדברי הרי"ף. ולכאורה הרי הרי"ף כתב שצריכה להביא ראיה לדבריה שהן גורמות לקטטה, וכדי לברר זאת מושיבין ביניהם

אשה שתגיד לבית הדין מי גורם להפרת שלום הבית, ואילו הרמב"ם חולק וסובר שאינה צריכה להביא ראיה לדבריה, ומדוע כתב המגיד משנה "כן כתב הרי"ף"?

וצריך לומר שהרי"ף והרמב"ם בשיטה אחת שאם מביאה ראיה לדבריה שומעין לה ומוציאין את חמותה מהבית, או מחייבים אותו לשכור לאשתו מדור אחר, ודלא כראב"ד שסובר שאם היא "באה בגבולן" אין שומעין לה.

המגיד משנה מביא את הראב"ד וכותב עליו שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, כלומר שלא יעזור לבקש "לסדר להן עניין שלא יצטרכו אותה בדירתן" – כלשון הראב"ד – אלא צריך לשכור לה מדור אחר או להוציא את חמותה מהבית, וממשיך: "אם נראה לבית הדין שהן מרעים ומצרין לה וגורמין לה קטטה עם בעלה הדין עמה, ואם לאו, לא כל הימנה". ודייק מדברי המגיד משנה שהאשה צריכה להביא ראיה לדבריה "שהן מצרין לה" (עיין שו"ת אהלי יעקב למהריק"ש סימן נ ובפד"ר חלק א עמוד 207, דבר משה חלק א – אבן העזר סימן לג הובא ביביע אומר חלק ט, אבן העזר סימן כה ועיין עוד בשו"ת פרח מטה אהרן חלק א סימן ס).

אולם יש לדקדק בדברי המגיד משנה: הוא לא כתב "ואם הביאה ראיה לבית הדין" או "אם חקרו בית הדין את הדבר" אלא "אם נראה לבית הדין", ובסוף דבריו כתב "ואינה יכולה למחות על ידן אלא בטענה". הוא לא כתב "בראיה" שזה כולל טענה וראיה אלא "בטענה" כלומר: הבעל יכול להוציא את חמותו מביתו ללא טענה והאשה צריכה טענה, היא צריכה לומר מדוע היא רוצה להוציא את חמותה מביתה – "מפני שמרעין ומצרין לי".

המגיד משנה מוסיף על דברי הרמב"ם, שהרמב"ם אמר "מפני שמרעין ומצרין לי" ואילו הוא מוסיף "וגורמין לה קטטה עם בעלה" ואם נאמר שהמגיד משנה לומד כמו הרי"ף שצריכה להביא ראיה לדבריה, היה אומר שהן מצרין לה וגורמין קטטה ביניהם – כמו שכתב הרי"ף שמושיבים אישה לידע מי מתחיל בריב, כלומר מי גורם למחלוקת, המגיד משנה מדייק בדבריו – גורמין קטטה בין הבעל לאישה. משמע שהמודד הוא אם מופרע שלום הבית בין הבעל לאישה בעקבות כך שהחמות גרה איתם. ולכן המגיד משנה לא סובר כרי"ף, לפי הרי"ף השאלה – מי מתחיל במחלוקת ולפי המגיד משנה השאלה היא אם יש כאן מדור שקט או לא, שהבעל חייב ליתן לאשתו מדור שקט ואם נגרם שאין ביניהם שלום אלא קטטה בינו לבין אשתו, טענתה מתקבלת. ומה שכתב "אם נראה לבית הדין" הכוונה שבית הדין רואה שיש קטטה בין הבעל לאישה אזי מוציאים החמות, "ואם לאו" – כלומר אם אין הפרה של שלום הבית אלא האשה ללא טענה רוצה להוציא את חמותה, על זה כתב שיש הבדל בין הבעל לאישה: הבעל יכול להוציא ללא טענה, והאשה אינה יכולה להוציא ללא טענה. לכן המ"מ לא אומר אם תביא ראיה לדבריה, אלא אם נראה לבית הדין. היא צריכה רק לטעון מדוע רוצה להוציא את חמותה. ועוד, אם המגיד משנה סובר כרי"ף מדוע לא הביא את דבריו שאומר מושיבין אישה ביניהם כמו שכתב הרי"ף.

ואולי דברי המגיד משנה "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת" מוסבים גם על דברי הרי"ף שהביא בתחילת דבריו דסובר שצריך להוכיח מי התחיל, וכוונתו שאין האישה צריכה להביא ראיה לדבריה שהרי זו מציאות שהן שונאות ואם רואים מריבה בינה לבין בעלה, זה סימן שזה מכיוון שחמותה בביתה והופר שלום הבית.

שואלים על המגיד משנה: כיוון שלדעתו אישה צריכה להביא ראיה לדבריה כמו שאומר הרי"ף, אם כן מדוע כתב "זהו דעתי", הרי זה מה שאומר הרי"ף ומדוע כתב "זהו דעתי", אך לפי דברינו המגיד משנה מסכים עם הרמב"ם ולא סובר כרי"ף ולכן לא כתב "וכן כתב הרי"ף" אך הוסיף המגיד משנה שלא די שהיא תטען טענה אלא צריך שייראה לו לבית הדין שאין שלום בבית ויש קטטה בין הבעל לאישה דווקא.

**ולפי זה אין הכוונה שתביא ראיה שהן אשמות אלא שייראה לבית הדין שהופר שלום הבית ויש קטטה בין הבעל לאישה.**

הרמ"א (אבן העזר סימן עד סעיף י) הביא את המגיד משנה וכתב "ודווקא שנראה בבית דין שיש ממש בדבריה" אך במגיד משנה שבפנינו אין את המילים "שיש ממש בדבריה".

ולפי דברינו מה שצריך להיראות לבית הדין הוא **שיש קטטה** בין הבעל לאישה, ואם אין קטטה בין הבעל לאישה אין שומעין לה, ולא שצריך שיראה לבית הדין "שיש ממש בדבריה" שפירושו שתביא ראיה **שהן מתחילות** את הסכסוך ומצרות לה וגורמות קטטה בין הבעל לאישה.

ומה שכתב בתחילה "כן כתב הרי"ף" הכוונה דלא כראב"ד אלא שומעין לה. המגיד משנה כתב "וכן כתב הרי"ף" – על דברי הרמב"ם ועל דברי הראב"ד "ואני אומר אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת".

לכאורה דבריו של המגיד משנה הם נגד הראב"ד שאומר שמבקשים מהן לא לריב עם האישה, וכתב המגיד משנה – זה דבר בלתי אפשרי, אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, ולכן מוציאים אותם ולא מבקשים שלא יריבו.

ואולי אפשר להוסיף כי דבריו מוסבים גם על דברי הרי"ף שאומר שהאישה צריכה להוכיח טענתה על ידי שנושיב אישה ביניהם לבדוק מי מתחיל ובשל מי הרעה הזאת. וכתב המגיד משנה שאין האישה צריכה להביא ראיה לדבריה, שהרי הדברים ידועים שכלה וחמותה לא מסתדרות יחד שהרי אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת והן שונאות זו את זו ולכן אין הכלה צריכה להביא ראיה לדבריה.

ושלא תטעה לומר שגם אינה צריכה טענה, אלא אף אם תאמר אין רצוני שיבואו לביתי בלי טענה משום שהן מקלקלות את שלום הבית, לזה ממשיך לומר שאינה יכולה לומר כן בלי טענה, שרק הבעל יכול לבקש בלי טענה ולא האישה, ולכן צריכה טענה, אך המגיד משנה לא כתב שצריכה ראיה לדבריה.

לכן נראה לעניות דעתי שהמגיד משנה אינו חולק על הרמב"ם, ולדבריו אם האישה טוענת שאין שלום־בית בגלל חמותה, ורואים בית הדין שבאמת אין שלום־בית ביניהם אזי מוציאים את האישה מן המדור הזה או מוציאים את החמות, דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת.

ועוד נראה שאם הגיע מצב כזה שהאישה עזבה את הבית בגלל חמותה ואומרת לבעלה לשכור מדור לבד, אף אם לא תביא ראיה לדבריה שחמותה מתחילה אתה ומצערת אותה – שומעין לה כי המציאות שאישה עוזבת את ביתה זה מראה שיש קטטה ביניהם בגלל הישיבה עם חמותה, ולכן בית הדין רואים שאין שלום־בית וצריך להפריד ביניהם.

היוצא מדברינו שדעת הרי"ף שצריך לברר מי מתחיל בסכסוך ובשל מי הרעה הזאת, והאישה צריכה להביא ראיה שחמותה גורמת הסכסוך, וזאת עושים על ידי נשים שיושבות בבית.

אך המגיד משנה סובר שבית הדין צריך לבדוק אם יש כאן קטטה בין הבעל לאישה, שאם נראה לבית הדין שבגלל המגורים המשותפים של הכלה וחמותה יש קטטה בין הבעל לאישה מפרידים ביניהם ואין נפקא מינה מי אשם, יכול להיות ששתיהן נשים צדקניות וטובות אך המגורים המשותפים ביניהם גורמים שיש קטטה ואזי מוציאים את האישה מבית כזה כי אין אדם דר עם נחש. לכן אין מושיבין אישה ביניהם, וגם לא צריכה הכלה להביא ראיה, שאם הייתה צריכה להביא ראיה היה המגיד משנה צריך לומר שמושיבין אישה ביניהם כמו שכתב הרי"ף, אלא ודאי כדברינו.

ולפי זה צריך עיון שהפוסקים נוקטים שהמגיד משנה פוסק דלא כרמב"ם אלא כרי"ף וצריכה האישה להוכיח את טענתה שחמותה גורמת לסכסוך והיא מתחילה עם כלתה ומסכסכת בין הבעל לאישה.

ועיין ברמ"א (אבן העזר סימן עד סעיף י) שהביא את המגיד משנה והרי"ף בחדא מחתא.

ועיין ביביע אומר (חלק ט, אבן העזר סימן כה) שכתב שמרן חולק על הרמב"ם ולדעתו האישה צריכה להוכיח את דבריה ופסק מרן כמגיד משנה, ולכאורה אפשר שיש מקום לעיין עוד בדברים אלה.

לכאורה יש להביא ראיה ממקום אחר. האישה שאמרה לבעלה להעבירה למדור אחר כיוון שבמקום זה יוציאו עליה שם רע שומעין לה (שולחן ערוך אבן העזר סימן ע סעיף יב) וכתבו החלקת מחוקק (שם ס"ק מב) והבית שמואל (שם ס"ק לד) שזה דווקא אם תביא ראיה לדבריה, משמע שללא ראיה אינה נאמנת לומר כדבריה. ואם כן נלמד מזה גם למקרה שאומרת לבעלה שרוצה מדור אחר בגלל חמותה ונאמר שצריכה להביא ראיה לדבריה.

אולם נראה דיש לחלק ששם האנשים בחזקת כשרים והיא רוצה לומר שיש שם אנשים רשעים שיוציאו עליה שם רע ולכן צריכה לברר דבריה, אולם כאן לא

אומרים שחמותה רשעית חס וחלילה, אלא ששתיהן לא מסתדרות והמגורים המשותפים ביניהם גורמים לכך שאין שלום-בית בין הבעל לאישה, ולכן אינה צריכה להביא ראיה לדבריה, ולכן החלקת מחוקק והבית שמואל לא העירו כאן לומר שדווקא אם תביא ראיה לדבריה. אף שאולי מה שלא העירו הוא כיוון שהרמ"א כתב זאת.

נסכם: לכאורה נראה מהמגיד משנה שצריכה האישה להביא ראיה לדבריה שחמותה מצערת אותה וכן כתב הרמ"א שדווקא אם נראה לבית הדין שיש ממש בדבריה שהן מציקות לה וגורמות קטטה בינה לבין בעלה ושושיבין אישה ביניהן – כדברי הרי"ף, אך נראה לעניות דעתי שדעת המגיד משנה אינה כרי"ף.

הבאתי כמה ראיות לכך:

א. המגיד משנה כתב "אם נראה לבית הדין" ולא כתב "ואם הביאה ראיות או הוכחות לדבריה" או "אם חקרו ביה"ד את הדבר", משמע קצת שאין צורך בראיות רק שיראה לבית הדין.

ב. ממשיך המגיד משנה ואומר: אם נראה לבית הדין שגורמות מריבה בין הבעל לאישה, ואם נאמר שהמגיד משנה סובר כרי"ף היה צריך לומר וגורמות מריבה ביניהן שהשאלה מי גורם קטטה, אם הכלה גורמת או החמות גורמת המריבה – הרי"ף המשיך ואמר ששושיבין אישה לראות בשל מי הרעה ומסלקין אותה, והמגיד משנה כתב שגורמין קטטה בין הבעל לאישה – משמע הבעיה היא הקטטה בין הבעל לאישה – כלומר שיש קטטות בבית כשהן יחד, אין מדור שקט.

ג. המגיד משנה לא הזכיר כלל שצריך להושיב אישה ביניהם ואיך אפשר לומר שהוא הולך בשיטת הרי"ף שצריך שתביא ראיה לדבריה.

ד. בסוף דבריו כתב המגיד משנה: "אינה יכולה למחות על ידן אלא בטענה", ולכאורה היה צריך לומר "ואין יכולה למחות בידן אלא בראיה". "טענה" פירושה הוא שהיא צריכה לטעון טענה מדוע היא לא רוצה שחמותה תגור שם, כמו שכתב הרמב"ם "מפני שמצרות לה" ואילו "ראיה" הכוונה שתביא ראיה שהן מצרות לה.

זאת לא כתב המגיד משנה.

המגיד משנה כתב "ואם לאו" – אינה יכולה להוציאם ללא טענה שרק הבעל מוציא ללא טענה. מהו המשך דבריו של המגיד משנה? שאינה יכולה להוציאם ללא טענה, אם נאמר שצריכה להביא ראיה שהן הגורמות לקטטות בבית אזי יש כאן הכול – טענה למה רוצה להוציא וגם ראיה שהן מסכסכות בינה לבין בעלה, ולמה המגיד משנה לא כתב "ראיה".

הם מבינים "אם לאו" הכוונה שלא תביא ראיה לדבריה, אך אפשר לומר שב"אם לאו" הכוונה שאם לא נראה לבית הדין שיש קטטה בין

הבעל לאישה מכיוון שהנשים גרות יחד, אלא היא רוצה להוציאן כי סתם אין רצונה שהם יבואו לביתה, אך זה לא גורם לקטטות בינה לבין בעלה, אין שומעין לה.

לפי הדברים האלו נראה לעניות דעתי שהמגיד משנה לא סובר כסברת הרי"ף שצריכה האישה להוכיח טענתה שהן מצרות לה, אלא הוא סובר כרמב"ם שאינה צריכה להביא ראיה לדבריה שהן גורמות לסכסוך, אולם צריך שייראה לבית הדין שבנוכחותן הן מצרות לה וגורמות סכסוך בין הבעל לאישה, לא שהן האשמות בסכסוך ביניהן – זה לא משנה לנו, העיקר הוא אם יש כאן מדור שקט ואז אינה יכולה להוציאן מהבית כי זאת יכול רק הבעל – להוציא בלי טענה אך האישה לא יכולה להוציא בלי טענה אלא צריכה לטעון שהן גורמות סכסוך בינה לבין בעלה, וזה מה שצריך בית הדין לראות – אם יש סכסוך בבית או השלום שורר בבית, שאם יש סכסוך אזי טענתה צודקת ומוציאין אותן ללא ראיה.

ומה שכתב "אם נראה לבית הדין" הכוונה שנראה שיש סכסוך בין הבעל לאישה, ו"אם לאו" – אין הכוונה שאין לביה"ד ראיות שהן מסכסכות, אלא "אם לאו" – אם אין סכסוך בין הבעל לאישה אלא היא באופן שרירותי לא רוצה שהן יבואו לביתה, אזי לא שומעין לה, וממשיך לומר כי רק הבעל לא צריך טענה אך האישה צריכה טענה – לא ראיה – כמו שכתב הרמב"ם "מפני שמרעין לי".

כך מתורצות השאלות ששאלנו, שכתוב רק "אם נראה לבית הדין" ולא כתוב שתביא ראיה לדבריה, כי באמת אינה צריכה להביא ראיה לדבריה רק שייראה שיש טענה שאין שלום בבית.

ולכן כתב שגורמות קטטה בינה לבין בעלה ולא אמר גורמות קטטה ביניהן – כלומר בינה לבינה, ואין צורך להושיב אישה לבדוק מי הגורם, כי אין נפקא מינה מי מתחיל – החמות או האישה, העיקר אם מופר שלום הבית.

ולכן כותב המגיד משנה שאינה יכולה למחות בידן אלא בטענה כי צריכה טענה ולא ראיה, ולכן ממשיך לומר שרק הבעל יכול להוציאן מביתו ללא טענה אבל האישה צריכה טענה.

ובזה מתורץ מה שיש שואלים מדוע המגיד משנה כותב "זהו דעתי" הרי זו שיטת הרי"ף ומדוע כותב זאת כאילו זו דעתו. והתירוץ כי המגיד משנה לא סובר כלל כמו הרי"ף אלא כמו הרמב"ם ומוסיף שאין די בכך שתאמר שהן מצרות לי אלא העיקר שגורמות קטטה בינה לבין בעלה ואם תטען כך – שומעין לה, אבל צריכה לטעון כך ודלא כבעל שאין צריך טענה.

נביא ראיה לדברינו שאם אין שלום בבית בין הבעל לאישה זו טענה להוצאת החמות ואין צורך בראיה שהחמות מתחילה.

מהר"א מונסון, הובא בספר אהלי יעקב (למהריק"ש – הנ"ל – סימן נ, בסופו), מביא תשובות המיוחסות לרשב"א (סימן קג) על אישה שעזבה את בית בעלה בטענה שחמותה מציקה לה ואינה יכולה לדור שם – האם תקבל מזונות, וכתוב שם שתקבל



מזונות אף שאינה בבית בעלה, "ולמה תפסיד בכך מזונות והוא מכישה במקל שתברח?"

והקשה מהר"א מונסון: הרי בתשובה אחרת ברשב"א (חלק ד סימן עב) משמע שאם עוזבת את בית בעלה בטענה שחמותה מציקה לה אין לה מזונות, ותיירץ שבמיוחד מדובר שבעלה מכה אותה, ולכן כיוון שלדבריה החמות גורמת למכות שבעלה מכה אותה, טענתה – שאינה רוצה לגור עם חמותה – טענה והיא זכאית למזונות, ובתשובה האחרת מדובר שלא היו מכות, ולכן אינה נאמנת שחמותה מציקה לה, ולכן אין לה מזונות.

וצריך עיון מה ההבדל בין אם היה מכה אותה או לא לגבי הנאמנות של האישה שחמותה מתחילה אתה ומציקה לה, אלא ודאי כדברינו שאם בעלה מכה אותה זה סימן שאין שלום-בית, ואם כן זו הראיה שהן גורמות לקטטה בינה לבין בעלה, ולכן צריך להפריד ביניהם, אך אם אין מכות אין ראיה ששלום-הבית הופר ולכן צריכה לברר דבריה.

אמנם בבית מאיר (אבן העזר סימן עד סעיף י) למד שדעת הרמב"ם היא שאין חובה על האישה להביא ראיה לדבריה, וזה מתוך שדייק את שינוי הלשון בדברי השולחן ערוך (סימן עד – שם) שכתב: "וכן היא שאמרה: אין רצוני שיבואו לבית אביך ואמך, אחיך ואחיותיך [...] שומעין לה."

והקשה הבית מאיר: מדוע שינה השולחן ערוך את לשון הרמב"ם, שהרי הרמב"ם מנה רק את "אמך ואחיותיך" ואילו השולחן ערוך מונה גם את "אביך ואחיו", ותיירץ דעת השולחן ערוך היא כדעת הרב המגיד, שהאישה צריכה להוכיח את טענתה, ומאחר שכן הרי הדין נכון הוא גם לגבי אביו ואחיו. אולם הרמב"ם נקט אמו ואחותו, שכן דעת הרמב"ם דאין צורך בראיה, והיינו רק בנשים אלו שהן מן השונאות אותה כמבואר בגמרא ביבמות (דף ק"ז ע"א).

ומסיק הבית מאיר דנראה לו לפסוק כדעת הרמב"ם לגבי אמו ואחותו שאין צורך בראיה. ועיין בתשובות יביע אומר שהלך בדרכו, אמנם כתב שיש לנו לפסוק כדברי השולחן ערוך דבעי להביא ראיה.

לעניות דעתי קשה מאוד לעשות מחלוקת בין השולחן ערוך לבין הרמב"ם, שהרי השולחן ערוך בדרך כלל הולך בדרכו של הרמב"ם וגם בשולחן ערוך לא כתוב כלל שהאישה צריכה להביא ראיה, ובפרט שבבית יוסף מרן לא הביא כלל לתמוה על הרמב"ם מדוע לא צריך להביא ראיה.

נעיר גם כי הגר"א (ביאור הגר"א סימן עד ס"ק ד) ציין להדיא כי כל דברי מרן השולחן ערוך כאן הם דברי הרמב"ם.

יותר מכך: עיקר חיליה דהבית מאיר הוא מסתירת דברי הרמב"ם לדברי השולחן ערוך, בפועל מצאתי כי יש גרסאות ישנות שגרסו בדברי הרמב"ם אביך ואמך, אחיך ואחיותיך – עיין רמב"ם מהדורת פרנקל, גם הטור העתיק בדברי

הרמב"ם "אביך ואמך ואחיותיך" ולא כגרסתנו, ואם כן אין סתירה בין הלשונות, ואזדא לה ראיית הבית מאיר.

ועוד, בימינו אלו איך אפשר לומר לכלה שתגור עם חמותה ואם לא כן תפסיד מזונותיה כשאנו מכירים ויודעים כי דבר זה מביא רק חורבן ומקלקל את שלום-הבית, ולכן נראה לעניות דעתי שיש לפסוק כדברי הרמב"ם, ומרן השולחן ערוך לא חלק בדבר. האישה אינה צריכה להביא ראיה לדבריה, אלא אם נראה לבית הדין שהדבר גורם לסכסוך בין הבעל לאישה ואין שלום-בית ואין מדור שקט, זכותה לתבוע מבעלה או שיוציא את אמו או שישכור לה מדור אחר ואם הבעל לא עושה זאת והאישה עזבה את הבית בגלל חמותה הבעל יצטרך להמשיך לתת לה מזונות.

## הסכמי קדם-הנישואין של "רבני צהר": בחינתם לאור עקרונות ההלכה ומשפטי התורה

הרב אברהם חיים שרמן

דיין בית הדין הרבני הגדול<sup>1</sup>

### א. רקע

העומד בראש "ארגון רבני צהר", הרב דוד סתיו, הצהיר בתקשורת שלאחרונה הושק הסכם קדם-נישואין הנקרא "הסכם מאהבה" או "הסכם לכבוד הדדי" שניסח הארגון בהשתתפות רבנים ובתמיכת לשכת עורכי הדין בישראל. בהודעה לתקשורת נאמר שלהסכם טרום-נישואין זה יש גושפנקה הלכתית שאמורה לתת מענה לבעיית מסורבות ומסורבי גט, כאשר הגוף ההלכתי שנותן את הגושפנקה ההלכתית הוא ארגון "רבני צהר" בראשות הרב דוד סתיו.

יו"ר הפורום הארצי לדיני משפחה של לשכת עורכי-הדין הצהיר שהוא שמח שארגון "רבני צהר" שהוא ארגון חשוב ויוקרתי שיש לחלק גדול מהציבור אמון גדול בו ובפסיקותיו ההלכתיות הנתמכות בפורום של מאות רבנים הגיע למסקנה שצריך ואפשר לערוך הסכם כזה.

כפי שפורסם בספר "מנעי עניך מדמעה – הסכמי קדם נישואין למניעת סירוב גט" מאת טו"ר ד"ר רחל לבמור – "אודות מחברי ההסכם":

"ראשיתו של הסכם זה בהסכם שחובר על ידי הרב אלישיב קנוהל והרב דוד בן זיון (ממכון שילובים – ישיבת הקיבוץ-הדתי עין-צורים) וטו"ר רחל לבמור שהתייעצו עם פרופסור דב פרימר, עו"ד משה דרורי (כיום שופט בית-המשפט המחוזי בירושלים) עו"ד הרב דוד בס ודיינים בבית-הדין הגדול"

– בלי לציין את שמותם של אותם דיינים, כפי שנראה מתוך הספר מדובר על הדיין הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א –

"ההסכם הובא בפני קבוצת אנשי ונשות הלכה ומשפט שכונסה על ידי "קולך – פורום נשים דתיות" בה השתתפו:

1. בדימוס.

ד"ר רות הלפרין קדרי, עו"ד סוזן וייס, הרב ד"ר נעם זוהר ועו"ד וטוענת רבנית דורית רוזנפלד.

חברי הקבוצה ביחד עם המחברים עיבדו, הוסיפו וליטשו את ההסכם עד שהתגבש לנוסח המובא בפניכם.

השותפים ליצירת ההסכם לכבוד הדדי ונספחו פעלו מתוך תקווה שיתרום לעם ישראל לכינון הבית היהודי על אדנים של כבוד, שותפות, הגינות ודרכי-נועם.

לפני שנתחיל לבחון את ההסכם על כל סעיפיו לאור עקרונות ההלכה ומשפטי התורה וכן את סמכותם ומעמדם ההלכתי של "רבני צהר", העומד בראשם הרב דוד סתיו, ושאר הגופים הרבניים וארגוני הנשים המשתייכים לגופים רבניים אחרים כארגון רבני "בית-הלל" ורבני "הקיבוץ-הדתי" שהיו שותפים ליצירת וניסוח הסכמי קדם נישואין אלו, נתייחס באופן כללי לתקנות בענייני נישואין וגירושין.

## ב. מי יכול לתקן תקנות בענייני נישואין וגירושין

נקדים ונאמר: הדינים, ההלכות, התקנות והמנהגים בענייני נישואין וגירושין מהווים את היסוד המשפטי-הלכתי שכל בניין המשפחה, קדושת הנישואין וקדושת עם ישראל מושתתים עליו.

איתא בשולחן-ערוך (אבן-העזר סימן מט סעיף ג):

"כל מי שאינו בקי בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם שבקל יכול לטעות ויתיר את הערוה וגורם להרבות ממזרים בישראל."

מקור הלכה זו הם דברי הגמרא (קידושין דף ו ע"א):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: 'כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם'."

השולחן-ערוך בעקבות דברי חז"ל מזהיר שמי שאינו "בקי" – ולשון הגמרא "יודע" – בהלכותיהם לא יעסוק בהם וכפי שמסביר רש"י (שם דיבור המתחיל "לא יהא לו עסק עמהם"):

"להיות דייין בדבר שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן."

ועל פי דברי רש"י אלו כתב השולחן-ערוך: "לא יהא לו עסק עמהם" – "להורות בהם" וכן כתבו שם (אבן-העזר סימן מט) הט"ז (ס"ק א) הבית-שמואל (ס"ק ג) וכמבואר בביאור-הגר"א (שם ס"ק ג) ובארה"גולה (שם אות ה).

ומסביר רש"י שם שחז"ל הזהירו למי שאינו בקי ויודע שלא יורה בענייני קידושין ונישואין שעלול לגרום רעה ולהתיר ולהכשיל את חברו באסור חמור של

אשת איש וכן גורם לתוצאה של לידת ממזרים שזהו "מעוות שאינו יכול לתקן" שאותו ממזר לא יוכל לבא בקהל ישראל. זו גם לשון המאירי (קידושין שם):

"כל מי שאינו בקי בענייני גטין וקידושין והלכותיהם הכתובים בתלמוד לא יהא נמהר להורות הוראות בעניינם שמא יטעה להקל באיזה דבר ויבוא להתיר איסור ערוה ונמצא גורם רעה לעצמו ולאחרים."

ויש לפרש דבריו שגורם רעה לעצמו – שמכשיל את חברו באיסור אשת איש, ולאחרים – לאותם ממזרים שנולדים שזהו עיוות שאינו יכול לתקן שאינם יכולים לבוא בקהל ה'.

ואכן בשולחן-ערוך (שם) הוסיף עוד רעה ונזק – מלבד עצם התרת הערוה – שגורמים מי שאינם בקיאים ויודעים בהלכות קידושין וגטין וכתב: "וגורם להרבות ממזרים בישראל."

ומביא שם הגר"א בביאורו (ס"ק ד דיבור המתחיל "וגורם") שהמקור לדבר זה בגמרא בקידושין (דף יג ע"א): "אמר רבי יוחנן וקשים" [...] ושם מביאה הגמרא:

"הדר יתבי וקאמרי הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן' אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: וקשין לעולם יותר מדור המבול שנאמר: 'אלה וכחש ורצוח וגנוב ונאוף פרצו ודמים בדמים נגעו' (הושע ד, ב). מאי משמע? כדמתרגם רב יוסף: 'מולדין בנין מנשי חבריהון'."

מדברי רבי יוחנן ודברי רב יוסף נלמד שהרע והנזק שגורמים אותם שאינם יודעים בטיב גטין וקידושין פוגע בכלל ישראל בזה שבהוראותיהם הם גורמים להתיר אשת איש לעלמא ובזה מרבים ממזרים שהם פסולי חיתון ואסורים לבוא בקהל ה' דזה קשה לעולם. כלומר בנוסף לרע שהם גורמים ליחידים – לעצמם שמכשילים ולממזרים – שאינם יכולים לבוא בקהל ה', הם פוגעים בכלל ישראל בעצם הימצאותם של ממזרים.

בתוספות-הרא"ש (קידושין יג ע"א דיבור המתחיל "מאי משמע") הקשה:

"תמיה לי: מאי צריכים לתרגום דרב יוסף הא כתיב בקרא 'ונאוף' וסתם ניאוף אשת איש [וכן כתב רש"י על התורה – שמות כ, כג] דכתיב 'אשר ינאף את אשת איש' (ויקרא כ, י) וכתיב 'האשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים' (יחזקאל טז, לב)? ויש לומר דניאוף דקרא משמע שהוא מנאף עם אשת חברו אבל ההיא דמתרגם רב יוסף 'מולדין בנין מנשי חבריהון' על כורחך מיירי באישה שנתגרשה שלא כדת ונשאה זה, או שהייתה מקודשת לאחר ולא ידע הראשון שהייתה מקודשת לו ונשאה זה דאי במנאף עם אשת חברו לא שייך ביה למימר 'מולדין בנין מנשי חבריהון' דרוב בעילות אחר הבעל, ועוד היינו ניאוף דרישא."

על פי דברי תוספות הרא"ש רב יוסף בתרגומו בא לפרש את האמור בפסוק כי ממה שנאמר בפסוק 'ניאוף' היה מקום לומר שעצם עבירת הניאוף עם אשת איש ולא התוצאה של הממזרות שנובעת ועל כן כאשר אדם נשא אישה שלא נתגרשה כדת ונשאה זה – היה מקום לומר שלא מדובר בממזרות זו שלא נגרמה מזדון של עבירת ניאוף. וצריך היה לומר שמדובר כאשר מי שאינו יודע בטיב גטין וקידושין עלול להורות מתוך אי ידיעת דיני גירושין וקידושין ולגרום כתוצאה מכך לממזרות ובזה מרבה ממזרות בישראל. וכן המהרש"א (בחידושי אגדות) והפני יהושע שם (קידושין דף יג ע"א) ביארו את תרגומו של רב יוסף שתלה זאת בפסול ממזרות ולא בניאוף שמכוח אי ידיעת ההלכה אם יורו בגטין וקידושין יגרמו נזק לכלל ישראל שירבו ממזרות. הרי דהטעם שהזהירו חז"ל למי שאינם בקיאים בהלכות ודינים שבגטין וקידושין שלא יהיה להם עסק בזה הוא משום הנזקים החמורים שעלולים לגרום לבית ישראל ככלל ולא רק לאחרים כיחידים. כאשר עלול הכלל להיפגע מהוראותיהם ועיסוקם בענייני קידושין וגטין האזהרה מקבלת יתר תוקף ומלמדת על חומרת מעשיהם וכפי שיבורר להלן כאשר עוסקים בבעיות שונות שבענייני קידושין, נישואין וגירושין יש חובה לקבל חוות דעת של גדולי ההוראה ופוסקי הדור.

עד כאן הדברים אמורים ביחס לאיסור להורות בענייני גטין וקידושין למי שאינו בקי ויודע בטיב הלכות גטין וקידושין.

בפתחיתשובה (אבן העזר סימן מט אות ג) מובאים דברי השבותיעקב (חלק ג סימן קכא) על דברי רש"י הנ"ל "שלא יהיה דין" וכו' וזו לשונו:

"ונראה פשוט דלאו דווקא קאמר אם יהיה בדבר דין לדון על גטין או קידושין אם הם כהוגן או לא רק הכוונה היא שלא יסדר קידושין וגטין לכתחילה אם לא שהיה מומחה לרבים שידע בטיב גטין וקידושין וזה נכלל גם כן בכלל 'דיין על גטין וקידושין' ולהכי נקט הש"ס מלשון 'לא יהיה לו עסק' – לשון עסק משמע כל התעסקות בעניין קידושין וגטין יהיה הדיין או המסדר וכן משמע בתשובת מהר"י וייל (סימן פה) על סידור גטין וחליצות שלא יסדר מי שאינו יודע בטיב של אלו [...]".

והוסיף שם:

"ובודאי לא בחינם הורגלו בדורות הללו שאין מסדרין קידושין בלתי התרת הרב כי יש לחוש להרבה מכשולים שיבוא ולקדש ח"ו איסור ערווה ואיסור שנייה [...] ובלתי הבחנת שלושה חודשים וכהן לגרושה וחלוצה ולא לחינם אמרין בש"ס דקידושין (דף יג ע"א) 'וקשין לעולם מדור המבול'".

יש להוסיף שנתחדשו גם ענייני הנישואין והגירושין האזרחיים וענייני החרם דרבנו גרשום שמי שאינו בקי בהם או שגס ליבו בהוראה כפי שנבאר לקמן עלול לגרום למכשולים חמורים ליחיד ולכלל ישראל ולפגוע בהלכות חמורות ודינים של תורה. ראוי לעיין בדברי הדבר אברהם בעניין נישואין אזרחיים ובדברי חכמי ישראל

בדורות קודמים בעניין תקנות שרצו רבנים לתקן לאחר שהונהגו במדינות נישואין וגירושין אזרחיים.

בתשובה זו הוסיף השבות יעקב עוד דבזמן הזה יש לאסור סידור קידושין אף על מי שהוסמך להוראה בלי התרת המרא דאתרא וכפי שכתב "ובוודאי לא לחינם הורגלו דורות הללו שאין מסדרין קידושין בלי התרת הרב כי יש לחוש להרבה מכשולים". ועיין באוצר-הפוסקים (הלכות קידושין סימן מט סעיף ג ס"ק ו אות ב) שהביא פוסקים נוספים שסוברים כדעת השבות יעקב וכן הביא את שו"ת דברי-מלכאל (חלק ד סימן קיט) שרואה את דברי השבות יעקב כעיקר ונוקט שדברי הגמרא (בקידושין דף יג ע"א) 'כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם' מתייחסים גם לסידור חופה וקידושין משום שגם בקידושין יש הרבה דינים בדיני עריות ושניות ודיני הבחנה, מעוברת ומינקת חבירו וגרושה לכהן. עוד הובאו באוצר-הפוסקים (שם אותיות ג – יב) דברי הפוסקים – הלכות, דינים, מנהגים ותקנות הקשורים לסידור קידושין.

כל התקנות וההוראות שקבעו חכמינו גדולי הדורות החל בתקופת הגאונים ראשונים ופוסקי הדורות בענייני גטין, קידושין ונישואין מיוסדות על דינא דתלמודא ד"כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם" ובאים למנוע באמצעות תקנות חכמים וחרמים ממי שאינם בקיאים בדיני גטין וקידושין, שלא הוסמכו ולא הגיעו להוראה בעניינים אלו, שלא יגרמו פגיעה ביחידים ובעיקר בכלל – שלא יפגעו בקדושת המשפחה בתוך בית ישראל.

בספר סדר קידושין ונישואין לרבי אברהם חיים פריימן ז"ל הי"ד, הוצאת מוסד הרב קוק מובאות התקנות מתקופת הגאונים ותקופת הראשונים בקהילות ישראל ובכל הארצות בהם היו בתקופה מגירוש ספרד עד "גזרות ת"ח – ת"ט" ומתקופה זו עד אובדן האוטונומיה המשפטית שנתנה לענייני נישואין וגירושין בקהילות ישראל.

### ג. מטרת ההסכם המדובר

ההסכם עוסק הן בענייני קידושין, נישואין ודיני משפחה והן בענייני גטין כאשר במבוא להסכם (= "הסכם מאהבה" של "צהר") נאמר "הליך הנישואין מהווה כריתת ברית של אהבה ומחויבות בין בני זוג והנחת אבן פינה להקמת דור חדש [...] ברית הנישואין נשענת על מחויבות מוסרית עמוקה, על שאיפה להגשמת ייעוד משותף ועל הקמת דור המשך."

**עיקר ההסכם ומטרתו** היא תקופת הפירוד והגירושין כפי שנאמר בהמשכו של המבוא להסכם "עם זאת ההלכה היהודית מכירה במציאות המצערת שבה בני הזוג מחליטים לפרק את ברית הנישואין. ההכרה במציאות זו מחייבת היערכות מקדימה כך שאם חלילה ברית הנישואין לא תעלה יפה יוכלו בני הזוג להיפרד באופן הנכון ביותר עבורם ובעבור ילדיהם."

מטרתו של ההסכם היא לדאוג לכך שגם בתקופת הפירוד הקודמת לסיום הנישואין וגם בעת סיום הנישואין ידעו בני הזוג לשמור על כבודם ועל כבוד זולתם. יש לציין ולהדגיש שבכל דברי המבוא ובסעיפי ההסכם עצמו לא מוזכר גט פיטורין ודרכי ביצועו שהוא המסיים על פי ההלכה את הנישואין.

הטו"ר ד"ר רחל לבמור בספרה "מנעי עיניך מדמעה – הסכמי קדם נישואין למניעת סירוב גט" בפרק העוסק בהסכם לכבוד הדדי מציינת (עמוד 185 הערה 306) את עזרתו והשתתפותו בניסוח ההסכם של הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שהמליץ שמבחינה הלכתית רצוי שלא להזכיר בהסכם את המילים גט או גירושין ובמקום זה להפריד מסעיפי ההסכם הממוני וההתחייבויות הממוניות של כל אחד מהצדדים החתן והכלה את הפרק העוסק בסיום הגירושין. בזה יוצאים גם לדעת התורה גטין (אבן העזר סימן קלד) שדן בענייני כפייה לגט.

כבוד הדיין הרה"ג הרב דוד מלכא שמונה להיות חבר בוועדה שהוקמה במשרד לענייני דתות על ידי סגן השר במשרד לענייני דתות הרב אליהו בן דהן, מציין במכתבו אליו בנדון: "הסכמי ממון קדם נישואין" – "כתלמידו של הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שמעתי ממנו מספר פעמים והייתי נוכח לידו כאשר ערך נוסח לסעיפים עקרוניים להסכמים כאלו. הוא חזר והדגיש שאסור שיהיה אפילו רמז בהסכם שמטרתו להשיג גט או למנוע סרבנות גט" והוסיף שם הגאון הרב דוד מלכא שהרב יוסף כרמל ראש מכון משפט והלכה בישראל – ביתדין לענייני ממונות שעל ידי "ארץ חמדה" כתב במכתבו מיום ג' טבת תשס"ט (30/12/08) לגב' לבמור על פי גישתו של נשיא ביה"ד "ארץ חמדה" הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג: "יש להדגיש שבנוסח ההסכם אין לציין שמטרת ההתחייבות הוא מניעת סרבנות גט אלא לדאוג לאישה שאין שלום בית בביתה שיהיה לה קיום הגון ופרנסה ראויה."

אף על פי שהמבוא מבאר את ההסכם, עולה מדברי ד"ר לבמור שסעיף 4 – סעיף ההתחייבויות של הבעל ושל האישה הוא לבו של ההסכם, שכן ההתחייבויות אלה באות להתמודד ולפתור את התופעה חברתית שקיימת בין בני זוג נשואים, שכאשר מתחיל תהליך הפירוד לקראת פירוק הנישואין וביצוע הגירושין באמצעות הגט מתעוררת בעיית סרבנות הבעל ליתן את הגט או סרבנות האישה לקבל את הגט. התחייבויות אלו שבסעיף 4 שבהסכם קדם הנישואין נותנות תשובה לבעיית מסורבי הגט וכפי שהגדיר הרב דוד סתיו יש בזה בשורה חברתית לאזרחי מדינת ישראל בנושא כאוב זה.

#### ד. הבעיות ההלכתיות: "גט מעושה", הסתרת מטרת ההסכם מהחותמים, השקפת העולם שבבסיס עריכת ההסכם

לב הבעיה ההלכתית שבהתחייבויות אלו היא כשנכנסים לשאלת כשרותו של גט שניתן כתוצאה של הטלת קנס כספי על הבעל אז מתעוררת בעיית החשש לפסלות משום "גט מעושה" וההשלכות החמורות של התרת אשת איש לעלמא באמצעות גט



פסול או בהטלת קנס כספי על האישה שכופה עליה גט בניגוד לחרם דרבנו גרשום שאין לכפות גט על אישה כאשר אין חיוב גט עליה.

ד"ר רחל לבמור מחברת הספר "מנעי עיניך מדמעה – הסכמי קדם נישואין למניעת סירוב גט" היא הדמות המרכזית היוזמת החתמת זוגות לפני נישואיהם על הסכמי קדם נישואין. עצם נתינת שם הספר "מנעי עיניך מדמעה" מלמדת על מהותו ומטרתו העיקרית של ההסכם – התמודדות עם בעיית מסורבי גט בכלל ובעיקר סרבנות הגט מצד האיש, וכפי שהיא כותבת בפתיחה לספרה "סירוב גט או סרבנות גט דהיינו סירוב האיש לתת גט פיטורין לאשתו היא בעיה יהודית כלל עולמית" ומוסיפה שאין כוונתה לעסוק בתחום התיאורטי אלא מאחר שבפועל – בעיקר מדובר ב"ארגון רבני צהר" ורבני "בית-הלל" – מחתימים בני זוג שנישאים על הסכמים היא מבקשת לאשר הלכתית את המצב המשפטי וההלכתי שנוצר בפועל בחברה הישראלית כיום, כאשר ההסכם לכבוד הדדי בניסוחו האחרון נבחן מבחינה הלכתית ומשפטית.

להלן נברר את המשמעות ההלכתית שיש להסכם ותוקפו ההלכתי כאשר מטרתו העיקרית מוסתרת מהחותמים ולכתחילה חלק המבוא להסכם וסעיפי ההסכם מסתירים את מטרתו ואת לבו של ההסכם וכאשר השקפת עולמם האישית של עורכי ועורכות ההסכם שעל ידי "פורום נשים דתיות – קולך" ושאר ארגוני נשים המטרה – לעגן את ההשקפה המודרנית של שיתוף והדדיות בבסיס ההלכה – היא מרכיב מרכזי בעריכת ועיצוב כל סעיפי ההסכם ואותם ארגוני רבנים כ"רבני צהר", "רבני בית-הלל" ורבני הקיבוץ-הדתי מזדהים ומאמצים באופן מלא עם השקפת עולמם של כל אותם ארגוני נשים. להלן יתברר עד כמה השקפת עולם זו גורמת לעוות ואף למחוק את הבסיס ההלכתי של משפטי התורה ודבר ה' כמעצבים את דיני המשפחה, קדושת הנישואין וקדושת כרם בית ישראל.

#### ה. יסוד ההסכם – זכות לגירושין ללא עילה – מנוגד לעקרונות ההלכה

נתחיל בסעיף הראשון – סעיף 1 שבהסכם תחת הכותרת הודעה:

"רצה מי מהצדדים להיפרד ממשנהו ימסור הודעה למימוש התחייבות הצד השני בהסכם זה (להלן הודעה).

א. מסירת הודעה תיעשה בכתב ותימסר במסירה אישית או בדואר רשום או בדרך תחליף המצאה על פי דין [...].

ד. חלפו 180 ימים מיום ההודעה (להלן התקופה), זכאי השולח לנקוט כל פעולה למימוש ההתחייבות הצד השני שבהסכם זה.

ה. השולח רשאי להאריך את התקופה. ההארכה תעשה בכתב ותיכלל במסגרת המונח התקופה."

סעיף זה אינו מתאים וסותר לחלוטין לעקרונות ההלכה בדיני משפחה שקובעים שכאשר אחד משני הצדדים מבקש להיפרד ולפרק את הנישואין באמצעות גט יש צורך בעילה הלכתית ופסיקת דין שתחייב את הצד השני להיות שותף לביצוע הגט. בסעיף זה נאמר שכאשר אחד הצדדים מבקש לפרק את הנישואין הוא מוסר הודאה לצד שכנגד ולאחר שחלפו 180 ימים מיום ההודעה הוא זכאי לנקוט כל פעולה למימוש ההתחייבות של הצד השני בהסכם זה. הדרישה למימוש ההתחייבות פרושה שההתחייבות הממונית הכבדה שקבל על עצמו הצד שכנגד יוצרת מצב שכל שלא נתבצעו הגירושים בקבלת גט מצטבר עליו עול כספי כבד מנשוא שכופה עליו בפועל להשתחרר ממנו באמצעות ביצוע הגט. כל זאת בלי כל עילה הלכתית שמכוחה פוסק בית הדין על חיוב לבצע גט וקל וחומר כשאין כל עילה הלכתית שבגינה כופין אדם לסדר גט. ברור שמבחינת ההלכה גט שיינתן כך בלי עילה שמכוחה בית הדין כופה את – הגט הוא פסול והאישה נשארת אשת איש ואם תינשא לאחר הוא חי עם אשת איש וילדיה ממנו ממזרים ופסולים לדורי דורות.

התנאי היחיד, שמאפשר לצד שמבקש זאת, לפרק את הנישואין בגט הוא שחלפו 180 ימים ממועד מסירת ההודעה. לא שמענו שעצם תקופת זמן זו מהווה עילה. בסעיף זה לא מוזכר אפילו שתקופת זמן זו היא תקופה של פירוד בפועל בין הבעל והאישה מה גם שעצם מצב הפירוד אינו מהווה עילה לחייב ביצוע גט כאשר לא התברר בבית הדין מה סיבת הפירוד ומי מהצדדים אשם במצב זה. ההלכה לא נותנת לאף אחד מהצדדים לא לאיש ולא לאישה כל זכות לכפות על הצד שכנגד לפרק את מסגרת הקידושין והנישואין שנוצרה כדת משה וישראל באמצעות יצירת מצב של כפייה שיוצרת ההתחייבות הממונית. כאשר האישה מבקשת לכפות על בעלה ליתן לה גט באמצעות התחייבות הממונית קיים כאן חשש חמור של גט מעושה והתרת אשת איש לעלמא על כל התוצאות הנוראות שבדבר. כאשר הבעל מבקש לחייב את האישה בעל כורחה לקבל גט פיטורין מכוח התחייבות הממונית בלא כל עילה הלכתית שתיקבע על ידי בית הדין – יש בזה עברה חמורה של חרם דרבנו גרשום שאסר לגרש אישה בעל כורחה ורק כאשר יש עילה לחיוב על פי ההלכה והדין אז סר החרם. ודאי שדרישתו של הבעל לממש את התחייבותה של האישה שתיצור מצב של כפייה עליה לגרש יש בה עבירה על חרם דרבנו גרשום של גירוש אישה בעל כורחה. גם לעדות ספרד שלא חל עליהם חרם דרבנו גרשום – תיקנו להשביע את הבעל בכתובה שלא יגרש אשתו בעל כורחה אלא על פי פסק בית הדין. במימוש סעיף זה בהסכם בזה עובר הבעל על השבועה החמורה שנשבע בכתובה שנתן לאשתו שלא לגרשה בעל כורחה.

רבני "צהר", רבני "בית הלל" וארגוני הנשים הדתיות שממליצים ומחתימים את הבעל והאישה ומבקשים לקיים הסכם קדם נישואין זה בפועל שותפים ועוברים על החרם דרבנו גרשום של כפיית אישה לגט בעל כורחה ומבקשים להחתים הבעל על הסכם על פיו יוכל לעבור על השבועה שנשבע בכתובה שלא לגרש אישה בעל כורחה. הסכם קדם נישואין שגיבשו, ניסחו וערכו ארגון "רבני צהר" והעומד

בראשם הרב דוד סתיו, ארגון "רבני בית-הלל", ד"ר רחל לבמור וארגוני הנשים ובפועל משלבים את החתמת החתן והכלה **לקראת** נישואיהם כדת משה וישראל ואף מבקשים לתקן תקנה ואולי אף להחתים החתן והכלה **במסגרת** נישואיהם כדת משה וישראל על הסכם קדם נישואין זה, שלא רק שאינו מתאים ונסתר לחלוטין מעקרונות הלכות ודיני משפחה שנקבעים בהלכה, כפי שמתברר בנוסח הסעיף הראשון של ההסכם אלא שיש כאן פעולה שמסלקת לחלוטין את הלכות ודיני משפחה, הנישואין והגירושין כמעצבים וקובעים את הבסיס לשמירת קדושת הנישואין והמשפחה כדת משה וישראל, גורמים להכשלת בני הזוג באסורים חמורים של תורה וגורמים סכנה לכלל הציבור ופגיעה בקדושת הנישואין והמשפחה.

כאמור, בסעיף 1 שבהסכם נאמר: "רצה מי מהצדדים להיפרד ממשנהו ימסור הודעה למימוש התחייבות הצד השני בהסכם זה."

כלומר הצדדים עצמם מסכימים שהפרידה שביניהם וביטול ברית הנישואין ופירוקה באמצעות גט פיטורין מסורה לרצונו הבלעדי של כל אחד. אין ההסכם מתנה זאת במניע וסיבה לרצון זה והדבר נתון לשרירות ליבו של אותו צד וגם כאשר המניע הוא איסור – שנתן עינו באישה אחרת או רצון לנקום באשתו או שנאת חנם שהייתה בלבו או רצונו להפטר מחובתו לפרנס ולזון את אשתו או את ילדיו שמחויב מן הדין. כמו כן הזכות שנתן סעיף זה שבהסכם לאישה להביא לפירוק ברית הנישואין באמצעות גט פיטורין היא אף על פי שאין לרצון זה כל סיבה צודקת וגם כאשר המניע הוא איסורי – נתנה עיניה באחר או שהחליטה בשרירות לבה למרוד ולפרוק מעליה את חובתה כלפי בעלה או ילדיה שמצווה בהן מן הדין. וכפי שיתברר להלן בבסיס השקפת עולמם של ארגוני הנשים – וכל אותם ארגוני רבנים מאמצים השקפת עולם זו – שגם לאחר הנישואין קיים זכותה של האישה להשתחרר מהחובות שלה כלפי הבעל וילדיהם. על בסיס השקפת העולם הליברלית זכויות האדם גוברות על החובות והסכם זה נותן בידה את הכוח לממש את זכותה האינדיבידואלית שאינה משתנה לפי השקפה זו עם הנישואין. בפועל זהו הסכם שבין החתן והכלה שהסעיף הראשון שבו מהווה עקירת דבר ה' – תורת ישראל, משפטיה והלכותיה בדיני המשפחה כמעצבות ושומרות על שלמות וקדושת הנישואין והמשפחה המהוות את התשתית לקדושת כרם בית ישראל וקובע שהבסיס לשמירת שלמות המשפחה מסור ביד בני הזוג עצמם, השקפתם ושרירות לבם שמקבל את חיזוקו בתוקף החוקי האזרחי שאינו מתאים לדין האישי שנקבע על פי תורת ישראל ומשפטיה.

# ו. ההסכם מתעלם ממשפטי התורה הן ביחס לחיי הנישואין והן ביחס לפירוקם

הרמב"ם (הלכות אישות פרק א הלכה א) כותב:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאישה. כיוון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה איש לישא אישה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאישה שנאמר: 'כי יקח איש אשה ובא אליה'."

(הלכה ב)

"וליקוחין אלו מצוות עשה של תורה הם [...]."

בתחילת הלכות אישות – בניין הנישואין מסביר הרמב"ם את ההבדל העקרוני בין בניין הנישואין שבין איש לאישה לפני מתן תורה ולאחר מתן תורה: לפני מתן תורה בניין הנישואין נעשה על בסיס הסכמת האיש והאישה בלבד – "רצה הוא והיא לישא אותה". לאחר שניתנה תורה – **לא הרצון וההסכמה של שני בני הזוג בפני עצמם** נותן את התוקף ההלכתי משפטי לנישואין וקדושתם **אלא פעולת הקידושין** שנעשית על ידי איש והאישה מרצונם כדי שיהיו מקודשים כדת משה וישראל. "כדת משה" היינו לפי דין תורה "וישראל" היינו לפי תקנות חז"ל כפי שהנהיגו ישראל.

מעשה הקידושין שנעשה כדת משה וישראל מהווה את התשתית שקובעת גם את הנישואין דהיינו: יש לזה השלכה על מצב של ברית הנישואין שבין איש ואישה כאשר משפטי התורה – דת משה ותקנות ודיני חכמים הם המעצבים את חיי בני הזוג וחיי המשפחה הן בחלק קדושתם והן בחלק הממון, וכן תהליך של פירוק ברית הנישואין והפקעת האישות וזיקת הקידושין בין הבעל והאישה דהיינו הגירושין והגט נעשים כדת משה דהיינו משפטי התורה שמדאורייתא או מדרבנן ותקנותיהם של חכמים בכל דור.

הסכם קדם הנישואין של אותם ארגוני רבנים, ארגוני נשים ולשכות עורכי הדין שהוא הסכם ממוני על כל סעיפיו הממוניים, מתעלם בזדון ממשפטי התורה "כדת משה וישראל" שאינם מהווים כל מרכיב מחייב במצב הנישואין ובעיקר בתהליך פירוק הנישואין שמלווה על פי משפט התורה כשקובעים את תהליך ביצוע הגט ויוצרים הן כפייה שלא כדין בעיכוב בגט מצד הבעל כפי שנאמר בסעיף התחייבות האיש, והן כפייה – במקרה של עיכוב גט מצד האישה – לקבל גטה כפי שנאמר בסעיף התחייבות האישה ובניגוד לתקנת חרם דרבנו גרשום כפי שנברר לעיל בהרחבה במשמעות הסעיף הראשי של ההסכם, שנקבע תוך עקירה והתעלמות מיסודות ההלכה ומשפטי התורה לדיני המשפחה וקדושתה.

## ז. לשון הקידושין "כדת משה וישראל" סותרת את ההסכם ומבטלת אותו

במבוא להסכם שנקרא "הסכם לכבוד הדדי" נאמר "הואיל והאיש והאישה (להלן בני הזוג) הסכימו ביניהם להינשא בחופה וקידושין כדת משה וישראל."

בחתימתו של האיש על ההסכם שכאמור סותר ומתעלם בזדון מכל משפטי התורה שהם כדת משה וישראל, יש סתירה מוחלטת לאמירתו של החתן לכלה בשעת מעשה קידושין שהוא אומר לאישה "הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל" שהרי אמירת האיש לאישה שהוא מקדש אותה כדת משה וישראל אינה מצמצמת רק למעשה הקידושין שנעשה כפי ההלכה אלא לכל ההשלכות ההלכתיות שקשורות להמשך מצב הקידושין והנישואין שנוצרה – הלכות שמהוות את התשתית המעצבת של התא המשפחתי על כל חלקיו – קדושת ברית הנישואין שבין האיש והאישה, מערכת יחסי הממון והחובות המוטלים על כל אחד מהם בתחום הממוני, במזונות כלכלה ומדור לאישה ולילדים, חובות האב לבניו ואחריותו ללמדם תורה ולחנכם לקיום המצוות ולהשיאם.

יש לציין שבהסכם לכבוד הדדי אין כל אזכור על החובות המוטלים על האב או האם לעניין מזונותיהם של הילדים, חינוכם, משמורתם ושאר צרכיהם.

הסכם זה שנותן לכל אחד מהצדדים לבקש לסיים את הנישואין ולהתגרש כדת משה בלי שקיימת להם כל חובה לבחון את השלכות פירוק הנישואין על ילדיהם כאשר מתפרק הבסיס העיקרי הטבעי להתפתחותם הפיזית והרוחנית המותנה בשלמות הנישואין שבין הוריהם. הנובע מהסכם קדם הנישואין שמציעים רבני "צהר" וארגוני הנשים הוא ששרירות לבו של כל אחד מההורים גוברת על כל האחריות ההורית שמטילה דת משה וישראל תורת ה' על האיש או האישה.

לאור האמור יש סתירה מהותית בין אמירתו של האיש – החתן בשעת החופה והקידושין שקשר הנישואין ומצב הנישואין מושתתים על יסודות דת משה וישראל לבין הסכם קדם הנישואין שנערך וחובר על ידי ארגון רבני "צהר", רבנים מרבני הקיבוץ-הדתי, ד"ר רחל לבמור מארגון רבני "בית-הלל", "פורום נשים דתיות – קולך" ונשים אחרות מארגוני נשים, שמבקשים להשתית את חיי נישואיהם של האיש והאישה על יסודות של אהבה, אחווה, שלום שוויון, כאשר התשתית של קדושת הנישואין שנבנית על ידי תורת ה' – לא מוזכרת כלל ודת משה וישראל וקדושת הנישואין נמחקים ממנו.

אמירתו של האיש בשעת החופה סותרת את חתימתו על הסכם הקדם נישואין והופכת את ההסכם בטל מתוכו. למעשה באמירתו זו הוא מבטל את חתימתו על הסכם קדם הנישואין שחתם עליו לפני כן וזאת משום שאמירתו לאישה שהוא מקדש את האישה "כדת משה וישראל", שפירושו כפי שמסבירה הגמרא (כתובות דף ג ע"א, גטין דף לג ע"א ודף עג ע"א) "כל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש" ואילו הסכם קדם הנישואין אינו על דעת חכמים ויתרה מזו כפי שנתברר הוא נסתר לחלוטין מפסיקת ההלכה מדורי דורות שקובעת את מסורת הנישואין על פי תורת משה ובפועל הוא עוקר את מושג הקדושה בתא המשפחה בישראל.

## ח. לשון הכתובה גם היא סותרת ומבטלת את ההסכם

בחירת יישומם של הסכמי קדם הנישואין שמובילים רבני "צהר" ושאר ארגוני הרבנים וארגוני הנשים לא נבחנת רק מול אמירת האיש לאישה בשעת הקידושין "הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל". בהליך הקידושין ובעיקר הנישואין שנעשים כדת משה וישראל קיימת גם הכתובה שעוסקת בחיובי הבעל כלפי אשתו ובעיקרה נועדה להתחייבויות של הבעל כלפי אשתו בתחום מזונותיה ופרנסתה שמקיימת על ידי שני עדים המצרפים חתימתם ומעידים על שטר הכתובה וכל ההתחייבויות של הבעל לאישה במסגרת הנישואין.

בשטר הכתובה נאמר "אנן סהדי איך פלוני אמר לפלונית 'הווי לי לאנתו כדת משה וישראל'" ורק לאחר מכן הכתובה מתחילה לפרט את ענייני הממון "ואנא אפלא [...] ואוקיר [...]".

המקור לנוסח בכתובה "הווי לי לאנתו כדת משה וישראל" נמצא בירושלמי (יבמות פרק טו הלכה ג וכתובות פרק ד הלכה ח):

"הלל הזקן היה דורש לשון הדיוט שהיו כותבין באלכסנדריה, שהיה אחד מהן מקדש אישה וחברו חטפה מן השוק וכשבא מעשה לפני חכמים ביקשו לעשותן ממזרין אמר להם הלל הזקן הוציאו כתובת אמותיכן ומצאו כתוב בהם 'לכשתכנסי לביתי תהוויין לי לאנתו כדת משה ויהודאי'."

וכן הובא מעשה דהלל בתוספתא (כתובות פרק ד הלכה ט) ושם סיים כלשוננו כדת משה וישראל.

אמנם בבבלי (בבא מציעא דף קד ע"ב) הובא מעשה זה בלי הסיום "כדת משה ויהודאי" ועיין בספר משפט הכתובה (להג"ר אליהו חיים בר שלום שליט"א, פרק יח סימן ה) שמרחיב להביא ולדון במקורות לנוסח "אנן סהדי איך פלוני אמר לפלונית הווי לי לאנתו כדת משה וישראל" שנמצא בכל נוסחי הכתובות בישראל למן העתיקים ביותר ועד לימינו ואף עונה על השאלה מדוע כתוב משפט זה בכתובה – שהרי הכתובה היא שטר התחייבות מהאיש לאשתו על ענייני ממון של אחרי הנישואין ואינו שטר קידושין או הנוגע לקידושין כלל ועיין שם בדבריו.

אולם מה שנוגע לענייניו הוא שהחתן בפועל הצהיר בפני העדים שנישואיו יתנהלו כדמת משה וישראל וגם חתם על הכתובה – כפי שנהוג בימינו – על כל האמור בה. יש לראות ואמירתו זו כדת משה וישראל שגם במה שנוגע להתחייבויות הממוניות של הבעל כלפי אשתו יתנהלו כדת משה וישראל – על פי פסיקות ההלכה, דיני תנאים ודיני שטרות והתקנות והמנהגים שקיימים בישראל וזה סותר לחלוטין את הסכם קדם הנישואין שחתם לפני כן שאין בו בענייני יחסי הממון שבין הצדדים כל זכר למשפטי התורה שהם "דת משה וישראל" ואדרבא הסכם זה עוקר את משפטי התורה וההלכה ודיני שולחן-ערוך אבן-העזר וחושן-משפט שמהווים את התשתית והבסיס לתא המשפחתי וקדושתו בעם ישראל לא קיימים בו.

בהסכם נאמר שענייני הממון שבין בני הזוג ייקבעו על פי החוק האזרחי על חלקיו השונים כאמור בנספח ב' להסכם זה וכאשר יתעוררו חילוקי דעות בין בני הזוג בכל האמור בהסכם זה – ישכרו ביניהם בוררים שימונו על ידי יו"ר ארגון "רבני צהר" או על ידי יו"ר לשכת עורכי הדין כאשר על פי דין תורה ומשפטי התורה הסמכות היחידה לדון ולקבוע הם בית-דין המופקדים על משפטי התורה שיבחן את ההסכם על פי משפטי התורה.

אמנם בסעיף 10 של ההסכם העוסק בתוקף ההלכתי של ההסכם רבני "צהר", רבני ורבניות "בית-הלל" שבהן ד"ר רחל לבמור – שרואה עצמה רבנית – שחלקה רב בעיצוב ההסכם, רבני "הקיבוץ-הדתי" וארגוני הנשים מכירים בעובדה שקיימת מחלוקת בין פוסקי ההלכה והם מידעים את האיש והאישה החותמים שחתימתם והסכמתם נעשים למרות האמור.

באותו הסכם בסעיף 7 ב' הם משאירים את הכתובה שהיא חלק בלתי נפרד מההסכם. בכתובה מצהיר וחותם האיש שהכול נעשה כדת משה וישראל וכפי שנתברר ויתברר בהמשך – אין שום פוסק בעל שיעור קומה שמסכים לעצב את תא המשפחה שמושתת על חוק בלבד שמתעלם לחלוטין ממשפטי התורה ועוקר את קדושת תא המשפחה שבונה את בית ישראל מה גם שאף אחד מגדולי הדיינים והפוסקים לא צירף את חתימתו לאשר הסכם זה כולל חבר בית-הדין הגדול לשעבר הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שלדברי רבני "צהר" התייעצו אתו בגיבוש וניסוח הסכם זה.

#### ט. תפיסת השוויון בין המינים שביסוד ההסכם מנוגדת למשפט התורה

אחד העקרונות המרכזיים שעמדו בפני מחברי ומנסחי הסכם קדם הנישואין הוא עיקרון השוויון בין האיש והאישה. בנוסח אחד של ההסכם שהוצג בפני הציבור מוזכר במפורש שהצדדים הסכימו להשתית את חיי נישואיהם על יסודות אהבה, אחווה, שלום, שוויון, כבוד, התחשבות הגינות ואכפתיות הדדיים. בסעיפי ההסכם גופו בסעיף 4 שעוסק בהתחייבות של האיש והאישה יש מאמץ להראות את השוויון שבין האיש והאישה על ידי ניסוח זהה של ששת סעיפי ההתחייבות הן של האיש והן של האישה. בכל סעיפי התחייבות האיש יש התעלמות מוחלטת מההלכה ומדיני ומשפטי התורה. בנוסף לכך האיש בעצמו – בנתינת הכתובה – קיבל את כל ההתחייבות שבה "כדת משה וישראל" דבר שסותר ומבטל את חתימתו על הסכם קדם הנישואין שחתם עליו לפני הקידושין ומתן הכתובה שתורת משה נמחקה ממנו במזיד תוך עקירת העיקרון שעול החובות המוטלים על האיש והאישה במסגרת חיי הנישואין נקבעים על פי משפט התורה בהתאמה לייעודו וחובתו של כל אחד מבני הזוג. עיין בספרו של הרב ד"ר יצחק ברויאר ז"ל – מנהיג אגודת ישראל בגרמניה לפני השואה – "ציוני-דרך" (ירושלים תשמ"ב, עמוד 55–86) במאמר "משפט האישה,

העבד והנוכרי" שביטא את הרציונל הפילוסופי-הגותי המעמיק ביותר של עמדת התורה ביחס לרעיון השוויון המודרני בו נאמר:

"אולם משפט התורה אינו אלא חלוקת העול של חובות ומצוות בידי אלוהים שהוא גם יוצר האדם וגם מקור כל המוסר, חלוקה לפי ייעוד מותאם לכל אדם [...] אי השוויון בחלוקת עול המצוות הוא עיקרון השולט במערכת המשפט הישראלי שרק באופן הזה מתגשמת השקפת התורה שרואה בשלום חיי הנישואין שבין האיש והאישה ובין הורים לילדיהם בזה שממלאים את אחריותם ההורית לעיצוב דמותם של הבנים והבנות במובנים הגופניים ובמובנים הרוחניים."

החדרת עיקרון השוויון בפרק ההתחייבויות מביאה בפועל לקיצור ימיה של המשפחה ופגיעה בבסיס והרקע עליהם מושתתת התפתחותם וגידולם של הבנים והבנות, שהם תכלית וייעוד הנישואין שבין האיש והאישה.

י. ההסכם עוקר בפועל את משפטי התורה ופוגע בקדושת הנישואין והמשפחה ובקדושת עם ישראל

יש להדגיש ולציין שהשקפת העולם של ארגון "רבני צהר" שפרסם ויזם את ההסכם הקדם נישואין ובפועל מממש וממחית בני זוג לקראת נישואיהם והשקפת העולם של עורכי ומנסחי ההסכם ובעיקר של הגב' ד"ר רחל לבמור ושל שאר "פורום נשים דתיות – קולך" שמשפטי התורה בכל הנוגע לנישואין וסיום הנישואין – אין בהם את עיקרון השוויון שבין האיש והאישה ולכן כתבו שלב לבו של ההסכם הוא סעיף ההתחייבויות שמטרתו – התמודדות עם בעיית העגונות כאשר האיש מסרב ליתן את הגט מרצונו.

שמו של הספר שכתבה הד"ר רחל לבמור "מנעי עיניך מדמעה – הסכמי קדם נישואין למניעת סירוב גט" וזאת משום שההתחייבות של האיש אמורה ליתן כלי ביד האישה על ידי התחייבות ממונית מרובה ביותר של האיש שתייצר לחץ ומצב שיכפה עליו ליתן את הגט בניגוד לרצונו גם כאשר מבחינה הלכתית אין עילה לחיוב גט וקיים חשש לגט מעושה.

כתב מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל באגרות-משה (חלק ד אורח חיים סימן מט) שנדרש ליחסו ההלכתי לתנועה החדשה של "נשים שאננות וחשוכות" ש"רוצות להכניס מלחמתן גם במה שנוגע לכמה מדיני התורה ויש מהן אשר מתפללות בטלית וכדומה בעוד דברים".

וכתב שם:

"מכיוון שאינו לכוונה זו (=של עבודת ה') אלא מצד תורעמותה על השי"ת ועל תורתו (=שאינה קובעת שוויון בין האיש והאישה) אין זה מעשה מצווה כלל אלא אדרבא מעשה איסור, שהאיסור דכפירה – שחושבות דשייך שיהיה איזה חילוף בדיני התורה [...]."



כפי שנתבאר לעיל מטרתם של אותם רבנים וארגוני נשים היא עריכת הסכם קדם נישואין שישתית את מסגרת הנישואין והמשפחה ובעיקר את הליך סיום הנישואין בגירושין – בגט – שלא על עקרונות תורת ישראל ומשפטיה, הלכותיה ודיניה ולהחליף את דיני התורה שנקבעו לעיצוב מסגרת תא המשפחה בעם ישראל וקדושת הנישואין. בזה הם מביעים את "תרעומתם על השי"ת ותורתו". עיקר תרעומתם היא על מה שנוגע להליך סיום הנישואין בגט פיטורין שנותן עדיפות לאיש – שהגט כשר רק אם ניתן מרצונו של הבעל והאישה תלויה ברצונו.

וכפי שכתב שם הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שמי שמתעקש ורוצה ללחום ולשנות יש לראותו כ"כופר" כפי שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה ח) ש"שלושה הם הנקראים כופרים בתורה [...] והאומר שהוחלף דבר אחד [...]".

כפי שהוכחנו לעיל סעיפי הסכם קדם הנישואין ובעיקר הסעיף שמזכה את האישה – כאשר היה חפצה לסיים את הנישואין בלי עילה הלכתית שתצדיק חיוב וכפיית גט פיטורין – לנקוט כל פעולה למימוש ההתחייבות הממונית הכבדה של הבעל, כלומר ליצור מצב שהגט יינתן מכוח כפייה – דבר שלכולי עלמא יוצר ספק בכשרותו ותותר אשת איש לעלמא בלא גט כשר כהלכה וכדין.

גם כאשר הבעל מבקש לנקוט – כעולה מההסכם – במימוש ההתחייבות הממונית הכבדה של האישה כדי ליצור כפייה על האישה להתגרש אף שאין כל עילה בהלכה שתצדיק את כפיית האישה לקבל הגט ולסיים את הנישואין בניגוד לרצונה – זה בניגוד לחרם דרבנו גרשום על המגרש את אשתו בעל כורחה. אחד מטעמי תקנתו של רבנו גרשום הוא לשמור על הנישואין ועל שלמות המשפחה ויש בחרם גם לשמר את התשתית הבסיסית והמסגרת לעיצוב דמותם של הבנים והבנות בתחום הגופני-פיזי, בתחום הנפשי ובתחום הרוחני והחינוכי לשמירת זהותם היהודית ולשמירת תורת ה' ומצוותיה שבונה את קדושת המשפחה ועם ישראל.

כללית, יש בהסכם עקירה בפועל להלכות, לדינים ולתקנות שקבעה תורת ישראל בעיצוב קדושת הנישואין ותא המשפחה שבונה את כל בית ישראל. הסכם זה פסול מעיקרו משום שהוא עוקר את יסודי משפטי התורה ופוגע בקדושת עם ישראל.

**יא. ההסכם מושתת על ערכים אוניברסליים ומתעלם מערכי היהדות ומהסמכות ההלכתית ומסורת הפסיקה – כדרכה של התנועה הרפורמית**

עריכת הסכם קדם נישואין שמשתית את מסגרת הנישואין והליך סיום הנישואין על תכנים וערכים אוניברסליים של שוויון בין המינים ומתעלם מהתכנים ומהערכים היהודיים של פסיקות ההלכה בשולחן-ערוך ושאר פסקי ההלכה שנקבעו על ידי גדולי חכמי התורה לדורותיהם יש בה אימוץ של שיטת התנועה הרפורמית.

בקובץ תחומין (כרך יז עמודים 189–204) מובא מאמרו של השופט ר' צבי טל – "הגיוור הרפורמי". בפרק א' שעוסק בעקרונות ובערכים של התנועה הרפורמית נכתב:

"המאפיין הבולט של התנועה הרפורמית עליו מצביעים מלומדים, חוקרים ואף מנהיגי התנועה עצמם הוא חסרונה של מסגרת יהודית מחייבת הן מוסדית והן נורמטיבית. מבחינה מוסדית חברי התנועה ומנהיגיה אינם כפופים להחלטות המוסדות העליונים ככפופות עם ישראל לסמכותם המרכזית של מגידי התורה שבעל פה וגדולי הפסיקות – ההלכה בשולחן-ערוך ושאר פסקי ההלכה שנקבעו על ידי גדולי חכמי התורה לדורותיהם."

המעין בהסכם קדם הנישואין שערכו וניסחו ארגון "רבני צהר", רבנים מארגון "בית-הלל", רבני "הקיבוץ-הדתי" ובעיקר ארגוני הנשים הדתיות ובפרט ד"ר רחל לבמור, רואה שמדגישים את הערך האוניברסלי של שוויון בין האיש והאישה. מאידך גיסא דוחים ומבטלים מהסכם קדם הנישואין שעליו מבקשים להחתים את האיש והאישה לפני נישואין את הערכים היהודיים הסגוליים שמעצבים את קדושת הנישואין ואת המשפחה בעם ישראל כפי שבאים לידי ביטוי בפסיקות השולחן-ערוך ושאר פוסקי וקובעי ההלכות, הדינים והמנהגים שנקבעו על ידי גדולי התורה – פוסקי הדורות.

## יב. מסקנות

### 1. ההסכם לוקה בליקויים רבים מבחינה הלכתית

קיימים ליקויים חמורים בהסכם זה (= "הסכם מאהבה" של "צהר") מבחינת כללי ההלכה, דיני שטרי התחייבויות וההסכמה הממונית שבין בני הזוג כאשר במבוא להסכם מציגים לבני הזוג שחותמים עליו **מצג שקרי** – שמסתיר מהם את מטרתו ולבו של ההסכם – ולפיו עיקר מטרת התחייבותם לחזק את ברית הנישואין והגשמת יעוד משותף ועל הקמת דור המשך.

כותרתו של ההסכם "הסכם מאהבה". במבוא להסכם נאמר לכאורה שאינו בא כדי לקצר את ימיה של המשפחה והשלב הראשון שבהסכם הוא ניסיון לשקם את הנישואין ולהביא שלום בית, בעוד שכל עיקרו ומטרתו של ההסכם היא תקופת הפירוד והגירושין ולב לבו של ההסכם הוא שכאשר האישה או האיש מבקשים להתגרש בלי שום עילה הלכתית ובגלל שרירות לב שנובעת מסיבות שונות, מבקשים מחברי ההסכם ליצור מצב שההתחייבות הממונית תכפה על בן הזוג השני להתגרש ולפרק את הנישואין ולפגוע בילדי בני הזוג פגיעה אנושה וכל זאת גם כאשר סרבנותו לגירושין צודקת והאחריות לשמירת שלמות המשפחה נפגעת. בנסיבות אלו התחייבות כל אחד מבני הזוג וגמירות דעתו של כל אחד מהם נמצאים

חסרים וממילא אין תוקף להתחייבות מדין אסמכתא לא קניא כדאיתא בשולחן-ערוך (חושן-משפט סימן רז).

מחברי ההסכם מבקשים להתגבר על ליקוי חמור זה שנמצא בהסכם. בסעיף 10 תחת הכותרת "תוקף הלכתי" – בסעיף 10 ב' – נכתב "בהתאם לדין-תורה בני הזוג מודים ומאשרים ומצהירים כי קבלו קניין המועיל על פי דין תורה בהקשר לכל סעיף וסעיף וכל התחייבות והתחייבות בהסכם זה בבית-דין חשוב ובהתאם לכל הדרישות המחמירות של דיני תנאים ודיני שטרות."

מחברי הסכם קדם הנישואין "הוציאו" את בית-הדין ומשפטי התורה שהוא מופקד עליהם. אין הם מבקשים ומחייבים שהסכם זה יאושר לפני הנישואין על ידי בית-הדין. הקביעה שבית המשפט או עורך-דין או רבנים בארגון "רבני צהר" נותנים תוקף להסכם לחתימתם של בני הזוג על ההסכם אינה עולה בקנה אחד עם ההגדרה "בית-דין חשוב". ודאי שאין לראות את בית המשפט שמופקד על משפטים שאינם משפטי תורה כ"בית-דין חשוב", כך גם עורך-דין. גם ארגון "רבני צהר" אין לראותם "בית-דין חשוב" בשעה שכל הסכם קדם הנישואין – שהם היוזמים את הפצתו ואת החתמתם של בני זוג יהודים עליו לפני נשואיהם – יש בו מרכיבים מרכזיים שעוקרים את יסודי משפטי התורה בתחום הנישואין וקדושת המשפחה כפי שנתבאר לעיל בהרחבה.

עוד ליקוי חמור בדיני התחייבות ממונית נמצא בהסכם קדם נישואין זה: במסגרת ההסכם הם רואים בכתובה חלק מהתחייבות האיש לאישה מה גם שהם מחברים את חתימת הסכם לפני הנישואין כחלק מתהליך הקידושין והחופה וגם מחתימים את הבעל על הכתובה לאחר הקידושין והבעל מתחייב וחותר על הכתובה שבה נאמר שהחתן אמר "הווי לי לאנתו כדת משה וישראל". נמצא שהחתן מתחייב וחותר על שני שטרי התחייבות – בתחילה על ההסכם קדם נישואין ולאחר מכן על שטר הכתובה כאשר קיימת סתירה בין שני שטרות ההתחייבות.

השטר של ההסכם קדם הנישואין אינו מושתת כלל על "דת משה וישראל" ואילו שטר הכתובה מושתת כולו על עקרונות "דת משה וישראל", הרי שבהסכם קדם הנישואין גופו יש סתירה פנימית וכן קיימת סתירה בהתחייבות האיש בהסכם קדם הנישואין ובשטר הכתובה שיוצר התחייבויות ממוניות של הבעל כלפי האישה. כן יש לומר שהתחייבותו של הבעל בכתובה שתהיה "כדת משה וישראל" על פי משפטי התורה, ההלכה, הדין והמנהג שניתנה על הבעל לאחר חתימתו על ההסכם קדם הנישואין שאינו על פי משפטי התורה ההלכה והדין, מבטלת את התחייבותו שבהסכם הקדם נישואין שנחתם לפניו.

אלו ליקויים חמורים שבהתחייבות הבעל שעליה התבטא מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בקובץ-תשובות (חלק ב חושן-משפט סימן קסג): "[...] אבל לכתחילה יש להימנע מלאשר הסכם של גירושין אשר בו מתחייב הבעל בקנס אם יתחרט מלתת את הגט."

בחוות הדעת על הסכם קדם הנישואין שנתן הגאון הרב בנימין בארי שליט"א אב בית-הדין אשקלון כפי שנתבקש על ידי מועצת הרבנות הראשית, הוא מצטט ממאמרו של הרב גרטנר מחבר ספר כפייה בגט את התנגדותו של הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בזו הלשון:

"ודע שמרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל] אמר לי שלדעתו אין לתקן תקנות כאלו שקיים חשש רציני שבכמה מקרים יחתימו הבעל על התחייבויות מבלי שידע כלל על מה הוא חותם כך שיהיה ספק גמור על הגט אחר כך מדין אונס ממון, ואמר שכבר גילה את דעתו בזה לנציגי הסתדרות הרבנים שביקרו אצלו לפני שנים אחדות."

## 2. יש לאסור שימוש בהסכמים כאלה

הלקויים והמומים החמורים ביותר שנמצאים בהסכם קדם הנישואין ש"רבני צהר" ושאר ארגוני הרבנים וארגוני הנשים שהוזכרו מובילים ליישומם בפועל ופועלים להחתמתם של בני זוג לקראת נשואיהם עליהם מהווים עילות וסיבות הלכתיות לאסור את השימוש בהסכמים אלה. זאת בעיקר משום שיש בהם עקירה והתעלמות מיסודות ההלכה ומשפטי התורה לדיני המשפחה שמעצבים את קדושת הנישואין וסותרים לאמירתו של האיש בשעת הקידושין "הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל" שמתייחסת למצב הנישואין שנקבע ומעוצב על ידי תורת ה' ומצוותיה בעוד הסכם קדם הנישואין משאיר את עיצוב הנישואין לשרירות לבם של בני הזוג – הן בבניין הזוגיות ביניהם והן בפירוק הנישואין והמשפחה שמשמשת תשתית לעיצוב דמותם של הילדים.

## 3. ההסכם משקף השקפת עולם רפורמית העוקרת את קדושת הנישואין והמשפחה

הדבר החמור ביותר שנמצא בהסכם קדם הנישואין שנערך, פורסם ואף ממומש על ידי ארגוני הרבנים "צהר" ו"בית-הלל" וארגוני הנשים הוא שכל כולו השתקפות של השקפת עולם של תכנים וערכים אוניברסליים, של שוויון בין המינים ושל שבירת הסמכות המרכזית של תורת ה' וכפי שנקבע על ידי גדולי התורה והפסיקה. השקפת עולם זו היא חופפת להשקפת עולמם של התנועות הרפורמיות שעוקרות את קדושת הנישואין והמשפחה וקדושת כל כרם בית ישראל.

## ג. אסור להחתים על הסכמים כאלה,

יש למחות נגדם ולהוקיע יזמות לעיגונם בחקיקה

לאור כל האמור חל איסור חמור להחתים את בני הזוג לפני שהם נישאים כדת משה וישראל על הסכם קדם הנישואין שערכו, ניסחו והציגו יו"ר ארגון "רבני צהר", ארגון "רבני בית-הלל" וארגוני הנשים, וכאשר בני זוג שנישאו על בסיס הסכם קדם

נישואין זה ובאים לסיים את נישואיהם ולהתגרש כדת משה וישראל על בסיס יישום הסכם זה חל איסור לבצע את הגט מחשש חמור של "גט מעושה" שנעשה שלא כהלכה וכדין ויש בזה התרת אשת איש לעלמא בלא גט כשר.

כפי שהורה הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל – בתשובתו לאותו רב ששאל לדעתו על התנהגותן של אותם נשים מתנועת הנשים הפמיניסטיות בענייני הלכה ומנהג ואיך להתנהג אליהן – שכתב:

"וזה יש לכתרה" להסביר בכל פעם ופעם ולהיות תקיף וחזק בדעתו שהוא כדיני התורה למחות באלו הנשים שאחר כל זה יעמדו בדעתן האיוולת והעקושה שלא לשנות דבר ממנהגי ישראל הקדושים."

ובנדון דנן שארגון "רבני צהר", ארגון "רבני בית-הלל" וארגוני הנשים יוזמים ופועלים לסדר את בניין המשפחה בישראל על פי הסכם קדם נישואין שאינו רק שינוי ממנהגי ישראל הקדושים אלא שינוי ועקירת כל הלכות ודיני קידושין, נישואין וגירושין המהווים את התשתית לשמירת קדושת הנישואין והמשפחה – דבר המהווה את התשתית לקדושת כרם בית ישראל, החובה היא לא רק למחות על כך אלא להכריז על איסור לרבנים עורכי חופה וקידושין או רושמי נישואין במועצות הדתיות להחתים בני זוג שעומדים להינשא כדת משה וישראל על הסכמי קדם נישואין שביוזמתם ולהוקיע את חבר הכנסת דב ליפמן מ"ישעתידי" וארגון הנשים "מבוי-סתום" על יזמתם בהצעת החוק הסכם קדם נישואין התשע"ד 2013 שהוגשה לכנסת ביום כ' טבת תשע"ד 23.2.13. הצעה זו לא רק סותרת את ההלכה אלא עוקרת את יסודי הדת לשמירת קדושת הנישואין וקדושת כל כרם בית ישראל.



## מועד יצירת החיוב בדיני קנסות

### הרב ישראל שחור

#### אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב

כלל גדול למדנו מדברי רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס (מכות דף ה ע"א, על דברי התוספות דיבור המתחיל "וכן") שיש חילוק גדול בין דיני ממונות לדיני קנסות: בדיני ממונות גם כאשר אין עדים האדם היודע את האמת "בר חיובא הוא ומוטל עליו לשלם", מה שאין כן בדיני קנסות – אף שיודע האמת – "דלקושטא דמילתא אינו מוטל עליו לשלם, דכל זמן שלא חייבוהו בית דין אינו מחויב כלל [...] וכן בדיני נפשות דבמה שיודע האמת שהרג לאו בר קטלא ואין עליו חיוב כלל להמית את עצמו וליכא חיוב רק על פי פסק בית דין". מתוך כך הוא תמה על דברי התוספות בסוגיה. רבי עקיבא איגר מפנה לתוספות במסכת כתובות (דף לג ע"ב דיבור המתחיל "לאו") שכתבו כסברתו.

היסוד לדבריו בדיני ממונות נמצא בגמרא במסכת קידושין (דף סה ע"ב) במעשה של מר זוטרא ורב אדא סבא – שני אחים, בניו של רב מרי בר איסור – שחילקו נכסיהם בינם לבין עצמם ללא עדים. ובאו לפני רב אשי ושאלו: "האם מה שנאמר בתורה 'על פי שני עדים' זה רק כדי שאנשים לא יחזרו בהם ואנחנו לא נחזור בנו או שמא צריך שני עדים כדי לקיים הדבר בשניים?" אמר להם רב אשי: "לא אברו סהדי (=לא נבראו עדים) אלא לשקרי". מבאר רש"י (דיבורים המתחילים "על פי שניים", "או דילמא" ו"לשקרי"): מה שהצריכה התורה שני עדים משום שאם ירצה לחזור בו ולומר "לא כך היה" – לא יוכל לומר כן, שהעדים יעידו נגדו. לפי זה אמרו שני האחים "הרי אנו לא נחזור בנו ואין אנו צריכים עדים" או שמא "אפילו (אם) הם מודים אין דבריהם קיימים אלא בעדים, ונמצא אני מחזיק בשלוי והוא מחזיק בשלי שאין חלוקתנו כלום". ועל כך ענה להם רב אשי שלא נבראו העדים אלא לשקרנים "הכופרים בדברים לומר לא כן הוא".

בסוף פרק "איזהו נשך" (בבא מציעא דף עה ע"ב) כתוב: "אמר רב יהודה אמר רב: כל מי שיש לו מעות ומלווה אותם שלא בעדים עובר משום 'ולפני עור לא תתן מכשל' [...]". מבאר רש"י (דיבור המתחיל "עובר משום"): "שעולה על רוחו של לווה לכפור". אף כאן רואים שהצורך בעדים – כדי שלא יכפור, ויש לעיין: האם דברי רב הם רק בהלוואה או בכל עניין ממוני?

מחד גיסא: אפשר לומר שדווקא בהלוואה יש חשש של כפירה שהרי מדובר באדם שאין לו כסף ולכן נזקק להלוואה וכאשר מגיעה עת הפירעון הוא משתמט וכופר כפי שמבואר בתחילת מסכת בבא מציעא (דף ג"ב) בסוגיה הדנה מדוע חייבה התורה שבועה במודה במקצת, אך בשאר דיני ממונות אנשים בחזקת כשרות ולא צריך לחשוש שישקרו אלא אם כן הם רשעים או שאיבדו את חזקת הכשרות.

מאידך גיסא: אפשר ללמוד מהמעשה של מר זוטרא ורב אדא סבא שרק אנשים המעידים על עצמם שלא יחזרו בהם יכולים לעשות עסקה ביניהם ללא עדים, אך בסתם אדם יש צורך בעדים, לפי שעצם העובדה שהעסקה נעשתה ללא עדים עלולה לגרום לאדם לכפור ובכך הוא עבר על "ולפני עור לא תתן מכשל".

ומצינו כזאת במסכת שבועות (דף לט ע"א) שכאשר בית הדין מחייב אדם שבועה והוא עומד להישבע, "העומדים שם אומרים זה לזה: 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה'". שואלת הגמרא (שם ע"ב): מדוע גם המשביע נקרא רשע? מתרצת הגמרא על פי דברי רבי שמעון בן טרפון בברייתא: "'שבועת ה' תהיה בין שניהם' – מלמד שחלה שבועה על שניהם." מבאר רש"י (דיבור המתחיל "חלה"): "ששניהן נענשין בה שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן ובאו לידי חילול השם." מבואר מרש"י שבכל אדם נאמר שהמשביע גורם לשבועת שקר, ורק לנאמן יכול למסור ללא חשש שיכפור כעין מר זוטרא ורב אדא סבא. (עיין עוד בחפץ חיים – הלכות לשון הרע כלל ד סעיף יא ס"ק מד).

רבי עקיבא איגר ביאר על פי החילוק בין דיני ממונות לדיני קנסות את סוגיית הגמרא במסכת מכות (שם – דף ה ע"א) שכאשר מזימים עדים ואומרים להם "עמנו הייתם" הם חייבים ב"כאשר זמם" גם אם התברר על ידי עדים אחרים שמה שהעידו היה אמת שהרי בעת עדותם האדם עדיין לא היה "בר חיובא" אך כל זה בדיני נפשות ובדיני קנסות, מה שאין כן בדיני ממונות שאין לחייב את העדים אם האדם הוא בר חיובא.

התוספות במסכת בבא קמא (דף לג ע"א דיבור המתחיל "איכא") מצאו סתירה בין שתי גמרות – אם חיוב הקנס הוא רק לאחר קבלת עדות או מיד. הסתירה היא בין שני ענייני קנס: האחד בדין שור תם שהזיק והשני בדין עבד היוצא בשן ועין. מחד גיסא רואים מהסוגיה לגבי שן ועין (בבא קמא דף עד ע"א) כפי שנראה מהגמרא (הנ"ל) במסכת מכות שבדיני קנסות כל עוד לא באו עדים והעידו עליו האדם לא חייב בתשלומין, אך מאידך גיסא יש מחלוקת בסוגיה (בבא קמא דף לג ע"א) בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא: לרבי ישמעאל "יושם השור" אך לרבי עקיבא "יוחלט השור" דהיינו שברגע ששור תם הזיק הניזק נהיה שותף בשור – עיין שם בנפקא מינה ביניהם – ומכאן שמיד בשעת הנזק עוד לפני שבאו עדים לבית הדין כבר זכה הניזק במה שמגיע לו אף על פי שמדובר בקנס, שהרי להלכה חצי נזק של שור תם הוא קנס. מבארים התוספות שנכון הדבר שהשור קם ברשותו מיד בשעת הנזק אך כל עוד הדבר לא מתגלה בהעמדה בבית הדין האדם לא נחשב בר תשלומין.



התוספות מכריחים חילוק זה מסתירה שנייה בסוגיית עבד היוצא לחירות בשן ועין: מחד גיסא: משאלת הגמרא בסוגיית "אפכינהו ואזמינהו" (בבא קמא דף עד ע"א) מוכח שכל עוד שלא באו עדים להעיד העבד לא משוחרר ולכן העדים שהעידו והוזמו חייבים לשלם את דמי העבד כולו, מאידך גיסא: מבואר בגמרא שאם הפיל את שנו וסימא את עינו – יוצא לחירות בשן ומשלם עבור העין, מוכח מכאן שמיד בשעה שהפיל האדון את שן העבד – העבד משוחרר ודינו כבן חורין ולכן משלם האדון תשלום נזק עבור האבר השני.

מכאן שאף על פי שהעבד משוחרר מיד, האדון שהוציא את שנו אינו "בר תשלומין" כל עוד הדבר לא נודע בבית הדין.

החילוק הזה קשה מאוד להבנה ואין בכוונתנו כאן לבאר את דברי התוספות, אולם ברצוננו להראות שניתן לבאר את סוגיית "שן ועין" באופן אחר כך שאין בכלל סתירה בין הסוגיות ולא צריך להיכנס לחילוקים ולהגדרות של התוספות. לאחר מכן נראה שגם בסוגיית שור תם יש אפשרות לבאר שקנס של חצי נזק שונה משאר הקנסות, לדרכנו בכל שאר הקנסות נשאר הכלל היסודי אותו הגדיר רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס במסכת מכות (דף ה ע"א) שאדם לא מחויב כלל בקנסות כל עוד לא עמד בדין ולא חויב בבית דין לאחר שיבואו עדים להעיד נגדו.

יציאת עבד לחירות בראשי אברים היא מדיני קנסות. הדבר מבואר במסכת בבא קמא (דף עד ע"ב): "מעשה רבן גמליאל שסימא את עין טבי עבדו והיה שמח שמחה גדולה" – מפרש רש"י (דיבור המתחיל "והיה שמח"): "לפי שעבד כשר היה והיה מתאוה לשחררו אלא שהמשחרר עבדו עובר בעשה" – "מצאו לרבי יהושע אמר לו: אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות. אמר לו: למה? אמר לו: שסימתי את עינו. אמר לו: אין בדבריך כלום שכבר אין לו עדים" ומפרש רש"י (דיבור המתחיל "שכבר"): "ועל פי עצמך לא תשלם קנס."

בגמרא במסכת בבא קמא (שם) שואל רב זירא: אולי נאמר שהמוציא לעבדו שני אברים יצא לחירות בשניהם ולא ישלם על האבר השני, אמר אביי: "עליך אמר קרא 'תחת עינו' ולא תחת עינו ושנו 'תחת שנו' ולא תחת שנו ועינו." זאת אומרת שגזרת הכתוב שהעבד יוצא לחירות בהוצאת אבר אחד ועל השני משלם.

התוספות (הנ"ל, בבא קמא דף לג דיבור המתחיל "איכא") למדו מכאן שבאבר הראשון הוא מיד יוצא לחירות ועל האבר השני הוא משלם מהלכות חובל כמו כל חובל בישראל, אך אפשר לומר שהתשלום השני הוא חידוש מכוח גזרת הכתוב והוא בגדר קנס, שכשם שיציאת העבד באבר הראשון היא קנס כך התשלום השני הוא קנס ולא מהלכות חובל מאחר שהעבד עדיין לא יצא לחירות – כל עוד לא עמד האדון לדין והעידו עליו ובית דין פסקו את דינו. כך מבאר רבי חיים מבריסק (כ"סטנסיל" בבא קמא דף עד ע"ב) את שיטת הרמב"ם וביתר ביאור מצאנו הגדרה זו בחידושי תלמידו הגרנ"ט – רבי נפתלי טרופ זצ"ל (כתובות דף מא ע"ב) וכפי שנבאר להלן.

הדבר מוכח מדברי אביי שהביא שתי דרשות – "תחת עינו ולא תחת עינו ושנו" ו"תחת שנו ולא תחת שנו ועינו" – נשאלת השאלה: מדוע נזקק אביי לשתי דרשות? הרי לפי התוספות יש כאן יסוד הלכתי אחד שהעבד יוצא לחירות תיכף בהוצאת האבר הראשון ומה שמשלם עבור האבר השני כבר אינו חידוש שהרי ברור שאם העבד יצא לחירות והוא בן חורין החובל בו חייב ככל הלכות חבלות, וזה "בניין אב" גם במקרה ההפוך שהקדים להוציא שנו ואחר כך את עינו ואין צורך לדרשה נוספת. אך לפי הפירוש החדש שהתשלום עבור האבר השני הוא קנס בדיוק כמו עצם יציאת העבד לחירות יש מקום לשתי דרשות לפי הכלל הידוע שקנס מקנס לא ילפינן (עיין גטין דף נב ע"ב – דף נג ע"א) כך שיש מקום לדרשה לחייב עבור האבר הקטן כמו השן ודרשה נוספת לחייב תשלום קנס גם עבור אבר גדול כמו העין.

יסוד הדברים נמצא בספר מגדל עוז על הרמב"ם בבואו ליישב סתירה בין שתי הלכות ברמב"ם: בהלכות עבדים (פרק ה הלכה יד) כתב הרמב"ם: "המפיל שן עבדו וסימא את עינו הרי זה יצא לחירות בשנו ונותן לו דמי עינו וכן כל כיוצא בזה". וכבר השיג עליו הראב"ד: "דבריו סותרים זה את זה, שכבר כתב בהלכות חובל ומזיק שאינו משלם לו דמי עינו אלא אם כן תפס". ואכן בהלכות חובל ומזיק (פרק ד הלכה יא) כתב הרמב"ם: "כל עבד שיצא לחירות ועדיין לא הגיע גט שחרורו לידו אין לו קנס [...] לפיכך המפיל שן עבדו ואחר כך סימא עינו – יוצא בשנו ואינו נותן לו דמי עינו ואם תפס – אין מוציאין מידו" וכתב המגיד משנה שהמקור להלכה זו היא בעיא דלא איפשטא בסוגיית הגמרא בפרק השולח (גטין דף מב ע"ב).

המתבונן בשתי הלכות אלה רואה הבדל מהותי ביניהן: בהלכות עבדים כתוב ברמב"ם ברצף "המפיל שן עבדו וסימא את עינו" אך בהלכות חובל ומזיק כתוב "המפיל שן עבדו ואחר כך סימא עינו". מה המשמעות של המילים "אחר כך"?

המגדל עוז בהלכות עבדים שם לב להבדל הזה וכתב:

"הנה עיניך רואות כי לשם (בהלכות חובל ומזיק) מדבר במי שיצא לחירות מחמת שנו ואחר כך סימא את עינו, שהיה כמעוכב גט שחרור בשעה שסימא עינו, אבל בכאן מדבר שהפיל שנו וסימא את עינו בשעה אחת או בזה אחר זה והתחיל זה עד שלא נגמר דינו של זה, וזה פשוט."

מבואר אפוא שבהלכות חובל ומזיק נגמר דינו על האבר הראשון ויצא לחירות אך הוא מחוסר גט שחרור וזאת בעיית הגמרא בפרק השולח (גטין דף מב ע"ב), אך בהלכות עבדים האדון הוציא לעבדו את שני האברים כאחד או אפילו בזה אחר זה – כל עוד לא נגמר דינו על האבר הראשון – כך שעדיין לא יצא לחירות על האבר הראשון וזאת סוגיית הגמרא בפרק מרובה (בבא קמא דף עד ע"ב). במגדל עוז לא הוסיף לבאר אך לדרכנו החילוק ברור: בהלכות עבדים הרמב"ם מביא הלכה זו בהלכות קנס של הוצאת אברים ולכן גם התשלום על האבר השני הוא קנס, אך בהלכות חובל ומזיק לא מדובר בהלכות קנס של ראשי אברים אלא בחיוב ממון של חובל, כאשר

מעמדו של העבד שזכה בחירותו בשעת העמדה בדין אך עדיין לא קיבל גט שחרור הוא בספק לפי הגמרא בפרק השולח.

דברים אלו מבוארים בחידושי רבי חיים מבריסק למסכת בבא קמא (דף עד ע"ב) ועיין שם שכתב במפורש שהרמב"ם חולק על התוספות ומה שכתב שם שלשיטת התוספות החיוב חל בשעת העמדת הדין למפרע צריך עיון. דברי רבי חיים מבריסק מקבילים יתר ביאור בדברי תלמידו רבי נפתלי טרופ בספרו חידושי הגרנ"ט (כתובות דף מא ע"ב בתוך השיעור בנושא בושט ופגם דאונס ומפתה) שכתב בתוך הדברים שכל התנאים שיש באבר הראשון בו יוצא לחירות יש גם באבר השני שחייב בתשלום כגון שצריכה להיות כוונה "לשחתה" כמבואר במסכת קידושין (דף כד ע"א) שכן החיוב אינו מדיני חובל אלא חיוב קנס של יציאת עבדים בראשי אברים. לכן חיוב זה הוא רק בעבד גמור קודם גמר דין, לאחר גמר דין כשעדיין לא קיבל גט שחרור – זהו הספק בגמרא במסכת גטין בפרק השולח וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק ועיין שם בביאור הדברים.

עתה עלינו להראות שגם קנס חצי נזק של שור תם יש צד לומר שהוא שונה מכל הקנסות ומצאנו כן בחידושי הרשב"א (בבא קמא דף לג ע"א):

הרשב"א שואל כיצד יכול הניזק להקדיש את השור הרי ייתכן שהמזיק יודה ויהיה פטור, על כך הוא משיב שכל עוד שבעל השור לא הודה – השור של הניזק והוא יכול להקדישו.

לאחר מכן הוא מביא את הראב"ד (חידושי הראב"ד בבא קמא דף לה ע"ב, מובא גם שם בחידושי הרשב"א) הסובר שקנס של חצי נזק שונה משאר הקנסות מאחר שהוא משלם חלק מהקרן ולא יותר ממנה ולכן אף אם יודה בבית הדין לא יפטור ובית דין אומר לו לשלם אך לא כופין אותו לשלם ולכן מועילה תפיסתו של הניזק. הרשב"א שואל עליו מגמרא מפורשת בסוף פרק ראשון (בבא קמא דף טו ע"ב) שגם בחצי נזק מודה בקנס פטור.

אך גם לשיטת הרשב"א נראה שהוא מסכים שחצי נזק שונה משאר הקנסות, שהרי נראים הדברים שהרשב"א מסכים לעקרון היסודי שהגדיר לנו רבי עקיבא איגר שבקנסות כל עוד לא באו עדים לבית הדין ולא ניתן פסק דין לחיוב – הוא לא חייב כלל. אם כך, כיצד אומר הרשב"א בתירוצו שכל עוד שהמזיק לא הודה השור של הניזק? אלא שגם הרשב"א מודה לראב"ד שמהסוגיה של "יוחלט השור" (בבא קמא דף לג ע"א) רואים שחצי נזק קנס שונה משאר הקנסות וכפי שהסביר הראב"ד שהוא משלם מהקרן בניגוד לשאר קנסות שהוא משלם מעבר לקרן כגון תשלומי כפל וארבעה וחמישה שאז כולם מודים שאין שום חיוב כל עוד בית הדין לא חייב על פי עדים. כל מחלוקתם היא אם בחצי נזק קנס יש דין של מודה בקנס פטור, אך כל עוד לא הודה – לא רק שהוא מוגדר "בר חיובא" אלא שהחיוב חל בפועל ושורו של המזיק שייך לניזק ולכן אומר הרשב"א שיש לו דין בעלים ויכול להקדישו.

אם נתבונן נראה שכאן התחדשה כאן הלכה יותר משאר חיובי ממון שבהם גם לאחר פסק דין יש צורך בהליך של גבייה.

קצות החושן (סימן א ס"ק ח) מביא את שיטת הראב"ד (בהשגות על הרי"ף, כתובות יד ע"ב מדפי הרי"ף) שמסופק אם מועילה תפיסה בקנס לפני ההודאה ומבאר בשם אהיו הרב יהודה הכהן שהראב"ד לשיטתו (חידושי הראב"ד בבא קמא דף לה ע"ב) שחצי נזק שונה משאר קנסות ואין ראייה ממנו. כן מצאנו במגיד משנה בהלכות נזקי ממון (פרק ט הלכה יא) שהביא את שיטת הראב"ד ששונה חצי נזק משאר קנסות כדי לבאר את הרמב"ם שפסק את דין הגמרא שמועילה תפיסה ומכאן מסיק אחי הקצות (שם) שלדעת המגיד משנה אף הרמב"ם סובר כמו הראב"ד. נמצאנו למדים שלפי כל הראשונים הללו דין חצי נזק דומה לשאר חיובי ממון ולא לדיני קנסות ונפקא מינה לעניין עדי הזמה. על כל פנים לחבל ראשונים אלו אין מקום לסתירה שהעלו בעלי התוספות ועל כן הם אינם זקוקים לתירוצם.

סוף דבר: אפשר לומר בבירור שיסודו של רבי עקיבא איגר שבכל הקנסות אין כל חיוב כל עוד בית הדין לא מחייב על פי עדים נכון בכל הקנסות כולל יציאת עבד בראשי אברים, והיוצא מהכלל הוא קנס של חצי נזק מאחר שהוא חלק מהנזק כפי שכתב הראב"ד.

**בעלי התוספות בפרק המניח** (בבא קמא דף לג ע"א דיבור המתחיל "איכא") **לא הלכו במהלך זה וכך נראה גם מדבריהם במסכת מכות** (דף ה ע"א דיבור המתחיל "וכן") – שעליהם תמה רבי עקיבא איגר – שביארו את החילוק בין דיני ממונות לקנסות באופן אחר אם כי יש לציין את דברי התוספות במסכת כתובות (דף לג ע"ב דיבור המתחיל "לאו") שכן כתבו כך ועל כל פנים לראשונים האחרים שהבאנו היסוד אמת ויציב.

## פורים דפרזות ופורים דמוקפין

### הרב ישראל שחור

#### אב בית הדין הרבני האזורי תל אביב

בפורים קיימת תופעה מיוחדת – פורים דפרזות ופורים דמוקפין. לא נמצא שום מועד אחר שעם ישראל חוגג בשני ימים נפרדים.

יתרה מכך: הגמרא בתחילת מסכת מגילה (דף ב ע"א) שואלת אולי הפרזים יעשו את הפורים בארבעה עשר והמוקפין יעשו את הפורים או בארבעה עשר או בחמישה עשר ומתרגמת הגמרא: "זמנו של זה לא כזמנו של זה" – כל אחד יש את התאריך שלו. כמובן הדבר אומר דרשני.

יתרה מכך: דווקא בפורים מצופה שכל העם יתאחד וזאת על פי יסוד נפלא שמבאר רבי שלמה אלקבץ בספרו "מנות הלוי": המן דיבר לשון הרע על עם ישראל "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד" – בני העם הזה מפורדים ביניהם ולכן אפשר להתגבר עליהם, על כן ציוותה אסתר המלכה למרדכי "לך כנוס את כל היהודים" – יש לכנס את כולם ובכוח האחדות אפשר לבטל את גזרת הכליה.

לבסוף, לאחר הישועה קובע מרדכי לציין את נס ההצלה בשני ימים נפרדים – אתמהה!

נכון הדבר שבמגילה עצמה מבואר שבכל המדינות נקהלו על נפשם ביום שלושה עשר לחודש אדר ונחו מאויביהם בארבעה עשר ואילו בשושן הבירה ביקשו יום נוסף להילחם ולכן נחו רק בחמישה עשר בו.

אך כל אחד מבין שדחיה זו אין בה כדי להסביר את העניין, דאם כן מן הראוי היה לקבוע שני ימי פורים לכולם – לא כך עשו, ולא עוד אלא שמצאו לנכון לקבוע את יום חמישה עשר לא רק בשושן אלא בכל העיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

נבאר את הדברים בשני אופנים.

#### הביאור הראשון

הרב יצחק הוטנר זצ"ל בספרו "פחד יצחק" לפורים (עניין טו) מבאר באופן נפלא:

מצאנו שתי מלחמות עם עמלק: המלחמה הראשונה "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידם" (שמות יז, ח) והמלחמה השנייה שאליה נשלח שאול על ידי שמואל הנביא (שמואל א פרק טו).

ההבדל בין שתי המלחמות ברור מאד: בראשונה עם ישראל הותקף ולכן נדרש לעמוד ולהגן על עצמו אולם במלחמה השנייה לא נשקפה סכנה לישראל, זאת הייתה מלחמת נקמה לקיים את הציווי "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט).

כאשר נתבונן נראה שזה בדיוק החילוק שהיה בימי מרדכי ואסתר בין המלחמה בשלושה עשר באדר לבין המלחמה בשושן בארבעה עשר באדר. ביום שלושה עשר נאמר "נקהלו ועמד על נפשם" (אסתר ט, טז) ואילו בשושן ביקשו עוד יום אחד (שם יג) אף שהסכנה חלפה וזאת כדי להשמיד זרעו של עמלק כמבואר בתרגום שני (שם יח).

מכאן שאינו דומה "ונח מאיביהם" (שם טז) שבכל מדינות המלך אחשוורוש ל"ונח" (שם יח) שבשושן הבירה, לפי שבכל מדינות המלך זכו רק למלחמה הראשונה – מלחמת ההגנה ואילו בשושן זכו אף למלחמה השנייה – מלחמת הנקמה ומחיית עמלק.

על כן ציווה מרדכי לציין זאת בשני ימי פורים נפרדים ולא לטשטש ביניהם וקבעו "זמנו של זה לא כזמנו של זה".

ועיין שם הביאור מדוע פורים של שושן בחמישה עשר נקבע לכל העיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

### הביאור השני

עם ישראל עמד בסכנת כליה קרוב לשנה (ממועד הפלת הפור) עד שבאה התשועה הגדולה. נשאלת השאלה: מדוע באה עליהם צרה זו – חרב חדה שהייתה מונחת על צווארם?

חז"ל התבוננו וראו שאין דבר הבא ביד המקרה כדרכו של המן הרשע שהפיל פור וברור שהצרה הגדולה שריחפה על ראשם קרוב לשנה היא עונש על חטא.

שאלה זו נשאלה בבית מדרשו של רבי שמעון בר יוחאי (מגילה יב ע"א):

"שאלו תלמידיו [...] 'מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה?' אמר להם: 'אמרו אתם'. אמרו לו: 'מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע' (כעשר שנים קודם) אמר להם: 'אם כן, שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו לא יהרגו'. אמרו לו: 'אמור אתה'. אמר להם: 'מפני שהשתחוו לצלם' (רש"י: בזמן נבוכדנצר – בגלות בבל!).

בהשקפה ראשונה ושטחית נראה שרבי שמעון בר יוחאי דחה את דברי תלמידיו מכוח קושייתו, ולא היא.

תשובתם נכונה לאנשי שושן אולם אין בה די להסביר את גזירת הכליה בכל מדינות המלך אחשוורוש.

הערה: התלמידים יכלו לקשר את כל המאורעות מתחילת המגילה שכולם אירעו במלכות אחת – מלכות אחשוורוש, אולם ראייתו של רבי שמעון בר יוחאי הייתה עמוקה ורחבה יותר – הוא ראה את קשר האירועים עוד מגלות בבל.

מכל מקום, מגמרא זו ברור שנגזרה כליה על ישראל לא בגלל מחשבת הזדון של המן הרשע. הוא היה רק שבט אפו של הקדוש ברוך הוא להעניש את ישראל על חטאיהם ומכאן המסקנה המתבקשת שעם ישראל נושע בזכות התשובה והתפילות. וביתר ביאור: הגלות היא מציאות המונעת את ישראל לעבוד את הבורא כראוי, וכתפילתו של רבי אלכסנדר (ברכות דף יז ע"א):

"ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה ושיעבוד מלכויות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם."

שני פנים לגלות, וכדרך דורשי רשומות: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" (בראשית לב, יב) – פעמים הוא מתגלה כעשיו במלוא רשעותו ופעמים הוא מראה פנים כאח. ההתקרבות הזאת גם היא מסוכנת עד מאוד – מי כדורנו יכול להעיד על כך: מצד אחד כליה נוראה בשואה, ומאידך כליה של התבוללות וטמיעה בכל ארצות המערב.

כך גם אז, בתחילת הגלות: נבוכדנצר גזר שכולם ישתחוו לצלם ובגלל היראה והפחד כולם השתחוו למעט חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם על קידוש השם. מאידך גיסא: בשושן הבירה הייתה קירבת יתר שבאה לידי ביטוי בהשתתפותם של כל יהודי שושן בסעודתו של אותו רשע.

רמז נפלא לכך נמצא במגילת אסתר (ח, ו): **"איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי."**

המתבונן משתומם: מה הכפילות הזאת?

אך לדברינו הדברים מבוארים היטב: **"איככה"** הראשון הוא כנגד הגזרה על כל העם אשר השתחוו לצלם, ו**"איככה"** השני – כנגד יהודי שושן אשר נהנו מסעודתו של אותו רשע, שהרי **"מולדתי"** פירושו עיר מולדתי כפי שנאמר לאברהם אבינו **"לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך"** (בראשית יב, א).

לפי זה מבואר היטב שינוי הלשון: ב**"איככה הראשון"** נאמר **"רעה"** ובשני – **"אבדן"** וזאת לפי מה שאמרו חז"ל (מגילה יב ע"א) שעל ההשתחויה לצלם לא נענשו ממש כיוון שעשו **"לפנים"** – הראו עצמם משתחוים אולם לא הייתה כל כוונה לעבוד את הצלם, לכן הקדוש ברוך עשה עמם **"לפנים"** – כביכול נגזרה גזרת כליה אך לא התכוון שתהיה כליה ממשית ולכן זה נקרא **"רעה"** בלבד. אולם יהודי שושן שחטאו ממש בכך שנהנו מסעודתו של אותו רשע שבה הוציאו את כלי המקדש וחיללום – עליהם הייתה גזרת **"אבדן"** ממש.

מהי התשובה ומהו התיקון שקיבלו היהודים על עצמם כדי לבטל את רוע הגזרה?

בכל מדינות המלך היהודים השתחררו מהפחד מפני הגויים, אדרבא "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם" (אסתר ט, א) "כי נפל פחד היהודים עליהם" (שם ח, יז) – היהודים אזורו עוז וגבורה רוחניים ועמם יכלו להיקהל ולעמוד על נפשם.

לעומת זאת בשושן הבירה שבה התקרכו לגויים ונהנו מהשלטון ומהעושר, היו צריכים תיקון של צום ומספד, לכן רק בשושן מצאנו צום של שלושה ימים.

גם הדרישה לקבל עוד יום להינקם מאויביהם מעידה על התיקון, שכן מי שרוצה למצוא חן בעיני הגויים לא מבקש להרוג בהם כאשר חלפה הסכנה.

כאשר נתבונן נראה כי יהודי שושן חטאו בכפליים שהרי גם הם השתחוו בזמנו לצלם, אלא שהחטא הראשון היה רק "לפנים" והשני היה אמת. לכן עבודת התיקון הייתה הרבה יותר קשה, וכמו שלימדונו רבותינו שהעושה תשובה מאהבה "זדונות נעשות לו כזכויות" (יומא דף פו ע"ב) על כן זכו יהודי שושן למה שלא זכו אחיהם – הם זכו למחיית עמלק בעירם כעין ימות המשיח ומשכך הפורים שלהם מיוחד יותר מאשר בכל המדינות.

נמצאנו למדים שתיקנו שני ימי פורים: הראשון על התיקון של חטא היראה מהגויים והשני – תיקון קירבת היתר לגויים.

שניהם באים לידי ביטוי בתפילתו של רבי אלכסנדר: "מי מעכב?" – "שאור שבעיסה" – היצר הרע שהכשיל את יהודי שושן "ושיעבוד מלכויות" – שהכשיל את כל יהודי העולם להשתחוות לצלם ועל כן השלים רבי אלכסנדר את תפילתו:

"יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם."

אמן כן יהי רצון.



## נספחים



## סרבנות גט:

### פיצויי נזיקין ובן הזוג הסרבן במשפט העברי בן זמננו

פרופ' דב פרימר, ע"ד

#### 1. הקדמה

כיצד נוכל לשחרר אישה מכבלי עגירותה כאשר האיש שנישאה לו מסרב להעניק לה גט? זהו אחד האתגרים הקשים והבוערים שניצבו בפני סמכויות הלכתיות לאורך הדורות.<sup>1</sup> למעשה, ההלכה משווה את מידת האחריות להתרת עגונות המוטלת על בעלי הסמכות ההלכתית, לזו המלווה אותם בפסיקה דיני נפשות.<sup>2</sup> אין ספק שזהו

דב פרימר הוא רב ועורך דין; חבר בלשכת עורכי הדין בישראל ובניו יורק; שותף בכיר במשרד עורכי הדין פרימר, גלמן, ושות', בירושלים; מרצה מן החוץ לדיני משפחה בפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית בירושלים; פרופסור חבר ומנהל לשעבר של המכון למשפט עברי, הפקולטה למשפטים ע"ש יעקב ד' פוקסברג שבטורו קולג' (סנטרל איסליפ, ניו יורק).

המחבר מבקש להודות לרב יהודה פריס, על הערותיו ותובנותיו על תוכן המאמר, על המקורות התומכים בו ועל אופן הצגת הנושא. רבות מהצעותיו של הרב פריס משולבות בגוף המאמר. המחבר מבקש להודות גם לעו"ד יוסף ד' גלמן, עטרה סנובל, הרב ד"ר זאב פרימר ונעם פרימר על הערותיהם הענייניות והערות עריכה המקצועיות אשר הציעו. מאמר זה הוא מהדורה מעודכנת ומורחבת של מאמרו של המחבר באנגלית *Refusal to Give a Get: Tort Damages and the Recalcitrant Spouse in Contemporary Jewish Law*, אשר פורסם ב-*The Jewish Law Annual*, יט (2011), 39–52. תודתי נתונה לד"ר בנימין פורת ומערכת JLA על הסכמתם לפרסום מאמר זה. המאמר פורסם גם ב-20 שנה להקמת בתי המשפט למשפחה בישראל: אסופת מאמרים (עורך: השופט צבי ויצמן) (ירושלים: הנהלת בתי המשפט, 2015), עמ' 106.

1 כדי להמחיש את גישתם של גדולי ישראל לחשיבות של התרת אישה מכבלי העגירות, נצטט את דברי הרב שלום מרדכי הכהן שברדון (גליציה, 1835–1911), שכותב בסיום תשובה חשובה בסוגיה (שו"ת מהרש"ם, א, פד): "לכן מכל הלין טעמי הנני מסכים [...] להתיר האישה מכבלי העיגון, ולהתירה להינשא כדת של תורה. ויען שמבואר בתשובות ב"ח החדשות סוף ס"ד כי מי שמתיר עגונה אחת בזמן הזה כאלו בנה אחת מחורבות ירושלים העליונה [...] וכן הוא בנחל קדומים על איכה בשם הרב הקדוש ר"א חיון, לכן נדחקתי לגמור התשובה היום ביום הצום על חורבן בית תפארתנו [=תשעה באב!] [...]".

2. ראה בבלי גטין סו, א, שם נאמר שאדם שהיה מושלך לבור ואמר לכל השומע שיכתוב גט לאשתו – כותבים ונותנים את הגט, על אף שאין יכולת לזהות בבירור שהאדם שמושלך לבור הוא אכן הבעל – משום ש"בשעת הסכנה, כותבין ונותנין אף על פי שאין מכירין". השווה: הרב

אחד התחומים הרגישים והמורכבים ביותר בהלכה.<sup>3</sup> יתרה מכך, השאלה אינה אם עלינו לפעול כדי להתיר אישה מכבלי עגינותה, אלא כיצד להגיע למטרה זו.

על אף חשיבותו הבלתי מעורערת של העניין, ניתן לדעתנו לומר בבטחה שתביעת תשלומי נזיקין מהבעל בשל סירובו לתת גט, אינה הדרך הנכונה לשחרר אישה מעגינות. יעילותם של כלים אחרים למניעת סרבנות, כגון חתימה על הסכם טרום נישואין, נתונים במחלוקת פוסקי ההלכה היהודית היות שהם עלולים להשפיע על תוקף הגט.<sup>4</sup> ברם, באשר לתביעות לתשלומי פיצויי נזיקין בגין סרבנות גט,

יוסף קארו, שלחן ערוך (להלן: "שו"ע"), אבן העזר (להלן: "אה"ע"), קכא, ג. רש"י (יבמות קכב, א) מדגיש שמעמדה של האישה כעגונה היא בבחינת דיני נפשות: "והכא נמי כשעת הסכנה דמיא שאם לא תאמין לזה לא תמצא אחר ותשב עגונה". הרב מנחם המאירי (גטין סה, ב) מוסיף וכותב: "ולמדנו שכל שאין שם שעת סכנה כגון שהוא בארץ אחרת ואין לו מכירין שלעניין זה כשעת סכנה הוא שאם לא עכשיו אימתי, שמא תארע סיבה ותעכב וכן מעשים בכל יום". לאור דברים אלה של המאירי, אפילו דחייה זמנית נחשבת לסכנה, בשל החשש שהדחייה הזמנית תהפוך לקבועה. בדומה, הרב יואל סירקיש (שו"ת ב"ח החדשות, צב) סובר כי "נראה כל היכא דאיכא למיחש שתשב עגונה כל ימיה כשעת הסכנה דמי". כתוצאה מכך, הרב סירקיש פוסק (שם) שאם הבעל הוא משומד, "אם כן איכא למיחש לשמא התעייף בו ענין ואינו יורח [...] כמנהגו [...] ואולי יהרג ותשב אשתו עגונה כל ימיה ובלי ספק שמטעם זה, דכשעת הסכנה דמיה, כותבין גטין [...] ואף על פי שאינם מכירין במקום הכתיבה שזה המגרש הוא בעלה [...] [...] אלא ודאי חשבינן להו כשעת הסכנה [...] ודאי דתקנת חכמים כך הוא, ובכי הא ודאי אמרינן כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". עיין גם: הרב יחזקאל סג"ל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תניינא, קכג; הרב אברהם צבי הירש אייזנשטט, פתחי תשובה, סידור גט, יח. לאור שיקול זה ואחרים, חכמים הקלו באופן כללי בנוגע לעדות הנדרשת להתרת עגונה, וקיבלו עדויות שבמקרה רגיל לא היו מתקבלות על פי גרי ההלכה. ראה: שו"ע, אה"ע יז. נקודה אחרונה זו דורשת הרחבה שחורגת מהיקף מאמר זה.

3. ניתן להבין את חומרת העניין מחומרת ההשלכות של התרת עגונה שלא כדין. לדוגמה, המשנה (יבמות י, א) קובעת: "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה [...] והולד ממזר מזה ומזה". ראה באריכות: הרב יהודה פריס, ספר יד יהודה, אה"ע, ד, טז.

4. ראה, בין היתר, סדרת המאמרים בנושא שהופיעה בתחומין, כא (תשס"א), של הרב שלמה דיכובסקי, 279–287, הרב ד"ר דוד מישלוב, 288–323, והרב אלישיב קנוהל, 324–339, ומאמר נוסף שהופיע בתחומין, כב (תשס"ב) של הרב אברהם צבי שיינפלד, 148–156, עם הערות של הרב שלמה דיכובסקי; וכן סדרת המאמרים בצהר, כ (תשס"ה) על ידי הרב דוד בן-זיוון, 79–82, ד"ר רחל לבמור, 83–91, הרב עו"ד דוד בס, 93–103, 125–127, הרב אוריאל לביא, 105–114, הרב עו"ד שמעון יעקבי, 115–116, הרב אליעזר איגרא, 117–120, הרב אליעזר מלמד, 121–124 וכן בצהר, כא (תשס"ה) על ידי הרב אוריאל לביא, 155–161, והרב אתי אליצור, 163–169 ועוד בצהר, לח (תשע"ה) על ידי הרב אלישע אבינר והרב אברהם סתיו, 63–94, והרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו, 95–116. עיין גם: ערעור 47/תשט"ז וערעור נגד 71/תשט"ז, בית הדין הרבני הגדול ירושלים (הרב יצחק ניסים, הרב יוסף שלום אלישיב, והרב בצלאל ז'ולטי) פד"ר ב, 9 (1956); הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, בעניין תקנת עגונות, הפרדס, נז, א (תשמ"ג), 6–8; הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בניין אב, ג, סג; הרב שלמה משה עמאר, שו"ת שמע שלמה, ו, כ; הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, א, עה; ד"ר רחל לבמור, מנעי ענין מדמעה, ירושלים:

קיימת, באופן נדיר, הסכמה גורפת בין דייני בתי הדין הרבניים ופוסקי ההלכה בישראל, כי גט שניתן בעקבות תביעת נזיקין כזו, אינו תקף מבחינת דין תורה. במסגרת המצומצמת של מאמר זה, אנסה לשרטט את העקרונות המרכזיים העומדים בבסיס פסיקה הלכתית זו.

## 2. נישואין וגירושין: חוזה או סטטוס?

בניגוד לחוקי הנישואין והגירושין ברוב ארצות המערב, המבוססים בדרך כלל על תיאוריית הסטטוס והמעמד, נישואין וגירושין במשפט העברי מבוססים על מודל חוזי. במודל של סטטוס, המדינה או המוסמך מטעמה יוצר את הנישואין, והמדינה או המוסמך מטעמה מבטל את הנישואין. מאידך גיסא, במודל המבוסס על חוזה, בני הזוג עצמם יוצרים את קשר הנישואין,<sup>5</sup> והם אלה שמסיימים את הקשר, על ידי מעשה עצמאי.<sup>6</sup> אם כן, בהלכה היהודית הקלאסית הדרישה לנוכחות רב בטקס הנישואין ונוכחות בית דין רבני במעמד הגט, נועדו רק להבטיח קיום נכון של טקסים אלה. הרב ובית הדין אינם חלק אינטגרלי מההליך החוקי עצמו.

המשפט העברי מכיר בשני מצבים לפחות שבכוחם להביא לסיומו של קשר חוזי: א. כאשר הצדדים מסכימים לסיים את הקשר; ב. כאשר אחד הצדדים הפר באופן מהותי את תנאי החוזה. כעין זה, קשר נישואין יהודי יכול להסתיים: א.

הוצאת אריאל – מפעלי תורה בשיתוף עם מועצת רבני ישראל הצעיר, תשס"ט; הרב יהודה פריס, ספר יד יהודה, אה"ע קלד, ד.

כנראה, הרב הראשי לישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, בשנת 1954–1955, היה בין פוסקי ההלכה הראשונים בתקופה המודרנית אשר שקל ברצינות את השימוש בהסכם טרום-נישואין כדי להתמודד עם בעיית הסרבנות לגט. הוא הציע את הכללת סעיף "עונשי" או "פיצויים" בהסכם במקום מזונות מוגדלים הנהוג היום בהסכמים מהסוג הזה. מצד שני, הרב הרצוג מתנה את החיובים הכלכליים הללו בכך שבית הדין הרבני הוציא פסק לחיוב גט נגד הבעל ולמרות זאת הבעל מסרב לציית לפסק דינו של בית הדין. ראה המכתבים בנדון בסדרה: הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, *חוקה, חוקים ותקנות הרבנות הראשית*, כרך ג של ד"ר איתמר ורהפטיג (עורך), *תחוקה לישראל על-פי התורה* (ירושלים: תשמ"ט), 200–210.

5. ראה: השופט חיים כהן בע"א 337/62, ריזנפלד נ' יעקובסון, פ"ד יז, ובמיוחד בעמ' 1018 (1963). ראה גם: Rabbi Koppel Kahane, *The Theory of Marriage in Jewish Law* (Leiden, 1966), והרב קאפל כהנא, ברכת כהן (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1972) 101–123; פרופ' שלום אלבק, יסודות דיני הנישואין בתלמוד (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2010).

6. השופט חיים כהן, שם. ראה גם: השופט יצחק כהן בבג"צ 661/77 הבר נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים ואח', פ"ד לב (3) 324, 328–329 (1977).

בהסכמת שני בני הזוג<sup>7</sup>; ב. במקרה של הפרת חוזה הנישואין. הפרות אלו ידועות כ"עילות גירושין"<sup>8</sup>.

במקרה של הסכמה, נדרשת הסכמה מלאה ומרצון של שני הצדדים, ללא כפייה או לחץ חיצוני.<sup>9</sup> מאידך גיסא, כאשר ישנה עילה מוצדקת לגירושין, הרי שאפשר לחייב, ואף לכפות את סידור הגט על אותו צד שמסרב לקחת בו חלק. ההלכה מכנה כפייה כזו "עישוי". גט שניתן תחת כפייה בניגוד להלכה נקרא לפיכך "גט מעושה".<sup>10</sup> "כפייה" בהקשר זה כוללת הן כפייה פיזית, כמו אלימות פיזית או כליאה, והן כפייה ממונית, כאשר הבעל מחויב לשלם סכומי כסף משמעותיים במקרה שבו הוא מסרב לתת גט לאשתו.<sup>11</sup>

### 3. כפייה "כדין" וכפייה "שלא כדין"

קביעה מדויקת של העילה שמצדיקה את השימוש בכפייה להשגת גט, היא סוגיה מורכבת ורגישה. באופן כללי, השימוש בכפייה להשגת גט אפשרי רק כאשר העילה לגירושין היא חמורה במיוחד. יתרה מכך, ככלל, "אין כופין אלא באותם שאמרו חכמים"<sup>12</sup>. לפיכך, דיינים יבקשו תקדים לשימוש בכפייה במקרה מסוים. כאשר הדיינים ימצאו בסיס הלכתי מספק להתיר שימוש בכפייה לשם השגת גט, כפייה זו תיחשב כמקובלת במסגרת ההלכה, והיא "כפייה כדין". ברם, בהעדר עילה הלכתית,

7. מדין תורה הבעל יכול לגרש את אשתו אף ללא הסכמתה, כל עוד הוא משלם את דמי כתובתה. עם זאת, בתקופת הגאונים המאוחרת (שנת 1000 לערך), תיקן רבנו גרשום שיש צורך בהסכמת האישה לגט, להוציא מקרים מיוחדים. ראה: רמ"א, אה"ע קיט, ו; תיק מספר 98/5713, בית הדין הרבני יזורי ירושלים (הרב יוסף שלום אלישיב, הרב בצלאל זילטי, והרב יעקב עדס), פד"ר א, 193 ובמיוחד בעמ' 198 (1953); ד"ר בנציון שרשבסקי, דיני משפחה (ירושלים: הוצאת ראובן מס, מהדורה רביעית, תשנ"ג) 278–279.

8. לסיכום עילות אלה לגירושין עיין: שרשבסקי, הערה 7 לעיל, 295–327.

9. עיין: שרשבסקי, שם, 327, והפניות שם.

10. בבלי גטין פח, ב.

11. עיין: הרב שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת רשב"א, ד, מ, בשם רבנו חננאל. רבנו מנחם המאירי, גטין פח, ב, כותב באופן דומה: "ועשוי זה שהוזכר במשנתנו לא סוף דבר שחבטוהו והכהו על כך אלא כל אונס במשמע אפילו אונס ממון כגון שהיו כובשין את ממונו עד שיגרש או הטילו עליו קנס על ידי גויים ואפילו קבלה מעצמו כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס, אונס גמור הוא". הרב יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק, סג, כותב כי "דבר פשוט הוא" שכפייה נחשבת לאונס. ראה גם: הרב שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, א, א; הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השלחן, אה"ע, קלד, כב. העניין נדון באריכות על ידי הרב יהודה פריס, הערה 4 לעיל. עיין גם: שרשבסקי, הערה 7 לעיל, 327–331; הרב יוסף גולדברג, גט מעושה (ירושלים: מכון שער המשפט, 2003), 43–55 והפניות שם.

12. שו"ע, אה"ע, קנד, ה.

הכפייה תיחשב מנוגדת להלכה – "שלא כדין". כפייה שלא כדין היא לא רק אסורה, אלא הגט שמושג תוך שימוש בכפייה זו עשוי להיות בטל מלכתחילה.<sup>13</sup>

בנוסף לצורך בעילה ראויה כדי להצדיק כפיית גט, המשנה מציבה דרישה נוספת – והיא סמכות ראויה: "גט מעושה בישראל כשר ובגויים פסול".<sup>14</sup> רק לבית דין רבני מוסמך יש את הסמכות לכפות מתן גט וכדברי התלמוד, גויים "לאו בני עשויי ניהו".<sup>15</sup> התלמוד מוסיף ומקשר בצורה מפורשת בין שתי הדרישות הללו – עילה וסמכות – ומסכם להלכה שאפילו כאשר הכפייה נעשית על ידי בית דין מוסמך, רק אם קיימת עילה שהיא "כדין – כשר; שלא כדין – פסול ופוסל".<sup>16</sup>

יוצא אפוא שכדי שכפייה תיחשב כדין כך שהגט שהוא תוצאה של כפייה זו יהיה תקף, יש צורך באישור הלכתי גם בקשר לנכפה – כלומר, הבעל; וגם בקשר לכופה – הערכאה המשפטית שכופה את הבעל לגרש. כאמור, התנהגותו של הבעל צריכה ליצור עילה לגירושין שמצדיקה את השימוש בכפייה. בנוסף, לכופים צריכה להיות הסמכות ההלכתית לכפות: הן עצם הסמכות והן אמצעי הכפייה חייבים להתקיים ולהתנהל במסגרת ההלכה. חריגה מאחד התנאים הללו תיצור מצב של "גט מעושה" בשל כפייה שלא כדין – ולגט שהושג על ידי כפייה כזו, אין תוקף הלכתי.

מי היא אפוא הסמכות ההלכתית על פי דין תורה אשר רשאית להורות על כפיית גט? התלמוד במסכת גטין מגלה לנו שכוח הכפייה מוענק אך ורק לדיינים "סמוכים" – דיינים אשר הוסמכו לכך על ידי חכמי ארץ ישראל אשר הוסמכו בעצמם לכך בהמשך למסורת רציפה שהחלה במשה רבנו והועברה מרב לתלמידו לאורך הדורות. על כן, אביי, אמורא בבלי בדור הרביעי, הטיל ספק בסמכות בתי הדין בבבל בזמנו לכפות גט, אפילו כאשר ישנה עילה מוצדקת לכפיית גט. אחרי ככלות הכול, טען אביי, הדיינים הבבלים אינם דיינים סמוכים בהתאם לכל הדרישות הפורמאליות של המשפט העברי:

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי (=אביי מצא את רב יוסף שיושב וכופה גט). א"ל: והא אנן הדיוטות אנן (=אמר לו אביי

13. שרשבסקי, הערה 7 לעיל, 327–328 והפניות שם.

14. משנה גטין, ט, ח.

15. בתלמוד בבלי, גטין פח, ב, מבואר: "גט המעושה בישראל, כדין – כשר, שלא כדין – פסול ופוסל [את האישה מלהינשא לכהן]; ובגויים [שכפו את הבעל], כדין – פסול ופוסל; שלא כדין – אפילו ריח הגט אין בו [והאישה אינה אסורה להינשא לכהן אם ימות בעלה בהמשך]". התלמוד ממשיך ודן בשאלה האם הגט שהושג על ידי כפייה של אינו יהודי נפסל מדאורייתא או מדרבנן. אולם, ראו הרב שמואל בן אורי שרגא פייבוש מוודיסלאב, בית שמואל, אה"ע, קלד, סימנים י ריג והרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השלחן, אה"ע, קלד, ג, המכריעים שלמרות חילוקי הדעות בין הפוסקים הראשונים בסוגיה, ההלכה נקבעה כדעת הרוב שהגט פסול מדין תורה. ראה גם: שו"ע, אה"ע, קלד, ז והלאה, ואה"ע קנ.

16. בבלי גטין פח, ב; עיין גם: שו"ע, אה"ע, קלד, ז–ח.

לרב יוסף: והרי אנחנו, אנשים רגילים (אנו) ותניא [...] "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א), לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים; דבר אחר: לפניהם – ולא לפני הדיוטות! א"ל: אנן שליחותיהו קא עבדינן (=אמר לו רב יוסף לאב"י: אנו עושים את שליחותם) [...] <sup>17</sup>.

אף על פי שרב יוסף מגן על סמכותם של בתי הדין בתקופות המאוחרות לכפות גט, תגובתו בעצם מכירה בנכונותה של הנחת היסוד של אב"י, דהיינו, שרק דיינים סמוכים מוסמכים לכפות גט. אולם, מסביר רב יוסף, חכמי ארץ ישראל הקדומים הסמיכו את בתי הדין הבבליים, וכן את כל בתי הדין "הרגילים" שאחריהם, לכפות גטין ובלבד שהכפייה תיעשה תוך היישום והביצוע של פסקי הדין וההלכות שנקבעו על ידי בתי הדין הקדומים. לולא הסמכה ומגבלה זו, חכמים שאינם מוסמכים אכן היו מנועים מלכפות גטין, בדומה לדיינים נכרים אשר אינם יונקים את סמכותם מהמשפט העברי. <sup>18</sup>

יש להדגיש שההשלכות ההלכתיות של כפייה שלא כדין חמורות ביותר: הגט שהושג בכפייה בטל, <sup>19</sup> מבחינת דין תורה בני הזוג ממשיכים להיחשב נשואים אפילו בדיעבד וילדיה של האישה אשר יולדו מאיש אחר ייחשבו ממזרים. <sup>20</sup> רב או פוסק אחראי אינו יכול להקל ראש בהשלכות כאלו. לפיכך, יש לשקול בזהירות רבה כל החלטה לכפות על בעל לתת גט לאשתו.

17. שם. באשר למהות הסמיכה ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק ב.  
18. הרב יוסף טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, חידושי הריטב"א, גטין פח, ב (מהדורת ליכטנשטיין, תנט) מסכם את מסקנות הסוגיה כך: "ושמע מינה דגויים לאו בני עישויי אגטי נינהו, דכתיב 'לפניהם' – 'ולא לפני הגויים'. ואפילו הדיוטות דלא סמיכי נמי מדאורייתא לאו בני עישויי נינהו, מיהו תקינו לן רבנן בתראי דהווי סמיכי למיעבד שליחותיהו. הילכך השתא נמי מעשה מעשינן אגטי דשליחותיהו קא עבדינן. ודווקא כדין, אבל שלא כדין לא". במילים אחרות, אף על פי שהדיינים של הדורות המאוחרים אינם "סמוכין" לעומת דייני הדורות הקדמונים, עדיין יש לדיינים המאוחרים את הסמכות לכפות מתן גט לפי ההלכה מאחר שהם פועלים כשליחיהם של הדורות הקדומים – ובלבד שהדיינים המאוחרים אכן פועלים כדין במסגרת כללי המשפט העברי. עיין גם: שו"ע, חו"מ, א. הרמב"ם, משנה תורה, פרק ב מהלכות גירושין הלכה כ, פוסק בהתאם: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר". לסיכום הדעות השונות ביחס למקור שליחות זו ולאופייה, ראה: הרב שמואל צבי הירש גרטנר, כפייה בגט (ירושלים: אוצר הפוסקים, 1999), קיד-קיו.

19. עיין הערה 15 לעיל.

20. עיין הערה 3 לעיל.



#### 4. האם תביעת נזיקין יכולה להיחשב כפייה כדין?

צו בית משפט שמחייב איש לשלם פיצויי נזיקין לאשתו בשל סרבנותו, עשוי בהחלט לשמש אמצעי לכפיית גט. גם במקרה שבו בעל היה מונע מאשתו גט, הלחץ הכלכלי שנוצר עליו מן ההכרח לשלם סכומי כסף גדולים אלא אם כן ייתן גט לאשתו, יגבר לעתים קרובות על כל שיקול אחר. אכן תוצאה זו היא שמניעה בדרך כלל את האישה ליזום את תביעת הנזיקין. מה הן, אם כך, ההשלכות ההלכתיות של תביעה כזו, וכיצד הן משפיעות על גט שניתן בעקבותיה? לאור האמור עד כה, ניתן לחלק את ההשלכות ההלכתיות לשני תרחישים שונים, כדלהלן.

##### כאשר אין פסיקת בית דין המחייבת גט

בית דין רבני לא יחייב אדם לתת לאשתו גט אלא אם כן האישה יכולה להוכיח בפני בית הדין שיש עילה הלכתית לגירושין. בהעדר חיוב מעין זה של בית דין, גט כשר דורש הסכמה של הצדדים; כלומר, הגט חייב להיות מעשה רצוני ומוסכם, ללא לחץ חיצוני או כפייה. כפיית הבעל לתת לאשתו גט בניגוד לרצונו תהיה כפייה שלא כדין, שעשויה להוביל לפסילת הגט וביטולו.

ככלל, מקובל הוא שדיני הנזיקין במשפט העברי אינם מכירים בזכות לפיצויים בגין עגמת נפש – כלומר אין פיצוי על נזק שאינו כלכלי או פיזי.<sup>21</sup> כתוצאה מכך, סוג הנזק שנגרם על ידי סירוב גט, שעשוי להוות עילה לתביעת פיצויי נזיקין בבית משפט אזרחי, אינו מהווה בסיס מספיק לתביעה דומה בבית דין רבני – זאת במיוחד כאשר אין כל חיוב הלכתי פורמאלי על אדם לגרש את אשתו. על כן, מנקודת המבט של המשפט העברי, דרישה לפיצויים המבוססת על סירובו של הבעל לתת לאשתו גט נראית כניסיון של האישה לסחוט כספים מבעלה בניגוד להלכה.

על דרך המשל נביא דוגמה של אישה שגונבת את רכבו של בעלה, וכתנאי להחזרתו דורשת שבעלה ייתן לה גט. בהנחה שאין פסק של בית דין רבני שמחייב את הבעל לתת לאשתו גט, נראה ברור שהתנהגות האישה במקרה זה תיחשב כפייה

21. עיין: שו"ע, חושן משפט, תכ, לב ואילך; הרב אברהם שינפלד, נזיקין (פרופ' נחום רקובר, עורך) (ירושלים: ספריית המשפט העברי, 1991), 302–307 ומקורות המובאים שם. אולם השווה: Rabbi Dr. A. Yehuda Warburg, *Spousal Emotional Stress: Proposed Relief for the Modern-Day Agunah*, *Journal of Halacha and Contemporary Society*, 49 (2008) 55–73; Rabbi Dr. Ronald Warburg, *Recovery for Infliction of Emotional Distress: Toward Relief for the Agunah*, *The Jewish Law Annual*, 18 (2009) 213–264.

שלא כדין. במקרה כזה, אפילו "יסכים" הבעל לתת לאשתו גט תמורת הרכב, הלחץ הכלכלי שנוצר על ידי התנהגותה הפסולה של האישה יוביל לפסילת הגט.<sup>22</sup>

לאור ניתוח זה, נראה שתביעת נזיקין בעקבות סרבנות הבעל לתת לאשתו גט היא "כפייה שלא כדין", וגט שניתן בעקבות תביעה כזו יהיה פסול.<sup>23</sup> בעיני המשפט העברי, כספים שמחייב בית המשפט האזרחי את הבעל לתת לאשתו, דומים במקרה זה לרכב הגנוב. ניתן להסיק אפוא שלא יהיה תוקף הלכתי לגט גם אם בעקבות תביעת הנזיקין יחליט הבעל לתת לאשתו גט תמורת ביטול התביעה.<sup>24</sup>

#### כאשר יש פסיקת בית דין המחייבת גט

לעומת זאת, כאשר קיימת פסיקה של בית דין רבני המחייבת גט – כלומר, פסיקה שמכירה בקיומה של עילה ראויה לגירושין – הבעל, בהתחשב בפרטי המקרה המסוים, עשוי להיחשב כאחד שניתן לכוף אותו "כדין". עם זאת, כפי שכבר נאמר, קביעה זו כשלעצמה אינה מספקת. כדי שהכפייה תהיה כדין, נדרש גם שהכופה – הגוף המבצע – יהיה מוסמך לכפות כדין. כפי שראינו, רק בית דין רבני שפועל על פי מסורת הפסיקה ההלכתית-תורנית, מוסמך על פי המשפט העברי לכפות ולחייב על פי דין. על כן, אם באופן תיאורטי היה בית דין מוסמך מחייב את הבעל לשלם פיצויים בהתאם לכללי המשפט העברי, במטרה ללחוץ על הבעל לתת לאשתו גט, הרי שכפייה זו היא כדין, והגט כשר. לא כן אם הפיצויים נפסקו על ידי בית משפט אזרחי; במקרה זה תיחשב הכפייה לעישוי שלא כדין. מנקודת מבט הלכתית, בית משפט אזרחי שאינו מנוהל על פי כללי המשפט העברי ואינו פוסק על פי מסורת

22. עיין באריכות: הרב גרטנר, הערה 18 לעיל, 397–445; הרב גולדברג, הערה 11 לעיל, 43–55; הרב פריס, הערה לעיל 4, ומקורות המובאים שם.

23. ראה תיק 21-1-766955, בית הדין הרבני האזורי ירושלים (הדיינים: הרב מתתיהו שרם, הרב אברהם כלאב והרב אברהם שיינפלד) (לא פורסם, 2004); תיק 1-28-54568514, בית הדין הרבני האזורי נתניה (הדיינים: הרב חיים שאנן, הרב מיכאל עמוס והרב דוד ברדוגו) (לא פורסם, 2007); ערעור 21-1-7041, בית הדין הרבני הגדול ירושלים (הדיינים: הרב חגי איזירר, הרב מנחם חשאי והרב ציון אלגרבלי) (פורסם בנבו, 2008); תיק 272088/6, בית הדין הרבני האזורי נתניה (הדיינים: הרב מיכאל עמוס, הרב שניאור פרדס והרב אריאל ינאי) (פורסם בנבו, 2011); הרב אליהו אברז'ל, שו"ת דברות אליהו, א, קנר.

24. ראה עטרת דבורה, א, עו ובמיוחד בעמ' 485. הרב שלמה דיקובסקי, לב שומע לשלמה, א, י, חלק ג-ד, סובר שאם יש פסק דין מבית הדין הרבני המחייב את הבעל לתת גט לאשתו, מחד גיסא, ומאידך גיסא, פסק הדין של בית המשפט האזרחי לדמי נזיקין ניתן אך ורק בגין התנהגות הבעל בעבר ללא חשש לחיוב עתידי, אזי אין לחשוש לגט מעושה. אולם מסכים הרב דיקובסקי עם הרב לביא שבמקום שבית הדין לא פסק לא כפייה לגט ולא חיוב לגט, במקרה כזה "לא יהיה מנוס מפסילת הגט" (עמ' קעו). הרב לביא, שם, 486–490, טוען עוד שגם במקום שקיים חוק אזרחי הולם המסמך את בתי המשפט לחייב פיצויי נזיקין במקרה של סרבנות גט, חיוב כספי זה יהווה עשוי שלא כדין מאחר שהחקיקה מיועדת באופן ברור לכפות את בן הזוג לתת גט. השווה: הרב שמואל טוביה שטערן, שו"ת השבי"ט, ח, אה"ע, לה-לז.

הפסיקה ההלכתית-תורנית, אינו יכול להיות מוסמך לכפות כדין. אפילו השופטים יהודים, מעמדם ההלכתי יהיה דומה לדיינים שאינם סמוכים, ולאלה – בדומה לשופטים שאינם יהודים – נעדרת הסמכות לכפות מתן גט כדין. על כן, כל כפייה שמבוצעת על ידי בית המשפט האזרחי תיחשב שלא כדין, והגט שיושג בעקבותיה פסול – למרות העובדה שיש עילה לגירושו, ושהבעל מחויב לתת גט לאשתו.<sup>25</sup>

25. ראה: הרב לביא, שם; הרב אברז'ל, הערה 23 לעיל. והשווה: הרב דיכובסקי, שם. לסיכום הדעות הרבניות השונות באשר למעמדם של בתי משפט אזרחיים ששופטיהם יהודים, ראה: פרופ' אליאב שוחטמן, מעמדם ההלכתי של בתי המשפט בישראל, תחומין, יג (תשנ"ב–תשנ"ג), 337–370. כאמור בהערה הקודמת, הרב לביא, שם, 486–490, טוען שגם אם קיימת חקיקה אזרחית – העולה בקנה אחד עם דרישות הלכתיות – המסמיכה את בית המשפט האזרחי לחייב פיצויי נזיקין במקרה של סרבנות גט, עדיין פסק הדין לחיוב פיצויי נזיקין שניתן על ידי בית משפט אזרחי יהווה כפייה שלא כדין; יש להוסיף שזאת אף במקום שיש פסק דין רבני המחייב את הבעל לתת גט. על אף שהרב לביא דן במפורש בפיצויי נזיקין אשר נפסקו על ידי בית משפט אזרחי, עיון מדוקדק בטענותיו אינו משאיר כל מקום להבחין בין פסק כזה של בית משפט אזרחי לבין פסק לדמי נזיקין שנפסקו על ידי בית דין רבני על בסיס החקיקה האזרחית. לעומתו, הרב שלמה דיכובסקי, צדדי אכיפה ממוניים כנגד סרבני גט, תחומין כו (תשס"ו), 173–179, סבור שאם קיים פסק דין רבני לחיוב גט ובית הדין הרבני עצמו פוסק – בהתאם לסמכות החוקית האזרחית הניתנת לו – שהסרבן חייב לשלם דמי נזיקין לאשתו עד למתן הגט, אזי כפייה כזאת מהווה כפייה כדין והגט שניתן בעקבותיה יהיה כשר. ראה גם: Rabbi Dr. A. Yehuda Warburg, *The Propriety of Awarding a Nezikin Claim by Beit Din on Behalf of an Agunah*, Tradition 45:3 (2012), 55–71. (להלן: "וורברג"). בעת כתיבת מאמר זה, תביעות נזיקין בגין סרבנות גט נדונות לפי הדין האזרחי בלבד, בהתאם למבחניה של עוולת הרשלנות, וממילא הסמכות לדון בהן נתונה רק לבית המשפט האזרחי. ראה: בע"מ 3151/14 פלונית נ' פלוני, פסק-דין של השופטת דפנה ברק-ארז, סעיף 59 (פורסם בנבו; 2015). אוסיף ואומר, כי אם אכן נאמץ את דעתו של הרב דיכובסקי, אז גם אם ההוצאה לפועל של פסק הדין הרבני ניתנה בידי סמכות אחרת (כגון בית משפט אזרחי או לשכת ההוצאה לפועל), הגט לכאורה יהיה תקף. במקרה כזה, הסמכויות האזרחיות פועלות כשלוחיו של בית הדין הרבני. ביחס למצב מעין זה נאמר במשנה (גטין ט, ח) "ובגויים חובטין אותו ואומרים לו: 'עשה מה שישאל אומרים לך' וכשר". לפיכך, אם הבעל מסרב לגרש את אשתו, בית הדין יכול להתיר לאשתו לתבוע אותו בבית המשפט האזרחי כדי להכריח אותו לגרשה, ותביעה כזו לא תוביל לביטול הגט. ראה: הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, אה"ע, א, א (בסוף רב; פורסם שוב בפסקים וכתבים, אה"ע, ז, קנז (בסוף) רקנז; בעניין חשש לגט מעושה, אוסף מאמרים מתוך חוברות הדרום לציון העשור הראשון (עורכים: הרב חיים דוב שעוועל והרב נחום אליעזר רבינאוויטש) (ניו יורק: תשכ"ו), 42–67. אולם, יש לדייק שהרב הרצוג מדגיש שמסקנותיו המעשיות מתייחסות רק לשימוש על ידי בית הדין הרבני במזונות אישה סבירים בכדי לדרבן את הבעל לגרש את אשתו. ראה גם: ורהפטיג, הערה 10 לעיל, 157–162. עיין עוד: הרב שלמה דיכובסקי, דרכו של הגרי"א הרצוג בכפיית גט, משואה ליצחק – ספר זכרון למרן הגאון הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, הרב הראשי לישראל, במלאות חמישים שנה לפטירתו (עורכים: הרב שמואל כ"ץ והרב פרופ' אברהם שטיינברג) (ירושלים: יד הרב הרצוג, תשס"ט), א, 332–342. באשר להשפעת פסק דין למזונות של בית משפט אזרחי על כשרותו של

## 5. ביטול תביעת הנזיקין לשם הסרת הכפייה

ניקח את הניתוח צעד נוסף קדימה. נתאר את המקרה הבא: האישה הגישה תביעת נזיקין נגד בעלה, ובית המשפט האזרחי פסק פיצויים לאישה. בעקבות בקשת הבעל או התערבות של בית הדין הרבני, האישה מסכימה לבטל את התביעה, או לוותר על הפיצויים, עוד לפני מתן הגט. האם במקרה זה הגט יהיה תקף על פי דין תורה? גם כאן יש לחלק בין שני מצבים שונים.

**כאשר אין פסיקת בית דין המחייבת גט**

במקרה שבו אין פסיקה של בית דין רבני שמחייבת את הבעל לתת גט לאשתו, לכאורה הגט אינו תקף כל עוד מרחף איום התביעה מעל ראשו של הבעל. למרות ביטול התביעה או הפיצויים, קיימת האפשרות המשפטית הקונקרטית שהאישה תחדש את תביעתה אם הבעל ישנה את דעתו ולא ייתן לה גט. עצם קיומה של אפשרות ממשית זו, עלול להוות כפייה שלא כדין ולפסול את הגט.<sup>26</sup> אולם, כאשר קיימת דרך להבטיח שאחרי שהאישה חוזרת בה מתביעתה ומבטלה, היא שוב אינה יכולה לתבוע את בעלה אפילו הבעל יחזור בו ממחויבותו לתת לאישה גט, אזי הגט ייחשב לגט כשר מרצון וללא כפייה.<sup>27</sup>

הגט, ראה: הרב משה פיינשטיין שו"ת אגרות משה, אה"ע, א, קלז, רד, קו (בסוף); הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, ח, קלז; הרב שלום משאש, שו"ת שמ"ש ומגן, ב, אה"ע, לו ר לט; הרב שלמה משה עמר, שו"ת שמע שלמה, א, אה"ע, יא; הרב אברזל, הערה 23 לעיל.

26. הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, הערה 24 לעיל, 489–490, כותב כי נושא זה שנוי במחלוקת בין פוסקי ההלכה. אולם, הרב לביא נוקט למעשה כדעה המחמירה. ואכן, בתי הדין הרבניים בישראל הכריעו באופן עקבי כדעה המחמירה. ראה: תיק 1-28-54568514, הערה 23 לעיל; תיק 899861/1, בית הדין הרבני האזורי חיפה (הדיינים: הרב יצחק שמואל גמזו, הרב יצחק אושינסקי והרב ישראל דב רוזנטל) (פורסם בנבו, 2015). בפסק דין אחרון זה, מדגיש בית הדין כי על אף שהסיכוי למימוש האיום אינו גבוה, עצם האפשרות הממשית מוגדרת ככפייה על המגרש. בעניין האיום לכפייה, ראה: הרב שמואל טוביה שטערן, שו"ת השבי"ט, ח, אה"ע, לו; גט מעושה, הערה 11 לעיל, 120–130; וורברג, הערה 25 לעיל, 67–68.

27. לכן, בתיק 1-28-54568514, שם, בית הדין הרבני האזורי נתניה דרש כי טרם סידור הגט, האישה תדאג לכך שתביעתה בנזיקין תידחה על ידי בית המשפט לענייני משפחה ולא רק תימחק. בתיק 538765/6 (פורסם בנבו, 2013), בית הדין הרבני האזורי חיפה (הדיינים: הרב יצחק שמואל גמזו, הרב יצחק אושינסקי והרב ישראל דב רוזנטל) הסתפק במחיקת תביעת הנזיקין בבית המשפט, אולם דרש מהאישה "להתחייב כי לא תתבע תביעת נזיקין נוספת בבית המשפט". וכן ראה החלטתו של הרכב זה בתיק 2/899861 (פורסם בנבו, 2013) כי: "על האישה להמציא אסמכתא לבית הדין כי תביעתה לפסוק פיצויי נזיקין נמחקה וכן התחייבות האישה כי לא תגיש תביעה כעין זו כנגד הבעל אף בעתיד". ראה גם: גט מעושה בערכאות, הערה 15 לעיל, 47. אולם, לדעת הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, שם, 490, מאחר שהאישה יודעת כי אם היא אכן תחדש את תביעתה לדמי נזיקין, בית הדין יסרב לסדר את הגט, על כן הסיכויים שהיא אכן תחדש את תביעתה הם נמוכים. משום כך, מספיק, לדעתו, שהאישה תמחק את תביעתה לפיצויי

**כאשר יש פסיקת בית דין המחייבת גט**

אולם, מה הדין במקרה שבו בית דין רבני כבר הוציא פסיקה שמחייבת את הבעל לתת לאשתו גט? האם גם בנסיבות אלו, הגט יהיה פסול משום שהאישה זכאית מבחינה משפטית אזורחית לחדש את תביעת הנזיקין במקרה שהבעל חוזר בו ומסרב לתת לה גט? התשובה לשאלה זו שנויה במחלוקת בין דייני בתי הדין הרבני בישראל. יש מן הדיינים הסוברים שהיות שבית הדין הרבני חייב את הבעל לתת גט לאשתו, אין באיום האפשרי של הגשת תביעת נזיקין בעתיד כדי לפסול את הגט. ראשית, אין זה דבר וודאי כי האישה אכן תגיש תביעת נזיקין חדשה בעתיד. זאת ועוד: גם אם האישה כן תובעת, אין זה כלל בטוח שתביעתה תתקבל על ידי בית המשפט. לעומת זאת, יש חובה וודאית על הבעל להעניק גט לאשתו – חובה הנובעת מפסיקת בית הדין הרבני. אין בעוצמת האיום כי שמא תוגש תביעה אפשרית ועתידית, כדי להחליש את החיוב הוודאי והעכשווי המוטל על בעל להעניק גט פיטורין לאשתו. כתוצאה מכך, דיינים אלה יכשירו את הגט, כל עוד תביעת הנזיקין התלויה ועומדת תבוטל והכסף שנגבה יוחזר, עוד לפני מתן הגט על ידי הבעל.<sup>28</sup> מאידך גיסא, דיינים אחרים טוענים שאף על פי שקיימת פסיקה שדורשת מתן גט על ידי הבעל, כל איום לנקיטת הליכים משפטיים מחוץ למערכת ההלכתית ובניגוד לכללי המשפט העברי, בכוחו להשפיע על רצונו החפשי של הבעל. פגיעה זו ברצונו החפשי של הבעל פוסלת את הגט אשר הוא ייתן.<sup>29</sup>

נזיקין בבית המשפט טרם סידור הגט ואין צורך לדרוש שתביעתה דווקא תידחה. לכאורה, גם הרב אריאל ינאי, בתיק 272088/6, הערה 23 לעיל, סבור שמחיקה מספקת. אולם הרב ינאי מוסיף שאם האישה אכן תחדש את תביעתה לפיצויי נזיקין לאחר סידור הגט, אזי הגט יהיה פסול מדין גט מוטעה, דהיינו השגת גט מתוך הטעיית הצד שכנגד.

28. הרב חשאי, תיק 7041-21-1, הערה 23 לעיל; הרב לביא, שם. זו, כנראה, גם דעתו של הרב אברהם כלאב בתיק 766955-21-1, הערה 23 לעיל.

29. ראה הרב אלגרבל ויהרר איזירר בפסק דינו של בית הדין הרבני הגדול ירושלים, ערעור 7041-21-1, הערה 23 לעיל. הרב שיינפלד, בתיק 766955-21-1, הערה 23 לעיל, לכאורה מסכים לדבריהם, אלא אם כן בית הדין הרבני פסק לא רק שהבעל חייב לתת גט לאשתו אלא שאף ניתן לכפותו. הרב שלמה דיכובסקי, הערה 24 לעיל, מסיק שאם יש פסק דין מבית הדין הרבני המחייב את הבעל לתת גט לאשתו, מחד גיסא, ומאידך גיסא, פסק הדין של בית המשפט האזורי לדמי נזיקין ניתן אך ורק בגין התנהגותו בעבר ללא כל חשש לחיוב עתידי, אזי כולי עלמא מודים שאין לחשוש לגט מעושה. הרב דיכובסקי ממשיך ומספר: "ואכן שמעתי ממקור נאמן, שפסיקת הרבנים שהובאה לעיל ביחס לחיוב נזיקין בבית המשפט, הייתה בפסיקה שיש בה פיצוי על העבר וחשש מפיצוי המשך על העתיד – שני הדברים גם יחד." (עמ' קפא). ועיין עוד: פרופ' עמיחי רדזינר, "לא המדרש עיקר אלא המעשה": על סידור גטין לאחר תביעות נזיקין ועל מדיניות הפרסום של הפסיקה הרבנית, משפטים מה (תשע"ה), 51–53.

## 6. הלכה למעשה

על אף הניתוח העיוני הנ"ל, נראה שלמעשה – בין אם יש פסק דין לחיוב גט ובין אם אין פסק דין לחיוב גט – בתי הדין מכריעים בכל מקרה ומקרה לגופו של עניין. בהתאם, דייני בית הדין בודקים כל תיק ביחס לעובדות הייחודיות לו כדי לברר אם הגט באמת ניתן מרצונו החפשי של הבעל, באופן עצמאי מאיום תביעת הנזיקין, אם לאו. במקרה שבו הדיינים משוכנעים לפי שיקול דעתם שהבעל אכן נותן את הגט מרצונו החפשי למרות האיום הכלכלי, הגט יהיה תקף מבחינה הלכתית. דין לא תמיד יכול להגיע למסקנה אם מדובר ברצון חפשי או לא על בסיס קריטריונים פורמאליים בלבד. החלטה זו היא עדינה ורגישה ואינה מבוססת אך ורק על דברים הנאמרים באולם הדיונים או על פי נתונים אובייקטיביים אחרים. על הדיין להביא בחשבון את מכלול נסיבות העניין לרבות, בין השאר, התנהגות הבעל, הבעת פניו ושפת גופו. בכך, פועלים הדיינים של ימינו בהתאם להנחיית הרב דוד בן שלמה אבן זמרא (רדב"ז) (ספרד, 1479 – צפת, 1573), אב בית הדין ומנהיגה של יהדות מצרים במאה ה-16 המסכם:

"והקולר תלוי בצואר החכם המסדר הגט כי הוא יודע אם נסתלק האונס או לא ויחוש לעצמו".<sup>30</sup>

30. שו"ת רדב"ז, ו, ב אלפים צה. ראה גם: הרב מנחם מנדל שניאורסון, שו"ת צמח צדק, אה"ע, רסב; ההערות המסכמות בפסק דינו של בית הדין הרבני הגדול ירושלים, שם; גט מעושה, הערה 11 לעיל, 52–54, והמקורות שם. על כן, במקום שהחיוב הכספי הוא נמוך, לא ייחשב עצם החיוב הכלכלי כאונס וכפייה הפוסל את הגט. ראה: תיק 899861/1, הערה 26 לעיל, והמקורות המובאים שם. וורברג, הערה 25 לעיל, 58–60 והמקורות המובאים שם. וכן ראה את המקורות המובאים בהערה 25 לעיל, בקשר לפסק דין של בית המשפט האזרחי למזונות האשה. ועיין עוד בדברי הרב משה פיינשטיין המובאים בהערה 33 להלן.

במאמרו היסודי והחשוב של פרופ' עמיחי רדזינר, שם, 5–8, מביא פרופ' רדזינר מספר מקרים בהם בית הדין הרבני אכן סידר גטין למרות קיומן של תביעות נזיקין נגד הבעל בגין סרבנות גט. פרופ' רדזינר מבקש להסביר את התופעה על בסיס האבחנה בין "לכתחילה" לבין "בדיעבד". לפי הסבר זה, העמדה הרשמית אשר מציגים בתי הדין הרבניים בישראל נגד סידור גט במקום שקיימת תביעה בנזיקין, היא רק לכתחילה. ברם, בדיעבד או בשעת הדחק, בתי הדין הרבניים מגמישים את עמדתם ומסדרים את הגט. על אף שאבחנתו של פרופ' רדזינר בין לכתחילה לבין בדיעבד היא בהחלט נכונה, לדעתי לא די בכך. זאת במיוחד כשמדובר בנושא שהפוסקים פסקו שבמקום שהופעלה כפייה שלא כדין, אזי יש לפסול את הגט על כל תוצאותיו החמורות. עיון בפסקי הדין המובאים על ידי פרופ' רדזינר מגלה שבחלק ניכר מהם, בית הדין הרבני כבר הוציא פסק דין המחייב אותו לתת גט לאשתו, כך – כפי שנאמר כאן בטקסט – דיינים רבים סבורים שאין בתביעה או החיוב הכספי לפסול את הגט. אולם, גם באותם מקרים שלא היה פסק דין לחיוב גט, אם הדיינים היו בדעה שאין בתביעה או בחיוב בנזיקין בכדי לכפות על הבעל את מתן הגט בניגוד לרצונו אלא שהבעל אכן נותן את הגט מרצונו החופשי למרות קיומה של התביעה או החיוב בנזיקין, אזי הגט יהיה כשר אפילו לכתחילה וכדברי הרדב"ז. כפי שנאמר בטקסט, החלטות כאלו לא ניתן לבסס על דברים שנאמרו בלבד. משום כך, אין מקום להסיק מסקנות באשר לרצונו האמתי של הבעל אך ורק מהדברים הרשומים בפרוטוקול הדין בבית

## 7. סיכום

הרעיון של כפיית בעל לתת לאשתו גט באמצעות לחץ כלכלי אינו חדש. למעשה, חכמים ורבנים ברחבי העולם דנו וניתחו את הנושא לעומק במהלך 800 השנים האחרונות. גם התגלמותה המודרנית של השאלה בצורת תביעת נזיקין אינה חדשנית; הרעיון נידון ונדחה על ידי פוסקים מובילים לפני כ-20 שנה ביחס להתפתחויות הלכתיות בסוגיה בצרפת.<sup>31</sup> מסקירה של הספרות ההלכתית העוסקת בנושא, עולה באופן חד משמעי שהפוסקים מתחבטים קשות אם אפשר להכיר בתוקפו של גט שהושג כתוצאה של הפעלת לחץ כלכלי מעין זה.

בשנת 2008 הוציא בית הדין הרבני הגדול בירושלים פסק הלכה מפורט ומנומק שפוסל גט שניתן בעקבות תביעת נזיקין.<sup>32</sup> על אף הביקורת שספג, פסיקת בית הדין הרבני הגדול לא הייתה מפתיעה; למעשה היא הייתה צפויה מראש. הייתי מעז לומר שמסקנת בית הדין הייתה המסקנה המתבקשת היחידה לאור עיון במקורות מתוך יושר אינטלקטואלי.<sup>33</sup>

הדיון; זאת במיוחד לאור העובדה שכל מי שבא בשערי בית הדין הרבני יודע היטב כי הפרוטוקול אינו משקף נאמנה את כל שנאמר במלואו או את כל אשר התרחש במהלך הדיון בבית הדין.

31. ראה: הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, ז, קלו; הרב שמואל הלוי ואזנר, שו"ת שבט הלוי, ה, רי. והשווה: רדזינר, שם, 67–72.

32. ערעור 1-21-7041, הערה 23 לעיל. בשנת 2014, בית הדין הרבני הגדול בירושלים (הדיינים: הרב מסעוד אלחדד, הרב נחום שמואל גורטלר והרב ישראל שחור) שב ואישר מסקנה זו בערעור 936594/2 (פורסם בנבו, 2014). וראה עוד: תיק 938078/1, בית הדין הרבני האזורי אשדוד (הדיינים: הרב אברהם עטיה, הרב משה אמסלם והרב יצחק רבינוביץ) (פורסם בנבו, 2015). יש לציין כי בתי הדין הרבניים בישראל אף יימנעו מלדון בתיק גירושין במקום שהוגשה תביעה בנזיקין נגד האישה עקב סרבנותה לקבל גט. בתי הדין רואים בתביעה כפיית האישה לגירושין בניגוד לרצונה – ובניגוד לחרם דרבנו גרשום האוסר על אדם לגרש את אשתו בעל כורחה במקום שאין לו עילת גירושין כדין. ראה: תיק 602898/7, בית הדין הרבני האזורי טבריה (הדיינים: הרב אוריאל לביא, הרב חיים בזק והרב יועזר אריאל) (לא פורסם, 2011) (מובא בתיק 578733/1 להלן); תיק 578733/1, בית הדין הרבני האזורי חיפה (הדיינים: הרב יצחק שמואל גמזו, הרב יצחק אושינסקי והרב ישראל דב רוזנטל) (פורסם בנבו, 2013).

33. אולם ראה הצעותיו של הרב עו"ד דוד בס, סרבנות גט ופיצויי נזיקין, הצופה, ד בשבט תשס"ה – 14 בינואר 2005, המוסף, 11–12. חלק מהנקודות שמעלה הרב בס מובאים ביתר הדגשה במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי, הערה 25 לעיל. קווים דומים מוצאים את ביטויים במאמרו של Rabbi R. Warburg, הערה 21 לעיל, במיוחד בעמ' 246–254; ושל וורברג, הערה 25 לעיל, במיוחד בעמ' 60–62.

במקרה שהבעל מודה שהיה מוכן לגרש את אשתו גם ללא החיוב בפיצויי נזיקין אלא שהיה מציג דרישות נוספות טרם מתן הגט בפועל, יש מקום לטעון שאין בפיצויי הנזיקין להוות כפייה על עצם מתן הגט אלא אמצעי הגנה לדרישות הנוספות של הבעל בלבד; אם כן, הגט עצמו יהיה

הטרגדיה של העגונה מחייבת התייחסות רצינית וחשיבה מעמיקה מצד הקהילה היהודית, לא רק בישראל אלא ברחבי העולם. אין כל ספק או ויכוח שקיים צורך אמיתי לעמוד על פיתוח דרכים יעילות למגר תופעה כאובה, מדאיגה ואכזרית זו. אף על פי כן, תביעות נזיקין בבתי המשפט האזרחיים אינן, לדעתנו, הכלי הנכון והראוי להתמודד עם בעיית העגונות.<sup>34</sup>

כשר למרות התביעה לפיצויי נזיקין. בהקשר זה ראה דבריו החשובים של הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אה"ע, ג, מד, הכותב: "והנה יש עוד טעם גדול להתיר בעובדא זו אף אם היה באונס, דהא על מה ששאל אותו כבוד תורתו הרמה וכי לא היית מגרשה בעצמך בלא הסעטעלמענט אחרי הפירוד בערכאות, השיב שהיה מגרשה גם בעצמו אבל יכול להיות שהיה דורש איזה סידורים בקשר לחינוך הילדים. הרי נמצא שבעצם הגירושין הוא רוצה ממש בעצמו, רק שהיה רוצה להשיג בעד הגירושין איזה דבר בעניין חינוך הילדים, ובשביל הסעטעלמענט אינו מבקש זה ונותן הגט בלא זה. שבאופן זה, אף אם הסעטעלמענט נימא שהוא אנוס ואף כפייה ממש, נמצא שאין הכפייה על רצון הגירושין, אלא לא יהיו למשכון להשיג איזה דבר ממנה. שיש טעם גדול שאין לזה דין אונס לפסול את הגט". אולם, למרות שהרב פיינשטיין מכנה סברה זו "טעם גדול", אין הוא מוכן להסתמך על סברה זו בלבד ומסיים הלכה למעשה: "אבל אף שהיא סברה גדולה, אין לסמוך על זה לבד, אבל לצרף זה לעוד טעם, ודאי היא סברה גדולה". (תודתי נתונה לפרופ' מיכאל ברויד שהפנה את תשומת לבי לתשובה זו). וראה בעניין תשובה זו, הרב גרטנר, הערה 18 לעיל, רמב-רמד; רדזינר, הערה 29 לעיל, 76. והשווה: תיק 899861/2, בית הדין הרבני האזורי חיפה, הערה 27 לעיל. פסק דין זה אושר על ידי בית הדין הרבני הגדול ירושלים (הדיינים: הרב מסעוד אלחדר, הרב נחום שמואל גורטלר והרב ישראל שחור) בערעור 936594/2 (פורסם בנבו, 2014).

34. וראה קריאתו של הדיין הרב אריאל ינאי בתיק 272088/1, בית הדין הרבני האזורי נתניה (פורסם בנבו, 2011): "מן הראוי כי כבוד בית המשפט העליון ייתן את דעתו לסוגיה זו, כפי שעשה בעבר בסוגיית הסמכויות. נראה כי מן הראוי, שהדבר יעשה בעצה אחת עם כבוד בית הדין הגדול, מאחר ומדובר בסוגיה שביסודה היא סוגיה הלכתית טהורה". אולם ראה: בע"מ 2374 פלוני נ' פלונית (פורסם בנבו, 2011), שבית המשפט העליון (השופט ניל הנדל) נמנע מלדון בנושא למרות שניתנה לו האפשרות לעשות כן. ראה גם את הדיון באוביטר דיקטום המופיע בע"מ 3151/14 פלונית נ' פלוני (המשנה לנשיאה, השופט אליקים רובינשטיין, השופט צבי זילברטל והשופטת דפנה ברקארז) (פורסם בנבו; 2015); וכן בע"מ 7557/15 פלונית נ' פלוני (המשנה לנשיאה, שופט אליקים רובינשטיין) (פורסם בנבו; 2015); המשנה לנשיאה, השופט אליקים רובינשטיין, בתי המשפט לענייני משפחה כתום שני עשורים: "ויהיו בעיניו כימים אחדים" (בראשית כ"ט, כ'), 20 שנה להקמת בתי המשפט למשפחה בישראל: אסופת מאמרים (עורך: השופט צבי ויצמן) (ירושלים: הנהלת בתי המשפט, 2015), 5-7.



## **כנס הדיינים – התשל"ט**



# **כנס הדיינים – התשל"ט**

**מדברים שנאמרו בכנס הדיינים**

**ג' – ו' באלול התשל"ט**

**במלון "פארק" תל אביב**

**ערך לדפוס:**

**הרב מנשה מילר**

**ספד"ד בבית הדין הרבני האזורי חיפה**

**הנהלת בתי הדין הרבניים – ירושלים**

## **– מהדורה שנייה –**

**נספח לספר כנס הדיונים – התשע"ה**

**מועד הדפסת המהדורה השנייה: שבט התשע"ו – פברואר 2016**



**הנהלת בתי הדין הרבניים**  
**רח' כנפי נשרים 22, ירושלים 91342**  
**טל' 02-6582822/3 ; פקס' 02-6527630**  
**כתובתנו באינטרנט: [www.rbc.gov.il](http://www.rbc.gov.il)**

## כנס הדיינים – התשל"ט

ערך לדפוס:  
הרב מנשה מילר

### תוכן העניינים

419	פתח השער.....
	הרב שמחה מירון, מנהל בתי הדין הרבניים
420	מענייני דיומא.....
	הרב עובדיה יוסף, הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול
421	השיפוט בישראל.....
	הרב שלמה גורן, הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול
421	אכיפת הדין.....
422	השיפוט בארץ ישראל.....
423	על סדרי בתי הדין ותפקידי הדיינים.....
	סדרי הדיון והליכות דייני ישראל, הכרסום בסמכויות בתי הדין הרבניים
423	אחריות וטוהר השיפוט.....
	הרב יצחק ידידיה פרנקל, הרב הראשי וראב"ד לתל אביב
423	דיני מזונות.....
423	"אלוקים ניצב".....
424	השיפוט בארץ.....
425	ואשיבה שופטיך כבראשונה.....
	הרב שמחה מירון
425	הכרסום בסמכויות ביה"ד.....
426	עונש למתפרעים.....
427	אכיפת פסק הדין.....

427	.....	דיון לגופו של עניין
428	.....	מזונות
428	.....	סדרי דין
429	.....	פסקי דין
430	.....	הסברה נאותה
		הרב שאול ישראלי
431	.....	רוח משפט
		הרב מרדכי אילן
432	.....	פסיקת הלכות
		הרב אברהם שאר ישוב
432	.....	כרסום בסמכויות ביה"ד
		הרב שמחה קוק
433	.....	הרצאות הדיינים
433	.....	בית דין
433	.....	העברת תיק מבית דין לבית דין
		הרב חיים דוד הלוי
435	.....	הרב אליהו כץ
436	.....	הרב שמחה מירון
437	.....	שכר טרחת עורך דין
		הרב שמחה הכהן קוק
440	.....	גיוור
440	.....	גיוור כהלכה
		הרב יצחק ידידיה פרנקל
443	.....	תריס בפני התבוללות
		הרב שמואל ברוך ורנר
445	.....	בגדה יהודה
		הרב שמואל תנחום רובינשטיין
448	.....	גיוור לתושבי חו"ל
		הרב שלמה גורן
448	.....	איכות הגיוור
		הרב מרדכי אוריה
449	.....	ערעור לגבי גיוור

449	הרב אברהם שאר ישוב
449	הרב חיים דוד הלוי
451	<b>על גרים וגרות</b>
451	הרב ברוך רקובר
452	הרב שלמה קרליץ
453	הרב שמחה מירון
455	<b>גירושין</b>
455	<b>אישור גירושין</b>
455	הרב שמחה מירון
455	הרב ברוך רקובר
456	הרב שמחה מירון
457	<b>גט המהרש"ם</b>
457	הרב שלמה גורן
458	הרב עובדיה יוסף
459	הרב שמואל ברוך ורנר
460	הרב אברהם שפירא
460	הרב שמואל ברוך ורנר
460	הרב משה מלכה
461	הרב שלמה קרליץ
461	הרב שמחה קוק
463	<b>הסכם גירושין</b>
463	הרב משה מלכה
463	הרב מרדכי אוריה
464	הרב אליעזר גולדשמידט
465	<b>גט זיכוי</b>
465	הרב שלום משאש
467	<b>חלוקת רכוש</b>
467	הרב אליעזר גולדשמידט
467	הרב משה יוסף מילצקי
467	הרב שלמה דיכובסקי
469	<b>עגינות</b>
	הרב שלמה גורן

<b>470</b>	<b>מזונות.....</b>
<b>470</b>	<b>מזונות אלמנה.....</b>
470	הרב שמואל ברוך ורנר.....
470	הרב ציון אלגרבלי.....
470	הרב משה יוסף מילצקי.....
<b>471</b>	<b>גבייה באמצעות ביטוח לאומי.....</b>
471	הרב שאול ישראלי.....
473	הרב אליעזר גולדשמידט.....
474	הרב ברוך רקובר.....
474	הרב שמחה מירון.....
475	הרב אברהם שפירא.....
475	הרב משה יוסף מילצקי.....
475	הרב משה אביטן.....
476	הרב שלמה קרליץ.....
476	הרב מרדכי אוריה.....
476	הרב משה מלכה.....
<b>477</b>	<b>הצמדה.....</b>
477	הרב אליעזר גולדשמידט.....
477	הרב שאול ישראלי.....
478	הרב ברוך רקובר.....
478	הרב שמחה מירון.....
<b>479</b>	<b>חובת ההוכחה במזונות האישה – על מי?.....</b>
	<b>הרב עובדיה יוסף</b>
479	הבעל מוחזק או האישה.....
480	מזונות דאורייתא או דרבנן.....
481	פסיקת מזונות רק בהוכחות.....
482	הרב אליעזר גולדשמידט.....
482	הרב שמואל ברוך ורנר.....
483	הרב שלמה דיכובסקי.....
483	הרב ציון אלגרבלי.....
483	הרב מרדכי אילן.....
<b>484</b>	<b>חיוב מזונות הילדים עד איזה גיל?.....</b>
484	הרב יעקב רוזנטל.....
486	הרב משה מלכה.....
486	הרב שלמה קרליץ.....



487	הרב שמחה קוק.....
487	הרב משה יוסף מילצקי.....
487	הרב מרדכי אוריה.....
<b>488</b>	<b>מזונות ילדים.....</b>
488	הרב נחום שיינין.....
488	הרב משה יוסף מילצקי.....
<b>489</b>	<b>ערכאות.....</b>
489	הרב ישעיה גולדשמידט.....
489	הרב שלמה דיכובסקי.....
490	הרב משה יוסף מילצקי.....
490	הרב שמחה קוק.....
490	הרב מרדכי אוריה.....
<b>492</b>	<b>מזונות כהונה לגט.....</b>
	הרב משה אביטן
<b>493</b>	<b>נישואין.....</b>
493	<b>עיכוב נישואין.....</b>
	הרב שמחה מירון
<b>494</b>	<b>היתר נישואין.....</b>
494	הרב יוסף נדב.....
495	הרב עובדיה יוסף.....
495	הרב שלום משאש.....
<b>496</b>	<b>עיכוב יציאה.....</b>
496	הרב אליעזר גולדשמידט.....
496	הרב שמחה מירון.....
496	הרב יוסף נדב.....
<b>498</b>	<b>צו הפרדה.....</b>
498	הרב אברהם שאר ישוב.....
499	הרב שלמה קרליץ.....
<b>500</b>	<b>שלום בית.....</b>
500	הרב משה מלכה.....
500	הרב שלמה קרליץ.....
501	הרב שמחה קוק.....
501	הרב משה יוסף מילצקי.....

- 502 ..... ישיבת הערכה להרב דב כ"ץ שליט"א, מנהל בתי הדין הרבניים**  
**דברי הערכה על האיש ופועלו, על מפעל פרסום פסקי הדין הרבניים**
- 502 ..... הרב שמחה מירון.
- 503 ..... על האיש ופועלו, הרב יעקב פינק – אב"ד חיפה.
- 506 ..... מפעל פסקי הדין הרבניים, ד"ר זרח ורהפטיג.
- 510 ..... הדיינים כדוגמא לעם, הרב דב כ"ץ.
- 513 ..... אתיקה מקצועית**  
**מתוך ישיבה מיוחדת עם "ועד הדיינים"**
- 513 ..... הרב שמואל ברוך ורנר – אב"ד תל-אביב.
- 514 ..... הרב אליעזר גולדשמידט – חבר ביה"ד הגדול ירושלים.
- 515 ..... הרב אברהם שארשוב – אב"ד חיפה.
- 515 ..... הרב שלמה דיכובסקי – חבר ביה"ד תל אביב.
- 516 ..... הרב מרדכי אוריה – חבר ביה"ד חיפה.
- 516 ..... הרב ישעיהו גולדשמידט – אב"ד תל-אביב.
- 517 ..... הרב שמחה מירון.
- 517 ..... הרב מרדכי אילן – אב"ד תל-אביב.
- 517 ..... הרב ישעיה משורר – פתחתקווה.
- 518 ..... הרב חיים פרדס – תל אביב.
- 518 ..... הרב ורנר – תל אביב.
- 518 ..... הרב יעקב רוזנטל – אב"ד חיפה.
- 519 ..... החלטות הכנס**

## פתח השער

### הרב שמחה מירון

#### מנהל בתי הדין הרבניים

מתכבד אני לפתוח כנס זה של הדיינים והעובדים הבכירים של בתי הדין הרבניים, שבא לציין מחד גיסא סיכום תקופה של שלוש שנים ומעלה של עבודת בתי הדין תחת המסגרת הממלכתית המיוחדת, שאפשרה לבתי הדין לפתח את השיפוט והפסיקה באופן שבשנים קודמות ובתקופות קרובות אחרות לא זכינו לזה. ומאידך גיסא הכנס הזה בא לקיים דיון בבעיות העומדות על הפרק כשהמטרה היא תשועה ברוב יועץ – חילופי דברים, השקפות, מתוך מגמה ליצור גישה אחידה. עד כמה שהדבר ניתן ואפשרי – ללמוד כל אחד מנסיונו של חברו, ולפתח בדרך זו גישה וטיפול הולם למקרים ובעיות הבאות בפני בתי הדין.

הכנס נפתח ביום הראשון של שבוע פרשת "כי תצא" פרשה העוסקת בגוף העניינים העיקריים שבתי הדין בישראל עוסקים בהם – ענייני גטין וגירושין וכן מוציא שם רע, שגם זה קשור לעניינים שבינו לבינה שבאים בפני בתי הדין ועוד עניינים שונים שקשורים בתחום ענייני המעמד האישי. כמו כן הכנס נפתח מיד לאחר השבת שקראנו בה את פרשת "שופטים" ושוטרים תתן לך בכל שעריך". ופרש"י שופטים – דיינים הפוסקים את הדין. ומובא בשמו של גדול בישראל – דלכאורה מה בא רש"י לחדש? הרי ברור ששופטים אלו דיינים שפוסקים את הדין. ברם, יכולים להיות לפעמים השקפות וגישות – שאנחנו גם מכירים אותם היום, שהן רווחות בציבור – שהשופטים אינם דווקא אלה היודעים לפסוק את הדין, אלא שהם מוכשרים בנאום או בעסקנות ציבורית או בתחומים אחרים מעין אלה, ואלה צריכים להיות השופטים בישראל. לכן בא רש"י ללמד אותנו, ששופטים צריכים להיות רק כאלו שיודעים לפסוק את הדין.

זכינו ברוך-השם, שבדרך כלל דייני ישראל שהתמנו ויושבים על כס הדין בישראל, הם יודעים לפסוק את הדין, ועל ידי כך יש ביכולתם לדון ולהכריע ולפסוק בבעיות העומדות ברומו של עולם, בבעיות שבינו לבינה ובכל העניינים הבאים לפנינו. ואין ספק בזה, שיש לכנס הזה את היכולת, להביא ברכה, מתוך הידברות הדדית, תוך נועם של תלמידי חכמים המנעימים זה לזה בהלכה. אני תקווה שכנס זה אכן יצליח, ויהיה לו המשך בכינוסים אחרים.<sup>1</sup>

1. מתוך דברי הפתיחה.

## מענייני דיומא

### הרב עובדיה יוסף

#### הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול

כבוד ועונג הוא להשתתף במסיבה חשובה ויקרה זו, שגדולי ישראל נמצאים בתוכה. עתה אנו עומדים בימי חודש אלול, שהם ימים של תשובה ושל מעשים טובים. ולכן אסיים בעניינא דיומא בדברי אגדה.

מצינו במדרש הקב"ה אומר לישראל "שובו אלי ואשובה אליכם", וישראל אומרים להשי"ת רבש"ע, אתה תתחיל בתשובה, "השיבנו אלוקי ישענו". וי"ל הכוונה דמובא בתשובת הרשב"א – בעל שגער באשתו והלכה לבית אביה. ואחר כך באה ותובעת מזונות. הבעל טוען כשתבוא אצלי אתן לה מזונות. וכל זמן שנמצאת בבית אביה, לא אתן לה מזונות. והאישה אומרת אני מוכנה לבוא, אבל אין אני יכולה לבוא מעצמי, כיוון שגירש אותי מהבית. אלא שיבוא ויקח אותי, ויחזירני לביתי. ופוסק הרשב"א שטענת האישה נכונה.

וזה עניין ויכוח של הקב"ה עם כניסת ישראל. השי"ת אמר (ירמיה ט"ו) "שלח מעל פני ויצאו" ולכן טענו ישראל "שובנו אלוקי ישענו והפר כעסך עמנו" (תהלים פ"ה) ועל השי"ת כביכול להתחיל בתשובה. ואילו הקב"ה אומר לישראל "שובו אלי ואשובה אליכם" (מלאכי ג') ואם לא – לא אתן לכם מזונות. וזה שקראנו בשבת בהפטרת השבוע "אנכי אנכי הוא מנחמכם" (ישעיה נ"א) והשי"ת יפייס את ישראל. כמו שמובא במדרש בבראשית רבה "כשם שיוסף היה מפייס את כל אחד מאחיו, גם הקדוש ברוך הוא עתיד לפייס את ישראל" ולהחזיר אותנו בעזרת השם לבית קדשנו ותפארתנו, וכדאי הוא מינוי הדיינים, שנזכה בקרוב לגאולה שלימה.<sup>1</sup>

1. מדבריו בישיבת הפתיחה.

## השיפוט בישראל

### הרב שלמה גורן

#### הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול

##### אכיפת הדין

בספרי "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" אם יש שוטרים – יש שופטים, אם אין שוטרים אין שופטים. הפלא ופלא ידוע שהעיקר הם השופטים, הם אשר פוסקים את הדין. ואילו השוטרים הם רק מבצעים את ההוראות, ואת פסקי הדין של השופטים. ולפי הספרי משמע שהכל תלוי בשוטרים.

לפי דעתי, מה שכל הדיינים יושבים ביחד ומבררים את ההלכות העקרוניות, אז כל מה שכל אחד מחליט, זהו "דין האמת לאמתו". אין לדיין אלא מה שעניו רואות. אבל כאשר הבירור הזה לא קיים, אז עדיין האמת איננה לאמתו. מפני שאין בירור של אמת אלא בצוותא, על ידי דיון הדדי. יש הרבה בעיות שאני חושב שחובה עלינו לשבת ביחד, ולדון ולהחליט בהם. כגון עניין הצמדה, זו שאלה חמורה מאוד. שכר טרחה לעורכי הדין, זו בעיה חמורה. השמות של הגטין היא בעיה גדולה. וכן האם אנחנו צריכים להמשיך ההבדלים בין אשכנזים לספרדים בארץ או לא? אני רק מעורר את השאלות, ולכל אחד ואחד יש אמת לאמתו שלו, אבל הבירור חייב להיות.

המצב הוא שיש אפילו בית דין בעיר אחת, שבית דין בנושא זה או אחר דן כך, ובית הדין השני דן אחרת. זה דן דין אמת לאמתו. לפי הרמב"ם יש שאלה של "לא תתגודדו". כי הרמב"ם פוסק (הלכות עכו"ם פי"ב הלכה י"ד): "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו."

כשאני מקבל תיק מסוים, אני כבר יודע מראש איך שבית דין פלוני פוסק בנושא זה. ולכן חשוב מאוד שימי העיון האלה נקראו, שאולי בהם יתבהרו דברים, ואיש את רעהו יעזור. אולי אחד יוכל להחכים את השני, ואנו בתוך עצמנו יכולים ללמוד בעניינים שונים זה מזה.

## השיפוט בארץ־ישראל

פרשת שופטים ושופטים מקבילה לפרשה אחרת, והיא פרשת יתרו. נאמר שם "ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים, ושרי עשרות". בחז"ל (מכות ז.) "בשעריך – בארץ ישראל אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב כל עיר ועיר." ואולם הרמב"ם פוסק (פ"א מהלכות סנהדרין ה"ב) "שבחו"ל אינם חייבים להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך". וההבדל הוא – שבפרשת יתרו "ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות, ושרי חמישים, ושרי עשרות". השיפוט – השררה הוא על יחידות של אנשים. כגודל הקבוצה, כך גודלה של השררה. הסמכות של השיפוט הייתה לפי מספר האנשים. לעומת זאת בפרשה שלנו "פרשת שופטים" – השיפוט הוא טריטוריאלי. כי בא"י השיפוט איננו רק על אנשים. אלא הארץ עצמה נתונה תחת שיפוט.

הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת בכורות (פ"ד ה"ד) אומר "בני ארץ ישראל הם הנקראים קהל, והקב"ה קרא אותם כל הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים." ובחו"ל אינו כן, מפני שכנראה שבחו"ל אין הבודדים מצטרפים. אולם ארץ־ישראל בגלל קדושתה, היא המצרפת דוגמת כלי שרת. ולכן עשרה אנשים בארץ־ישראל נקראים קהל – וכל הקהל, בגלל הקדושה, ובכלל כוחה של הארץ עצמה, היא אשר מצרפת. ולכן גם השיפוט הוא גם על הארץ ולא רק על האנשים. והשיפוט הוא טריטוריאלי. לעומת זאת, במדבר – בחו"ל אצל יתרו – השיפוט הוא לפי אנשים, כאמור.

בארץ־ישראל יש לנו, ברוך־השם, מסגרת מקודשת שמצרפת את כל אשר עליה, והיא נותנת חיים להולכים בה. היא מצרפת לקדושה ולכל דבר אשר גורם קדושה, ישנם שני דברים שמוזכר בה "לפני השם", בית המקדש זה לפני השם. כדכתיב (דברים י"ד) "ואכלת לפני השם אלוֹקֶיךָ וכו' מעשר דגנך." ויש עוד מוסד שהמקום שבו הוא יושב נקרא "לפני השם". וזה בית הדין. כמאמרם (סנהדרין י"ט) "לא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר ועמדו שני אנשים אשר להם הריב לפני השם." זה נקרא לפני השם. כי אלוֹקִים ניצב בפניהם. היכן שיש בית דין, שדן דין אמת לאמיתה, שם זה נקרא לפני השם. ופירשתי בזה האמור (ש"א י"א) "לכו ונלכה בגלגל ונחדש שם המלוכה". ובהמשך "וימליכו שם את שאול לפני השם בגלגל." וכתוב שם "לפני השם" והכוונה על הארון שהיה שם בתחילה. והנה הארון בגלגל לא קידש את המקום, כי הבמות היו מותרות, והמקום לא נתקדש עד אשר קדשו את ירושלים לבית עולמים. ואח"כ למה נקרא לפני השם? הרי ישנם עוד מקומות דומים. כגון נב וגבעון, שהארון היה יותר קבוע, ולא נאמר בהם לפני השם.

ברם, יש לומר שלא בגלל שהארון היה אי־פעם שם, נאמר בו לפני השם, אלא מפני שבכל מקום שהיה שם בית הדין הגדול, שם נקרא "לפני השם". בית הדין יוצר המצב של קדושה שזהו לפני השם.

כנס של צדיקים, יוצר מצב של לפני השם והשכינה שורה בו. "אתם נצבים היום כולכם לפני השם אלוֹקֵיכם".<sup>1</sup>

1. מדבריו בישיבת הפתיחה.

## על סדרי בתי הדין ותפקידי הדיינים

סדרי הדין והליכות דייני ישראל

הכרסום בסמכויות בתי הדין הרבניים

אחריות וטוהר השיפוט

הרב יצחק ידידיה פרנקל

הרב הראשי וראב"ד לתל-אביב

### דיני מזונות

ידוע שהציבור אינו נזקק כמעט לבתי הדין הרבניים בענייני כספים או מסחר. ייתכן מאוד שזה לא רק בגלל שהחוק לא כופה ולא מכריח ללכת לבתי דין, כמו שצריך ללכת בענייני אישות. יכול להיות שאילו היה לבתי הדין הזמן והפנאי, הכוח והאומץ לב, להיכנס לתוך אותן הבעיות שבהן עולמנו נתון בהם, היו פני הדברים אחרת.

גם הדבר הזה כשלעצמו כבר מחייב התבוננות. חלק גדול מהציבור פונה בענייני תביעות מזונות לבתי המשפט, מפני שלדעתם בתי המשפט מתחשבים עם המציאות. אין כוונתי ח"ו לדבר שנוגד את דיני התורה, אלא אני מדבר על מציאות, כגון שהכסף מאבד ערכו, ואם אנחנו פוסקים דין של מזונות, צריך לעמוד לנוכח המציאות, האם אנחנו היינו רוצים לחיות בתנאים כאלה.

ואנו צריכים בינינו לבין עצמנו, לברר את כל הבעיות שנוצרו במרוצת הזמן.

### "אלוקים ניצב"

בבתי הדין רואים בחוש ש"אלוקים ניצב בעדת א"ל". רק לפני מספר ימים, נכנסה אישה אשר התלוננה שהיא עגונה מזה עשרות שנים. ואין לה שום סימן היכר לאתר

את בעלה. כאילו נגזר עליה ח"ו שתהיה עגונה נצחית. האשה עזבה את ביה"ד בבכי מר, כי לא ידענו לעוץ לה עצה כל שהיא. אחריה נכנס לביה"ד צעיר מלנינגרד, רוסייה לבקש תעודת רוקות. במקרה נשאל אחד העדים – היכן גר? וענה הלה – בינתיים אני גר במלון בנתניה. והוספנו לשאול – עם מי אתה גר? והשיב שגר עם אחד ששמו ושם משפחתו היו זהים ממש לשמו ושם משפחתו של בעל האשה העגונה. נתתי הוראה לשוטר שיחזיר האשה לביה"ד באופן מיד. התברר שאכן האיש הזה שאתו גר בנתניה הוא באמת בעלה שנעלם.

אנו חייבים לקיים המאמר חז"ל (חגיגה ט"ו) על הפסוק (מלאכי ב') "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך השם צבאות הוא". אם הרב דומה למלאך ד' צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו. ונשאלת השאלה במה הוא דומה? וכי משהו ראה מימיו מלאך? אולם "דומה" פירושו בתכונותיו. ובהפטרה לחג השבועות נאמר (יחזקאל א') "ורגליהם רגל ישרה וכו' לא יסבו בלכתן". ולכן אם הרב דומה למלאך השם צבאות בתכונותיו, שרגליהם רגל ישרה ולא יסבו בלכתן, אז יבקשו תורה מפיהו.

### השיפוט בארץ

אפשר לומר בלי כל הגזמה בתי הדין בעולם לדאבוננו כמעט ולא קיימים. אם ישנם בתי דין, אז הם לא בצורה ולא באופן כזה שקיימים בארץ-ישראל. אפילו אם ישנם שם גדולי וחכמי ישראל, אין דיון ואין שיפוט בצורה כזאת, כפי שזה נעשה בארץ-ישראל.

ומכיוון שכך, כל כובד המשקל והאחריות של המשך השיפוט בישראל מוטלים עלינו. הייתה עובדה מחרידה של דיון שהתקיים בחו"ל, ואחר כך שלחו אלינו תעודה מאנשים גדולים מאוד, ונחרדנו לראות כיצד פסקו את הדין. ואין כאן המקום לדבר על כך, אולם אני חייב לומר לכם שזה לא המקום היחיד.

ומכאן שטוהר השיפוט והאחריות מוטלים עלינו, ועל כן כאשר אנחנו יושבים בצוותא ורוצים לדון על הדברים שנתחדשו או על הדברים שהזמן האחרון יצר אותם, חייבים אנו להשתחרר מכל מחשבות ולהתרכז בדברים אלה. הדיון על השיפוט שמתקיים בימים אלה הוא כדי להתוות דרך של שיפוט אחיד אצל כל ישראל בקו אחד וישר. ללמוד אחד מרעהו, ועל ידי זה ילמדו גם מהצעירים, והצעירים מהוותיקים. וביחד יהיה באמת שם שמים חרות על פנינו, והדיין יביא תועלת לשיפוט, והתועלת של השיפוט הוא למעשה גאולתם של ישראל. אם יהיה שיפוט אשר יהיה טהור ונקי מרבב, ואלוקים יהיה ניצב, תהיה השפעה של הקדוש-ברוך-הוא להשרות שכינה בישראל ולקרב את גאולתם, וכן להרבות שלום בעולם כי ידוע (אבות פ"ה) "החרב בא לעולם על עיוות הדין" הרי שבתיקון הדין נזכה שיהיה שלום בעולם, והשם יתן שתשרה שכינה במעשה ידינו, ויהי נועם השם אלוקינו עלינו ומעשה ידינו, כוננה עלינו.



## ואשיבה שופטיך כבראשונה

### הרב שמחה מירון

#### הכרסום בסמכויות ביה"ד

קיים תהליך של כרסום מתמשך בסמכויות בתי הדין במשך השנים, כתוצאה מהשיפוט של בית המשפט העליון, בית המשפט הגבוה לצדק, וזה בניגוד למה שנאמר בחוק. בשעה שהכינו את חוק בתי משפט קבעו סמכויות לבית המשפט להתערב בעניינים שתלויים ועומדים בפני בית הדין. אמנם הגבילו את הסמכויות הללו, אבל המציאות הייתה שבית המשפט התערב גם במקרים כאלה שבמפורש לא היה זכאי להתערב.

בזמן המנדט, וגם החוק כיום לא נשתנה, בעניינים שישנה מחלוקת בין בתי הדין ובתי המשפט, ההכרעה צריכה להיות בידי בית משפט משותף. מה שנקרא בחוק בית דין מיוחד. בשעתו היה בית משפט משותף מורכב משני שופטים של בית המשפט העליון ודיין שמתמנה על ידי הרבנים הראשיים לישראל. המצב הוא שהמוסד הזה כמעט שבק חיים לכל חי, וזה בגין העובדה שבתי הדין לא שלחו תיקים למוסד השיפוטי הזה, משום שהם יצאו מתוך הנחה עקרונית שאנחנו בכלל לא מכירים בשיפוט חילוני, ולכן לא מכירים בשום מוסד שמתערב בשיפוט שלנו, ואין טעם לשלוח דבר אשר שנוי במחלוקת לבית הדין המיוחד. אבל ייתכן שאם הדבר הזה יתחדש, ישתפר המצב בעניין סמכויות השיפוט של בתי הדין בישראל.

לכאורה הייתה אפשרות נוספת לפי החוק לגרום הפניית בעיה לבית דין מיוחד. למשל, כאשר הבעל פונה לבית הדין להחליט בעניין מזונות וקובעים שהסמכות בעניין המזונות היא בידי בית הדין, והאישה פונה לבית המשפט ומקבלת פסק דין סותר. לכאורה, לפי החוק המצב היה צריך להיות שמקרה כזה היה צריך לבוא לבית דין מיוחד. אולם השאלה מי יעביר את התיק. בית הדין הרי לא מעביר. בית המשפט לא מעונין להעביר. ואז הייתה אפשרות שהצדדים עצמם יעבירו. אמנם לפני מספר שנים בוטלה אפשרות זו ע"י בית המשפט העליון שקבע שהצדדים לא יכולים להביא לבי"ד מיוחד, רק בית הדין יכול להעביר לבית דין מיוחד. כתוצאה מזה המוסד הזה כמעט התבטל.

בהצעת החוק שהכנו בעניין זה, ניסינו לא רק להחיות את המוסד המשפטי הזה, אלא לתת לו גם "שיניים" על ידי שבית הדין הזה יהיה בית דין בלתי תלוי ומוסד של

קבע שלא מתמנה על ידי נשיא בית המשפט העליון, אלא שהצדדים יפנו אליו. אבל הצעת החוק הזאת עדיין תלויה ועומדת, ואין סיכוייה מובטחים.

באופן כללי כדאי לתת את הדעת, איך שבתי הדין יפנו לבית דין מיוחד כך שיווצר לחץ עובדתי של משפטים שצריכים להיות נידונים בבתי הדין המיוחדים, ושאמנם יגיעו לשם. ואולי בדרך זו אפשר יהיה לתקן גם כמה דברים.

רגילים אנו להיות מותקפים בכלי התקשורת על כל מיני בעיות שאינן נפתרות, ושיש בהן אספקט אנושי של סבל ורחמים, וכאילו בתי הדין הם האשמים והם הגורמים שעניינים מסוימים לא באים על פתרונם. אבל לא כך למעשה הם פני הדברים. כי הרבה עניינים אין בכלל סמכות לביה"ד להזדקק אליהם. כגון אזורח ישראלי תושב המדינה שיצא לחו"ל, כבר אין סמכות לבית הדין לטפל יותר בעניין הזה, חוץ מעניין מזונות. ויש עניינים של עיגון, מקרים שהיו גירושין אזרחיים, ולא היה גם כדת משה וישראל. בבתי המשפט בחו"ל ישנה פסיקה שמענישה באמצעים כספיים או אחרים את הבעל שמסרב לתת את הגט במקרים כאלה, באופן כזה שירגיש שהוא חייב לתת הגט, לשחרר את האישה מעגינותה. כאן בארץ ישנה התעלמות מכל הנושא הזה, וישנה ריצה אחרי כללי המשפט הבינלאומי בצורה מאוד משונה ומוזרה.

קיימת בעיה של חטיפת ילדים, או אימתן אפשרות לאחד הצדדים לראות הילדים. אנחנו נתקלים בתופעה, שבארץ מקובל – ויש פסקי דין בבתי המשפט שהם מאוד קיצוניים בעניין זה – שאם הייתה איזה שהיא התדיינות בין בני זוג בחו"ל, ואפילו נניח גירושין בהסכמה או דברים אחרים מעין אלה, ושם נקבע גורל הילד, הרי אחר כך אם הילד מגיע ארצה ומתעוררת שאלת חינוכו של הילד או הישארותו במסגרת עם ישראל, אין בית המשפט נזקק לעניין הזה. רק בשבוע האחרון הופיע בעתונות סיפור בעניין החזקת ילד שלמרות פסק של בית המשפט העליון בישראל בית המשפט באנגליה נזקק לגופו של עניין, ודנו בנושא הזה והכריחו את ההורים להגיע מישראל לאנגליה להתדיין. זו רק דוגמא לגישות שישנן בבית המשפט. אולם ביחס להחלטה של בית דין רבני – שלא כמו לגבי בית משפט בחו"ל – מנסים בכל האמצעים לטעון שכיוון שהשקפת העולם של בית הדין היא השקפה שונה, צריך לחפש כל דרך מבחינת האינטרס הציבורי להוציא את העניין מידי בתי הדין. כך שהעניין הזה הוא דוגמא אחת לבעיות שישנן ולמאבק שבתי הדין נאבקים יום-יום ולכרסום הקיים בסמכויות של בתי הדין הרבניים.

### עונש למתפרעים

יש תחומים שבהם תוקנו מספר דברים. כגון הענשת מתפרע בבית הדין. קיים היום חוק שהוא זהה למה שקיים בבתי המשפט. בתי הדין יכולים להטיל קנס וגם מאסר למתפרע. יש כאן בעיות הלכתיות, וכדאי היה לתת את הדעת על זה. יש מצב שאנחנו עדים לו יום-יום, שגם השוטר שעומד בחוץ או הנוטר לא יכולים להשפיע

ולשנות, ובית הדין בעצמו נרתע מלהפעיל כל מרות שהיא כלפי האנשים שמתפרעים. אין זה אומר שבכל מקרה צריך להפעיל עונש. יש מקרים שאחרי בקשת סליחה, או שהאדם מכיר במשגה שעשה, אז יש מקום לוותר לו. הכול לפי ראות הדיין, ולפי שיקול בית הדין במקום. אבל באופן עקרוני צריך להיות מצב שידעו שגם מי שבא לבית דין לא יכול להתנהג באלומות, וחייב בכבודו של בית דין, כי אחרת מה כח בית דין יפה?

### אכיפת פסק הדין

ישנם פסקי דין שניתנים לאכיפה באמצעות ההוצאה לפועל. כשמוציאים פסק דין למזונות, ניתן לביצוע על ידי ההוצאה לפועל, או על ידי המוסד לביטוח לאומי. וכן עיקולים וצווים שונים שהם ניתנים לביצוע. אבל יש דברים שהם לא ניתנים לביצוע באמצעות ההוצאה לפועל, כגון עניין ראיית ילדים, או צו לאסור על הבעל להיכנס לבית, וצריך סנקציה קבועה כלפי אדם שמפר צו של בית דין. ישנה הצעת חוק שיש לה בסיס בהסכם הקואליציוני, שצריכה להסדיר את העניין הזה, שכווחו של בית הדין יהיה זהה לכווחו של בית המשפט, ובמקרה שמפרים צו של בית דין, תהיה האפשרות לאכוף את זה על ידי בית הדין באמצעות קנס או מאסר. שוב תיווצר השאלה מה בית הדין יעשה במקרים כאלה.

ציבור הדיינים צריך להיערך לזה, כי אם באמת יהיה המצב שאנשים יראו שלא יכולים לבצע החלטות בית דין, הרי אנחנו נגרום במו ידינו לכרסום מעשי בסמכויות בתי הדין, ועלינו לחפש כל דרך שהיא מבחינה הלכתית, כדי שהדבר הזה יוכל להגיע להפעלה מעשית.

### דיון לגופו של עניין

א. היו זמנים של לחץ, וכתוצאה מכך בתי הדין היו צריכים לשמוע כעשרים תיקים ליום והקדישו לכל תיק חמש או עשר דקות. בין התיקים קיימות תביעות לשלום-בית, והמצב הוא שבתי הדין לפעמים נותנים החלטה, שהצדדים ינהלו ביניהם דיון לשלום בית או להסדר גירושין, או דוחים את התיק לדיון נוסף לעוד שלושה חודשים ויותר, וכאילו שבצורה כזאת העניין בא על תיקונו. בית הדין לא נכנס לעובי הקורה, והצדדים לפעמים מתלוננים, שהם ממתינים זמן רב לדיון בבית הדין, ורוצים לשפוך את לבם. וייתכן שגם זה עצמו יכול לשנות את המצב. או לפעמים אחד הצדדים מעוניין לשמוע האם הוא צודק או לא, ולא מגיעים לידי התבטאות בבית הדין מחוסר הזמן.

ולכן כאשר היה מצב של לחץ ולבתי הדין לא הייתה בררה אחרת, הדברים היו מובנים, ואפשר היה לדרוש וללחוץ שיהיו יותר הרכבים ויותר דיינים, אבל אם המצב מגיע לכך, שכאשר מוסיפים הרכבים, הדיינים הולכים יותר מוקדם הביתה, אז

התוצאה היא שממשיכים לדון בכל התיקים לפי אותה שיטה וגישה, ויתרה מכך – שהעניינים יוצאים מידי בית הדין ועוברים לבתי המשפט, באשר שם מנסים להיכנס לעובי הקורה ולגמור עניינים בין הצדדים, או שזה עובר לעובדים הסוציאליים או לגורמים חיצוניים אחרים. אמנם נכון שבית הדין לא יכול לשבת שעות רבות עם זוג אחד כדי לגמור. לפעמים צרים להפנותם לרב המקומי או לעובד הסוציאלי, אבל העיקר שצריך בכל תיק להיכנס לעובי הקורה.

תלונות הציבור הן רבות בתחום הזה. חלק מהן לפחות מוצדק, שבבית הדין מתוך שגרה מסוימת, מתוך לחץ עבודה, נוצר מצב שרואים שהעניין עדיין לא בשל לעשות משהו בנידון, ואז לא מנסים להיכנס למצוא איזה שהוא פתרון ולא שומעים כל טענות הצדדים ודוחים את זה להמשך.

### מזונות

ב. קיימת בעיית המזונות, ואנו צריכים לחשוב עליה. יש בבית הדין גישה אחרת מאשר בבית המשפט. אנחנו לא יכולים לשנות את מה שההלכה קובעת. אולם בבית המשפט יש מזונות זמניים. ויש פרוצדורה שאולי היה כדאי להתייחס אליה. כתב הגנה שמגיש בעל לתביעת מזונות, שבו הוא צריך לכלול פירוט של כל הכנסותיו ורכושו ותצהיר בהן צדק על כך, ואז יש בפני בית המשפט חומר להחליט בעניין, בעוד שבבית הדין יש שאלות על מי חובת ההוכחה, ויש בבית הדין גישות שונות גם לנקודה זו.

וצריך לדעת אם כתוצאה מזה שישנן מגבלות מבחינת ההלכה, צריך לכל הפחות לתת לתיק הזה דין קדימה. אי אפשר להשאיר אישה חודשים ארוכים בלי מזונותיה או מזונות הילדים ולסמוך על זה שהסעד יעזור להם. צריך למצוא את הדרך איך עוזרים ואיך פותרים את הבעיה. אחרת יש דעה הרווחת בציבור שבתי הדין לא נותנים מזונות. בחלקם הגדול הדברים לא נכונים. אבל יש גם דברים שהם נכונים וצריך לראות מה לעשות שתביעות מזונות יקבלו דיון והכרעה לגופו של עניין לא יותר מאוחר מאשר בית המשפט שקובע מזונות זמניים.

### סדרי דין

ג. לפי המגבלות שישנן לפי ההלכה, צריך לחשוב עד כמה יש לעשות שינויים בסדרי הדין. אנחנו מדברים כיום על החייאת משפט התורה, "ואשיבה שופטין כראשונה", ויש צורך, שהדין יישב לא רק מכוח זה שהוא צריך למלא את תפקידו ואת המשימות שמוטלות עליו, אלא יש גם צורך שיהיה לו אידיאל ושירגיש את עצמו כחלוץ לפני המחנה. כאן צריך יותר מאשר ישיבה סתמית, כפי שהיה בדורות עברו, שהדיינים היו יושבים לדין, והקהל שצריך היה לדין תורה היה בא לפנייהם. אנחנו נמצאים במאבק תמידי על דמות החיים במדינה, וצריך לראות מה שאפשר,

ומה ניתן לעשות כדי לקדם את תחולת משפט התורה על החיים. מה שההלכה לא מאפשרת בוודאי שאיננו יכולים לעשות, אבל מה שניתן לעשות במסגרת ההלכה ובמסגרת שעות העבודה, יש בהחלט לעשות.

במצב כזה נוכל להיאבק, כי די והותר מה שטופלים עלינו דברים שאינם נכונים, הרבה דברים שהם מסולפים, דברים שהם היפך האמת, וצריך גם מצדנו לעשות כל מאמץ שלא תהיה עלינו ביקורת אמתית, שלא נוכל לתת עליה תשובה. אנו עומדים יום-יום במאבקים עם גורמים חיצוניים על מעמד ההלכה בעם וצריכים להיות תמיד מודעים לזה.

### פסקי דין

ד. השתרש נוהג בבתי הדין, שהוא לא לפי תקנות הדיון, שנותנים החלטות בתיק והצדדים לא יודעים מזה בכלל, או רק צד אחד יודע, ויש בזה הרבה מאוד תקלות. בתי הדין חייבים להקפיד על זה, וזה גם כבודו של בית הדין, שפסקי הדין, או לפחות ההחלטות, לתת אותן בפני הצדדים ביום מסוים, לקבוע זמן ולהקריא את ההחלטות לצדדים.

צד שאיננו מופיע לדיון, צריך להעביר לו את ההחלטה בדרך בטוחה או הודעה לעורך-הדין שלו שיבוא לקבל את ההחלטה. כמו כן ההחלטות שניתנות במעמד צד אחד צריך להטיל על המזכירות שהיא תעביר את זה לצד שכנגד, וצריך לנהל על זה רישום והוכחות, שזה באמת הגיע לידי הצד שלא נכח בדיון.

ראיתי פירוש על "ואשיבה שופטיך כבראשונה" (ישעיהו א') שהכוונה לדיין הוותיק, היושב שנים על מדין, ומתרגל לשגרה של המקרים, והבעיות כבר לא נוגעות לו ללב וכו', שישתדל לגשת לכל מקרה ולכל עניין כפי שהיה בהתחלה.

אמנם יש גם צד הפוך של המטבע. לפי הניסיון שאנחנו חיים בתוך השיפוט הרבני, יש מצב שצריך להיות "דור לדור יביע אומר". וללמוד מוותיקי הדיינים, ואנחנו נתקלים בעובדה שאצל ותיקי הדיינים אפשר להשיג יותר, יש מסירות לעבודה, יש נכונות לעבוד מעל ומעבר, יש נכונות לקבל דברים קשים מאוד, אף שלפעמים אפשר גם להתחמק בנימוקים פורמליים ולא לקבל תיק מסוים, בכל זאת הם מוכנים להיכנס לעניין ולטפל בו, משום שהבעיה כואבת להם, וכן שרוצים לעזור לעגונה או לפתור בעיות. לא כך הם פני הדברים תמיד אצל הדיינים החדשים. אנו מעוניינים שהתחושה הזאת, האחריות הזאת, וגם ההרגשה הזאת, שכאן לא מדובר בעבודה אלא בשליחות קודש תהיה לנחלת כל הדיינים. יש בזה עניין של קידוש השם.

## הסברה נאותה

### הרב שאול ישראלי

לכנס יש משמעות הידברות של ציבור, החולש על חלק גדול של החיים הפרטיים, שיש בהם גם השלכות לחיים הציבוריים בארץ ישראל. כפי שידוע, בפסקי דין מסוימים הדברים מוצאים להם מהלכים לעיתונות. ויש לפעמים שהדברים נשמעים וניתנים כראי עקום, ויש דברים שהם ניתנים בלי הסבר, וכנגד זה קשה להתגונן. אבל מה שיש בלב ציבור הדיינים היושב על מדין, כמאמרם (אבות פ"א) "כשיהיו בעלי הדין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאים" – כי אז המצב כבר אחרת. ידוע שכל דין כפוף להלכה, ואינו יכול לשנות כמלוא הנימה, אבל יש להוציא פסקי דין בצורה כזאת, שגם המפסיד יראה וירגיש שחשים בעניינו, שמשתתפים בצערו. יש לפעמים מקרים מסוימים, שקצרה יד הדיינים מלהושיע, אבל לכל הפחות להשתתף ולפייס. יש מושג כזה בצדקה לעני, חוץ מעניין של מתן צדקה, גם עניין של פיוס, לתת להם הרגשה שאנחנו שותפים בעניין שלו וכואבים את כאבו. והדבר הזה תורם להחלשת המרידות על בית הדין. על ידי הסברה מסוימת יכולים לרכך את הדברים האלה. כמובן, אין כבר מה לדבר לעצם הדיון, שצריך לדון בעומקה של הלכה, להצדיק את הצדיק מעיקרא, להצדיק את מי שראוי לזה, גם במקרים שהדבר דורש עיון גדול, ואולי גם קבלת אחריות. יש מקום אולי להתייעץ עם עוד חברים דיינים ולהגיע למיצוי הדין בצורה שכזאת שנאמר "ידינו נקיות", עשינו כל מה שביכולתנו לעשות, וייצאו כולם בהרגשה שבית הדין לא עשה את מלאכתו רמייה, אלא בלב שלם, במצפון שקט, כפוף להלכות התורה. והלכות התורה – בהסברה נאותה גם מי שאינו יכול לקבל את זה מתוך לב טוב, מתוך תנאים קשים, בכל זאת יקבל את זה מתוך הבנה שיש לפנינו כאן הלכה שכל בית ישראל כפוף אליה, וצריך לקבל את הדין באהבה כשם שמקבלים באהבה דברים אחרים שהקב"ה גוזר על אדם.

## רוח משפט

### הרב מרדכי אילן

"המשפט" זה הלכה, ויש גם "רוח משפט". הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים, מגדיר תפקידו של שופט כרופא בקי, עיי"ש. התפקיד של הדיין בתפקידו השיפוטי זהו "רוח המשפט". להביא מרפא למשפחה הישראלית, לכלל ולפרט, במסגרת בה הוא דן.

בספרי, על הפסוק "וישם לך שלום" – אחד סובר שלום מלכות, והשני סובר שלום בביתך. לכאורה זו מחלוקת קוטבית אחד אומר שלום מלכות שזה חובק זרועות עולם. ואחד מדבר על מסגרת מצומצמת ביותר שלום המשפחה.

ברם, אנחנו מוצאים בנביאים שמדברים על המשפחה הישראלית, לא מדברים על כלל ישראל, ועל כנסת ישראל, כי המשפחה היא הקובעת. אם רוצים לדעת את המצב של עם ישראל, האם בנוי על יסודות איתנים או לא, הקובע את המצב הכללי של עם ישראל ביסודו, זו המשפחה הישראלית. אם המשפחה יסודותיה איתנים, אז יסודות של כלל ישראל גם כן איתנים. אם המשפחה רעועה, היסודות אינם בריאים, סימן שיסודות כלל ישראל גם כן רעועים.

גירושין זה מזבח מוריד דמעות, תפקידו ככוח שיפוטי, לרפא את המזבח ההרוס, ולעשות שלום בית. ותפקידנו – כפי שאמר הרמב"ם ששופט הרי הוא כרופא – היינו לרפא את המשפחה הישראלית. צריכים לשון לימודים, כפי שאמר ישעיהו בהפטר שבע דנחמתא "לשון לימודים לדעת לעות את יעף". מה זה לעות? כלומר לדעת את העיתוי, לתפוש את היסודות של הריב המשפחתי ולכונן את השלום. בעניין זה יש הפתעות גדולות. לא פעם נכנס זוג להתגרש, ויוצאים שלובי זרוע עם שלום ושלווה, ומתוך קבלה של שמירת טהרת המשפחה ושבת. התפקיד של בית הדין, מה שניתן בידינו, כפי שהרמב"ם הגדיר, לקבוע את הדיאגנוזה, לחפש את היסודות המרכיבים את הריב של המשפחה, בבחינת "רוח משפט".

הפרשה הזו שאנו עומדים בה היא פרשת "כי תצא". זו פרשת המשפחה בישראל. תחילת הפרשה – התוצאה של יפת תואר, בן סורר ומורה. ובסופה פרשת עמלק "ולא ירא אלוקים". זה חוט משולש, כי כפי שהזכרנו, השופט הוא הרופא, הסיבה והדיאגנוזה של "ראשית גויים עמלק", היא משום "ולא ירא אלוקים".

## פסיקת הלכות

### הרב אברהם שאר ישוב

בחז"ל (עירובין נ"ג.), עה"פ הנאמר בדוד (תהלים קי"ט) "יראיך יראוני וישמחו", שואלים היו לדוד המלך דרכי יראה, והוא ענה להם תשובה "וישמחו". כך היה אצל דוד המלך, ואילו אצל שאול המלך – בחיר השם – נאמר "ובכל אשר יפנה ירשיע", הגדרה חריפה ביותר. ומסבירים חז"ל ההבדל – "דוד גלי מסכתא". פרש"י – שהיה יגע בתורה ומורה הוראות. מה שאין כן שאול – "לא גלי מסכתא". דוד המלך הסיר שינה מעיניו בתהילים – בלילה. בתקופה ראשונה למד תורה, ואח"כ היה מורה הוראות בישראל. כמו שאמר ידי מלוכלכות בדם ושפיר ושיליא וכו' – זה צריך לדעת כל דיין בישראל.

אם אדם רוצה להגיע למושג של "יראיך יראוני וישמחו" כלומר שכל הליכות חייו, וכל מערכת בית הדין, תהיה על הצד היותר טוב, שהפסק דין ילך למישרין ומה שעושה עם אחרים יהיה "ישמחו" – אז צריך להיות "מורה הוראות" כלומר לפסוק הלכות. וזה היסוד – צריך לדעת כל דיין היושב בבית הדין – על מנת לפסוק הלכות.

## כרסום בסמכויות ביה"ד

### הרב שמחה קוק

בפסק דין עקרוני של בית המשפט העליון קבעו שטובת החלק הנאור של הציבור, למעט סמכויות של בתי הדין הרבניים.

זו השיטה המנחה את הבג"צים. אנחנו חייבים לדעת שהסיבה לכך שידינו אינה מספיק תקיפה.

מעמד הדיינים אינו מעמד איתן. עלינו לדעת שהדיינים זה הציבור הנכבד ביותר, שעושה את עבודתו מלאכת הקודש ומנהל את המערכה, ועליהם לעמוד על המשמר בעוז ותקיפות.



## הרצאות הדיינים

וכן הערות, תגובות והצעות, שנאמרו במסגרת הדיונים על ההרצאות שנשמעו

מסודרים לפי סדר הא"ב של הנושאים

כמו כן כל נושא מחולק לערכים פנימיים

## בית דין

### העברת תיק מבית דין לבית דין

#### הרב חיים דוד הלוי

זכורני שפעם ישבנו יחד עם עמיתי, אבות בתי הדין בעירנו, ודנו בכובד ראש בעניין העברת התיק מבית דין לבית דין. ההלכה פשוטה וידועה. כל זמן שלא פתחו בדינו, בוודאי שאפשר להעביר תיק מבית דין לבית דין. והייתי יכול להסתפק בדברים האלה ולדבר לגופו של דבר. אבל אני רוצה לסבר את דבריי בדבר ההלכה בנושא זה, משום חידוש של תורה שאומר לכבוד הרבנים היושבים, וכן לעבודה של תורה.

התשובה של הריב"ש, שעליה מתבסס כל העניין של העברת תיקים מבית דין לבית דין ידועה ומפורסמת. וכך כותב מרן הבית יוסף בטור חו"מ סימן י"ד "ועיין בתשובת הריב"ש סימן שכ"ג ושנ"ד וכתבתי בסימן ע"ט וק"ו". וכה דברי הריב"ש בסימן שנ"ד "אמנם נראה שמאחר שדייני מורסיא פתחו בדיניה ומורשה שמעון תבע תביעתו בפניהם צריך שיגמר הדין שם בפניהם".

מקור הסוגיא שמביא הריב"ש ראה לדבריו הוא הגמרא (ב"ק ק"ב) "כגון דפתחו ליה בדיניה ושלחו ליה ולא אתא אבל לא פתחו ליה בדינא מצי א"ל אנא לב"ד הגדול אזילנא."

מקור הלכה הנ"ל, הוא בגמרא (סנהדרין לא) "שנים שנתעצמו בדין אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הועד כופין אותו ודן בעירו". לפי הסוגיא הזאת יוצא, שאין הבדל בין פתחו בדיניה או לא פתחו בדיניה.

הרמב"ם והר"י בתוספות לא הביאו את הדין הזה שפתחו בדיני או לא פתחו בדיניה. הרא"ש שם פירש שכבר טענו לפני הדיינים, ואחר כך הביא התובע עדיו, ושלחו בית דין לנתבע שיבוא וישמע עדי התובע ולא בא. דמילתא דפשיטא שמקבלים, כיוון שהודיעוהו הדיינים ולא בא, דברצונו לא יבוא לשמוע העדות. אבל לא פתחו בדיני, מצי אמר לב"ד הגדול קאתינא, פירוש יאמר אני רוצה שתקבלו עדות עד שאבוא לדין. ובמפרשים הסבירו כיוון שיכול לומר שרוצה ללכת לב"ד הגדול, כ"ש שיכול לומר לא תקבלו עדות עד שאבוא לדין, כלומר רק בנוכחותי בלבד, ולא שלא בפניי. הדברים דחוקים קצת, כי זה נראה כסחטנות. הוא משתמש בטענה הזאת, לא משום שהוא לא רוצה את הדיינים האלה, אלא כדי שיתבייש בעל דינו.

הב"ח מביא ומאחר שרבותינו למדנו כך, יש ללמוד שלא לכוף הנידון, וילכו דרך ישרה למקום הגון לנידונים, כדי שיוציאו דין אמת לאמיתה. עיי"ש. מה שנראה לי מדברי הרא"ש, לא כמו שלמדו המפרשים, אלא הכוונה שהוא לא תובע מהם שרוצה בית הדין אחר, אלא תובע תמתינו לי עד שאתפנה, ואני אבוא לשמוע את העדות בפניי. על זה אומר הרא"ש שהוא יכול, כי אם זה יהיה שלא בפניו, הוא יוכל לערער על אותה עדות שהתקבלה שלא בפניו.

מצאתי לזה סייעתא מהירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ט) "מקבלין עדים שלא בפני בע"ד ועבדין ליה גז"ד. וב"פני משה" "ואם יש לו עדות להכחישן יבוא ויכחיש". ולכאורה להכחיש העדים אינו דווקא שלא בפניו, אלא אפילו העדות הייתה בפניו בנוכחותו יכול להכחיש את העדים. המאירי מפרש כוונת הירושלמי, וז"ל ובתלמוד המערב יראה שאם ערער ערעורו קיים עד שיחזור ויעיד בפניו. כלומר, אם המתינו לי עד שאבוא ואשמע העדות בפני נחא, ואם לא אלך לביה"ד הגדול להתדיין ולערער על מעשיכם, שקיבלתם עדות שלא בנוכחותי. זה פירוש חדש לדברי הרא"ש, והמפרשים לא פירשו כך.

ערעור לפי הלכה יכול להיות בפני כל בית דין, אבל מקובל שהולכים לערער לבית דין יותר גדול ממנו. זה מה שנראה לי מדברי הרא"ש.

ומכאן אנו למדים דבר חשוב אם מקבלים עדים שלא בפניו, יכולים לערער על עצם קבלת העדות. אפילו שיחזרו העדים האלה ויעידו עוד פעם בפניו, יכול לערער ולבטל פסק הדין. אמנם לא מצאנו מושג של "בית דין לערעורים" בהלכה. ובשעה שהוקם בית הדין לערעורים של הרבנות הראשית, היו פקפוקים גדולים בזה, ונכתבה ספרות הלכתית ענקית. אולם מושג הערעור עצמו כן קיים בהלכה, אך לא בפני אותו בית דין. אלא כל אדם שקיבל פסק דין מאיזו שהוא בית דין, זכאי לערער בפני בית דין אחר, בפני חכמי הדור, והם יכולים גם לבטל הפסק דין.

ראיה לדבר מרן הבית יוסף מביא בטור חו"מ סימן כ"ב תשובת הרא"ש (סימן י') "מי שקיבל עליו דין אחד ונגמר הדין יכולים לחזור בהם וכו' אינן יכולים לחזור בהם ולעמוד בפניו ב"ד אחר מפני כבוד הדיין הראשון." עיי"ש. נמצא שכל זמן שלא נגמר ולא נפסק הדין, הם רשאים ללכת לבי"ד אחר משא"כ כשנגמר הדין, אסור משום כבודו של בית הדין. אבל אם שניהם יבואו למסקנה שבית הדין פסק שלא כשורה, או שפסק הדין לא מצא חן בעיניהם, או שבית הדין טעה, אז בוודאי שמותר לערער על פסק דין.

זה מעניין שבכל הספרות הגדולה והענפה שנכתבה מסביב לשאלה זאת, אם יש להקים על פי ההלכה בית דין לערעורים או לא, לא הובאה הראייה כנ"ל. והמסקנה שהעברת תיק מבית דין לבית דין, יש להקל בה מסיבות שונות. וזה כל זמן שביה"ד לא קיבל התיק, אבל אם פתח בדיניה, בוודאי שאי אפשר להעביר. כי כאן יש כבוד בית הדין, ואסור להעביר את התיק מבית דין לבית דין, עד שלא יותר בית הדין בעצמו ויסתלק מהדין.

### הרב אליהו כץ

בהעברת תיקים יש הרבה נקודות, אשר כדאי להעיר עליהן, אולי יוסיפו נופך לדיון בבתי הדין.

אומרים כאשר מדברים על נושא שהוא מפרשת השבוע, זה סימן שמן השמים הדבר. העברת התיקים, המקור הוא פרשת השבוע, דכתיב (דברים כ"ה) "וקראו לו זקני עירו." ובחז"ל (סנהדרין לא) "זקני עירו ולא זקני עירה, מלמד שהיבמה הולכת אחר היבם להתירה." כלומר צריכים לדון בעיר שאח של המנוח מתגורר.

על הרמב"ם שואלים מדוע הרמב"ם לא מזכיר הדין אם מבקש לא לדון בעירו? לדעתי הענינה הרמב"ם כן דן בזה, ולא חידש לנו שום דבר, אלא רק נכנס לעומק הדברים בסוגיא שלפנינו. יש כמה מושגים. יש בית דין הגדול, שלא היה קיים תמיד. אך אי אפשר לומר שבאותה תקופה שהיה בית דין הגדול, לא היה בית ועד. אך אפשר לומר בוודאות, שהייתה תקופה שבית הוועד היה ובית דין גדול לא היה.

וז"ל הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ו ה"ט) "בזמן הזה שאין שם בית דין גדול אבל יש מקומות שיש בהם חכמים גדולים מומחים לרבים ומקומות שיש בהם תלמידים שאינם כמותם, אם אמר המלוה נלך למקום פלוני שבארץ פלונית לפלוני ופלוני הגדול ונדון לפניו בדין זה שכופין את הלווה והולך עמו." "אין שם", אין הכוונה לירושלים. כי בית דין הגדול לא שייך לירושלים דווקא, כי הרי היה בית דין הגדול גם לא בירושלים. אך מי שמכיר את לשונו של הרמב"ם "שם" זה לא עניין של הגדרת המקום. "שם" זה ביטוי להדגיש ולחזק את מה שהוא רוצה לומר, הן בעניין שלילי והן בעניין חיובי. כשאין בית דין הגדול, יש מקומות שיש בהם חכמים גדולים מומחים לרבים, ומקומות שיש תלמידים שאין כמותם.

הרמב"ם מדבר על שני דברים, ומי שלא מבחין בזה לא ירד לעומקם של דברים. ראשית, יש חכמים גדולים אשר ישבו בבית הוועד. יש זמן שהיה בית הדין הגדול. והייתה תקופה שהיה רק בית הוועד. ויש זמן שאפילו בית הוועד אין, אך יש תלמידים שאין כמותם בזמנם. זאת אומרת, למרות שלא הגיעו לרמה, שאפשר לומר שהם ממש "בית הוועד" הם בבחינת אין כמותם בדורם.

### הרב שמחה מירון

הבעיה איננה אם יש זכות לבית הדין להעביר לבית דין אחר, הבעיה היא – שבית הדין הוא בית דין קבוע, והוא צריך לדון בעניינים המובאים בפניו. אחת הבעיות שישנה גם בענייני ממונות, בהתנהגות בתי הדין. הרבה הלכות ששייכות לבתי הדין, כגון שצריכים להחתים מראש על דין או פשר ועוד, לא נאמרו בהלכה בבית דין קבוע. יש הבחנה גמורה בפוסקים בין בית דין קבוע לבית דין שאינו קבוע. בית דין קבוע איננו רשאי להסתלק מהתיק, ולהשאיר את התיק בלי טיפול. הוא יכול להעביר את התיק לבית דין אחר, כדי שבית דין אחר ידון בו כשמחובת הדין חובתו לעשות כך. אך אין לבית הדין את האפשרות להשאיר את הצדדים בלי כל טיפול. לא בשביל זה הוא קיים כבית דין קבוע, וההלכה מכירה במוסד כזה של בית-דין קבוע.

## שכר טרחת עורך דין

### הרב שמחה הכהן קוק

בגמרא (סנהדרין ל"א) "שנים שנתעצמו בדין אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הועד" וכו'. ובגמרא (ב"ק ק"ב) "האי שלוחא דרבנן מהימנינן ליה כבי תרי וה"מ לשמתא אבל לפתיחא כיוון דממונא קא מחסר ליה דקא בעי ליה למיתב ליה זוזי לספרא". המהר"ם מרוטנברג (הובא ברא"ש במסכת סנהדרין ובסוף מסכת בבא קמא) אומר – אע"פ שבגמ' סנהדרין משמע שאין הנתבע חייב לשלם לתובע ההוצאה שמוציא כדי לתבעו בדין וכו' ה"מ באינו מסרב לבוא לבי"ד, אבל אם תבעו לדין, ולא רצה לבוא עמו בדין, הוצרך התובע להוציא הוצאות, חייב הנתבע לשלם כל אותם ההוצאות, מדחזינן שחייב לשלם שכר הפתיחא שכתבו עליו על שלא רצה לבוא לדין. והלכה זו נקבעה בשו"ע "חושן משפט" (סימן י"ד סעיף ה') ונפסק במחבר בזה הלשון "אם היה מסרב לבוא לבית דין והוצרך התובע להוציא הוצאות לכופו לירד לדין חייב לפרוע לו כל הוצאותיו". ואם תבעו בערכאות והוציא הוצאות בדיינים וטוענים אע"פ שמתוך סירובו הוצרך להוליכו בערכאות. בדבר הזה נחלקו המחבר והרמ"א. המחבר אומר שאינו חייב לשלם הוצאותיו, לעומתו אומר הרמ"א – ויש חולקים וסוברים שאם הוצרך להוציא עליו הוצאות לכופו ע"י ערכאות חייב לשלם לו. וכן נראה לי עיקר. המחלוקת ביניהם היא מחלוקת הרשב"א והריב"ש עם הרא"ש. הרשב"א והריב"ש בתשובותיהם סוברים שפטורים, והרא"ש בתשובותיו קובע שחייבים. הרשב"א בתשובותיו (ח"מ סימן התק"מ) כותב אם תבעו בערכאות של גויים והוצרך להוציא הוצאות בדיינים וטוענים היאך ישלם? הוא עושה שלא כהוגן, ועובר על לפנייהם ולא לפני עכו"ם ואפילו סירב הנתבע ומתוך סירובו הוצרך להעמידו בערכאות ולהוציא הוצאות, גם בזה נראה לי שאינו חייב, ואינו אלא גרמא בנזקין בעלמא, ואינו דומה לדינא דגרמי, שעושה מעשה בגוף הדבר שהוא מזיקו, ואינו דומה להוצאות דפתיחא, משום שבי"ד מחייבין אותו. ושיטת הרשב"א היא המקור למחבר.

הרמ"א לעומתו אומר ויש חולקים שכן חייבים, ומסיק ונראה לי עיקר. זוהי שיטת הרא"ש בתשובותיו (כלל ע"ג סימן ג'), משום שהרא"ש סובר שזה בדינא דגרמי ולא גרמא. כך לומר ה"ביאורי הגר"א". ובליקוטים אומר הגר"א בכיאוורו דהרי יש שני תירוצים בתוספות (ב"ב כ"ב), שיטת הר"י שגרמי הוי שעושה הוא עצמו ההיזק, ומשעת מעשה בא ההיזק, והריצב"א אומר שדינא דגרמי הוי מטעם קנס. וזה הסבר המחלוקת של המחבר והרמ"א, לפי ביאור הגר"א. ונראה ש"הבאר הגולה" לומד אחרת במחלוקת הזאת. והגאון מוילנא חולק עליו בהבנת יסוד המחלוקת של

הרשב"א והרא"ש. הרמ"א ממשיך שם ואומר הלכה נוספת שמקורו במרדכי והובא בבית יוסף "מי שאומר לחבירו, שילכו לדין במקום אחר, ואמר לו לך ואני אבוא אחריו, והלך והשני לא הלך אחריו, צריך לשלם לזה שהלך כל יציאותיו". את הדין הזה מביא "הבית יוסף" בטור בלי חולק. ומאוד מעניין שבשו"ע המחבר לא מביאו. ואומר "הבארהגולה" ונלע"ד שמה שלא כתבו המחבר משום שהוא כולל במה שכתב לעיל קודם "חייב לפרוע לו כל יציאותיו". כי אם לא בא אחריו, זה דין של סרבן.

למעשה, אם הרמ"א מביא את הדין הזה, לא היה צריך לסברתו שנכללה בסעיף הקודם. והיה יכול לומר שהרמ"א הולך לשיטתו שזה גרמי. אלא שהיה קשה הרי הבית יוסף כן מביא את הגמרא של דינא דגרמי. ואח"כ כתב והכי מסתברא ולא מביא את זה כמחלוקת של הרשב"א והרא"ש. לכן מסביר הבאר הגולה שסברת הב"י שדין זה נכלל כבר לעיל.

עתה נעיין בביאור הגר"א. על דברי המחבר, שאם תבעו בערכאות והוציא הוצאות פטור לשלם, מציין הגר"א דגרמא הוא. וכמו שכתבו התוספות החילוק בין גרמי לגרמא, וזה כשיטת הרשב"א.

ועל דברי הרמ"א – יש חולקים שאם תבע אותו בערכאות חייב לשלם, אומר הגאון מוילנא – כפי הנ"ל אם היה מסרב – וגרמי הוא. וזה שיטת הרא"ש. ודברי הגר"א שם מקשה אחת, זה גרמא וזה גרמי.

עתה נראה הלאה. בדין של הרמ"א "מי שאומר לחבירו וכו' ואני אבוא אחריו וכו' חייב לשלם" אומר הגאון – דדמי למסרב חייב כנ"ל וצריך עיון. לכאורה דברי הגר"א הם כמו ה"באר הגולה". אם כן, מה הצריך עיון של הגר"א. ואפשר לומר שהדינים דלעיל תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש, אבל הדין של מי שאומר לחבירו, איננו קשור לזה, מפני שבמסרב אין מחלוקת, ולפי שיטת הרשב"א והריב"ש שזה גמרא, גם כאן יהיה פטור, וזה דבר שאי אפשר להעלות על הדעת. לכן אומר הגאון צריך עיון, אם דין זה תלוי במחלוקת הזאת או לא.

נשאלתי על ידי עורך-דין שומר תורה ומצוות – שלדבריו משתדל לא לעבור איסורים בבתי המשפט שהוא מופיע בהם – יש עניינים שיש סמכות רק בבית הדין, ויש סמכות רק בבית המשפט. ויש עניינים שיש סמכות גם כאן וגם כאן. גם במזונות ילדים יש סמכות מקבילה. ואם צד אחד מתנגד אי אפשר להכריח אותו לדון. האישה באה ואומרת שהיא רוצה לדון רק בבית הדין, והבעל אומר שהוא לא רוצה לבוא לבית הדין אלא רק בבית המשפט, ושם פוסקים מה שפוסקים, והוא נכשל באיסורים של גזל. ושאלתו – האם מותר לו לבקש בבית המשפט לפסוק לו שכר טרחת עו"ד. זה ברור שפסק שלהם אינו פסק. אבל השאלה היא, אם הוא יכול לתבוע בבית הדין אחר כך שכר טרחה או לא. הוא ייצג את האישה בבית המשפט כנגד הבעל, ועכשיו הוא רוצה לתבוע ממנו שכר טרחת עו"ד, מפני שגרם שילך לבית המשפט. והשאלה אם הוא זכאי לבוא ולתבוע עכשיו את הצד שהפסיד שישלם את הוצאות המשפט

שהיה בערכאות. ר' עקיבא איגר בהערותיו על ה"שולחן ערוך" על דברי הרמ"א "ובלבד שעשאו ברשות בי"ד", מביא את "הים של שלמה" – שאם לא קיבל רשות בי"ד, אף במקום שלא צריך רשות, אין צריך לשלם לו הוצאותיו. עיי"ש.

ודבריו יובנו לפי שיטת הרשב"א הנ"ל, שסובר שזה גרמא, ולא חייב לשלם, משום שזה לא עניין של קנס.

ואם כן, ברור שסתם לבוא ולתבוע מדין מזיק, מחמת גרמי, אין אפשרות, מפני שאז באנו למחלוקת הרשב"א והרא"ש. מה שכן אפשר – אם קיבל רשות בית הדין, אז הוא יכול לבוא ולתבוע את ההוצאות. ולכן אותו עו"ד שייצג את האישה, והבעל לא רצה להופיע בפני בית דין, אם זה מדין גרמי, יכול להיות שכן יהיה זכאי.

נקודה נוספת כאשר האישה תובעת מזונותיה, וביה"ד פוסק לה חמשת אלפים ל"י לחודש, עו"ד מהשורה הרגילה לוקח חודש אחד כשכר טרחתו. עו"ד טוב יותר יקח חודשיים או שלושה. והשאלה למעשה האישה תובעת מזונות ונותנים לה פסק דין, אולם, בפועל אף אחר הפס"ד אין לה המזונות, מפני שהיא לא יכולה להגיע לכסף, עד אחרי שעו"ד יקח את שכר טרחתו.

השאלה היא אם במקרה דנן של מזונות, לא שונה הדין מהגדר הזה? אני לא דן כעת אם אפשר לתת שכר טרחת עו"ד או אי אפשר לקבוע שכר טרחה, השאלה שלפנינו היא שלמעשה לאישה אין אוכל, אין לה במה לפרנס עצמה מידית.

לכאורה, אפשר לטעון מי ביקש אותה לשכור עו"ד, אולם אין הדבר כן, כי הרבה פעמים ראינו בעינינו שבלי עו"ד היא לא יודעת לפתוח את הפה ולטעון טענותיה. וכן הרבה פעמים שהבעל והאישה לא גרים יחד, והיא לא יודעת במה והיכן הוא עובד, היא אינה יכולה לברר הכנסותיו, ועו"ד יכול לפנות למקומות עבודה ולברר משכורתו ויודע כמה לתבוע מזונות.

## גִּיּוּר

### גִּיּוּר כהלכה

#### הרב יצחק ידידיה פרנקל

גיור רפורמי וגיוור קונסרבטיבי, יש לנו מושג וידיעה מי הם. אם לא יודעים, בתי הדין חוקרים אחריהם, והדברים מתגלים. לפני זמן קצר הופיע אדם ובידו תעודת גרות מארה"ב, שם החותם פורסם, בנו של הרב מקליוולנד, שאביו ידוע כאחד הרבנים המובהקים, והוא לקח על עצמו למלא מקום אביו, אבל הוא ירד כבר מהדרך. תעודת הגרות הייתה מודפסת באותיות זהב, ולכן ידעתי את אשר לפניי. כך דרכם – לקשט, פן זה יעזור. אבל התברר שזה מזויף מתוכו. היה כתוב "טבלה בפני שלושה עדים כשרים". אילו היה כותב "שלושה עדים" סתם, היינו מפרשים שהכוונה שלושה חברי בית דין, אבל אם כותב במפורש "שלושה עדים כשרים", כבר הבנו במי המדובר. לבסוף נודע לנו אחרי חקירה, שהמדובר ברב קונסרבטיבי. ולכן במקרים אלה אין סכנה, מפני שיודעים אנו כיצד לנהוג בהם.

הסכנה הגדולה ביותר שצריכים להיזהר נובעת מגיוור כהלכה. כי יש מקומות בחו"ל שהגיוור הפך לבית חרושת, או למקורות של הכנסה, וזה חמור מאוד. אפילו אצל רבני אירופה, שחלק מהם המתנגדים הגדולים ביותר לגיוור ומתרעמים עלינו כאילו אנחנו ממהרים יותר מדי בשעה שאצלם זה תהליך של שנים, קיימים שם רבנים, אשר מוקפים עם בעיות שמוטב לא לדבר עליהן. הביאו לנו פעם תעודה מארה"ב, מרב גדול ומפורסם, אולם בגוף התעודה נאמר "וזאת לראיה בידי האישה הזאת שאחרי חקירה שנעשתה על-ידי פלוני אלמוני, החלטנו שהיא מותרת והיא פנויה ומותר לה להינשא לכל גבר, אף לכהן". ונחתם בחותמת גדולה. בדו"ח החקירה נכתב שם מסוים, הכותב בפקודת מרן שליט"א, ודיברנו עם הרב דוד ליפשיץ, והתברר שהרבה גורמים אינטרסנטים משתמשים בשמו. חקרנו את האישה אם היא התחתנה כדת משה וישראל, והיא ענתה כן, לפני כשלושים שנה, עם פושע שהביא אותי לחופה בכוח. ולשאלה אם קיבלה גט ממנו ענתה וכי אפשר למצאו? הוא נעלם! וכאן לפנינו התעודה שהיא מותרת אף לכהן והיא פנויה. התקשרתי עם אותו איש שהביא את התעודה, והוא השיב שלא ידע שום דבר, הוא היה רק שליח. התעודה הייתה מודפסת במכונת כתיבה, ללא תאריך, ונכתב "בפקודת מרן שליט"א", והשליח הבטיח להעביר את תלונתנו לגורמים הנוגעים בזה. מקרה זה לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל, הן אם זו תעודת גרות, הן אם זו תעודות



אחרות, יש לבדוק היטב, כי בתי דין אמתיים, שדנים ללא משוא פנים וללא נגיעה כספית ושום נגיעות אחרות, ישנם רק בארץ ישראל.

על אחת כמה וכמה בענייני גיוור. בגמרא (קידושין ס"ב.) שנינו "האומר לאישה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתגיירי וכו' אינה מקודשת." ובגמרא כל שבידו לאו מחוסר מעשה דמי וכו' אלא גר הוא בידו, גר נמי לא הוא בידו, ואמר ר' יוחנן גר צריך שלושה וכו'. עיי"ש.

הרש"ש אומר שבגרות צריך מומחים, יותר מאשר הפרת נדרים. אבל האמת שאין צורך בתירוץ הזה, מפני שהפרת נדרים זו מצווה, ואילו גרות זו כספחת לישראל.

בגמרא (יבמות ק"ט) "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים." והתוספות שם אמרו אבל אם הם מתאמצים להתגייר יש לנו לקבלם וכו'. ונעמי ורות אע"פ שלא היו מתאמצים יודע היה הלל שסופם להיות גרים גמורים. נמצא שסתם לגייר זו רעה אחר רעה, אבל מי שמתאמץ פעם ועוד פעם, והדיינים מכירים שזה לשם שמים, או לפחות גר צדק, מקבלים אותו. כדי לדעת אם הוא באמת רוצה ומתאמץ בכך, מנסים עוד פעם ועוד פעם, ולכן צריכים להיות אותם השלושה להמליץ עליו.

לדעתי, אף אילו חוקקה הכנסת "גיוור כהלכה" לא פתרנו השאלה. מבלי לפגוע ברבני העיר, חושבני שלא כולם יכולים לגייר. וכבר קבעו חז"ל (יבמות כ"ד) "אין מקבלים גרים לימות המשיח. כיוצא בו לא קיבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה." וברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ג הט"ו) "שמא בשביל הטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגייר הצדק". פירוש הדברים אף אם הוא מקיים כל התורה, וחזר משום טובה, אין גיוור נובע מתוך רצון כנה ואמיתי.

ומנגד – יש לנו הבעיה של גרות חו"ל, שכבר רמזנו שזה לא בידיים נאמנות. המצב בשטח הגרות מדהים, כל מי שקיבל תואר רב מגייר גרים. האם הם חרדים לגורל עם ישראל, האם הם הקדישו מחשבה, למה הדבר עלול לגרום במרוצת הזמן, מה ישאר מכלל ישראל? גר צדק זה אחד הדברים הקשים ביותר. ביה"ד צריך להיות משוכנע באמת שכוונתם רצינית.

חלק גדול מהבאים להתגייר הם אלה שכבר נישאו זל"ז בנישואים אזרחיים. כלומר, הגיוור בא לאיחוד משפחות, ואנחנו באים לתקן את מה שהם קלקלו. ייתכן שבמקרים מסוימים, כאשר אנחנו יודעים שבין כך ובין כך, הם התערבו עם בני ישראל, והילדים לומדים בבתי ספר יהודים, ויש רבים מאוד מהם, אשר רשומים בתעודת הזהות "יהודי" אף על פי שהוא איננו יהודי, זה יכול להיות איזה שהוא נימוק לדון לכף זכות. כאשר יכלו להעלים בכלל את אייחודותם ובאים מעצמם להתגייר, ייתכן שבמקרים כאלה יש להזדקק. אנו צריכים להיות לדוגמא ולמופת בענייני גיוור, וכן בקשר לקבלת תעודות גרות מרחבי העולם. כאמור אם ייחקק חוק "גיוור כהלכה" לא פתרנו את הבעיה. גם לכתוב "לפי תורת משה", אינני יודע אם זה

יתקן הרבה. אדגים לכם גרות שהייתה בשיקגו. בית דין מוכר כביכול, הופיעו איש ואישה וביקשו להתגייר. רבנים אורתודוקסים ממש גיירו אותם, וסידרו להם חופה וקידושין. אחר כך התברר ששני אלה, הם ראשי כת מיסיונרית, המסוכנת ביותר ברה"ב, והם התגיירו כדי שיתקבלו לפי חוק השבות, וישבו בארץ ישראל. לגרים אלה אין משימה יותר חשובה מאשר להסיר יהודים בארה"ב מהדרך. זה אצלם שיא השיאים להעביר יהודים בארץ ישראל על דתם, אם יצליחו בזה שיהודים בא"י יעברו מדתם, הם השיגו את מטרתם.

כל זה בא ללמד עד כמה שצריך זהירות. בית הדין נודע לו כל הנ"ל אחרי שחיתן אותם. הם הגיעו לא"י וביקשו לפי חוק השבות להתיישב כאן. שר הפנים לא הסכים לתת להם להתיישב בארץ, והם פנו לבג"ץ. השופטים הוציאו פסק דין שזו רמאות שפלה להתגייר כדי להעביר יהודים על דתם, ומעולם לא הייתה להם כוונה להיות יהודים. הכת טענה שהם יהודים נוצרים, והשופט קובע שאין יהודים נוצרים. אלא או יהודים או נוצרים. הזוג פנה אלינו שנוציא פסק דין הצהרתי, האם מותר לבית דין לבטל גרות. השאלה שלנו למבקשים הייתה "אתם מאמינים שאותו איש הוא משיח? והם ענו – כן. שאלתי שוב "האם הפסקתם אי פעם להאמין בזה? האם בזמן שהתגיירתם, גם כן האמנתם שהוא המשיח?" והם ענו ברורות "לא הפסקנו אף רגע להאמין בזה עד היום." והוצאנו פס"ד שמעולם לא היה גיור, והם היו ונשארו נוצרים. וכעבור עשרים וארבע שעות, הזוג גורש מהארץ.

אני רק מביא כדוגמה שהעניין של גיור הוא מסובך וכל ניסוח יהיה אפשר להערים עליו.

ישנם רבני אירופה, הבאים בטענות לרבני ישראל, כפי שהזכרנו. ועל כן אני אומר בתי הדין בא"י הם הנאמנים והישרים ביותר ללא כל נגיעה.

קשה להטיל מרות על כל העולם, אולם כל גרות שבאה מחו"ל, אף מרבנים מוכרים שפוסקים כהלכה, חייבים בדיקה וביקורת זהירה אם זו גרות כהלכה. הדבר הזה מחייב בירורים קשים בגלל התקופה שבה אנחנו חיים.

## תריס בפני התבוללות

### הרב שמואל ברוך ורנר

כשם שקשה גרים לישראל, כך קשים הגרים לדייני ישראל. כל גיור ברוך השם בתי הדין עומדים על גבולם, ולא עושים עוול במשפט. אף אחד לא עושה נגד מצפוננו, בית הדין חופשי ופוסק כפי ההלכה, כל דיון רואה ממש סייעתא דשמיא בכל דיון ודיון. לא כן הדבר בגיור, שבזה לצערנו מתערבים רבים, ויש לחץ.

זכורני שפעם בא לפנינו מקרה. נוכרית מהולנד רצתה להתגייר על מנת להינשא עם בחור מקיבוץ שמאלי. היה לחץ על בית הדין לגייר אותם. דחינו אותם מספר פעמים, עד שפעם הופיע מזכיר הקיבוץ והסברתי לו הלא אתם מדברים תמיד על מצפון, ואתם לא רוצים לעשות שקר בנפשכם, אי לכך תסביר לי אתה בעצמך, איך אתה רוצה שביה"ד ישתכנע שהם יתגיירו כהלכה ויקבלו עליהם תרי"ג מצוות בזמן שאנחנו רואים שבעלה אומר במפורש שהוא ימשיך לאכול טריפות וימשיך לגור באותו הקיבוץ, ואין ספק שגם היא תנהג כך. האם אתה רוצה ללחוץ עלינו שאנחנו נעשה שקר בנפשנו ונפסוק שהיא קיבלה עליה מנהגי תורה משה כהלכה כאשר אין הדבר כן? המזכיר הודה ואמר שאנו צודקים, והבקשה לגיור בוטלה.

הייתה לפנינו פעם בקשה של גיור מעובד שגרירות בחו"ל שהכיר בחורה עוד בהיותם ביחד, כשהוא פעל בשנות המלחמה כשליח מארץ ישראל להציל יהודים. והביא אותה לישראל ורצה שתתגייר. בעלה היה יהודי טוב, היה מבקר בבית הכנסת, ושמענו עדויות שהוא מניח תפילין. הוא בעצמו אמר לפנינו, שלא החסיר אף פעם מלהניח תפילין. היו לה המלצות מאישים ידועים, שאמרו שהיא באמת רוצה להתגייר. דיברנו איתה ונוכחנו שהיא רוצה להתנהג כיהודייה וחשבנו שיתכן מאוד שזה גר צדק. בא לפנינו אחד הפקידים הגבוהים במשרד החוץ, ואמרתי אם באת להשפיע עלינו, אסור לך לעשות כן. ושאלתי אותו לשם מה באת? אם באת לתת לנו אינפורמציה, נודה לך מאוד, אבל אל תשפיע עלינו שום דבר. הפקיד היה אדם הגון מאוד, אדם אחראי. ואמר שמשרד החוץ רואה בברכה את האחריות של בתי הדין שהם נוהגים בקשר לגרות, הם מונעים מרגלים ממדינת ישראל. אבל במקרה זה הוא אומר, שהוא מכיר את הבחורה, הוא היה שם הרבה פעמים בחו"ל, והוא ממליץ עליה. כעבור זמן היא התגיירה, ושמענו שהיא מתנהגת כיהודייה לכל דבר.

עם כל הזהירות שאנחנו רוצים בקשר לגרות, דוחים אותם כאשר צריכים לעשות זאת. אם יש הרגשה או הוכחה שזו גרות צדק, אנחנו נוהגים בהתאם להלכה ולא דוחים, ולא משהים, אלא מגיירים מיד.

כבר דובר בקשר לגיור בחו"ל, שהם מכשילים בתעודת הגיור שלהם. אם התברר שהייתה טבילה וקבלת מצוות בפני שלושה, אלא שחסר משהו, אי אפשר

לדחותם כלל, אלא יש להשתדל ולטפל שהגיוור הזה ייעשה כהלכה. כואב לרבני ישראל וכן לרבני הגולה, שהגיוור אפילו נעשה גיוור כהלכה, מביא לידי התבוללות. היו מדינות בחו"ל שתיקנו לא לקבל גרים. וזה בגלל נישואי תערובת, שהיה נפוץ מאוד. המשפחה כרגיל הייתה מתנגדת והייתה מונעת בהשפעתה את נישואי התערובת. אבל אם אפשר לעשות בנקל גיוור, היו מרגיעים את המשפחה, שאפשר לגייר ויהיו ככל היהודים. ועל ידי זה נתרבו נישואי תערובת. הגיוור זה שלב לנישואי תערובת, זה לא גיוור לכניסה תחת כנפי השכינה, אלא זה מביא לידי התבוללות. ולכן כאשר גודרים גדר לקבלת גרות, אנחנו גודרים גדר מפני התבוללות.

אנחנו עומדים בסכנה עצומה מאוד, בקשר להתבוללות עם הערבים. ישנם שמטיפים על שלום, על מיזוג, ועוד דברים מעין אלו, כדי להיות מעורים ולעשות שלום איתם. זאת היא סכנה עצומה, יותר מאשר עם הנוצרים. כל הביזיון שלהם בקשר לניאוף. הם לא רצו לקבל את התורה בגלל שכתוב "לא תנאף". עשרה קבין זנות ירדה לעולם, ותשעה נטלו הם. עלינו לעשות הכול למנוע את ההתבוללות הזאת. ישנם גם הרבה מאוד יהודים ויהודיות שנמצאים בכפרים ערביים, עוד טרם שנחתם הסכם השלום. ולכן אני מציע לעשות תקנה שלא מקבלים גרים ערבים, כדי למנוע התבוללות.

אם חכמה אין כאן, זקנה יש כאן. אספר לכם, זוכרני כאשר נתמניתי לדיין שבא פעם ערבי להתגייר לבית הדין של הרב טולידאנו. ואמר לי הרב טולידאנו – במצרים כמעט ולא קיבלנו גר ערבי. נוצרי כן, אך ערבי לא. כי פחדנו מפני ריגול, שמא הערבים יעלילו עלינו, כאילו אנחנו מתערבים ומקבלים הטובים שבהם, והבקשה לגיוור נדחתה. כשסיפרתי את הדבר לפני הרב אונטרמן, הוא הליל מאוד את הדחיה הזאת. אני לא אומר שהתקנה צריכה להיות קבועה, אם פעם יהיה גר צדק ערבי ותהיה מחשבה לבית הדין שהערבי הזה רוצה בכנות להתגייר, תהיה תקנה שגיוור כזה צריך להתדיין בפני חמישה דיינים. וזה יכול לתרום משהו בקשר להתבוללות. הרכב כזה יכול להיות פתרון גם להרבה דברים שלבתי הדין קשה להחליט, או שיש צורך בהתייעצות רחבה יותר, וזה יביא ברכה.

לא אצא ידי חובה, אם לא אזכיר הצעה של חברנו, שהציע כמה פעמים לעשות סקר. אנחנו עוסקים כבר עשרות בשנים בגיוור. שמשרד הדתות יעשה סקר, כדי שנדע מה התוצאות של כל הגיורים האלה, כמה יש מהם גרי צדק? כמה חזרו לסורם? יש אגודה לגרי צדק, שהם רק מכשילים ולא עושים שום דבר. אחרי תוצאות הסקר, ייתכן מאוד שנלמד הרבה, איך להתנהג בכלל בקשר לגיוור.

ברצוני לציין שהלכות גיוור מופיע ברמב"ם בהלכות "איסורי ביאה". כי זה עניין של התבוללות. לכן נמסר הדבר לשיפוט הדין. זה לא שאלה של איסור והיתר, זה חלק מאישות, חלק מהדיונים בעניין הגיוור זה בדיני אישות. ולכן פסק הרמב"ם הלכות גיוור באיסורי ביאה, ועלינו לגדור גדר בעניינים הללו כדיינים. ולכן תקנה זו יכולה להביא ברכה ושלום על ישראל, וכבוד לדייני ישראל.

## בגדה יהודה

### הרב שמואל תנחום רובינשטיין

ב"אגרות משה" (סימן קנ"ט) מתפלא על רבני אמריקה שמקבלים גרים שלא יקיימו תורה ומצוות. ואיזה תועלת יש שמכניסים לכרם ישראל זמורות זרות. ובכל זאת, הוא קובע מכיוון שרבנים כן מטפלים בזה, אינו אומר לא איסור ולא היתר. והרבנים יעשו כפי דעתם והכנתם. עיי"ש.

בתוספות (יבמות כ"ד) תמהו איך הלל קיבל אותו גר, שאמר תגייירני על מנת שאהיה כהן גדול, הרי זה לא לשם שמים, ומתריצים שסופו לקבל עליו גרות לשם שמים. על סמך זה אומר מרן "הבית יוסף" (טור סימן רס"ח) שהכול נתון לפי ראות עיני בית הדין. בית הדין כפי שהוא רואה את העניינים, כך הוא מחליט.

באמת עלינו לפנות ל"אחיעזר" כרבם של כל בני הגולה בשעתו, איך הוא מביט על העניין הזה. יש שם הרבה התנגדויות לעצם העניין. ראשית, מכיוון שכל גר צריך לקבל עליו כל תרי"ג מצוות, וכפי שחז"ל אומרים (בכורות ל) שאפילו אינו מסכים לדקדוק אחד מדברי סופרים אין מקבלים אותו. אם כן איך אפשר לקבל את הגירות הזאת, הרי רצונה להינשא ליהודי. ובגמרא (יבמות כ"ד) אמרו "הנטען על השפחה ונשתחררה או על העכו"ם ונתגיירה הרי זה לא יכנוס" אז היא כבר עוברת על אחד מדברי סופרים, ואי אפשר לקבל אותה לגרות. אולם בשאלה הזאת אפשר לומר שהאיסור עליו ולא עליה כמו שכתב ה"נודע ביהודה" כל מקום דתני לא ישאנה האיסור עליו לא תנשא האיסור עליה. ואע"פ שהאיסור עליו, גם עליה יש איסור של "לפני עור לא תתן מכשול". מכל מקום מסיק ה"אחיעזר" מכיוון שהאיסור הוא לכתחילה ובדיעבד הגרות גרות, אין בזה משום לפני עיוור לא תתן מכשול.

אבל יש כאן שאלה יותר חמורה, עד עכשיו כשהיא הייתה נכרית, אין איסור נידה, ועתה כשהיא תינשא עם היהודי, ייכשל באיסור נידה שהוא איסור כרת והגיוור גורם למכשול גדול מאוד. בפרט אחרי שהוכר החוק של נישואין אזרחיים, והתירו לגייר באופן רשמי, השאלה אם יש להתיר לכתחילה.

ומביא דברי מוהר"ש קלוגר בשו"ת "טוב טעם ודעת" (ח"א סימן ר"ל) לגבי חייל שנתדבק בנוכרית וחזר לבית אביו עמה ודעתה להתגייר שמקל ומתיר לכתחילה. היות והוא היה יכול לעבור לדתה ולהשתמד, א"כ אם נשאר עמה וחזרו להוריו, הרי שהיא מסכימה להתגייר לש"ש, לכן מותר לקבל ולגיירה.

מלבד זה הוא מקשר את זה לדין של מפתה שיש שתי דעות – יש דעה שאסור לכונסה משום לזות שפתיים. והדעה השנייה שמצווה לכונסה. בכל זאת, אם יש חשש שתצא לתרבות רעה, מותר לכונסה, ולא חוששים משום לזות שפתיים. כן ה"נ כיוון דהוי רק איסור דרבנן מכח לזות שפתיים י"ל שבשעת הדחק לא גזרו, עיי"ש.

ה"אחיעזר" מביא גם את תשובת הרמב"ם, בספרו "פאר הדור", שאומר שמוטב לאכול הרוטב ולא את השומן עצמו. אבל שם יש עניין של שפחה ולא של נוכרית. אמנם השאלה היא בנוכרייה, ותשובת הרמב"ם מיירי באחד שקנה שפחה ויושבת בביתו, וע"ז קובע הרמב"ם שמדין תורה צריך לגרשה משם, ויגיר אותה וישאנה, ואף שהנטען על השפחה לא ישאנה לכתחילה, מוטב שיאכל הרוטב ולא שומן עצמו וכו'. ומסיק הרמב"ם – והשם ברחמיו יכפר עוונינו כאשר דבר לנו ואסירה כל בדליך, עיי"ש.

אם כן, על יסוד תשובת הרמב"ם, ועל סמך ה"אחיעזר", אפשר להזדקק לגיור הזה, כאשר יש להניח שהיא מקבלת עליה כל המצוות.

בבתי הדין הרבניים בארץ ישנן שאלות שונות. יש דברים שהם לפני הגיור עצמו. כגון בא אלינו יהודי תימני עטור זקן ופיאות, יהודי תמים וכשר, ומבקש להוציא תעודת רווקות עבור בנו שנמצא בשווייץ, הספק עם מי הבחור הזה עומד להתחתן. תוך כדי חקירה מתבסס החשד שעומד להינשא לנוכרית, והחלטנו לא לתת לו ביד תעודת רווקות. אלא שהמזכירות תעביר התעודה לרבנות בשווייץ. לזה הוא לא הסכים. וטען שזקוק לתעודה רק בשביל העירייה, וכמובן שלא רצינו לתת לו. טען האב בפנינו נניח שכן הדבר, שינשא לנוכרית, אבל הרי הוא יחזור איתה לארץ, ואתם תגירו אותה, ועל סמך זה הוא רוצה שניתן לו כבר עתה תעודת רווקות. כמובן שזו סכנה גדולה, ואנו עומדים בתוקף על דעתנו.

יש עוד תקלות עם אישורי גיור. הופיע בפנינו בחור עם חברתו, ומצהיר זוהי חברתי, שעמה אני רוצה להינשא. היא חיילת בצה"ל, והוא מגיש תעודת גיור מרב במרסיי. לפי המסמכים הוא כבר היה בארץ לפני מספר שנים, ולשאלתנו מדוע נזדקקת דווקא למרסיי? הוא עונה בארץ זה עניין של כמה שנים, ושם תהליך הגיור נגמר תוך חודש אחד.

העניין הזה עורר בנו הרבה חשדות, העברנו את התעודה לרבה של פריס, ואחרי כמה ימים קיבלנו תשובה אין שום רב כזה, כל התעודה אינה מוסמכת, אסור לרב הזה לסדר גיור, התעודה מזויפת, ואין מה לסמוך על התעודה הזאת.

הייתה לפנינו תעודה מהסתדרות הרבנים באמריקה, ושמנו לב שהתעודה היא רק צילום ולא מקור. גם היו כמה מחיקות ותיקונים. הרב הראשי הורה לי שעל צילום אין לסמוך. שלחנו התעודה לארה"ב, וקבלנו תשובה שהסתדרות הרבנים בעיר הזאת אף פעם לא סידרה גיור, וכנראה המזכיר רודף בצע, לקח טופס של הסתדרות הרבנים כתב מה שלבו חפץ, והעניין הזה נמסר לראש הסתדרות הרבנים שיטפל בזה.

בשו"ת "היכל יצחק", מהרב הראשי הרב הרצוג זצ"ל – כשהוא דן בענייני הגיור, הוא מסתמך על "אחיעזר" ועל ה"טוב טעם ודעת". והוא מתנה כמה תנאים – שבית הדין ישקול אם הבחורה הזאת העומדת להתגייר היא בעלת רגש דתי, ויש לה הבנה מה זאת אמונה. אז אפשר לסמוך ואפשר להאמין, שאם היא מקבלת עליה את כל המצוות, היא באמת תשמור אותם.

ועוד תנאי חשוב מאוד לדרוש הבטחה מהבעל, מהצד שכנגד האשה, שהוא ישמור שבת, כי אם הוא לא ישמור שבת, אז האשה בוודאי שלא תשמור שבת. תנאי נוסף לדרוש מהיהודי הטבעי, שהוא יצהיר בפני בית הדין שהוא לא יתן לנוכרית אחר כך לחלל שבת. עוד תנאי אנו מוסיפים שיביאו שכנים כערכות. יודיעו לנו איך האופי, איך באמת ההתנהגות שלה. ולפעמים באות נשים כשרות, ואומרות כן, אנו מקבלות עלינו את כל האחריות הזאת.

בשו"ת "טוב טעם ודעת", כשהוא מראה כוחו החזק לקולא ולהתיר, זה בסימן ר"ל, ואילו בסימן הקודם רכ"ט, נראה איך הוא חדר על טהרת היהדות, איך הוא חושש מפני ההתבוללות. בסימן רכ"ט נשאל ביהודי שנכנס לבית כנסת בלייפציג, ורצה לעשות מי שברך לבתו שנולדה מנוכרית, וליתן לה שם בישראל.

קם רב יצחק אייזיק שו"ב מקרקא, ומיחה בו וביישו. הגבאים התרעמו ואמרו אתה מבייש יהודי ואסור לביישו, ושאל אותו השוחט אם עשה כהוגן. והשיב לו ידידי, ידידי, מי יתן והייתי במקומך, הייתי מנשק עפר כפות רגליך. ידידי ידידי, מי יתן ויהיה חלקי עם חלקך בגן עדן, כי המקיים זה באופן שאין בו שפיכות דמים ורציתה היא קנאת פנחס ממש.

ומפרש שם הפסוקים בנביא (מלאכי ב') "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה קודש ד' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ד' לאיש אשר יעשנה זר וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לד' צבאות." עלייה לתורה לבעל היולדת היא במקום קרבן. אבל אם נשא נכרית מה לו ולקרבן. ורבני אשכנז בזמן ההוא, המה מסדרי קידושין לישראל מנוכרית, ומזה נמשך התקלה "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל", שע"י הישראל נעשתה התועבה "בגדה יהודה" על שנשא נוכרית. והתועבה על הרב המסייע שחילל קודש ד'. כי מי שבעל בת אל נכר הוי מומר לתאבון, ואילו הרב הוי רשע להכעיס עיי"ש.

דברי הגאון הנ"ל נכתבו בערך לפני כמאה וארבעים שנה. והיום אפשר לומר על כל תעודות הגיוור מחו"ל, שמבקשים מחברי בית הדין בישראל לתת גושפנקה ולאשרן, זה בבחינת "בגדה ארה"ב", ובישראל רוצים מאיתנו שאנחנו נעשה התועבה, היה לא תהיה וכן לא יעשה. אסור לנו לאשר תעודות כאלה, המזויפות, הגורמות להתבוללות ואנדרלמוסיה. הרב הרצוג זצ"ל מדבר על גיוור נכרית שהיא כבר קשורה עם כהן.

למרות שהרב דוד צבי הופמן ה"מלמד להועיל" מציע לגייר, הוא לא מסכים לזה בשום פנים ואופן. ואומר מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה. והרבה תשובות הוא מסיים אין מה לעשות עד שיערה עלינו רוח טהרה ממרום, והכהן יפרוש ממנה, והיא תפרוש ממנו, ואז נטפל בגיור, וכל זמן שהם קשורים זה עם זה לא רק שאסור לסדר נישואין בין גיורת לכהן, אלא אסור בכלל לסדר גיור כזה.

## גיור לתושבי חו"ל

### הרב שלמה גורן

אנחנו מקבלים תלונות מרבני התפוצות ביחס לגיורים. כל מי שאיננו יכול להשיג גיור בחוץ-לארץ, בא לארץ למספר שבועות ומתגיייר עם תעודה ממלכתית. פנו אלי רבנים ראשיים מכובדים, בעיקר מאנגליה, מדרום-אפריקה, איטליה וצרפת, והם טוענים שארץ ישראל הפכה לבית-חרושת לגיורים. הדבר הובא במכתב מיוחד מאת הרבנויות בתפוצות להרבנות הראשית – לתקן תקנה שלא יגיירו כאן בארץ, אלא למי שהוא תושב הארץ, או שהוא בא עלי-מנת להשתקע בארץ.

אמנם מועצת הרבנות הראשית החליטה לבקש מכל בתי הדין לא להזדקק לבקשות גיור, אלא כאשר הדבר ברור שהמבקש או המבקשת מתעתדים להשתקע בארץ. לצערי הגדול, לא מקפידים על כך. מאוסטרליה פנו אלי בתלונה על ראש הקהל שהמתין שבע שנים, ולא רצו לגיייר אותו ולא הכירו בו כראש קהל – אותו אדם חשוב ומכובד בא לארץ, ותוך שבועיים חזר לסידני עם תעודת גיור.

חזקה על בית הדין שהוא פעל כשורה, אבל עצם העיקרון לגיייר אדם מחו"ל לא רצוי. האמת היא, שכאשר הם חוזרים לחוץ-לארץ הם חיים יחד עם המשפחות שלהם ונטמעים חזרה בין הנוכרים. הגיור שם בדרך-כלל הוא פיקציה בעלמא. יכול להיות שצריכים להכניס סעיף לתקנות הדיון שלא לגיייר תושבי חוץ לארץ.

### איכות הגיור

### הרב מרדכי אוריה

הזכירו כל מיני מקרים של בתי דין בחוץ-לארץ שהגרות לא נעשתה כדין. כאשר הייתי בארגנטינה, הרב הראשי המקומי רצה שאעסוק יותר בענייני גיור. פעם הופיע הרב בלומנפלד, ורצו להשפיע עלי דרכו שאצטרף לסדר גרות, בפרט שהייתה פנייה מהרבנות הראשית ומהסוכנות. הרב בלומנפלד אמר להם כך הרב קוק כותב בספרו שלעיתים המגייר אדם שנראה לו כי באחת המצוות לא יקפיד כראוי, הוא עובר על "לפני עור לא תתן מכשול", אפילו לפי השיטות הסוברות שהגרות היא כן תופסת.

לכן כדאי שגם בארץ ישראל נקפיד שכל זמן שלא יתברר לנו במאה אחוז, שאותו אדם מקבל את קיום המצוות למעשה, לא נזדקק לגיירו. וגם לדרוש ולחקור אם זה אדם רציני. כי אם לא נקפיד על הדברים האלה – אז חס ושלום, גם הגרות שאנחנו עושים, יכולה להיות שתהיה לה אותה הצורה של הגרות שבחוץ-לארץ.



## ערעור לגבי גיור

### הרב אברהם שאר ישוב

בעיית הגיור היא בעיה כזאת שמראשית היווסד בית הדין היא בעיה הכאובה ביותר. יש בתי דין שבכלל לא מכירים שיש מושג של גיור. יש בתי דינים המקלים מאוד. יש בתי דינים שמחמירים יותר. אבל דבר אחד אני רוצה לעמוד עליו יכולים לערער לפי החוק על החלטה של בית הדין הרבני האזורי, ובית הדין הגדול יכול לחוות דעה כן לגייר. אני אוסר – הוא מתיר; אני מתיר – הוא אוסר. כל רב רשאי לעשות מה שהוא רוצה. אולם מדוע ביה"ד הגדול, שולח את התיק חזרה? למי הוא שולח את זה? – לביה"ד שדחה את הגיור. אם בית הדין מכריז שאדם המגיש בקשה לגיור הוא ראוי לגיור, וראוי לגמור עמו כל הליכות הגיור, שיסיים בעצמו את כל ההליכים, ולא ישלח לבית דין אשר פסל אותו. המושג של גיור זה עניין של השקפה גרידא, של שכנוע אמיתי ולא יותר מזה.

הליכים בגיור זה רק תבונת הדיין אשר מנחה את דרכו.

כשבית הדין הגדול בא ומטיל חובה, שבהכרת מצפונם הם פסקו אחרת, זה יותר מדי לדעתי.

אנו פסלנו גיור, ובית הדין הגדול שוכנע אחרת וקבעו שיש לגיירו. פנינו לבית הדין הגדול שהם יגיירו. בית דין אזורי צריך לחיות באהבה ואחוה עם בית דין הגדול. אין טעם שבית דין לערעורים ינחה את בית דין האזורי איך לעשות. דייני ביה"ד האזורי עברו את הבחינות, ויודעים מה לעשות.

ביה"ד הגדול רשאי לומר אחרת, ואני מוקיר את דרכו ואת מחשבתו, אבל השאלה היא אל מי לשלוח חזרה. בית דין האזורי דיבר עם המבקש ונוכח לדעת שהכל עורבא פרח, ואם בית הדין הגדול משתכנע אחרת, שיסיים הוא את הליכי הגיור.

אני דורש מהכנס שיחליט שבית דין לערעורים לא יחייב את בית הדין האזורי לפעול לפי הוראותיו.

### הרב חיים דוד הלוי

ברצוני לספר אפיזודה מעניינת מאוד. לפני כחמש-עשרה שנה, בית המשפט הכללי הגבוה לערעורים, החזיר לבית המשפט המחוזי בתל אביב תיק ונתן הוראה לפסוק אחרת. השופט המחוזי ענה שהוא לא יעשה כן, והסתמך על ספרי "דבר המשפט", שם כתבתי באורך רב בדין זה של ערעורים, והוא כתב במפורש לפי ההלכה היהודית אדם חייב לפסוק לפי מיטב הכרתו המצפונית, ולפי מיטב הבנתו בלבד. הדברים הם

ידועים ומפורסמים, שאפילו נגד רבותיו רשאי אדם לחלוק, כל זמן שהוא לא מקבל את דעת רבותיו.

וא"כ אם שופט מחוזי עשה כן, אז כל בית דין יכול לעשות כן. בית דין חייב לפסוק לפי הכרתו וכמיטב הבנתו. אם בית דין הגדול חושב אחרת – שהוא יפסוק, אבל לא שיתן הוראה לביה"ד האזורי לפסוק בניגוד להכרתו.

## על גרים וגרות

### הרב ברוך רקובר

א. אני חוזר על מה שנאמר שיש תרופה אחת ויחידה, והיא להוסיף שכל גיור מחו"ל צריך להיות מאושר על ידי בית דין רבני. מהכנס הזה תצא דרישה לממשלה שכל גיור מחו"ל צריך להיות מאושר על ידי בית דין רבני, ואם יבוא הגיור לאישור בפני בית דין רבני, חזקה על הדיינים שיבדקו את העניין כראוי, שזה לא יהיה גיור של עריות או של חמדת ממון, או תעודת גיור מזויפת.

ב. הרשומים בתעודת זהות יהודי ויש חשש שיתערבו בין יהודים עצתי להודיע למשרד הפנים על כך. ידוע לי מתוך ניסיון אישה שבאה אלינו להתגייר, ושמנו לב שבתעודת הזהות רשומה יהודייה. פנינו למשרד הרישום ושאלנו מדוע נרשמה בתעודת הזהות יהודייה כאשר היא איננה יהודייה? והם נתנו הוראות למחוק את המילה "יהודי" ולרשום אותה "לא יהודייה". ושלחו לנו מכתב התנצלות ממשרד הרישום, שהם מילאו אחר הוראתינו ותיקנו הרישום. אם כן, אין כל כך חשד בזה שהיא רשומה יהודי.

ג. במשרד הדתות קיימת רשימה של מעוכבי נישואין, ולכן יחד עם המכתב למשרד הרישום שיגרנו מכתב למחלקת הנישואין במשרד הדתות, שהאישה הזאת למרות שרשומה בתעודת זהות יהודייה, אין לרשום אותה לנישואין. יש לקוות שהדבר הזה לא יביא לידי תקלה. לכן אני אומר שמפני שהיא רשומה כיהודייה, זה עדיין לא סיבה שנסטה מהמקובל ונקל בגיור זה.

ד. כאשר המבקש אומר בפירוש שהוא לא חושב לקיים את כל המצוות, אין צורך לדחות לישיבה נוספת, אלא כבר להוציא החלטה שסוגרים את התיק. ולא יוכל לבקש שהות נוספת להיות בארץ. אם לפי ראות עיני בית הדין המבקש אינו ראוי לגיור, צריכים כבר לדחות בקשתו והתיק נסגר.

ה. בנוגע לקבלת המלצות. דומני שאף אחד לא יעיז לשלוח המלצה לשופט חילוני. ואם יאמר מאן דהוא שרוצה לדבר עם השופט או לשלוח המלצה יכול להיות שהוא עובר על החוק ודינו מאסר. וא"כ מדוע שבית הדין הרבני לא יהיה לנו העוז והאומץ לומר שאנחנו ערכאה שיפוטית. אם אחד רוצה להביא עדויות על התנהגותו, על מגמתו באמת להיות יהודי, ימציא שמות עדיו לבית הדין, ואם בית הדין ימצא צורך בהם, יזמין אותם לדיון. אבל אין רשות למועמדים להביא את כל מי שירצו, או להביא המלצות. זה התערבות בתהליכי בתי הדין. כן לא מובן לי מדוע בדיון על אישור גיור מחו"ל, כפי שהוזכר קודם, נכנסה חשוקתו לאולם הדיונים. בתי הדין

צריכים להיות סגורים בפני זרים, ואין להיכנס לאולם הדיונים אלא רק מגיש הבקשה. או אם ביה"ד רואה צורך מיוחד, בית הדין יעתר לבקשתו.

ו. דיברו כאן על סכנה ממשית שהולכת ונרקמת של נשואי תערובת עם פתיחת הגבולות. אני רוצה להעיר קיימים בארץ – בחיפה, בירושלים ובעכו – מחנות משותפים של יהודים וערבים, וזה גורם לנישואי תערובת. הרבה תיקי גיור נפתחו עקב זה. יש מועדונים משותפים שקיימים בכל השנה. יש מקומות שעושים מחנות נוער רק לימי החופש. דברים אלה גורמים לנישואי תערובת והתבוללות. אני אומר גם כן, היות והדבר נוגע לקיומו של עם ישראל, תצא קריאה מדייני ושופטי ישראל לכל הרשויות של המדינה, תדלו ממעשיכם הרע הזה, אל תעשו מחנות משותפים של יהודים וערבים שהם גורמים להתבוללות ונישואי תערובת.

ז. בנוגע להצעה לעשות סקר – שמחתי על ההצעה כעל כל הון. יבואו אלה שיש להם כביכול טענות כלפי בתי הדין שהם מחמירים בגיור, ויבוא הסקר הזה ויטפח על פניהם. הסקר יראה לנו, האם באמת אלו שאחרי לבטים ממושכים בית הדין נעתר לבקשתם, היכן הם היום – האם הם גרי הצדק? האם הם מנהלים חיים משפחתיים כהלכה? הסקר יוכיח שהכול שקר ותרמית, ואף חתימתם והבטחתם אינה שווה מאומה. הסקר יתן לנו תמונה מה שעוללנו עד היום, וזה ייתן כוח ואומץ לבית הדין, שיוכל לעמוד ביתר תוקף וביתר עוז על המשמר, שהגיור יהיה באמת כהלכה ממש, ולא רק "כהלכה" במרכאות.

### הרב שלמה קרליץ

טיפול בגרות רק במקרה אחד. כשבאו לשאול אותי בקשר לבחורה גיורת, שלמדה ב"אור החיים", שהיה ספק אם היא גיורת או לא.

דעת "החזון איש" שיותר מתשעים אחוז הם לא גרים, אלא נשאים גויים גמורים כפי שהיו.

פעם אמר לי הרב הראשי לישראל, כשהיה דיון במועצת הרבנות הראשית, שיש צורך לעשות בית דין מיוחד לגרות, משום שבתי הדין עמוסים בעבודה רבה, ואין להם זמן לטפל בגרות. אמרתי לו שהוא טועה בזה, כי אילו היו גרי צדק, היו בתי הדין מגיירים אפילו מאה ליום. אבל לדאבוננו היום הגרים הם לא גרי אמת לכן כל מה שבתי הדין משהים את הדבר, תבוא עליהם ברכה.

הזכירו כאן את "הבית יוסף" לגבי הלל שגייר, משום שסופו לשם שמים. אני חושב שלסמוך על העתיד זה רשאי רק הלל. לדורנו אני מסופק אם יעזו מאן דהו לסמוך על דבר כזה. ושנית שם מדובר שקיבלו מצוות, ורק היה פגם שזה לא לשם שמים, משא"כ היום, אין לשם שמים. אני מסופק אם יש עשרה אחוז שמתגיירים לשם שמים.

## הרב שמחה מירון

1. הפצנו חוזר בבתי הדין בתיאום עם משרד הביטחון ומשרד הפנים. לצערי לא כל בתי הדין משתפים פעולה בעניין הזה מתוך שהם חושבים שהם מחמירים, אבל למעשה הם מקילים.

היה זמן שכל בקשות הגיוור היו עוברות בדיקה של שירותי הביטחון. אחרי זמן מסוים החליטו שהם אינם מעוניינים בזה ולא רואים בזה עניין ביטחוני, ולא מוכנים להזדקק בכלל לנושא הזה. במקרים מיוחדים כגון ערבים וכדומה, מקבלים מהם חו"ד בקשיים רבים מאוד. קיימת מחלקה במשרד הפנים שקשורה בענייני ההתאזרחות. בעולם יש הרבה פליטים חסרי אזרחות. היה מרד בהונגריה שנשארו רבים בלי אזרחות, והם מחפשים להשיג אזרחות בעולם, באיזושהי מדינה. אחת הדרכים הידועות שקיימות, זה שעל ידי כך שיתגירו ישיגו את האזרחות של מדינת ישראל. יש גם במדינה עצמה אנשים שגרים כאן כבר כמה שנים מכל מיני סיבות, עובדים כמלצרים בבתי מלון וכדומה, והם גם כן מעוניינים להשיג את האזרחות הישראלית. יש ביניהם גם אלמנטים שקשורים בסמים ודברים דומים, וכאשר מתחילים ללחוץ עליהם לעזוב את הארץ, ולא רוצים להאריך את שהותם כאן, הם מגישים על זה על ידי בקשה לגיוור.

העיקרון שמנחה את משרד הפנים ואת רשויות המדינה, שאם יש בקשת גיוור פתוחה בפני בית דין לא מגרשים אדם באמצע הליך שיפוטי. אם יש תיק בבית דין, האיש מקבל רשות להישאר בארץ עד תום התקופה הזו. הם גם מעוניינים שנפנה אליהם לקבל את האינפורמציה, שנדע להפריד בין מי שפונה בתום לב לבין מי שפונה מתוך מניע, שכבר דחו את בקשותיו האחרות ועומד להיות מגורש מכאן. ולכן אותם מקרים שבתי הדין רוצים להזדקק לבקשתם, על המזכירות למלא טפסים שאנחנו מעבירים אליהם, ומקבלים תשובות מן המחלקה הזאת, שעוסקת בעניין ההתאזרחות. גם במקרים אחרים של גיוור, כדאי לראות את האדם, ולהיווכח מיד אם זו בקשה שבית הדין מוכן להיזקק לה או לא.

משום מה בתי הדין חושבים שזה חומרא, שהתיק צריך להיות פתוח שנה לפני שרואים את המבקש, התוצאה היא שנותנים שנה שלמה לאותו אדם להישאר בארץ תחת חסות בית הדין. לפעמים זה גורר הסתבכות עם נשים יהודיות ודברים שליליים אחרים.

כל מקרה בתושב חוץ או בתושב הארץ שיש לו בעיות עם הנתינות, צריך להופיע לפני בית הדין תוך שלושה חודשים, כדי שבית הדין יחליט אם לדחות הבקשה על הסף. צריכה להיות החלטה על סגירת התיק במקרה שבית הדין מחליט על כך, לפעמים עוד טרם שמקבלים אינפורמציה ממשרד הפנים. אבל צריכה להיות הזדקקות, ואי אפשר בעניין הזה לשמור על העיקרון שנאמר בתקנות הדיון להמתין י"ב חודש. שם הכוונה לעצם תהליך של הגיוור, אבל לא שלא יופיע האיש לפני בית

הדין עד מלאת שנה. זה לתשומת לב בתי הדין, וחושבני שזה לטובת העניין ולחשיבותו של מעמד בתי הדין.

2. חוץ מהערך ההצהרתי של המלה "כהלכה" התיקון בכנסת למעשה לא יוסיף הרבה. יש תיקון שהצענו והפצנו בין הדיינים, שכל גיור מחו"ל טעון אישור של בית דין רבני בארץ. זאת אומרת, שלא משרד הפנים יחליט אם זה רב מוסמך או לא, אם הגיור כהלכה או לא, אלא שזה חייב לעבור אישור של בית דין רבני בארץ. בעקרון דבר כזה קיים לגבי פסקי חוץ, אם אדם בא עם פסק דין זר של בית משפט בחו"ל, הוא לא יכול לגשת ישר להוצאה לפועל לבצע אותו. אותו עקרון קיים גם לגבי פסק דין חוץ בענייני גיור. בא אדם עם פסק דין חוץ בעניין גיור, הוא חייב לקבל אישור מחודש, ואחרי בדיקה של בית דין רבני בארץ. זאת ההצעה היחידה שיכולה לענות על העניין ולפתור את הבעיה, הנוסח "כהלכה" או "לפי תורת משה" או "לפי שולחן ערוך" או כל ביטוי אחר יהיה ניתן לכל מיני פרשנויות, וזהו דבר שאין לו סוף.

3. לפי הסמכות החוקית אין בידי בית הדין לקבוע אם המבקש יהודי או לא. הדברים הגיעו לידי היועצים המשפטיים של משרד הפנים וליועץ המשפטי לממשלה, ולמרות הוראות של בתי הדין לבטל רישום של יהדות, הוא הורה להשאיר את הרישום של יהודי לפי החוק, רישום ראשון ניתן לשינוי רק בפסק דין של בית משפט מחוזי. עצם הגרות לא מוסדר בחוק אם זה בידי בתי הדין. זוהי בעיה מבחינה חוקית. הדבר היחידי שישנו היום מבחינה חוקית זה העניין של הרישום ברשימה של מעוכבי חיתון של משרד הדתות, שזה קיבל איזושהי גושפנקה מהיועץ המשפטי לשעבר. אני מצטער שרוב בתי הדין בשנים האחרונות מתרשלים בזה, אנחנו נתקלים בפסקי דין מפורשים של בתי דין שלא הודיעו למחלקה הזאת במשרד הדתות. צריך גם להיפך להקפיד שבמקרה שמבטלים העיכוב להודיע על הביטול. כמו שמודיעים על ההודעה השלילית יש להודיע את ההודעה החיובית.

בתי הדין לא מקפידים במידה מספקת על העניין, כשזה למעשה הכלי החוקי היחידי שנמצא בידינו.

## גירושין

### אישור גירושין

#### הרב שמחה מירון

בתי הדין נוהגים, שכשפונה צד אחד לבית הדין, ומבקש אישור גירושין כדמו"י שנעשו בחוץ-לארץ וטרם סודר גירושין אזרחיים, שנותנים פס"ד לאישור גירושין, ומציגים אותו בחוץ-לארץ והוא בריתוקף.

לפי הפסיקה של בית המשפט העליון, אין לנו סמכות במקרה כזה לתת אישור לגירושין, אלא רק כאשר יש הסכמת שני הצדדים.

יש טיעון נוסף מבחינה עניינית. ישנם אנשים שלא השיגו את הגירושין האזרחיים בחוץ-לארץ או שההליך נמצא שם בעיצומו. וצד אחד פונה לביה"ד, כאשר רואה שהוא הולך להפסיד שם, והוא בא לשם עם פסק הדין שהוא מקבל מביה"ד, והעניין הזה יכול לגרום לבעיות. יש כלל במשפט הבינלאומי, שבית משפט אחד לא פוסק, כאשר בית משפט אחר עוסק בו. אני לא מדבר על מקרים של עיגון או עניינים מיוחדים, שיש להם סיבה ורקע מיוחד, שבית הדין יכול לקחת עליו את האחריות, אבל להוציא פס"ד סתם כך ולגרום אח"כ לבעיות ולקשיים לצד השני, אין זה מן הראוי.

במקרה של אישור גירושין, צריך שהבקשה תהיה של שני הצדדים, אפילו אם צד אחד בחוץ-לארץ, שהוא יצטרף לבקשה, כדי שהבקשה תהיה על דעת שני הצדדים.

הדבר הזה הוא לטובה לגופו של עניין ולטובת סמכויות בתי הדין.

#### הרב ברוך רקובר

צריך להיות כתובת מוסמכת, שהיא תהיה אחראית, שאם מגיעה תעודה – הן על רוקות הן על גיור הן על גטין וכדומה – שתהיה כתובת מוסמכת שבית הדין יפנה לכתובת הזאת. אולי צריך לעשות ועדה של כמה דיינים שהם ידונו במיוחד על זה.

סיפר לי אחד שביקר לפני שנה בערך בצרפת שיש כאלה שחותמים על תעודת גירושין שאינם בקיאים בדיני גטין וקידושין. כל הנייר שהם נותנים זה חספא בעלמא. אבל מה יעשה בית דין כשמגיע תעודה בשם "בית דין צדק", וחתימה כדין, אל מי הוא יפנה? שמעתי שבתל אביב יש אדם שאפשר לפנות אליו בנידון. צריך לשלוח חוזר לכל בתי הדין, שיש כתובת כזאת, והכתובת הזאת צריכה להיות לא רק בשביל תל-אביב, אלא בשביל כל הארץ.

דבר נוסף התשובות של הרבנות הראשית בישראל חתומות על ידי המזכיר הראשי. לדעתי מותר ואולי גם חובה לדעת מהיכן המקורות שהוא מאשר שהתעודה מוסמכת, צריך להיות אדם נייטרלי שעבודתו רק בנוגע לאישורים של רבנים מחו"ל – על מי אפשר לסמוך ועל מי אי אפשר לסמוך.

### הרב שמחה מירון

יש לנו תכנית להוציא "ספר" לא מחייב, כי ספר מחייב זה רק פתח לבעיות, כעין קובץ, שיכלול דוגמאות חתימות של דיינים מחו"ל ושל בתי הדין המוסמכים. אבל העניין מסור בידי כל בית דין ובית דין. סמכותו של פקיד בתל אביב אינה גבוהה יותר מסמכותו של מזכיר הרבנות הראשית בישראל. זה היינו הך, הכול הולך בדרך אדמיניסטרטיבית. העול העיקרי של הטיפול והבירור הוא על בית הדין בעצמו, ובית הדין בעצמו צריך לשקול לאן לפנות בכדי לברר. נכון הדבר שבתל אביב יש ניסיון עשיר מאוד, מאחר ויש להם קשר עם הרבה מאוד בתי דין בחו"ל ומכירים את רבני חו"ל. יש מקרים שפונים להסתדרות הרבנים באמריקה, או לבית הדין בפריס, או כל מיני כתובות אחרות, באמצעות המזכירות של בית הדין. האמת שאפשר לפנות ישירות לגורם המוסמך בחו"ל לברר את הדברים ולפעול לפי זה. הכול לפי הוראות בית הדין, שלפניו בא העניין, ובית הדין הוא המוסמך להחליט, ושום פקידות אדמיניסטרטיבית לא תחליף את בתי הדין בעניין זה.



## גט המהרש"ם

### הרב שלמה גורן

אני מצהיר ברור ומפורש שכל דברי הם "לא הלכה ולא מעשה" רק לעיון ולבירור הלכתי בעלמא.

שיטתו של המהרש"ם (ח"א סימן ט') מבוססת על דעת התוספות (גטין ל"ב) ד"ה "ורב" – שלדעת רבי שסובר ביטול מבוטל, ופסק רב נחמן כוותיה וכו' וכיוון דקיי"ל כרבי וכרב נחמן ביטלו בפני שנים מבוטל, ורק בפני אחד אינו מבוטל, ולדעת התוספות גם זה אינו אלא מדרבנן דאיכא למיחש לממזרות טפי, ובמקרה כזה שמבטלים הגט בפני עד אחד שלא בפני השליח, חל הדין של אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, עיי"ש.

המהרש"ם עצמו כותב שזה "להלכה ולא למעשה" כלומר שהתכוון לא לפסוק בזה. קיימת אפשרות אחרת שהתכוון לומר מאחר שכבר ניתן הגט הרי הצעה זו היא להלכה ולא למעשה כלומר אם היה מדובר לפני נתינת הגט היה יכול להיות למעשה ממש.

והנה בדבריו יש קושי רב, שאם מבטלים הגט בפני עד אחד, אין עדות של שניים על הביטול, ועד אחד אינו נאמן להפקיע הקידושין, נמצא שהגט קיים.

ושמעתי פעם – שאפשר לבטל בפני שני עדים זה שלא בפני זה, ובהתאם למבואר ברמ"א סימן קמ"א דינו כאילו ביטלו בפני עד אחד, מפני שעדות מיוחדת פסולה לעניין ביטול הגט, ולעניין ביטול השליחות נדונים כעד אחד, ולעניין עדות מועילה עדות מיוחדת כשנים.

אמנם קשה לומר כך, מכיוון שדברי הרמ"א הם "יש אומרים". ומה נעשה לאותם הסוברים שעדות מיוחדת כשרה לעניין ביטול הגט, ולכאורה אי אפשר לאחוז החבל בשני ראשים.

חוץ לזה הצעתו תמוהה משום שמסתמך על דברי הר"י בתוספות (גטין לג.) ד"ה "ואפקעינהו" שהוא דעת יחיד. ולפי ר"ת אי אפשר לטהר ממזרים, שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות.

יש גם לדייק שבדברי ר"ת מוזכר לטהר ממזרים, ואילו בדברי הר"י לא מוזכר ממזרים, רק מדובר על יחפה על בת אחותו. נמצא שאף לדברי הר"י מדובר על לחפות על בת אחותו שלא תיהרג, ומכאן ועד לטהר ממזרים לכתחילה עדיין הדרך רחוקה.

והנה הרב קוק זצ"ל מביא בספריו שבשעת הדחק ניתנה הרשות להסתמך על דעת יחיד. אבל כאן אפילו דעת יחיד הסוברת שמותר ללכת לטהר ממזרים אין כאן.

שוב מצאתי בשיטה מקובצת שהרא"ה סובר כהר"י וז"ל "דהא לא אכפת לן אם יכולים ממזרים ליטהר והלואי שיטהרו, והא דאמרינן שיכול לחפות על בת אחותו הא נמי לא אכפת לן". וזוהי שיטת הר"י ובדבריו נאמר במפורש הלואי שיטהרו ממזרים.

אולם קשה האיך יכולים להשיא עצה לבטל הגט שלא בפני שליח והרי זה נוגד תקנת רב גמליאל שלא יהיו עושים כן מפני תיקון העולם. ידוע לי כי כהוראת המהרש"ם נעשו במקרים מיוחדים גטין כאלו בירושלים ובטבריה.

ואפשר לומר דרך אחרת מאשר המהרש"ם. מבואר במשנה (גטין עה.) הייתה עומדת ברה"ר וזרקו לה קרוב לה מגורשת וכו' ובגמרא היכי דמי קרוב לה וכו' אמר רב ד' אמות שלה זהו קרוב לה. ורוב הראשונים הרשב"א, הריטב"א והרמב"ן – ולדעת רבים גם הרמב"ם – סוברים שמתן גט ע"י זריקתו לתוך ד' אמות שלה אינו מדאורייתא כי אם מתקנה חכמים מטעם אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. ובגט תיקנו ד"א אפילו ברה"ר משום תקנת עגונות.

ברצוני להזכיר את העונג יו"ט (אה"ע סימן קסט) שדן למצוא תקנה לאשת כהן שנאנסה, בדבריו מובאת התקנה של הפקעת קידושין ע"י הפקעת הגט, שלא יהיו בנות ישראל פרוצות עיי"ש.

אולם התקנה של זריקת גט בד' אמות, יפה כאמור לפי שיטת רוב הראשונים.<sup>1</sup>

## הרב עובדיה יוסף

כשהייתי רב ראשי וראש אבות בתי הדין בתל-אביב בא לידי מעשה באישה שאמרה שבעלה נפטר ונישאה לאחר. נתברר שהביאה עדי שקר, ואילו בעלה היה ברוסיה. מהבעל השני, נולד לה בן שהיה בחזקת ממזר.

חשבתי לכאורה לעשות הצעת המהרש"ם, אבל דברי המהרש"ם צריכים עיון רב.

ידועים דברי התוספות במסכת גטין (דף ל"ג) לגבי מחלוקת רשב"ג ורבי. רשב"ג אומר בטלו אינו מבוטל, שאם כן מה כח בית דין יפה. והגמרא שואלת הרי מדאורייתא הגט בטל. ומתצים אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. ובתוספות ד"ה "ואפקעינהו" הקשו א"כ יחפה על בת אחותו ויכולים ממזרים לטהר. תירוצו אחד אם הוא עושה לפי הדין, אז יכול לחפות. ותירוצו שני אם ברור שכך מתכוון, לא

1. הרצאתו המקיפה של מע"כ הרב הראשי, נדפסה בחוברת מיוחדת שיו"ל ע"י משרד הדתות בשם "תוקפו של גט המהרש"ם" והובאו שם כל המקורות בהרחבה.

מפקיעים את הקידושין, כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות. אבל אם ברור שלא נתכוון לכך, לא חיישינן אם יכולים ליטתה.

לפני המהרש"ם נשאלה העובדה באישה צנועה שבאו עדי שקר, ואמרו לה שבעלה מת, וקיבלה אישור לזה מהערכאות שבעלה מת. ואחר כך הלכה ונישאה לאחר. ואחר כך בא בעלה, ושני הבעלים כתבו לה גט, ונתעוררה הבעיה עם הבן שילדה מבעלה השני. ועל זה כתב המהרש"ם בהסתמך על תירוץ הראשון בתוספות, שאם היו אומרים לו לפני סידור הגט מבעלה הראשון, היה מייעץ לעשות שימנה הבעל שליח, ויעשה גט שליחות ואחר כך יבטל את הגט. וכיוון שלא הייתה אשת איש, אז הולד כשר. על ההצעה כתב המהרש"ם "נראה לי להלכה ולא למעשה".

על המקרה שסיפרתי בתל אביב ישבנו על מדוכה זו עם גדולי הדור. ומחמת שלא הייתה שום עדות – אלא דברי האישה בלבד שנישאו ברוסיה כדמו"י בחופה וקידושין, והאישה לא נאמנת לפסול את הילד שלהם, וכן ידוע שברוסיה הרבה מתחתנים בלי חופה וקידושין, אלא בנישואין אזרחיים גרידא, וכבר פסקו הלכה למעשה להתיר כשהיו רק נישואין אזרחיים שכך הורה זקן, הגאון בעל החזון איש, שעשה פעם כך, ונהגנו אחריו לעשות כן, ולכן הצעתי בזמנו להרב אהרנברג ז"ל במקרה המיוחד הזה לעשות העצה של המהרש"ם, והתרנו לבן הזה להינשא.

אחר כך הייתה הצעה שבכל מקרה כגון זה יעשו כעצת המהרש"ם. ואבות בתי הדין בתל אביב התנגדו לזה בכל תוקף לעשות בתור החלטה גמורה. גם הצעה לזרוק גט בתוך ד' אמות אינו דבר חדש, ואין זה פשוט.

בירחון "מוריה" אלול תש"ל, יש שם מאמר מקיף של הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך, שדוחה הצעת המהרש"ם מכמה נקודות חשובות שצריך לתת את הדעת עליהן. כדאי שכל אחד ואחד, יעיין בירחון הנ"ל.

### הרב שמואל ברוך ורנר

הוזכר שבתל-אביב הייתה עובדה שאבות בתי הדין התאספו ודחו הצעת לעשות נגד המקובל. הרי המהרש"ם בעצמו כותב שזה "להלכה ולא למעשה". גם כל הפוסקים בנידון נהירים מאוד. אין כאן שאלה של חומרא דרבנן. מדובר על שאלת איסור אשת איש, וזה נוגע לאיסור עריות של רבים, והדבר חמור מאוד, ואי אפשר לדון על זה במסגרת הכנס הנוכחי זולת זה שכל אחד יביע דעתו, כי זו אחריות גדולה. אזכיר עובדה לפני למעלה מעשרים שנה, בשנת תשי"ד, בא לפנינו מקרה חמור וכואב מאוד. אישה סברה שבעלה נספה בשואה, והוכחו עדים כשרים ונישאה לאדם נכבד והגון מאוד, יהודי דתי מהולנד, ונולדו להם שני ילדים מוכשרים מאוד, והיה להם שם של עילויים. לאחר מכן הודיע לה גיסה שבעלה הקודם חי ומתגורר בפתח תקווה, ומיד באותו היום, שלחו מברק להרב א' י' אונטרמן בתל-אביב. והודיעו טלגרפית לבעל שיופיע וסיפר שקידש אותה כדמו"י, ונוכחו לדעת שיש כאן שאלה של ממזרים ודאים לפי דבריו שהיה קידושין, והוא נאמן על בניו.

פנה אלי בזמנו הרב אונטרמן ושאלני אולי במקרה כזה, שזה דבר נדיר מאוד, נעשה העצה של המרש"ם, ומכיוון שמסדר הגטין היה אז הרב יצחק הלוי, ביקש ממני שאני אהיה השליח לשאול את הרב הלוי, אם יסכים לעשות את הדבר הזה. הלכתי אליו ביראת הכבוד והצעתי לפניו, ודחה אותי בשתי ידיו, ואמר לי זה לא עצה להלכה, אסור לדבר על כך, וגם לא רצה להתווכח על זה.

לכן חושבני שכבר הורה חכם, וכבר ידוע שכל גדולי הפוסקים כמעט, היו נגד הצעת המהרש"ם, ולכן אין לנו על זה הרבה מה לפלפל. פעם כתבתי לכבוד הרב הראשי הראשון לציון על מקרה כזה בתליאביב קונטרס שלם. אינני אומר שהכול קבוע שם, יש עוד הרבה להוסיף כמובן, אבל לעניות דעתי, אין מקום להתיר את הדבר הזה, ודי בהערה זו.

### הרב אברהם שפירא

לדעתי לא היה צריך לנגוע בעניין זה מלכתחילה. אולם אי אפשר לוותר על כבוד התורה, וחייבים למחות על מה שנשמע נגד המהרש"ם. כבודו של המהרש"ם לא הפקר. המהרש"ם היה גדול פי כמה מאלה שהיו בדורות אחריו, ואנו כולנו חיים מפיו. הוא היה רבן של כל בני הגולה, וכל הדיינים, אלמלא תשובות המהרש"ם לא מצאו ידיהם ורגליהם.

### הרב שמואל ברוך ורנר

אני רוצה להבהיר שאין שתי כתות – חסידי המהרש"ם ומתנגדי המהרש"ם. אני אומר ברורות אני חסיד המהרש"ם, יש לי בבית כל ספריו, ואנחנו פוסקים כדבריו, כל דבר שאפשר לקבל ממנו. הוא היה רבן של כל בני הגולה. מתורתו אנחנו נהנים. ואין אחד שמזלזל חלילה בכבודו.

השאלה היא אקטואלית בנוגע לשאלה חמורה מאוד. ולכן אמרתי שזו לא שאלה של חומרא דרבנן, אלא שאלה של עריות. אני חושב שהמהרש"ם יחזיק טובה למי שיאמר שאין הלכה בזה כמותו. ובזה אנחנו נקדש שם שמים.

### הרב משה מלכה

החכם מכל אדם אומר "והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם". וחז"ל אומרים שזה מדובר על ממזרים, שהרי מה חטאו הם. הבן נתקל בפקודת התורה הקדושה "לא יבוא ממזר בקהל ה'". התורה פסקה וקבעה כך, וכולנו חייבים להרכין ראש. אבל אם יש אפשרות, אם יש פתח אפילו כחודו של מחט לעזור לאומללים הללו צריכים לעשות כן. כבר קדמו רבותינו ז"ל בעניין עגונה דאיתתא להקל עד כמה שאפשר עד מפי עד, מפי אישה, מפי קרוב, מפי גוי מסיח לפי תומו למרות שמדובר באשת איש

החמורה, ובכל זאת אומרים חז"ל, כל המשתדל להתיר עגונה, כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים. והנודע ביהודה, הובאו דבריו בפתחי תשובה, אומר שעניין לבוא בקהל הוא עניין עיגון. ולכן החובה המוטלת על כל רב ודיין להשתדל ולמצוא סימוכין כדי לעזור לאומללים הללו. ואם יש רב גדול ועצום בישראל שאומר משהו בנידון לא מזניחים אותו, ויש לדון בעניין בכבוד ראש.

### הרב שלמה קרליץ

בגמרא (שבת נד., ביצה כט) ששמואל אמר הלכה למעשה, לא להלכה בלבד, אלא הלכה למעשה. כי יש אחריות כאשר זה הלכה למעשה, הלכה למעשה זה דבר אחר לגמרי, כי אם צריכים לפסוק הלכה למעשה, חושבים הרבה איך לפסוק.

רבי ישראל מסלנט מביא שרבו גאון העולם, רבי זונדל מסלנט, היה לומד ארבעת חלקי שולחן ערוך, הלכה למעשה. התפלאתי פעם מה השבח הזה? אלא הכוונה שהיה לומד באחריות כזאת, כאילו היא הלכה למעשה. כי יש הבדל בין הלכה, ובין הלכה למעשה. אם כן המהרש"ם לא פסק הלכה למעשה, שם הייתה העובדה אחרי הגט. וכתב המהרש"ם – אילו היה בא קודם לכן, היה מייעץ לעשות כן, אבל למעשה לא ניתן עצה, וכאמור זה היה רק להלכה ולא למעשה.

### הרב שמחה קוק

בוויכוח הגדול בין רב אליעזר לרבי יהושע מצינו "יצאה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא וכו' אין אנו משגיחין בבת קול" (ב"מ נט).

זמן רב הציקה לי קושיה במאמר הנ"ל, והיום נתיישרה לי. שערנו בנפשכם "בת קול" זה "רוח הקודש". היינו הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו אומר הלכה כר' אליעזר בן הורקנוס, קמים ואומרים – אין הלכה כבת קול. אם כן, למה יצאה הבת קול? אלא – יצאה הבת קול כדי שיקומו ויאמרו – לא בשמים היא. להורות הלכה לדורות שאין משגיחין בבת קול.

המהרש"ם כתב תשובתו אחר המעשה. כפי שציין "שזה לא להלכה ולא למעשה". להורות לנו שאם יבוא אי פעם מאן דהו, ויעלה על דעתו להשתמש בהיתר המהרש"ם, יאמרו לו – לא. ולכן הדפיס התשובה כדי שידעו עוד דבר, שפסק זה הוא "לא להלכה ולא למעשה" שידעו ברור שהוא לא למעשה.

מתוך בירור אצל זקני הדיינים ידוע לי שאבי זצ"ל לא היה עושה שום מעשה בהוראה, קטן או גדול, בלי התייעצות עם הרב צבי פסח פראנק זצוק"ל, וגופא דעובדא הכא הוי אישה אחת, ניצולת השואה, עלתה לארץ ישראל וסברה שבעלה נהרג, כשאר היהודים שניספו, ונישאה שוב. ואח"כ התברר שבעלה חי, והזוג היה דתי. בעלה טען שהיא אסורה עליו, ואינו רוצה אותה, זולת אם הרבנים יתירו לחיות

זע"ז. האישה טענה שלא יכולה לחיות בלי בעלה, היא איבדה כבר את כל משפחתה, ובלעדיו חייה אינם חיים. והשתטחה על הרצפה ואמרה שהיא מאבדת עצמה לדעת. ואחר התייעצות הסתמכו גם על דעת המהרש"ם כדי להתיר. אלו פני הדברים, אבל מעולם לא התיר אבי זצ"ל ממזר רק על סמך המהרש"ם. עצם בחירת הנושא הוא משגה ואסור היה להיעשות.

בתקופתנו להתיר ממזר פירושו להתיר זנות בפרהסייה. הממזרות זה החוט האחרון שעדיין אוסר. לא צריכים לחשוב על התרת החוט הדק הזה, אשר מהווה מגבלה של קדושת ישראל בדור הזה.

ולבסוף שאלה בפי מה יהיה הדין אם אדם יתן גט לאשתו, ויאמר לה בגט זה אני מפקיע קידושין למפרע. האם היא תהיה מגורשת? האם כשזורקים גט לתוך ד' אמות, מתוך כוונה להפקיע את הקידושין, זה נקרא זורק לגרש בו את אשתו, או זורק על מנת להפקיע?

## הסכם גירושין

### הרב משה מלכה

מקובל שאם הזוג אינו בא לבית הדין עם הסכם חתום, עם סידור עניין הילדים והרכוש, אין עתירת הגירושין מתקבלת. ישנם שני סוגים. הסוג הראשון כמו שאמרתי שהם באים עם הסכם מסודר, ואז לא נותרל בית הדין אלא לקבוע את יום מתן הגט. אבל ישנם שדוחים אותו לאחר שישה חודשים, ומסבירים להם שיש תור ועבודה רבה וחוסר כוח אדם. האישה היא עדיין אשת איש, והבעל הוא עדיין בעל לאשתו, ובדרך כלל שניהם שומרים על כבודם וממתינים בסבלנות לאותו היום שקבע להם בית הדין. אולם אל נשכח את המצב השורר היום בארץ, וכאשר האישה שומעת מפי בית הדין שקבע לה זמן לגירושין, היא חושבת בדעתה שהיא כבר יכולה לעשות ככל העולה על רוחה, ובמיוחד שכאשר הם מצהירים על הפרדה, האישה הולכת למאןדהו והאיש הולך לאחור.

והרי ידוע שכל זמן שהאישה לא קיבלה את גיטה הרי היא אשת איש גמורה, וצריכים לדאוג לכך שלא נגיע למצב כאמור לעיל. יש למצוא אפשרות שיוכלו להתגרש מקסימום תוך חודש. כך נוכל להיפטר מרוב הבעיות הקשורות בעניינים אלה.

באשר לסוג השני בני הזוג מופיעים לבית הדין בתביעת גירושין – כאשר התביעה מהאישה או מהבעל – ובית הדין דוחה אותם עד שיגיעו לידי הסכם גירושין. לפי דעתי, זה חמור מאוד. ישנם זוגות שנמצאים בבית הדין שלוש או ארבע שנים, והאישה אינה מסכימה לקבל גיטה והבעל מתעגן לכל ימי חייו. אנחנו יודעים שרוב הבחורים והבחורות לא מתחתנות, חיים להם חיי אישות תקינים בלי חו"ק. מעט מאוד הולכים להינשא. ומדוע? משום שהבעל חושש שמא יקדש אישה ומחר לא יוכל לגרשה, או הבחורה חוששת שמא תתקדש לאיש, ומחר ימרוד עליה ויביא לביתו ידועה בציבור ולא יגרש אותה ותישאר עגונה חיה. לכן בוחרים להם שלא להתחתן. לכן רבותי האחריות מוטלת עלינו.

### הרב מרדכי אוריה

א) הבעיה המרכזית הקיימת ברוב בתי הדין בארץ היא עומס הדיונים. כל בית הדין צריך לנהל בסביבות עשרים דיונים ליום.

אני מציע שבכל עיר, בעיקר בשלושת הערים הגדולות, חיפה, תל-אביב וירושלים, שיהיה דיין מיוחד שיטפל בהסכמים ובדברים שאין צורך בהרכב, וזה יכול להקל בהרבה על עבודות בתי הדין.

אני מתכוון להסכמי גירושין או הסכמי שלום בית, שאפשר לשבת עם הזוג בסבלנות ולהקדיש מחצית שעה והדיין המיוחד יטפל בזה, וכן יוכלו לחסוך מזמנו של ביה"ד. העומס ירד ויהיה אפשר להפנות המרץ והמשאבים לדברים דחופים יותר.

ב) מגיעים לביה"ד הסכמים שנעשו בבית המשפט, ויש בהם סעיפים שהם יכולים לפסול את הגט. כאשר מביאים ההסכם לבית הדין, עדיין יכולים הדיינים לראות הסעיפים האלו ולמוחקם מההסכם, אבל יש הרבה מקרים שההסכם בכלל לא מובא לבית הדין, ויש כל מיני סנקציות כספיות, והסעיפים האלו עלולים לפסול וגם לבטל את הגט או שזה עלול להיות גט מעושה.

### הרב אליעזר גולדשמידט

האמת היא שהסכמי גירושין זה אחד מהדברים החמורים. יש עניין החזקת ילדים ועניין חלוקת רכוש, וזקוקים לבית דין של שלושה, כי דיין אחד לא יכול להוציא פסק דין. בשנת תשי"ב התקינה הרבנות תקנה, שאי אפשר לבוא להתגרש ישר לבית דין של גטין, אלא צריכים קודם להופיע לבית הדין, כדי לדון בזה וכמו כל משפט. ואחת הכוונות הייתה למנוע ההליכה לבית המשפט. לולא זאת כבר לא היה נשאר שארית פליטה לבית הדין. ומלבד מה שכבר סחבו מביה"ד היו לוקחים את הכול. לכן אין ההצעה מתקבלת שדיון בהסכם גירושין יהיה בפני דיין אחד. כי אם לא ישבו שלושה דיינים, אין כאן מעשה בית דין.



## גט זיכוי

### הרב שלום משאש

בא מעשה לפנינו איש אחד רוצה להינשא ומעמדו האישי גרוש, והמציא תעודת גירושין, ונשלח לביה"ד לאשר את הגירושין. שלחנו לברר האם הרבנים החתומים על התעודה אפשר לסמוך עליהם. שאלנו גם את הבעל כצד התגרש והסביר לנו כיצד היה מעמד סידור הגט, ומה שאמרו לו לומר אמר אחריהם וקבעו שהוא מגורש, ונוצר אצלנו ספק. לבסוף נפל בדעתי, שהבעל יעשה גט ע"י זיכוי לזכות גט לאישה. דיברנו על הנחת הגט, אבל אמרו לי שאין אפשרות כי האישה אינה גרושה עד שיגיע הגט לידה, ולפי החוק אסור לקחת שתי נשים, ואין עצה כי אם לעשות לה גט ע"י זיכוי, וכך עשינו.

גם במרוקו אירעו לנו הרבה פעמים שהבעל היה נשוי עם אשתו אזרחית וגם כדת משה וישראל, וכאשר מתגרשים אח"כ אזרחית, האישה לא אכפת לה יותר, והולכת ונישאת עם אחר, יהודי או נוכרי, שאינו מקפיד על גט. בית הדין מצטערים כיצד אישה תעשה דבר רע, והבעל נושא כל זה על עצמו. לכן כאשר בא לבית הדין לדרוש מה לעשות, חידשנו שם לכתוב גט ע"י זיכוי, וזכין לאדם שלא בפניו. ובה יש כמה פירושים יש זכות שתתגרש, ויש כמו שאומר "תרומת הדשן" זכות הוא לה, כי בוודאי מזונה היא בין הגויים, ומוטב לה שתזנה והיא פנויה משתזנה אשת איש. איני רואה מדוע בתי הדין כאן בארץ לא נתפנו לעניין זה, כי העניינים האלה מצויים היום בעוונותינו הרבים שנשים לא אכפת להן בגט כדת משה וישראל, וראוי שבית הדין לא ירבה כשלונות בישראל, וגם שאל יהיו ממזרים.

עניין זה הובא גם כן בשו"ע באבן העזר סימן א' "מי שהמירה אשתו מזכה לה גט ע"י אחר". ובהלכות גטין, בסימן ק"מ, כתוב שמתחילה יתן הגט לשליח ויזכה לאשתו את הגט ע"י שליח ויאמר החכם למומר כבר אשתך מותרת לכל אדם ולרווחא דמילתא תקח הגט מיד השליח ותחזור למסרו לו" וכו'. וכל זה כאשר האישה מצויה לפנינו לקבל את גיטה, אבל אם אין האישה לפנינו, כפי שסיפרתי לפניכם, או שלא אכפת לאישה, אין להניח הגט ולהמתין עד שתבוא ותיטל אותו, אלא עושים גט זיכוי.

ומצינו גם הב"י כתב בסימן ק"מ, שבאישה הנאסרת על בעלה יזכה בגט, ופוסקים כדעת המחמיר בגט, ואפילו שזה נגד מרן ב"י. סברת המחמירים היא דעת מהר"י קולון, שהיא סברת יחיד, והב"י מסתמך על סברתו של הרי"ף, שאומר שאינה

מתגרשת עד שיגיע גט לידה, ודברי הרי"ף הם על המשנה (גטין י"ג) האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי וכו' שכתב והני מילי לחזרה וכו'.

הפוסקים חולקים ואומרים שהרי"ף לא אמר כי אם בתן, ולא בזכה. כי תן הוי כאילו מקפיד שיינתן בידו, אבל זכה, זכות הוא לו אפילו שלא הגיע לידה. ועיין בפתחי תשובה דברים נפלאים על סברת מהר"י קולון. וכן הביא שם דברי הרמב"ם בהלכות עבדים, שמחלק בין אמר זכי לאמר תן, ומסתמא אזיל בשיטת רבו הרי"ף. נמצא שכמעט כל הפוסקים חלקו על הרי"ף, וגם מצאתי להרב "ערוך השולחן" סימן ק"מ דדעת הרי"ף בזה היא דעה יחידה. וזה ספק ספקא לקולא, שמא הלכה כדעת הפוסקים דלא כהרי"ף, אפילו בתן, ואם תאמר הלכה כהרי"ף, שמא גם הוא מודה בזכה, נמצא שיש ספק ספקא. בעל "משכנות הרועים" במערכת גט, פסק שאישה שהלכה ונישאת לרווק ונאסרה על בעלה, ראוי לעשת גט בלשון זכה. ובשדי חמד סימן ג' בחלק שני, עשה מעשה ונתן גט, ומוכח שהיא מגורשת משעה שזיכה לה, אף שעשה גם כן אותה הסברה שיש לרווחא דמילתא, אם תימצא האישה, על כל פנים אמר שהיא מתגרשת מאותו רגע. גם "השדי חמד" הביא מחלוקת הנ"ל, שלא אמר הרי"ף כי אם בגט שחרור, ולא בגט האישה. נמצא שבענין גט האישה, כל הפוסקים כמעט מודים שנוכל לעשות גט בלשון זה.

## חלוקת רכוש

### הרב אליעזר גולדשמידט

כידוע, אם בית הדין דוחה תביעת הגירושין – ואף שכבר התדיינו שנים רבות והובאו ראיות על רכוש וביה"ד החליט – מבטלים אח"כ בערכאה אחרת את הכול. זה דבר שלא נשמע בכל העולם. סמכות נקבעת לפי תחילת המשפט. אם בזמן הדיון בית דין היה מוסמך, הוא מסמך לגמור את הפרשה הזאת. ויש כאן גם חוסר שוויון בין בעלי הדין. כי אם יזכו בדין – דהיינו תביעת הגירושין תתקבל – אז הם אומרים שבית דין מוסמך לדון ברכוש, אולם אם תביעת הגירושין תדחה, אז טוענים שבית הדין לא מוסמך להחליט בזה. לדעתי – היות שיש תקנה שאי אפשר להתגרש בלי הסכם גירושין, זאת אומרת בלי פסק דין, נמצא שאין גירושין אלא ע"י פסק דין, ואם יש פסק דין אפשר לפסוק גם על רכוש. אבל דעה זו לא מוכנים לקבל בבתי המשפט. הדבר היחידי, שבקושי הסכימו לכך, שבמקרה שבית הדין קובע "מצווה לגרש" או "ראוי לגרש" או "נכון לגרש" – זה הוי כפסק דין, ואפשר לפסוק גם בענייני ממונות. לכן כאשר בעל מגיש תביעת גירושין, או האישה מגישה תביעת גירושין, וביה"ד דוחה התביעה, מאוד חשוב לציין אם מצווה לגרש או רצוי לגרש. כי אם פוסקים למשל "ראוי להתגרש" כבר אפשר לפסוק בענייני הרכוש, וכל הבעיות הללו של סמכות תיפתרנה.

### הרב משה יוסף מילצקי

בתי הדין משתמטים מלפסוק בקשר לחלוקת הרכוש. זו בעיה כאובה וקשה. זה לא עניין של השתמטות, אלא בעיה של יכולת. מי שדעתו רחבה יכול לפסוק אף בדיני ממונות. יש מספיק בעיות שלא רוצים לחתום על שטר בוררות, ומדובר כאשר באים מרצונם החופשי, אבל לפסוק בענייני רכוש שזה ממונות כאשר לא קיבלו עליהם הצדדים שנחליט בזה, זו בעיה. ואנו משתדלים כאמור לא לפסוק בזה.

### הרב שלמה דיכובסקי

אחד הסיבות שצדדים או עורכי דין פונים לבית המשפט, ולא לבית דין רבני, משום שבתי הדין לא מקבלים ברצון תביעת גירושין של בני זוג עם חלוקת רכוש. חלוקת רכוש זה נושא לא סימפטי.

מתוך ניסיון שלי ושל אחרים, ידוע שבתי הדין לא ששים לעסוק בחלוקת רכוש. מציעים שהצדדים ינהלו מו"מ, ואנחנו יודעים היטב, מה עושים הצדדים כשהם צריכים לנהל משא ומתן.

## עגונות

### הרב שלמה גורן

המדינה לא עשתה מספיק כדי למצוא דרך איך לאתר בעלים שנעלמים בחוץ-לארץ. בזמן האחרון נתרבו המקרים באופן מדהים. בעלים נעלמים, לפעמים יודעים את הכתובות שלהם, בדרך-כלל אפשר לאתר אותם. מקרים רבים יש שאי-אפשר לאתר אותם, והם נמצאים בטווח הישגי היד בחוץ-לארץ, אבל שם אי-אפשר לתבוע אותם לדין. עולה הרבה הוצאות, הרבה שיחות, ולא בכוחם של הנשים העגונות היושבות כאן בארץ לטפל בזה.

חושבני שזה צריך להיות מעניינה של המדינה לטפל במקרים כאלו. אם לא תהיה ברה אחרת, נצטרך להקים מוסד מיוחד ולהשיג תקציב מיוחד, וכן יהיו אנשים שיש להם כושר של חקירות, כדי שנוכל להקל על המעמסה המוטלת על הנשים. רק לפני מספר ימים פנתה אלי אישה, ואמרה שהיא כבר השקיעה ששים אלף לירות במשלוח אדם מיוחד לאתר את בעלה, אבל בלי שום תוצאות. לדעתי אנו יכולים לעשות איזה הסכם עם האינטרפול או עם כל גורם אחר בכל מדינה ומדינה. כשם שעושים כל מיני הסכמים במסחר ושאר דברים אחרים כך אפשר לעשות הסכם פנימי, בינינו ובין ארצות כגון ארצות-הברית וגם גרמניה, כדי שאפשר יהיה לשים את היד על הנעלמים הללו.

אני מדבר על הסדר ממלכתי-משלתי. לא רק זאת אלא כאשר אנחנו פונים שם לרבנים, הם נתקלים בקירות אטומים. מבחינה מדינית הבעל שנעלם לא משלם מזונות, אי אפשר להכריז עליו כעברין נמלט, אבל אם אנחנו נקבל זכות כזאת, יהיה אפשר להכריז על בעל שנעלם נמלט, והאינטרפול יוכל לטפל בו, וזה מכשיר יוצא מן הכלל.

גם בארה"ב זה כך, אם פונים לשלטונות ההגירה, זה סוד של המדינה. ולפי דעתי אפשר להשיג זאת עלידי מאמץ בצינורות המדיניים.

## מזונות

### מזונות אלמנה

#### הרב שמואל ברוך ורנר

נתעוררתי ע"י ראש ישיבה מסוים, שכנראה היה אצלו הלכה למעשה, בעניין אלמנה שמקבלת מזונות מעיזבון בעלה המנוח בתנאי כתובה, והיא מקבלת קצבה גם מביטוח לאומי, האם אפשר לומר שזה בגדר שיש לה כבר, ולא מגיע לה מהעיזבון או שלמרות כן צריך לתת לה. זה דבר ברור ופשוט שאם לאישה יש נכסים או שהיא עשירה, אין זה פוטר את היתומים או את העיזבון מלתת לה. זה מפורש בשו"ע אבן העזר, וכן במשנה איתא מספר פעמים למרות שיש לה – מגיע לה מזונות. אולם כאן השאלה אחרת, ויש לדון עליה. כי מאין יש לאלמנה זו מזונות מביטוח לאומי – אפשר להיות ע"י שני אופנים ייתכן מאוד שבעלה שילם כל הזמן ניכויים לביטוח לאומי, ומשום כך היא מקבלת. נמצא שבעלה כבר שילם מזונות עבורה, ואין לתת לה מעיזבון המנוח, יש לפעמים שהבעל בחייו לא שילם לביטוח לאומי, ולמרות כן מקבלת האלמנה קיצבה מביטוח לאומי. ועל זה כדאי לדון.

#### הרב ציון אלגרבל

ידוע שכל אישה שיש לה זכויות מהביטוח הלאומי, זה בגלל תשלומים ששילם הבעל בזמנו. לכאורה זה דומה למשנה מפורשת (כתובות ק"א) המתחייב לבת אשתו, אפילו אם לאחר מכן נישאה לאחר "אחד זנה ואחד נותן לה מזונות" ומגיע לה מזונות בפשטות.

#### הרב משה יוסף מילצקי

ברצוני לשאול אלמנה שמקבלת קצבת ביטוח לאומי, האם זה המשך לזכויותיה מהבעל למזונות או לא.

## גבייה באמצעות ביטוח לאומי

(כאשר אין לבעל כספים, האם אפשר להוציא פס"ד למזונות)

### הרב שאול ישראלי

כאשר ביה"ד פוסק מזונות, הרי האשה יכולה לקבל הכספים באמצעות הביטוח הלאומי, ויש לפעמים שמתעוררת השאלה – אמנם לבעל אין לו עתה לשלם, ואם אין לו עתה, הרי הוא פטור, ואין עליו שום חיוב, והאם בית הדין יוכל לחייבו כעת, על מנת שיחייבו אותו ביטוח לאומי לאחר מכן בחשבון סופי.

הנה עניין הלוואה לא מוזכר בשו"ע, כי אם במרדכי (כתובות – פרק המדיר) שאם אין לו, אין כופים אותו ללוות. וזה תלוי במחלוקת של רבנו תם ורבנו אליהו, אם חייב להשכיר עצמו לפרנס את אשתו. ולר"ת אין כופין אותו גם לקבל הלוואה. זה נלמד מהמושג של ערכים והקדשות, עיי"ש. והנה בנ"ד אנו כופין אותו לקבל הלוואה. יוצא שיש כאן בעצם חיוב כזה שהוא איננו, וייתכן שצריך לומר שלמעשה זה אינו נוגע למחלוקת של רבנו תם ורבנו אליהו. כי המחלוקת שלהם היא בנוגע לפירוש שהתחייבויות שלו בכתובה "דאנא אפלח", והשאלה – אם עבודת חוץ כלולה במושג זה או לא. אולם שאלה דידן היא אחרת לגמרי, שהוא חולה ברגע זה, או נמצא במילואים, ואינו מקבל עכשיו משכורת הגונה, או יש לו עול ילדים להחזיקם, ואינו יכול לצאת לעבודה לפרנסם.

השאלה גם קיימת במקרה יותר פשוט לכאורה, ובתי הדין נתקבלים בזה, כאשר רואה הבעל שעומדים לחייבו דמי מזונות גבוהים, בכוונה תחילה מקטין כושר העבודה שלו, ואינו עובד שעות נוספות. האיש הזה יכול להרוויח, אבל אין הוא עושה כדי צרכו, וממילא אפשרויותיו מוגבלות, ורוצה להפסיד מדמי המזונות ולא כל בתי הדין מתחשבים בזה.

והנה העניין של "איני זן" נמצא בשולחן ערוך אבה"ז, גם במחבר וגם בהגהות הרמ"א, וכבר דנים בזה האחרונים, ולפי "החתם סופר" (שו"ת אבה"ע סימן קל"א) יש שלשה סוגים

צורה אחת – שיש לו ואינו רוצה לתת, ובזה נוקטים להלכה כשמואל (כתובות ע"ז) שמחייבים אותו במזונות.

צורה שנייה – מי שאין לו, אבל הוא יכול לעבוד ואינו עובד. במקרה כזה כופים אותו בשוטים, עד כמה שידנו מגעת.

צורה שלישית – שהוא יכול להרוויח בעבודות חוץ, כגון עני ביותר שאינו מסוגל לעבודה, הדבר תלוי במחלוקת אי חיוב מזונות מדאורייתא או דרבנן. ואם חיוב מזונות דאורייתא, לשיטת הרמב"ם יש כפייה בשוטים, כי יש כאן שאלה של אישות ולא שאלת בעל חוב, ואם הוא אינו יכול למלא את חובותיו שקיבל בנישואין, הרי הוא צריך להוציא. ולשיטת הפוסקים שמזונות מדרבנן – אין עניין של כפייה בשוטים, אבל יש עניין של כפייה בדיבור. לכל הפחות לומר לו שהוא חייב לשלם מזונות. ובוזה נסביר דברי המחבר והרמ"א. דבשו"ע אבה"ע סימן ע' סעיף ג' כתב המחבר "ואם היה עני ביותר וכו' כופין אותו להוציא" וע"ז מביא הרמ"א שתי דעות, דעה אחת – יש אומרים שאין כופין אותו להוציא מאחר שאין לו, ודעה שנייה – יש אומרים שחייב להשכיר עצמו כפועל ולזון אשתו. שתי הדעות האלה מובאות בנוסח "יש אומרים". האחת בנוסח שלילי שאין כופין להוציא, ואחת בלשון חיובי שחייב להשכיר עצמו. ובסימן קנ"ד סעיף ג' פסק המחבר "האומר איני זן ואיני מפרנס וכו' כגון שאין לו במה לפרנס ואינו רוצה להשתכר להרויח וכו' כופין אותו להוציא מיד" כאן הרמ"א אינו מעיר שום דבר. ומסביר החת"ס הנ"ל – שלמעשה הרמ"א התחשב עם טענת היש אומרים הראשון, שזו שיטת רבנו ירוחם שדינו כמו בעל חוב, ואם אין לו אין כופין אותו.

אבל במקרה שיכול להשכיר עצמו, אם הוא לא משכיר עצמו נקרא פושע. וכדברי הרשב"א שמביא הר"ן ס"פ המדיר באינו רוצה להשתכר כופין אותו להוציא. ושיטת זו הביא המחבר בסימן קנ"ד, ועל כן הרמ"א לא העיר שם דבר, מכיוון שבמקרה כזה שיש בידו האפשרות להשכיר עצמו מודה הרמ"א שכופין אותו.

ובזה מיושבת גם הסתירה על המחבר, שבסימן ע' מיירי בכפייה בעלמא דהיינו כפייה בדברים, ואילו בסימן קנ"ד, הביא שיטת הרשב"א ומיירי בכפייה בשוטים, וזה במקרה כזה שיכול להרויח ולהשתכר.

ולענ"ד יש להעיר על דברים הר"ן כשהוא מביא את הרשב"א, הוא מוסיף ואומר – וכן כתב הרמב"ם, כלומר שאינו רואה הבחנה בין הרמב"ם לבין הרשב"א. הרשב"א הזכיר האופן שאינו רוצה להשתכר, וברמב"ם (הלכות אישות פרק י"ב הלכה י"א) נקט עני ביותר שאין יכול ליתן לה. ולהר"ן בשניהם כופין. ולפי דברי החת"ס יש הבדל בין שני האופנים. הרשב"א פוסק שכופין, בניגוד לרבנו ירוחם הטוען שהוא בבע"ח שפטור ואי אפשר לחייב אותו יותר ממה שיש לו, ולהרשב"א אם יכול להשתכר הוי פושע. ולהרמב"ם אפילו אינו יכול להשתכר ג"כ כופין. ויוצא שיש כאן הבדל גדול בין הרמב"ם לרשב"א. והר"ן מביא בצורה כזו ששניהם סוברים כהדדי ו"יוציא" – לא כתוב כופין. אבל איפה שכתוב "כופין" הרי אין שום ספק. והשולחן ערוך בסימן ע' פסק "כופין אותו להוציא" ואינו מזכיר כפייה בדברים. ולדברי החת"ס מיירי המחבר "בכפייה בדברים" בעלמא.

גם דברי הרמ"א אינם נהירים – אם יכול להשתכר ואינו עושה כן נקרא פושע. והרי הרמ"א הביא שתי שיטות שיטה שאומרת "יש אומרים שחייב להשכיר עצמו" ושיטת רבנו תם שאינו חייב להשכיר עצמו. אם כן, למה במקרה כזה הוא פושע, הרי



הוא לא חייב. חשבתי לומר בכוונת ה"חתם סופר" שסובר מגדר ספק ספקא. כי צריכים לצרף שתי השיטות, שיטת הרמב"ם מצד אחד שאפילו במקרה שאין לו לגמרי, הרי הוא חייב. ויש ספק שני, שאף שאינו חייב מ"מ יש חיוב להשכיר עצמו, וזה ספק ספקא ויש חזקת חיוב. ולפי"ז יהיה חידוש שבמקרה שלפנינו, הרי ודאי שהוא חייב. כי אז חיובו לביטוח לאומי. אבל גם זה איננו פשוט, כי אף אם נקבל את סברת החתם סופר, מדובר במחבר סימן ע' על מזונות מינימליים. בענייני יותר שאין לו אפילו לחם, וכיום לא מתעוררת השאלה שאין לחם כלל. אם כן, כל העניין הרי אינו קיים היום, והשאלה הזאת שאנחנו מדברים עליה כעת – הלוואה מביטוח לאומי – איננה מדברת על המזונות המינימאליים הללו. אלא מדובר על מזונות כדרך החיים.

אגב, העניין הוא של חיי נפש, מה שמסתמכים על הירושלמי (גטין פ"ט ה"ט), אינו יכול לומד שום דבר נגד ראשונים, אבל אולי י"ל הבדל בין הבבלי והירושלמי בשטח זה. בבבלי לא נזכר הביטוי הזה "חיי נפש". בירושלמי הנ"ל איתא מפני ריח הפה היו כופין, מפני חיי נפש – לא כל שכן. בבבלי לא מוזכר הק"ו הזה, אלא פשוט "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת". והתוספות (כתובת ס"ג) סוברים שגם לשמואל שייכת הסברה הזאת, שבגין זה מוסיפים על כתובתה, שאין אדם דר עם נחש. ובמקרה כזה שיש לו והוא חייב לשלם מזונות, אז מחייבים אותו כל החיוב, לא רק המזונות המינימאליים. זאת אומרת שיש לפנינו היסוד הזה של כפייה כפי תקנת חכמים, שצריכה לקבל את הכול.

והנה חשבתי לומר שלמעשה העניין של כופין למזונות, שייך לומר גם בכופין להלוואה – שילך לקבל הלוואה. כי הטענה של רבנו ירוחם שהוא כבע"ח, ואם אין לו, לא יכולים לכוף אותו שילך לעבוד. אבל אין הכוונה שבמקרה שאין לו לשלם כסף נפקע החוב. החוב ישנו, אלא אין לו מה לשלם, א"כ ישלם מחר, אבל אין פירושו שהוא נפטר. מה עושה אדם כשאין לו ממה לחיות, ויודע שיקבל מחר, אז הוא הולך ולווה. לכן אף שאין אנו כופים אותו, אבל היא יכולה ללוות על חשבונה. כמו הדין של "בעלה שהלך למדינת הים. שהיא הולכת ולווה", ואח"כ הוא משלם בתור ערב שלה.

חכמים חייבו מזונות, לא אנו מחייבים מזונות. וזה חיוב שקיים, וגם אם אין לו החוב ישנו. ואם אין לה אפשרות לגבות, היא מוצאת עצה עי"ז שיש מוסד שמלווה לה. אח"כ כאשר יש לו, הוא יצטרך לשלם מכיוון שלמעשה החוב ישנו. על כן הבעיה איננה קיימת. יכולים לפסוק מזונות בלב שקט, ולא מזונות מינימאליים, אלא מזונות כפי שמגיע לפי כבודה.

### הרב אליעזר גולדשמידט

הגבייה ע"י המוסד לביטוח לאומי זה הלוואה למעשה. ביטוח לאומי נותן אפשרות לאישה להלוות לה עד שמוציאים מהבעל, עד שגובים ממנו. וברצוני להעיר, כגון

חייל. הוא טוען, אני פטור על פי דין. העורך דין של האישה טוען אמנם הוא פטור ממזונות, אבל הדבר ברור שבעוד שנה ירוויח, והממשלה באה ואומרת – אני אתן לך הלוואה לשנה שלמה. זו שאלה רצינית מאוד, ייתכן שהוא חייב, ולמה לא ילווה?

### הרב ברוך רקובר

בתי המשפט אינם מחייבים הנתבע כאשר אין לו, והאישה מקבלת סכום הפסק דין דרך הביטוח הלאומי. ידוע לי על תלונות שהגיעו למשרד המשפטים, מדוע בתי הדין אינם שמים לב לזה, ופוסקים מזונות אף במקום שאי אפשר לחייב את הנתבע, והמוסד לביטוח לאומי מכבד את הפס"ד. לדעתי אי אפשר לחייב הבעל, רק על סמך זה שהביטוח לאומי משלם.

מה שאנחנו אומרים שהבעל חייב ללוות, והוא יכול ללוות, נחא. אבל ידוע שכל פסק דין של ביה"ד, מכניסים אותו להוצאה לפועל, וכאשר לא משלם אוסרים אותו. והשאלה אם אנו רשאים להוציא פס"ד להכניסו למאסר במקרה כזה. לולא דמסתפינא, הייתי מציע מה שכבוד האב בית דין הרב ורנר שליט"א כתב פעם מאמר, שיש לחלק בו שני סוגי פסקי דין, יש פסק דין שהוא חייב. ויש פסק דין שהוא חייב וניתן להוצאה לפועל. פס"ד שהוא חייב, כלומר שאנו קובעים את ההלכה שבשולחן ערוך, ומודיעים שפלוני חייב לפי הדין. אבל לא כל פעם אפשר לקבוע לבצעו הלכה למעשה בהוצאה לפועל.

לעומת זה, כאשר אנו מוציאים פסק דין רגיל, הרי זה כאילו שאנחנו נותנים הוראה להוצאה לפועל לך ותאסור את פלוני, אם אינו משלם את המזונות. זה לא חשוב אם ביטוח לאומי משלם בינתיים, כי בסופו של דבר גם המוסד לביטוח לאומי, מוציא את זה אח"כ לפועל בפקודות מעצר. והאיך מותר לעשות כדבר הזה. האם אדם שהוא חולה, ואינו יכול מחמת סיבות שונות, אנחנו יכולים לחייבו שיתן מזונות לפי כבודה, ואם לא ילך לבית הסוהר? ! ואם יש לו, נחא. אבל כל השאלה לפנינו אם אין לו. ולכן זה לא שייך אם ביטוח לאומי משלם בינתיים או לא.

### הרב שמחה מירון

בוועדה שהוקמה ע"י שר המשפטים, התברר שבמקרה שהנתבע אינו יכול לשלם, בתי המשפט מחייבים יותר מבבתי הדין הרבניים. אולם המוסד לביטוח לאומי לא מעיז להתלונן על בתי המשפט, רק על בתי הדין הרבניים. אבל האמת היא שזה בעיה של מצב חוקי, כי המוסד לביטוח לאומי הוא מוסד של הוצאה לפועל. לפני שביה"ד מוציא פס"ד צריך לבדוק כל מקרה ומקרה מכל האספקטים ורק אח"כ לקבוע ולפסוק.

**הרב אברהם שפירא**

אני רוצה להזכיר הוראה של ר' חיים מוולוז'ין בדבר דומה לזה. אדם שבא למקום זר, ויהודי הלווה לו כסף. אם יש לו דין שיש לו כסף, או כמי שאין לו כסף.

ר' חיים מוולוז'ין כתב מכתב כשאהיה אצל הרבי, אשאל אותו. במכתב השני נאמר הייתי אצל הרבי, וכשהוא פתח את פיו, אמר לי הלא קיבל הלוואה, ונקרא שיש לו כסף. ר' חיים מוולוז'ין בא ללמד, מה נקרא תורה מפי אדם גדול, לא רק שאדם גדול מסביר וזה מתקבל, אלא שרק פותח פיו כל הספקות יורדים. אמנם זה לא נוגע באופן ישיר למזונות, אבל זה פסק דין כשאדם יש לו הלוואות, נקרא עשיר. זו ההוראה שלו. למרות שמשלו אין לו עכשיו כסף, נקרא שיש לו כסף. ולכן אדם שיש לו רכוש, או שיש תקווה שכעבור שנה ישלם, נקרא שיש לו כסף. ואם יש לו הלוואות כאילו יש לו כסף. אם יהיה מדובר באדם שהרופאים התייאשו ממנו, וגם בבית אין לו כסף, ואין לו מהיכן לגבות, לכאורה אין מקום לחייב אותו, כיוון שביטוח לאומי איננו נותן כסף, הוא רק מלווה. והוא מלווה רק למי שיש לפרוע אחר כך, ואין סמכות לביה"ד לכפות את המוסד לביטוח לאומי להלוות כסף למי שאין לו, או למי שלא יהיה לו. אבל כל זמן שיש סיכוי שיהיה לו כסף, אפילו מחר, בעוד חודש או חודשיים, הדין הוא שמותר להלוות לו כסף, היינו שהביטוח לאומי ישלם בינתיים.

**הרב משה יוסף מילצקי**

אין השוואה לפסק של ר' חיים מוולוז'ין, ששם מדובר באחר שמוכן ומתנדב לתת הלוואה, ולכן לא שייך לתת לו צדקה, מכיוון שהוא נקרא מעין עשיר. משא"כ הביטוח הלאומי מלווה את הכסף, ואח"כ הם גובים את זה דרך כפייה באמצעות מאסר.

**הרב משה אביטן**

ידועה המחלוקת בין רבנו אליהו לרבנו תם – אם כופין הבעל לצאת לעבוד חוץ לביתו. יש מקום לומר, שגם לשיטת רבנו אליהו, אין לכוף אותו לקבל הלוואה, מכיוון שהלוואה זה לא עבודת כפיים, כי עבודת כפיים שהוא מרוויח את התמורה זה אחרת, ואפשר לכוף אף מחוץ לביתו, משא"כ הלוואה שאינו רווח כפיים. מנגד יש מקום לומר, שבהלוואה גם רבנו תם פוסק אחרת. ונראה לי שההלוואה של הביטוח הלאומי אינה גמ"ח רגיל, אלא למעשה כספי ציבור. ולכאורה ניתן לפתור הבעיה ע"י אפשרות לסדר לו לשלם בתשלומים נוחים. והכסף שהם לוקחים ממנו חוזר לקופה, כדי לעשות שוב הצדקה הזו. אם כך זה לא ממש חובה על החוב הזה, אלא כדי שיהיה הכסף בקופה. ויש מקום לומר שבמקרה כזה לכולי עלמא אפשרי הדבר מדין צדקה, כיוון שמחייבים רק בשעור שיש לו, ולאור זה נראה לי שכן אפשרי לחייבו.

**הרב שלמה קרליץ**

אני מתפלא על מחשבה שכזאת, שאם בעל פטור על פי הדין ממזונות, ביה"ד בכל זאת מחייבו. כי באופן זה מושיבים אותו במאסר, וזה כפייה לגט.

**הרב מרדכי אוריה**

אין ספק שאם נחייב אדם שנמצא מספר שנים בבית הסוהר לפי כבודו, החוב יצטבר למאות אלפי לירות, והוא יצטרך להמשיך לשבת בבית הסוהר. נוסף לזה ידוע שפסק-דין שלנו, יש אפשרות לגבות אותו הן עלידי הביטוח הלאומי, והן עלידי הוצאה לפועל, ואם נפסוק מזונות לאדם שאין לו אפשרות לעבוד, כגון אדם חולה, והאישה תפנה להוצאה לפועל, יוכנס לבית הסוהר, והאישה תאלץ אותו לתת גט, ויש כאן חשש של גט מעושה.

**הרב משה מלכה**

הלכה מפורשת בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ע') "האישה שהלך בעלה למדינת הים, ועמדה ולותה חייב לשלם, המלווה תובע האישה, והאישה מוציאה מיד הבעל". אמנם כאן לא מדובר באישה שהלך בעלה למדינת הים, אבל מכיוון שמדובר בבעל שאין לו במה לפרנס, הלא הוא כאילו אינו בנמצא בכלל, ומכיוון שישנו מישהו שהוא מלווה לאישה, אם זה הביטוח הלאומי, שנותן לאישה על סמך שהבעל ישלם בעתיד, יש מקום לדבר על כך לחייב את הבעל או לא לחייב.

## הצמדה

### הרב אליעזר גולדשמידט

אנו מתחבטים הרבה מאוד בבעיית ההצמדה. הנשים תובעות מזונות, היוקר עולה מיום ליום, ולא ייתכן לפסוק מזונות בלי הצמדה ולהטריח את האישה לבוא כל יום שני וחמישי לבית הדין. כל השאלה של "קצוב" אין לה כל שייכות לעניין הזה. כי ב"דבר שאין לו קצבה" מדובר בהתחייבות. כלומר אדם שמתחייב לכך וכך, והשאלה היא אם ההתחייבות חלה או לא חלה. אולם אנו מדברים על פסק דין של בית הדין, וכאשר לא יודעים כמה עולים מזונות משערים הסכום. כמה זקוקה אישה למזונות עם ילדים או בלי ילדים. ולכן מדוע שלא תהיה הצמדה. כלומר כמה שהאישה באמת צריכה. לצערי רוב בתי הדין לא נותנים פסק דין עם הצמדה. אם הוא עצמאי ומרוויח טוב, אפשר להצמיד הצמדה מלאה, אם הוא שכיר ומקבל תוספת יוקר – צריכים לדעת כמה סכום התוספת יוקר, ובכמה גדלה המשכורת, ולא ייתכן להוציא פסק דין יבש, שלמחרתו צריכים לבוא עוד פעם לבית הדין לבקש העלאה, יש בזה גם עיוות הדין.

והנה על פי רוב תובעים הצמדה, ואפילו אם לא תובעים – אפשר לחייב. לא מובן לי מדוע רוב בתי הדין לא מצמידים את פסק הדין. כאשר נתמניתי להיות דין בישראל אמרתי פעם ל"חזון איש" – איך ייתכן לפסוק מזונות שלא כדין, זה גורם לגט מעושה, וכו'. וענה לי החזון"א יש דבר יותר גרוע מזה, והוא עיוות הדין. ועיוות הדין אינו דווקא אם מתוך ספק נותנים פחות מזונות, אלא אם מכריחים אישה לבוא כל יום שני וחמישי לבית הדין, יש בזה גם כן משהו מעיוות הדין. ולדעתי הדבר חמור מאוד.

### הרב שאול ישראלי

לדברי הפוסקים מזונות זה עניין שונה לגמרי מאשר חוב, כי הוא אשר חייב את המזונות, ואם יש לו רק כיכר לחם, הוא צריך להתחלק אתה עם ככר הלחם. כלומר, החיוב הוא מזונות ולא חיוב כספי, וגם לא שייך כאן העניין של "דבר שאינו קצוב", כי הרי חכמים תיקנו את הדבר שאינו קצוב. ואף אם מזונות דרבנן, הרי רבנן חייבו אותו לפי כבודו לתת המזונות. לא אנחנו מחייבים אלא חכמים מחייבים, ומה שאנו פוסקים הוא רק שאנו קובעים שמה שחייבו חכמים, הוא לפי מדד של היום, ולפי

מדד של מחר יהיה אחרת. אנו לא קובעים את המדד. אלא קובעים את גובה המזונות שחכמים חייבו. ביה"ד פוסק מה שחכמים חייבו, והחויב הוא מזונות ולא כסף.

וכאמור לא אנחנו מחייבים מזונות, אנו רק מעריכים זאת בכסף, את זה כל אחד יכול להעריך. אם אחרי חודש, תהיה העלאה, אז תהיה הערכה יותר גדולה. אנו רק אומרים שאם היוקר יעלה יותר, אז המזונות שחייבו החכמים יעלו יותר. אין אנחנו עושים ומוסיפים שום דבר.

### הרב ברוך רקובר

א. יש שאלה אם להצמיד לתוספת יוקר ברוטו או נטו. כי ידוע ששכיר שמקבל תוספת בסך אלף לירות לחודש, מנכים מזה ארבעים – חמישים אחוז מיסים לפי מעמדו ולפי משכורתו. לכן האם יכולים לומר שמקבל אלף לירות ברוטו, שפסק הדין יעלה באותו היחס? הרי ידוע שאלף ל"י ברוטו – מסתכמים בכיסו רק ארבע מאות – חמש מאות ל"י, ויש לחייב לפי תוספת יוקר נטו.

ב. ידוע שהשכירים אינם מקבלים לפי מדד יוקר המחיה, אלא לפי תוספת היוקר. אם כן, איך אנו יכולים להצמיד חיובי המזונות לפי מדד היוקר, כשאנו יודעים שהשכיר אינו מקבל רק לפי תוספת היוקר.

ג. כשהתובעת אינה מבקשת צמידות, הרי זה כאילו שאנו נעשינו כעורכי הדינים. שהמדד עולה זה ידוע לכל בר בי רב, והייתה יכולה לבקש בכתב התביעה, שהיא רוצה להצמיד את זה לתוספת יוקר או למדד יוקר המחיה. אבל שפסקי הדין יהיו אוטומטית צמוד, אינני יודע אם אפשר הדבר לעשות כן. כשהתובעת איננה מבקשת זאת, האיך אפשר להוסיף מעצמנו.

### הרב שמחה מירון

קיבלתי שאלה מהרב מנשה מילר, ספד"ד בבית הדין בחיפה. לפי דעתי הבעיה נדונה כמה פעמים בבית הדין הגדול ובבתי הדין האזוריים. מי שמתחייב בהסכם הגירושין הצמדה למדד היוקר המחיה, ובמשך הזמן הסכום עולה יותר ממה שהתכוון ולפעמים יותר ממשכורתו, האם יכול לטעון לאחר מכן שאדעתא דהכי הוא לא התחייב, ומכיוון שהוא שכיר ומקבל רק תוספת יוקר, יש לקבוע התחייבות שלו לפי תוספת היוקר של השכירים? כלומר, להפוך ההצמדה ממדד יוקר המחיה להצמדה לתוספת היוקר של העובדים השכירים בישראל.

## חובת ההוכחה במזונות האשה – על מי?

### הרב עובדיה יוסף

#### הבעל מוחזק או האשה

במשנה (כתובות ק"ג) "אלמנה שאמרה אי אפשרי לזוז מבית אבא יכולים היורשים לומר לה אם את אצלנו יש לך מזונות ואם אין את אצלנו אין לך מזונות אם הייתה טוענת מפני שהיא ילדה והן ילדים דנין אותה והיא בבית אביה."

ובריטב"א שם ה"ה לאישה בחיי בעלה שיצאה מביתו והלכה לה שאם נתנה עם לדבריה חייב לתת לה מזונות שלמים במקום שהיא אבל אם לא ביררה טעם לדבריה אינו נותן לה מזונות שאין חיוב מזונות לאישה על בעלה אלא כשהיא עמו על שלחנו כן הוא במדרש דברים עה"פ 'למען ירבו ימיכם'. ע"ש. הדברים האלה גם מתבארים בשולחן-ערוך אבהע"ז בכמה מקומות, ובסימן ע' סעיף י"ב נאמר "האישה שיצאה מבית בעלה והלכה לבית אחר אם באה מחמת טענה שהיא בשכונה שיוציאו עליה שם רע וכיו"ב" חייב לזונה שם אם תבעה מזונות."

והחקירה העומדת לפנינו, האם כשיש ויכוח בין הבעל והאשה, היא נותנת אמתלה מספקת לדבריה על הסיבה שעזבה הבית, אבל בעלה מכחיש את הדברים מכול וכול, ולכן לא מגיע לה מזונות. אז על מי חובת ההוכחה? האם האשה צריכה להוכיח כדין המוציא מחברו עליו הראיה, או שמא היא מוחזקת תמיד בעניין חיוב המזונות, כי הבעל משועבד לה במזונות, ועליו להוכיח כדי להפקיע את עצמו משעבוד המזונות. כאן אין שאלה של חזקה, שהרי רוב וחזקה, רוב עדיף, כדברי חז"ל בכמה דוכתא, ומכיוון שאין הולכים בממון אחרי הרוב, על אחת כמה וכמה שלא צריכים ללכת אחרי חזקה, ולכן מה שהבעל כבר מוחזק וחייב לה מזונות, אינו טענה להוציא ממון. וכך כותב גם הרמב"ן במלחמותיו (כתובות דף כא) על הגמרא "שלשה שישבו לקיים את השטר" וכו' כשיש תרי ותרי אין אומרים אוקי גברא אחזקתא לאפוקי ממונא. ובגמרא (כתובות צ"ו) "יתומים אומרים נתננו והאלמנה אומרת לא נטלתי על מי להביא ראיה, נכסי בחזקת יתומים קיימו ועל האלמנה להביא ראיה, או דלא נכסי בחזקת האלמנה קיימי ועל היתומים להביא ראיה."

ובתוספות ד"ה "נכסי" אמרו מכיוון שהאלמנה מוכרת שלא בבית הדין, נחשבים הנכסים בחזקתה. לפיכך היא הנאמנת, ולכן עליהם להביא ראיה ולא האלמנה. וב"אבני מילואים" סימן ס"ט כתב ששנה דין אשת איש לאלמנה, ואפילו בחיי בעלה ה"ל מוחזקת בנכסיה למזונות, ומוכרת שלא בבי"ד, וכיוון שהיא

מוחזקת, אין הבעל יכול לומר אלא בתק"ח כדי להוציא ע"ש. ולכן לפי "האבני מילואים" אם יש ויכוח בין האישה לבעלה, הבעל אומר שילמתי מזונות, והיא אומרת לא נתן מזונות – עליו החובה להביא ראיה ולא עליה.

### מזונות דאורייתא או דרבנן

חשבתי בהשקפה ראשונה שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת הידועה, אם מזונות דאורייתא או מזונות דרבנן. כידוע, זו מחלוקת תנאים בגמרא (כתובות מ"ז) "אמר רב אהאי תנא סבר מזונות מאורייתא דתניא שארה אלו מזונות וכו'. ר' אלעזר אומר שארה זו עונה כו'. ר' אליעזר בן יעקב אומר שארה כסותה – לפום שארה תן כסותה". ובגמרא שלנו לא הביאו סוף התוספתא, שר' אליעזר בן יעקב לומד חיוב מזונות קל וחומר מכסותה. ומה דברים שאין בהם קיום נפש חייב בעלה, כל שכן מזונות שזה קיום נפש. ויש כמה קל וחומר שהם רק אסמכתא בעלמא. על כל פנים, בעניין זה יש מחלוקת תנאים. וגם בראשונים יש מחלוקת עצומה בדבר. זה אומר בכה, וזה אומר בכה. כידוע הרמב"ם (בפר י"ב הלכה ב' מהלכות אישות) סובר שמזונות מדאורייתא. כך כותב גם הרשב"א בתשובה שמזונות דאורייתא. וזה גם שיטת הסמ"ג. לעומת זאת, יש מהראשונים שסוברים שמזונות דרבנן, מהם הרא"ש, הר"ן בשם רבי יוסף הלוי, הרמב"ן. ובתשובת הר"ף מביא שנשאל כשיש תביעת בעל חוב ותביעת האישה למזונות – מי קודם? והשיב – שבעל חוב קודם מפני ששעבודא דאורייתא. אם כן, בעל חוב הוא דאורייתא ואילו מזונות אישה הן רק מרבנן. בדרך כלל, הכלל הוא של מרן הב"י, כשיש שניים מתוך שלושה עמודי הוראה, הוא פוסק כדבריהם. כאן יש לנו הר"ף והרא"ש לעומת הרמב"ם. ולפי האמור, זה עניין של מחלוקת ראשונים. ועדיין לא כל כך ברורה לנו הדעה בזה וההלכה בנידון. ומדי דברי בו – בעניין מזונות דאורייתא או דרבנן – אומר רק הערה אחת ה"חכמת שלמה" בהערותיו על (השו"ע אהע"ז סימן ס"ט) הקשה על שיטת הפוסקים דס"ל מזונות אישה דרבנן מגמ' (קידושין כב) "ויצאה אשתו עמו אר"ש אם הוא נמכר אשתו מי נמכרה מכאן שרבו חייב במזונות אשתו", וא"כ מוכח להדיא שהבעל חייב במזונות אשתו מן התורה. אבל באמת אין קושיא כלל. כי נעלם מעיני קודשו דברי הרמב"ן בריש פרשת משפטים על הפסוק "ויצאה אשתו עמו", שהרי הרמב"ן סובר שמזונות דרבנן, והוא מסביר דרשת חז"ל מכאן שרבו חייב במזונות אשתו. לא שהוא חייב במזונות מדאורייתא. אלא דרך האנשים לזון את נשותיהם, וזאת בחמלת השם יתברך על העבד ועל אשתו. וז"ל והנראה בעיני שהוא נכנס במקום הבעל, כי חמלה התורה על האישה והבנים, שחייהם תלויים להם מנגד, מצפים לידי הבעל, ועתה שנמכר יאבדו בצרתם, ולכן צוה את האדון אשר הוא לוקח מעשה ידיו להיות להם במקומו. עכ"ל.

ויש ראיה לדברי הרמב"ן, דאיתא שם בגמרא לפני כן ת"ר ויצא מעמך הוא ובניו עמו, א"ר שמעון אם הוא נמכר בניו ובנותיו מי נמכרים? מכאן שרבו חייב במזונות



בניו. והנה בתשובת הר"ן כתוב במפורש שמזונות הבנים לכל הדעות הם מדרבנן. וכן כותב ה"אבני מלואים" שלכל הדעות, מזונות הבנים הם רק מדרבנן. וא"כ מדוע האדון יתחייב במזונות הבנים? הוה אומר, פשוט מאוד, מפני שדרך האב כן "כרחם אב על בנים", כל אחד ואחד מפרנס את בניו, ולכן התורה הטילה החיוב הזה על האדון. וכמו שאתה אומר על עניין מזונות הבנים, כך תאמר גם בעניין מזונות אשתו.

והאמת שגם בגמרא תקשי "וצריכא", מדוע צריכה התורה לאשמעין גם מזונות בניו וגם מזונות אשתו. ותירצו ודאי אשמעין אשתו דלאו דרכה להדורי, פי' לחזור אחר מזונותיה, משא"כ בניו דדרכו להדורי ויכולים לחזור על הפתחים – אימא לא, צריכא. לכאורה, לפי שיטת הרמב"ם שמזונות אשתו מדאורייתא נחא, ולכן האדון שבא במקומו חייב לפרנסה, משא"כ מזונות הבנים זה אינו רק מדרבנן. אולם זה אינו – דכיוון שידוע שיש מחלוקת תנאים בדבר, ויש תנאים שסוברים מזונות דרבנן, כמו שאמרנו לעיל, ולכן הגמרא מביאה את שני העניינים, מזונות בניו ומזונות אשתו, להדדי, משום ששניהם מדרבנן, וע"ז מקשה "וצריכא". ותירצו בזה בעניין אחר.

### פסיקת מזונות רק בהוכחות

נחזור לענייננו. חובת ההוכחה במזונות, על מי מוטלת? ה"אבני מלואים" סובר כמו שאנחנו אומרים באלמנה, נכסי בחזקת אלמנה קיימים, הואיל והאלמנה יכולה למכור שלא ברשות, כך אשת איש יכולה למכור בלא רשות, ומכאן שהנכסים בחזקתה. ולכן מסיק ה"אבני מלואים" שאם האשה אומרת לבעל לא קיבלתי, והוא אומר נתתי, אז על הבעל להביא הוכחה. וכדברים האלה נזכרים בדברי הרשב"א והר"ן (כתובות קו) בעניין הסוגיא "אשה שהלך בעלה למדינת הים". רב סבר פוסקים מזונות לאשת איש, ושמואל אמר אין פוסקים מזונות לאשת איש וכו', כי פליגי בשלא שמעו בו שמת, שאף על פי שאנחנו אומרים באלמנה שהנכסים בחזקתה, בעוד הבעל בחיים הנכסים בחזקתו, ולכן חוששים מספק, ולכן אפילו שהוא לא נמצא כאן, והוא לא טוען שום דבר, למרות זאת אנחנו לא פוסקים מזונות, רק כשמעו בו שמת, כי אז עוברים הנכסים לחזקתה, וכיוון שהם בחזקתה, יש לה מזונות. אבל בעודו בחיים חיותו, אין פוסקים לה מזונות. כיוון שבעלה עדיין בחיים, המזונות הם בחזקתו. עיי"ש. יתרה מזו, גם ב"שולחן ערוך" (מפורש בסימן ע' סעיף י') כשחזר אחר כך בעלה ממדינת הים, הוא אומר הנחתי לך מזונות והיא אומרת לא הנחת אלא לויתי מזה ונתפרנסתי, נשבע שבוועות היסת שהניח לה ונפטר". מכאן הוכחה שהבעל באמת הוא המוחזק.

ויש עוד הוכחות למכביר מדברי ה"שולחן ערוך", מדברי האחרונים. גם שם בסימן ע' יש דברים מעין אלה. כגון בסעיף ח' "הלך בעלה ולותה ואכלה חייב לשלם". אומר שם ה"בית שמואל" ס"ק כ"ב – דווקא אם לותה בעדים. כי הרי הבעל יכול לטעון שפרנסה את עצמה. לכן כאשר קיים ויכוח בין שני הצדדים, שהבעל טוען לצדקתו שהאשה עזבה הבית, והיא אומרת שטענתה צודקת, ואין לנו שום

ראיות לכאן או לכאן, אי אפשר להוציא מהבעל מזונות, ולא אומרים בזה שהבעל משועבד לה.

אמנם ראיתי כמה מרבני הספרדים שנשענים על דברי ה"אבני מלואים" הנ"ל, בתוכם הספר "בן נעוות המרדות" (שנכתב ע"י רב גדול מרבני קהיר העוסק בעניין מורדת) שתולה כל הראיות של ספרו על סמך דברי ה"אבני מלואים" הנ"ל, שהאישה היא מוחזקת במזונות, ולכן לגבי מיני טענות, הוא קובע שהאישה מוחזקת. אותם הדברים ישנם בספר "אבני האפוד" שהולך בשיטת ה"אבנים מלואים" אף שאינו מזכירו, אבל מעלה אותן הסברות וחוזר כל פעם על המשפט "האישה מוחזקת", "האישה מוחזקת". ואולם אין אני סובר כן, אלא שלעולם הבעל הוא המוחזק בעניין מזונות, ואם אין ראיות אי אפשר לחייב.

נוסף על כל הדברים הנ"ל, מובא בגמ' (כתובות צ"ז) "אמר ר"ז כל מקום שאמר מוגרשת ואינה מגורשת בעל חייב במזונותיה". ופרש"י "אשמעין מתניתין דדווקא בחייו משום דמעוכבת בשבילו להינשא, אבל לאחר מיתה – לא, דדלמא גירושין היו, ואין לה מזונות דמספקא לא מפקינן ממונא." ומקשה אחד המפרשים על רש"י הרי היתומים באים לטעון לא נתגרשה והיא בחזקת אשת איש עדיין, ואם כן לפי זה מגיע לה מזונות. ומתוך שמזונות זה עניין שמתחדש יום יום, ואין זה בחזקתה, אלא כל יום מתחדש חיוב המזונות.

כן מובא בספר "זכור לאברהם (אביגדור)" – אחד מרבני סלוניקי, שמקשה ומתוך כנ"ל. יש עוד מה לומר בקושיא זו, ואכמ"ל. אולם על כל פנים, אם אומרים שהמזונות מתחדשים כל יום, אין זו חזקה שקובעת, ולכן לדעתי כאמור הבעל הוא המוחזק במזונות, ובלי הוכחות מצד האישה אי אפשר לפסוק לה מזונות.

#### הרב אליעזר גולדשמידט

אישה שלא נמצאת יחד עם בעלה, הבעל פטור ממזונות, לא בתור מורדת. ויש לזה ראייה דהנה הריטב"א מביא ראייה ממזונות אלמנה לעניין פטור היורשים, וביורשים ודאי אין שם דין מורדת, שחיוב המזונות הוא רק אם היא עמו, ולכן כאשר היא אינה עמו הוא פטור, וחיוב ההוכחה עליה, אם היא מוכיחה שהבעל אשם שהיא לא עמו, אז הוא חייב לתת לה מדור יחד עם מזונות. אבל אם לא מוכיחה, אין לחייב אותו במזונות.

#### הרב שמואל ברוך ורנר

היה לפנינו מקרה דומה בראשית צעדיי כדיין. אישה שבאה לבית הדין ותבעה מזונות, ובית הדין היה מסופק אם מגיע לה מזונות, כי לא היה ברור מי התחיל בריב. וכרגיל פנינו לבעל שיתן מרצונו הטוב כאדם תרבותי, אבל זה לא עזר. והיה לנו ספק – דהנה הבעל מקבל משכורת ממשלתית, ובה כלולה תוספת משפחה מיוחדת

לאישה ולילדים. וא"כ כשהיא מורדת לא מגיע לה מזונות מהבעל, אבל מה שהממשלה קובעת בשבילה ייתכן מאוד שאפשר אולי כן לתת לה. ואולם ייתכן שאין הדבר כך, כי הכול הוא משכורת הבעל והוא טוען שלא מגיע לה מזונות. זכיתי עוד לשאול את "החזון איש" שאלה זו, וענה שצריכים לחשוב על עניין זה כמה שבועות. כעבור מספר שבועות שאלתיו שוב, והשיב לי לא אמרתי שאני אחשוב, מכיוון שאין לי זמן לחשוב על שאלות של בית הדין, אבל אני אומר שדיין חייב לחשוב על שאלה כזו כמה שבועות.

### הרב שלמה דיכובסקי

הביטוח הלאומי משלם לנכים קצבה מיוחדת בגין התלויים בהם, זה ניתן גם לאישה וגם לילדים. כאן שאלתו של כב' הרב ורנר בולטת, האם במקום שלא ניתן לחייב מזונות מאיזו סיבה שהיא, האם ניתן לתת הסכומים לאישה ולילדים. זאת הנקודה שבעצם הרב ורנר העלה אותה. אני רק פשוט נתתי לה את המשמעות המעשית. זה מדובר בסכומים משמעותיים, וזה מדובר אגב גם בחולי נפש. כי חולה נפש נחשב כנכה מאה אחוז למקרה שהוא חשוך מרפא, ואז הוא מקבל קיצבה מן הביטוח הלאומי.

### הרב ציון אלגרבל

בנוגע לשאלה שחייב מזונות קשור דווקא אם היא בביתה, לכאורה יש הבדל עצום בין חיוב אלמנה, שזה מצד כבוד הבית, דהיינו כבוד בעלה, לבין אישה שהחיוב במזונות לא קשור בגלל כבוד בעלה. אמנם נכון שהריטב"א והמרדכי כתבו שהוא הדין, אולם יש מקום להרהור נוסף, ולחשוב בכיוון לגמרי אחר.

### הרב מרדכי אילן

ברדב"ז (ח"א, סי' שס"ד) מובא אישה שאמרה "מאיס עלי" אני רוצה בו, רק שיגרש אותי וכו', עיקר גדול בדיני ממונות, היכן שיש חזקת חיוב, הוא צריך להוכיח, שכלל גדול בדיני ממונות במקום שיש חזקת חיוב צריך להוכיח. ה"הפלאה" גם אומר במפורש לגבי מזונות שהבעל הוא מוחזק, והאישה צריכה להוכיח.

## חיוב מזונות הילדים עד איזה גיל?

### הרב יעקב רזנטל

בשנת תש"ד תיקנה המועצה הראשית של הרבנות לישראל, לאור המצב השורר בארץ – שהרבה ילדים מוזנחים ומופקרים – לחייב מזונות עד גיל חמש־עשרה שנה. והנה למעשה עקבתי ושאלתי את חבריי הדיינים איך הם נוהגים. חלק אמרו לי אם הרבנות הראשית תיקנה, אנו מחייבין וכופין את הבעל לשלם ומחייבים גם שלא בפני בעל דין. חלק אמרו אין להם אלא דברי הגמרא, הטור, השולחן ערוך ודברי הרמב"ם, שמחייבים רק עד גיל שש, ולאחר גיל זה רק מדין צדקה. שאלתי פעם רב אחד, האם לפי משכורתו הוא נותן צדקה, כפי שהוא מחייב בעל דין? והוא ענה שאולי הוא נותן כך. כמו כן השאלה עד איזה גיל לחייב. יש דיינים שהם לא מחייבים עד גיל שמונה־עשרה שנה, אלא משפיעים בטוב. שאלתי כיצד פוסקים כאשר הבעל דין לא נוכח? חלק מהדיינים אמרו לי שהם מאיימים על בעלי הדין. תדע לך שכדאי לך להסכים, שאם לא כן ילכו לבית המשפט, ושם מחייבים עד גיל שמונה־עשרה. לדבר בנוסח זה לא ברור אם מותר, אבל עכ"פ יש מבוכה גדולה בפסיקת מזונות לילדים עד איזה גיל יש לחייב ולכפות.

בחמשת הכרכים המודפסים של פסקי הדין הרבניים מתקבלת התמונה הבאה בכרך א' עמוד 155 נפסק לחייב רק עד גיל שש ומכאן ואילך רק מדין צדקה. ובעמ' 161 פסקו שילד שהגיע לגיל חמש־עשרה, אין האב חייב במזונותיו. כלומר שעד גיל חמש־עשרה כן חייב. בכרך ב', לגבי תקנת הרבנות הראשית לחייב מזונות ילדים עד גיל חמש־עשרה, מה יהיה הדין כאשר לילד יש לו כסף, האם גם בזה חלה התקנה – והם קובעים שלא מוזכר בתקנות החיוב כשיש לילד להתפרנס משלו. כלומר שמכירים בתקנות הרבנות הראשית לחייב עד גיל חמש־עשרה שנה, רק הוויכוח הוא אם החיוב הוא רק כשאין לילד כספים משלו או גם כאשר יש לו.

בכרך זה יש גם פס"ד שביה"ד קובע "חיובו של האב לזון בניו מגיל שש ומעלה, אין הוא מעיקרו של הדין, אלא מטעם צדקה". בכרך ג' יש פס"ד שאומר הילד הוא כבר בגיל שתיס־עשרה, ובזה החובה מתוך הנימוק שהילדים לא יסבלו רעב. אם כן, במקרה כזה שהאישה קיבלה עליה לזון, אין לחייב את האב. יוצא שהם קיבלו תקנות הרבנות הראשית ומחייבים, אולם במקרה זו שהאישה קיבלה על עצמה אין מחייבים אותו, לעומת זאת בפס"ד מביה"ד של רחובות הם קובעים "מזונות הילדים, חיובו של האב הוא רק מדין צדקה".

כפי שציטטתי, אין אחדות דעים בזה. ולכן אני סובר שצריך שיהיה סיכום  
בנידון מהי ההלכה – לחייב או לא לחייב?

יש לזכור שעברו כבר שלושים וחמש שנה מאז תקנות הרבנות הראשית  
לישראל, שחייבו עד גיל חמש-עשרה שנה. האם אין זה מן הצדק ומן היושר להעלות  
את הגיל? ומהראוי לחייב כעת עד גיל שמונה-עשרה שנה. מי זרק המטבע של הגיל  
חמש-עשרה? מי כדייני ישראל יודעים את המצב. לצערנו נמצאים הרבה הורים  
המפקירים את ילדיהם ללא מזונות, אם מתוך אכזריות או מתוך כעס על האישה או  
מתוך סיבות אחרות. אנו נתקלים בטרגדיות שהנשים בוכות כאשר הילד כבר בן  
חמש-עשרה שנה, ומסבירים לה שהאב פטור, והיא זועקת מדוע?

אני לא אוהב לומר נימוק שהשתרש בקרבנו, שבבית המשפט כן מחייבים.  
תיקנו מספיק בכל מיני דברים, נוסחאות וגישות, ולא כאן המקום לדבר על זה. אנחנו  
צריכים לשמור על עצמאות התורה שלנו ולא לחקות. אולם במציאות המצב בארץ  
הוא עגום ונורא. יש הרבה ילדים מופקרים ומתוסכלים, ויש לחייב לפחות עד גיל  
שמונה-עשרה, שאמרו "בן שמונה-עשרה לחופה". אחד מדייני בתי הדין אמר שהוא  
מחייב עד גיל שמונה-עשרה. אמרתי לו כל הכבוד לך, אולם על סמך מה? היה לנו  
מקרה שלא חייבנו אחרי גיל חמש-עשרה שנה, ובית הדין לערעורים בירושלים פסקו  
נגדנו בפס"ד של שורה וחצי. "יש לחייב גם אח"כ כדמבואר ומפורש ברמב"ם".  
נבהלתי האם נעלם ממני הרמב"ם? עיינתי בפוסקים – הטור, השו"ע ופסקי הרמב"ם  
– ומצאתי שבאמיד מוציאים ממנו בעל כורחו מדין צדקה, רמב"ם הלכות אישית  
פ"ב הט"ו, וזה דבר שגם ידענו. אולם צריך פעם לפסוק ולהחליט, האם מחייבים או  
לא מחייבים, אחרי גיל חמש-עשרה שנה.

קיימת שאלה נוספת כאשר הילד נכה או חולה, האם מחייבים מדין צדקה או  
לא? כמו כן לא תמיד אפשר לחייב מדין צדקה. כגון אדם שמרוויח חמשת אלפים  
לירות לחודש, האם יכולים לחייבו שיתן שלושת אלפים לירות מזונות בנו מדין  
צדקה? לעומת זה יש לפעמים שעושים עוול לבעל. כאשר האישה מרוויחה לא  
פחות ממנו והיא עשירה. היא באה לביה"ד עם תכשיטים, בשוויים יכולה לזון את  
הילד למשך כל החיים. וכאן עומד בפנינו הבעל שהוא פקיד מסכן, והאישה טוענת  
לפי הדין, לפי החוק, רק האב חייב. ועד גיל שש ניחא, אבל אחר גיל שש, האם  
אפשר לאמר שרק הבעל חייב מדין צדקה, ואילו האישה לא חייבת בדין צדקה?  
התקנות של הרבנות הראשית, אינן שלמות. בתקנות נאמר "גיל חמש-עשרה שנה".  
בתקנה לא מתחשבים במצב האם, לא מתחשבים במצב הבריאותי של הילד, ולא  
מתחשבים בשכ"ל. אמנם בישיבות לא משלמים שכ"ל, אבל אין ביכולתנו לומר  
לילד חילוני שבית הדין פוסק גם כלפיו, "שלח את הילד לישיבה". וא"כ בכל  
ההוצאות הללו, האם הבעל פטור?

הדיינים הם אביהם של יתומים, ועליהם לשים לב ועין לבעיה הזאת. סוף סוף  
פוסקים יום יום מזונות, וזה קובע לעניין המשפחות המסורות בידינו. אנו צריכים  
לחנך את הילד, ולראות שלא יגדל מופרע.

לאור המצב השורר בארץ, ואנו והרי חיים את דופק הזמן, אם מחייבים עד גיל חמש-עשרה שנה, מן הראוי היה לחשוב על חיוב הבעל עד גיל שמונה-עשרה שנה.

### הרב משה מלכה

בתקופה קדומה, כאשר הבנים הגיעו לגיל שלוש-עשרה גמרו את לימודיהם, ופרט לקומץ קטן שהיה נכנס לשיבות, והיו יוצאים לעבוד. ויש להם ליוזן ממעשי ידיהם, אבל היום אנחנו רואים שהבנים ממשיכים ללמוד בבתי"ס גבוהים, באוניברסיטאות וכו'. מאין לו לאותו בן להיזון אם הוא ממשיך ללמוד? מי יזון אותו? אם בתי הדין יפטרו את האב מעל גיל שלוש-עשרה, הרי הילדים לא ימשיכו ללמוד, ויצאו לרחוב לגנוב ולשדוד. לכן אני חושב שהתקנה לחייב עד גיל שמונה-עשרה שנה, היא תקנה הגיונית, ומצוות עשה שהזמן גרמא.

### הרב שלמה קרלין

א) לפני חמש-עשרה שנה התקיים כינוס דיינים בתל אביב, ובו השתתפו הרב אונטרמן והרב נסים. אחד המשתתפים – שאינו דין – הציע לעשות תקנה לחייב עד גיל שמונה-עשרה שנה. אחד מהנימוקים, שאם לא נחייב יפנו כולם לבית המשפט ובתי הדין יהיו ריקים. אמרתי בזמנו שבתי הדין אינם יכולים לשנות מדרכם. יש לציין שהרב אונטרמן דיבר בחריפות נגד זה, והדבר נתבטל לגמרי.

ב) "החזון איש" אמר שהיום אי אפשר לעשות תקנות ולחייב במזונות, כי זה יהיה גזלה. אפילו אם יכולים לעשות תקנות, אין מתקנים.

ג) מה שהזכירו שיש צורך ברחמנות על הילדים שיהיו מופקרים, אי משום הא, אי אפשר עדיין להוציא ממון. אמרתי פעם מי שמרחם על הילדים ועל האישה יוציא מכיסו כסף וישלם, אבל לחייב את האב להוציא ממנו כסף, זה נקרא גזל. יש עצה – נאמר שאם האישה זורקת התינוק והאב לא רוצה לפרנס, על הקהל לפרנס אותם.

ד) שאלתי פעם את החזון איש על מה שאמרו חז"ל אודות גיל חיוב מזונות, שעד גיל שש יש חיוב ומגיל שש מצווה, שחז"ל חששו לחייב יותר ואיך אפשר לחייב האב במזונות בנו יותר מגיל שש. החזון איש אמר לי שהתקנה אינה תקנה ואסור לחייב מזונות אחר גיל שש, רק אם הוא אמיד. היות שרוצים לחקות את בתי המשפט, לכן רוצים לעשות תקנות לחייב עד גיל שמונה-עשרה, לכן יש לי הצעה לפי החוק עד גיל שמונה-עשרה הוא קטן, וצריך אפטרופוס. הייתי מציע הצעה לפטור כל יהודי עד גיל שמונה-עשרה ממצוות, מפני שלפי החוק הוא קטן.

**הרב שמחה קוק**

דובר כאן בעניין התקנות, אם מותר לתקן או לא. אני מציע רעיון שצריכים לבצעו בעיקר רבנים יותר מאשר דיינים. כאשר זוג מתחתן, שהבעל יחתום שיוזן ויפרנס את בנו, עד גיל שמונה-עשרה שנה.

**הרב משה יוסף מילצקי**

מה שהחזון איש והרב בריסק זצ"ל אמרו בקשר לתקנות, זה אינו סוד. הם התבטאו חריף מאוד בזמן שהיה כינוס של הרבנות הראשית ותיקנו את התקנה הזאת עד גיל חמש-עשרה שנה, הם קראו לזה גזל. אני רוצה להקל קצת, אינני יודע אם צריך לנהוג כך ואני בעצמו נוהג כך, אם באים אלי בעניין עד גיל חמש-עשרה שנה, אבל נישואין שהיו בא"י, ומי שהתחתן בא"י מתחתן על דעת תקנות הרבנות הראשית, והם תיקנו – אמנם גדולי העולם ידעו למה הם מתנגדים, הם ידעו שאנו לא ראויים לעשות תקנות, או שחשבו שהרבנות הראשית אינו הגוף המוסמך לקבוע תקנות חדשות לכלל ישראל; ייתכן שהם חששו מי יודע איזה עוד תקנות יכולים לעשות, וייתכן באמת שע"י התנגדותם הסירו הרבה תקנות שחשבו לעשות, כי הרי אנו יודעים שהיו הרבה תקנות שרצו לתקן וכל זה רצו לעצור – אולם אני רוצה לומר סברה, אחרי שכבר תיקנו את התקנה הזאת והתקבלה זה כבר קרוב לשלושים שנה, והרבנות הראשית יונקת את כוחה וסמכותה ממדינת ישראל, ותושבי המדינה מתחתנים בארץ על דעת תקנות הרבנות הראשית ולפי סמכותה, יכול להיות שהבעלים נכנסו בגדר ההתחייבות הזאת, זה תנאי כתובה, אני אומר זאת רק כסברה. ולא כפסק הלכה.

**הרב מרדכי אוריה**

רציתי להעיר היות ובית הדין הגדול בכמה פסקי דין נקטו עמדה שגם התקנה הזאת לחייב עד גיל חמש-עשרה שנה זה מדין צדקה, חושבני שלפי ההלכה אין כאן שום סתירה. יתרה מכך – אם הייתה לנו סמכות, היינו פוסקים מזונות אפילו לאחים ולקרובים, ויש הלכה "מעשים על הצדקה" וכן הדין הקרוב קרוב קודם, ולכן אין שום ספק שלפי ההלכה יש אפשרות לפסוק מזונות אף מעל גיל שמונה-עשרה כשהמצב מראה צורך בזה. בענייני המזונות צריכים לראות טובת הציבור ומה אומרת ההלכה בנידון, ומכאן שאם בתי הדין ישימו לב לדבר, כמוכן שאין צורך בתקנות מיוחדות.

מובן מאליו, שמדין צדקה אי אפשר לפסוק יותר מחומש מההכנסות, כאשר הוא אמיד, ואם הוא איננו אמיד אין מקום לפסוק מזונות.

## מזונות ילדים

### הרב נחום שיינין

א) ידוע שאב יכול לומר אם הבן אינו אצלי, כלומר לא שומע בקול האב, לא אתן לו מזונות. יש שרצו לומר שה"ה לכל בעיה של חינוך, או כאשר הבן לא רוצה להיפגש עם אביו. ישנו פסק דין שנחלקו הדעות בבית הדין הגדול, לגבי השאלה אם אותה הלכה נאמרה רק לגבי בן או גם לגבי בת.

ב) בהגהות מרדכי (סוף מסכת קידושין) מובאת שאלה בת גדולה שהייתה חולה, ועד כדי כך שלא יכולה לחתוך לחם מחמת מחלתה. השאלה במרדכי, שהאב טוען שהיא מורדת נגדו, ולכן רוצה להפטר ממזונות. המרדכי קובע – שאם הוא אמיר ויש לו במה לפרנסה כופין האב לפרנסה, שהיות וזה חיוב צדקה, לא משנה מה שהיא מורדת נגדו. לכאורה, דבריו אינם תואמים את שיטת הפוסקים שגם בבת אם היא אינה שומעת בקולו, לא חייב במזונותיה. לדברי המרדכי, למרות שהבת גדולה אולם היות שהיא חולה, יש חיוב צדקה כדין הקרוב קרוב קודם בחיוב צדקה. רציתי לעורר את שתי השאלה האלה.

### הרב משה יוסף מילצקי

כשיש הסכם גירושין, ובדרך כלל מדברים גם על בנות, וייתכן שהשאלה הזו קיימת גם בהליכי גירושין, כשעדיין אין שום הסכם, ומתעוררת השאלה – שהבת לא רוצה להיפגש עם אביה. כן הדבר לגבי הבן, שהאשה לא מבצעת את פסק הדין שהבעל זכאי לראות את הילדים, כשהם עדיין מתחת לגיל שש, והשאלה אם אפשר לעשות מזה סנקציה. בדרך כלל כשיש הסכם גירושין ולא מוזכר תנאי כזה, שהבעל נותן את המזונות רק אם הבת תבוא לראות אותו, נדמה לי שאי אפשר לחייב. השאלה אם בית הדין רשאי לחייב אותו בזמן שהיא לא רוצה לראות אותו, והיא בבחינת מורדת.



## ערכאות

### הרב ישעיה גולדשמידט

לאחרונה יש הרבה "קשרים", במרכאות, בין בית המשפט ובתי הדין. לא קשרים ממש, אלא קשרים הנובעים מתוך הכרח המציאות, וזה יוצא בעיות הלכתיות. אני רוצה להקדים, לפני שאביע את השאלה המעשית שלי, יש לשמוע בזה גם חוות דעת. ישנם דברים שאנחנו בעצמנו התרגלנו במידה מסוימת מתוך עבודת השנים לדרכים כזה, כאילו ישנם שני בתי משפט, להבדיל. עובדים בשני מסלולים, זה בא להשלים את זה, וזה להשלים את זה. אנחנו בעצמנו כותבים בהחלטות שלנו יש לנו סמכות, ובחלק זה אין לנו סמכות, כאילו הסמכות ניתנה לנו על ידי החוק, כאילו שיש לנו איזה שותפות, בזמן שבשולחן ערוך לא קיים דבר זה. גם בניסוח של ההחלטות, מוזכר דרכים כזה, זה לא תמיד לכבוד, וזה גם כן מתוך שגרה ומתוך שכחה.

לעצם העניין כידוע שבשביל מזונות ילדים הולכים לבית המשפט, ובשביל מזונות האשה באים מתוך הכרח לבית הדין כי הוגשה תביעת גירושין מקודם, ויש בזה כריכה. עבור הילדים פסקו מזונות שהם לא תמיד לפי הדין, הן על גובה המזונות, והן מצד זה שהילד מורד באביו ולוחם נגדו, ואולי גם מכה את אביו ולהגן על כבוד האם, כי בית הדין לא היה מחייב. ובפני ביה"ד תלויה ועומדת תביעת האשה למזונותיה, והבעל צועק ואומר – חייבו אותי בסכום גדול, הוא לא יודע לטעון אם זה להלכה או לא להלכה, בית משפט אזרחי ובי"ד – היינו הך אצלו. וביה"ד צריך לדון האם הכסף שמשלם הוא גזלה בידי האשה, והבעל היה יכול לטעון כספי מונח אצלה, על כן זה יהיה למזונותיה, ואין לחייבו על מזונותיה.

האשה לא הלכה לבית המשפט, אלא עורכי הדין תובעים שם בשם הילדים, והשאלה כאמור אם זה כסף גזלה, ויש להתחשב בזה כאשר דנים במזונות האשה. חלק מהדיינים סוברים שאין להתערב מה שאחרים פסקו – לא מענייננו להביע דעה כי כבר הם פסקו, וידינו לא שפכו את הדם הזה, ולא הייתה במעל הזה, ואין כאן שאלה של כסף גזול שבא ליד האשה. אבל אין דעתי כן, והנני מעיר על זה. אשמח לשמוע אם יש כאן צד היתר.

### הרב שלמה דיכובסקי

מתוך הניסיון – כשבתי המשפט פוסקים בעניין מזונות לילדים, יש בזה שני מרכיבים, מרכיב אחד הוא מזונות לילדים, מרכיב שני הוא שכר לאשה עבור טיפולה בילדים. השופט מציין כמעט בכל המקרים שבמידה ובית הדין הרבני יפסוק

לאישה מזונות, כמובן שהסכום הזה יקוזז משכר הטיפול שנפסק ע"י בית המשפט המחוזי. כך שלמעשה אין בידינו לשנות גם אם הוא לא לפי ההלכה, כי הסכום שאנו פוסקים למזונות האישה נבלע פחות או יותר בסכום שנפסק לטיפול בילדים, ובחלק גדול מן המקרים חופף את הסכום שמגיע למזונות האישה, כך שהבעיה לא כל כך חריפה.

הבעיה קיימת, ואני לא באתי לפתור אותה. אני רק מציין שמבחינה מעשית הבעיה בחלק גדול מהמקרים לא עומדת על הפרק.

### הרב משה יוסף מילצקי

(א) בקשר לנשים שפונות לבית משפט ושם מחייבים את הבעל בפסק דין גבוה למזונות, אני רוצה לפסוק הלכות, אבל אצלנו גובשה דעה שנקראת עוברת על דת, אנו מזהירים אותה אסור לך ללכת לבית משפט, מכיוון שאת גוזלת את בעלך.

(ב) ידוע שפוטרים את הבעל ממזונות כשיודעים שלא הניח את ביתו ריקן. ולכן האישה שמגישה תביעה למזונותיה ויש לה פס"ד מביה"מ שפסקו מזונות גבוהים באופן יחסי ממה שמגיע לילדים, ובזמן שביתו מלא, נמצא שמה שפסקו זה בגזל ולא לפי הדין, הייתי מציע לקחת את זה בחשבון בקשר לחיוב האישה במזונות.

### הרב שמחה קוק

מזונות שנפסקים על ידי בית המשפט, שזו כפייה על הבעל, שאלה של גט מעושה, וגט מעושה האישה היא אשת איש ממש. זו שאלה חמורה שיש לדון עליה.

### הרב מרדכי אוריה

(א) אישה הרוצה לקבל גט מבעלה, והיא יודעת שאין חומר מספיק לפי הדין לחייב הבעל לתת גט, לכן היא פונה לבית המשפט המחוזי בתביעת מזונות ופוסקים לה מזונות יותר מאשר הוא מרוויח, אז מובן מאליה שהוא מוכן לתת גט לאשתו. וגט כזה לפי ההלכה נקרא "גט מעושה", בגלל שגם פסק הדין למזונות זה נגד ההלכה, ואם הוא הולך ונותן גט בגלל הסיבה הזאת, אם כן יש כאן "גט מעושה", ועלולים בניו להיות חס ושלום ממזרים.

לדעתי, על הנהלת בתי הדין לעמוד על המשמר שכל מה שנוגע לענייני אישות כולל תביעות למזונות יהיו בסמכותם הבלעדית של בתי הדין הרבניים, כל בית דין המסדר גט, צריך לחקור אם אין פסק דין למזונות בבית המשפט המחוזי, ולפני שמסדרים גט צריכים דבר ראשון שהאישה תבטל ותוותר על פסק הדין למזונות, כדי שהגט יהיה מרצון, אחרת יש כאן ממש חטא של גט מעושה והבנים הם ח"ו

ממזרים. וצריכים לעמוד בכל תוקף שלכל הפחות הדברים הנוגעים לענייני מזונות שיהיו בלעדיים רק לבתי הדין הרבניים.

(ב) אני חושב שהיה כדאי לעניין מזונות לחרוג קצת מהמסגרת הרגילה. כלומר, יש דיון ראשוני של שמיעת טענות ומענות הצדדים, ואחרי כן נדחה הדיון לישיבה נוספת על מנת להביא הוכחות. מן הראוי היה להקצות כבר בדיון ראשוני לפחות חצי שעה, ולתת אפשרות לצד המעוניין להביא הוכחות, ולא יצטרכו להמתין על פס"ד למזונות מספר חודשים נוספים. תימנע סחבת בדיון בבעיית מזונות, וכן תימנע הליכה לבתי משפט.

## מזונות כ"הכנה" לגט

### הרב משה אביטן

בעניין חיוב המזונות שבתי הדין פוסקים, שמתו לב שלפעמים החיוב שמחייבים, מבחינה מסוימת זה מקל על הזוג. אבל קיים צד שני של המטבע, כי ידוע שהאישה עיניה למשכורת בעלה, וזו יוקרתו של בעלה כשהוא יוצא לעבוד והיא נמצאת בבית וכל כבודה בבית פנימה. ולכן כאשר יש סכסוך שיכול היה להיפתר ביניהם, והיא באה לביה"ד לתבוע מזונות, ובית הדין פוסק לה מזונות, בזה היא גמרה עם כל כוחו של הבעל. כל הקלפים בידיה, והיא כבר אינה צריכה אותו. וזה נכון במידה מסוימת, שהפס"ד הופך את חיי המשפחה למעורערים ביותר, וזה מביא לידי גט פיטורין. כי אם היה עדיין בידי הבעל להחזיק את הרסן הזה בבית, הרי עם קבלת פסק הדין אינה זקוקה לו יותר. לעומת זאת, אם הבעל היה עדיין מחזיק את הבית לכל הפחות בצורה זו, שיש לו את היוקרה הזו שהוא מביא ומפרנס, וזקוקים לו ועיני הבית מופנים אליו, זה מצב יותר טוב מאשר להגיע לגט.

## נישואין

### עיכוב נישואין

#### הרב שמחה מירון

יש הפונים לבתי־הדין עם בקשה לעכב נישואין, ולפעמים ברגע האחרון, ביום שהחופה עומדת להיערך, מופיעה בחורה שטוענת שהיא מעוברת מאותו בחור ומבקשת עיכוב נישואין. בלי להיכנס לשאלה ההלכתית, יש שאלת סמכות. רק אם נצא מתוך הנחה שבית הדין יכול לפחות לחייב גט לחומרא במקרה זה, אפשר לדון בזה.

אולם בכל מקרה לא ייתכן שביה"ד יחליט בדברים מסוג זה כהרף עין ובמעמד צד אחד. לפעמים יוצאים צווים כאלה בלי ערבויות, ונגרם נזק עצום. כאשר קרוב מועד החתונה לפעמים זה גם יכול לבטל שידוך וכו', ולפעמים הדברים אין בהם ממש, ובלי דיון ובלי בירור היטב, ודאי לא צריך להוציא עיכוב נישואין.

ההרתעה הראשונה שבית הדין צריך להשתמש היא ערבות על הנזק. ולפי הניסיון שלנו, באותם מקרים שבתי הדין נקטו בדרך הזאת, התברר שלבחורה יש איזו התנקמות או דברים שאין להם שום בסיס, והצו לא ניתן. גם כאשר היא טוענת שהיא מעוברת, לפעמים לא מביאה שום אישור רפואי על כך. ויש בזה אחר כך תקלות שאין להן הסבר, ונזקים שאין מי שיפצה עליהם, ולכן יש לדקדק היטב בזה.

## היתר נישואין

### הרב יוסף נדב

התקיים לפנינו משפט מספר שנים. הבעל תבע גירושין, והאישה התנגדה. הם חיו בפירוד בשתי ערים. היא החזיקה בשלושה ילדים, והוא לא זכה בתביעתו. האישה לא עקבה אחרי התהליכים של עיכובי היציאה, והאיש הצליח להימלט ונעלם למספר שנים, גם משטרת הגבולות לא יכלה לאתר את האיש.

ביום מן הימים נודע לנו שהאיש הזה קיבל היתר נישואין בחוץ לארץ והוא כבר נשוי, ומשם הוא מכתוב תנאים לאישה לקבל את הגט. אותו היתר הנישואין בחו"ל ניתן על-יסוד עדויות שהיו מבוססות על מסמכים רפואיים שהאישה חולת-רוח ושוכבת בבתי-חולים, כאשר אנו מכירים את האישה, שהיא ברוך-השם נורמאלית, ולא שמענו אף פעם שהייתה בבית חולים לחולי-רוח. הבעל הביא תעודה רפואית שהאישה שהתה בבית-חולים, והיא חולה במחלת סכיזופרניה, ועל סמך זה הביאו שני עדים בבית דין בארצות-הברית, והשליש גט, וקיבל את היתר הנישואין.

אני יוצא מתוך הנחה שהרבנים שם, הם רבנים חשובים יראי-שמים, עשו את הדבר בתום-לב. הגיע לפנינו מסמך רפואי חתום, לא עלה על דעתם שיתכן שזה מזויף, ארצות הברית היא עיר מקלט לכל מי שרוצה לברוח ולקבל היתר נישואין. אבל אני משוכנע שאם יביאו לידיעת הרבנים שם, שכל יהודי שבא מן הארץ, מן הראוי שהם יפנו אל בתי הדין לשאול האם התקיימו הליכים משפטיים נגדו בארץ-ישראל, מה מצבו, מה גורלו, וכן הלאה – המצב יהיה שונה.

שמעתי מרב בארצות-הברית, שהוא בא אלי ממש בתמימות, ואומר – אדוני הרב, כאן מסתובב בינינו יהודי בשם פלוני אלמוני, נמצא כאן תשע שנים, אולי אכתוב כאן גט, ואתה תיקח את הגט אתך, תשליש אותו בביה"ד ותמסרו לה כשהיא תבוא. שאלתי אותו האם האישה הזאת חויבה לקבל גט? ענה לא. ברגע שהוא שמע שאי-אפשר להשליש גט ולתת היתר נישואין, אלא אם כן האישה חויבה בקבלת גט, ואיננה רוצה לקבל, נפקחו עיניו ומאז לא ראיתי ולא שמעתי ממנו מאומה.

יש לפנות בחוזר מיוחד לרבנים מוכרים בחו"ל, שכאשר מופיע לפנינו אדם מארץ-ישראל ואינם יודעים את עברו, אעפ"י שהם מקבלים מסמכים, שומעים עדים, אבל הדבר הראשון שעליהם לעשות הוא לפנות לבית הדין הרבני בארץ ולשאול אם היו לו הליכים, ואז אני בטוח שלא תהיינה תקלות.

**הרב עובדיה יוסף**

בתי הדין בכל רחבי הארץ דנים בעניין היתר נישואין. כוונתי להיתר נישואין לספרדים, שלא קיבלו עליהם חרם דרבנו גרשום כלל וכלל.

היה נהוג שאם אדם חי עם אשתו עשר שנים ומעלה ללא ילדים, והאישה אינה רוצה להתגרש בשום אופן, אז היא חותמת בפני בית הדין, שהיא מסכימה שהבעל ישא אישה אחרת, ובאופן שיכול לספק מזונותיהן ובאופן שהכל מסודר, נהוג היה בכל בתי הדין להרשות לבעל לשאת אישה על אשתו. והרבנים הראשיים לישראל חתמו על היתר-נישואין. כי זה רק באופן פורמלי לאחר שביה"ד האזורי דן והחליט בדבר.

לא זכור לי שהרבנים הראשיים לישראל סירבו לחתום על היתר נישואין כזה עד היום, וכך יש לנהוג גם בעתיד.

בתי הדין האזוריים דנים בכובד-ראש, והם לא פוסקים היתר נישואין באופן מידי, אלא דנים ושוקלים הרבה בעניין.

ולכן לא רצוי להכביד על האנשים המסכנים שנשארים כעריירים. כי מי שאין לו בנים, חשוב כמת. ואין להוסיף צער על צערם, ולכן אני מציע שכל חברי בית הדין, יתנו דעתם שכל תיק של היתר נישואין, שניתן על ידי בית הדין האזורי כהלכה, שיחתמו עליו הרבנים הראשיים לישראל.

**הרב שלום משאש**

אני מבקש שחתימת הרבנים הראשיים לא תהיה עוד. אנו ספרדים שפוסקים על פי מרן הקדוש לעניין היתר אשת איש. אין לנו חרם דרבנו גרשום, ומה שמתירין בית דין ראשון צריך גם להתיר בית דין אחרון.

## עיכוב יציאה

### הרב אליעזר גולדשמידט

לפעמים דיינים חותמים על עיכוב יציאה מבלי לבדוק התיק. והשאלה היא האם המדינה נהפכה לבית סוהר? כל אישה שכועסת על בעלה באה לבית הדין, ובית הדין לא מתעניין, לא בודק ולא חוקר, ומוציא צו עיכוב יציאה מיד, במעמד צד אחד בלבד.

בדיקה ובירור צריך להיות בפני שני הצדדים, לכן אני מציע שבית הדין יתן רק צו זמני לשבועיים-שלושה, יזמין את הצדדים וישמע אותם, ואחרי זה יברר אם יש מקום לעיכוב יציאה או לא. סוף כל סוף העולם פתוח בפני כל אדם מישראל.

מאות אלפי אנשים יוצאים לחוץ-לארץ באין מפריע, ולפתע סוגרים היציאה סתם בעלמא. כמו כן על העיקולים, שנשתרבו המנהג להוציא עיקולים. אדם שיש לו כספים ומנהל עסקים בארץ, לפתע מוציאים נגדו עיקול והוא משותק לגמרי. לכן יש לראות את הבעיות לפני חתימת הדיינים, לבדוק הדבר היטב.

### הרב שמחה מירון

כל הסמכות שלנו לתת עיכוב יציאה זה קשור עם פסק עזר בתביעה עיקרית, ולכן אני לא יודע אם צריכה להיות לנו סיבה לתת צו עיכוב יציאה כאשר התביעה בערכאה אחרת. בבית משפט צריך לתת ערבויות, וכאשר לא מצליחים פונים לביה"ד.

צריך לתת צו עיכוב יציאה יחד עם תביעה עיקרית. אני יכול להעיד מהניסיון ומהידע, שברוב המקרים שמגישים עיכוב יציאה בלבד לבית הדין, זה כשיש תיקים אחרים בבית-המשפט. כי עורכי הדין יודעים שבתי הדין מקבלים את זה בלי שום סיכון. לכן צריך לתת את הדעת על זה, שלא רק צווי העזר, אלא גם התביעות לגופן ידונו בביה"ד.

### הרב יוסף נדב

אנחנו נתקלנו בכמה מקרים שנגרם עוול כאשר אדם הורד מן המטוס בטענה שהוא מופיע ברשימה מעוכבי היציאה. מתברר שאמנם ניתן צו עיכוב יציאה, אולם לא הובא לידיעתו של האיש. האיש בתום לב הכין את כל מה שצריך לנסיעה והגיע עד



למטוס, במקרים מסוימים הוא מפסיד את כרטיס הנסיעה, במקרים אחרים נגרמות לו כל מיני עוולות.

היה מן הראוי לקבוע בתור נוהג מקובל, יש מקרים שעיכוב היציאה ניתן כסעד לתביעות של מזונות או גירושין או דומה לזה. בדרך כלל נוהגים הדיינים לתת עיכוב יציאה שבלוני לשנה אחת מיום נתינתו. מפני שבדרך כלל בעלי הדין מוכרים לנו, הם מופיעים לפנינו מדי פעם בפעם, האיש נמצא בתמונה והוא יכול לדעת מה שמתהווה אתו. לא כן כשאישה מגישה בקשה לעיכוב יציאה ללא כל תביעה יסודית. את תביעת המזונות היא מגישה לבית המשפט המחוזי, ובפנינו מגישה בקשה למנוע עיגונה. לכן אנו נוהגים לתת את הצו הזה לחודש וקובעים תאריך להמשך הדיון. לפי תקנות הדיון אפשר לפתוח תיק לעיכוב יציאה למנוע חשש עיגון.

רוב הבקשות הללו הם בקשות טרדניות, כי למעשה במקרים האלה את עיכוב היציאה היא מבקשת כבר בבית המשפט המחוזי. כעבור יום או יומיים היא מגישה בקשה לעיכוב יציאה בבית הדין. לא מזכירה שניתן לה כבר צו עיכוב יציאה בבית המשפט. ולכן כאמור אנו נוהגים לתת עיכוב יציאה זמנית לחודש או לחודשיים, וקובעים תאריך להמשך הדיון, אם האיש בא ומתנגד ומסביר את עמדתו ואומר שרוצה לצאת ומציע ערבויות כספיות ומשליש גט, אנו מבטלים את צו עיכוב היציאה.

יש אמנם לפעמים קושי, שהאישה מנצלת שתי ערכאות. בביה"ד מבטלת את עיכוב היציאה תמורת ערבויות, ובבית המשפט המחוזי מכבידים עליו בכל מיני ערבויות. כמובן, אנו לוקחים זאת בחשבון, ואם הכבידו עליו בבית המשפט המחוזי בערבויות כבדות להבטחת המזונות, בבית הדין לא נוכל להעמיס עליו ערבויות נוספות שאין ידו משגת אותן. משתדלים לקבל ערבויות סבירות והשלשת גט, ואז האיש חופשי לנפשו.

אין זה הוגן לעשות צו עיכוב יציאה כאשר עשה את כל ההכנות ומוכן לנסיעה ועומד ליד כבש המטוס, לפתע באים אליו ומורידים אותו מהמטוס, וכך עושים עורכי-הדין בכוונה תחילה, כדי להעמיד את הבעל במצב של לחץ, וגומרים את העניין בגט לפי התנאים שלהם. מן הראוי שנדאג לכך שבאיזו צורה יגיע לבעל העתק הצו. האישה מגישה כתובת של האיש, במזכירות שולחים את הצו, הבעל לא בבית, היא מעלימה את הצו, האיש איננו יודע מצו עיכוב היציאה, המזכירות אמנם שלחה, משרד התקשורת פועל כראוי, הצו לא הוחזר, והבעל טוען מעולם לא ראיתי ולא קיבלתי, כי האישה דואגת להעלים, ולא יובא לידיעתו.

## צו הפרדה

### הרב אברהם שאר ישוב

לדאבוננו בבית הדין עומדות לפנינו בעיות של בעלים שהם רועי זונות. החיים רחוקים מלהיות מקודשים, וכשהקדושה פורחת מהבית נכנס היצר הרע, ועושה כבתוך שלו, והוא אשר מוביל את האישה ואת הבעל.

יש נשים שמתענות תחת בעליהם, הבעל יש לו ממון, ומה יעשה שלא יחטא. ויש בעלים שהם מתרועעים עם זונות, או עם בחורות, ומפקירים את נשותיהם. נשותיהם באות לבית הדין להיושע, מה בקשתם? דבר ראשון לא לראות את הבעל הגועלי הזה בבית. הבעל הזה לקח בחורה תמימה, קבע אתה חיי משפחה, וילדה לו ילדים, עם כל הבעיות הכרוכות בגידול ילדים, ופתאום קם, מתנער מכל חובותיו, מורד בקדושת הנישואין, והוא רואה את עצמו חופשי וחי את חייו כרצונו.

ואז באה האישה לביה"ד ומבקשת צו הפרדה. הבעיה קשה. מכיוון שהבית זה רכוש הבעל. ואילו צו מניעה, פירושו למנוע ממנו להשתמש ברכושו. עקב מה? עקב שהוא מאוס עליה.

הרמ"א (שו"ע אהע"ז סימן קנ"ד סעיף א) מביא את חידושי האגודה ביבמות "מי שהיה רועה זונות ואשתו קובלת עליו וכו' כופין אותו להוציא". בספר האגודה (מסכת יבמות אות ע"ז) מובא וז"ל "פעם אחת בא מעשה לידי. לאה טוענת על ראובן שהיה רועה זונות והוא כופר ופסקתי שאם תביא עדים שהוא כן – יוציא ויתן כתובה. איבעית אימא קרא, איבעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא. קרא, דכתיב – "אם תיקח נשים על בנותי". לכן השביע את יעקב שלא יקח נשים על בנותיו. ובגמ' (יומא עז) "אם תענה את בנותי ואם תקח נשים – אם תענה מתשמיש, ואם תקח מצרות, ואימא אידי ואידי מצרות, מי כתיב אם תיקח, ואם תקח כתיב וכו' מי כתיב אם תקח ואם תענה, אם תענה ואם תקח כתיב" עיי"ש. וזו הראיה של האגודה שאם בעל לוקח אישה אחרת אז הוא מענה את אשתו.

ואף שבלבן עם יעקב מדובר לקחת אישה אחרת, וכאן באגודה מדובר על רועה זונות, ולקחת אישה אחרת על אשתו, אומר רבא (יבמות ס"ה) "נושא אדם כמה נשים על אשתו והוא דאית ליה למיזינינה", באגודה כתוב הלשון "והוא דאפשר בסיפוקיהו". ובגמרא כתוב למיזינינה. והנה הבחורה אומרת שיעקב התחייב שלא יקח נשים אחרות, וזה נקרא מושג של עינוי. וא"כ צריך להבין את השייכות לרועה זונות.

ונראה הפשט פשוט מאוד. כי לקחת זונה פירושו כמו אחד שיש לו פילגש בלי קידושין. ועל זה אומר האגודה – אם יש הלכה שאסור לקחת אישה כזאת – אז כשם ששבועת יעקב הייתה ללבן, שאסור לו לקחת אישה אחרת על אשתו, כן דבר שאסור לקחת אישה ללא נישואין.

המושג "רועה זונות" שנאמר כאן באגודה יהיה תלוי במחלוקת בכוונת הרמב"ם (הלכות אישות פ"א ה"ד) אם אפילו מיוחדת לו גם כן נקראה פילגש. ופליגי בזה בכסף משנה ו"המגיד משנה" והגר"א עיי"ש. ולכן אם נאמר שמותר לקחת פילגש – הרי זה מימרא של רבא – נושא אדם כמה נשים על אשתו, וכפי שאמרו לבן שהשביע את יעקב לא לקחת נשים אחרות כי יש בזה מושג עינוי, כן אם הקב"ה השביע כל יהודי שאסור לו לחיות חיים כפולים עם אישה כזאת שהיא נקראת בתורה זונה, ואם כן חי עם זונה הרי מענה את אשתו – זו היא ההגדרה באגודה.

ואומר בהמשך האגודה "איבעית גמרא דאמרינן הכא והוא דאפשר בסיפוקיהו ובנידון זה כתוב ורועה זונות יאבד הון" זה נקרא עבירה, וכופין על גירושין. לא ממתנינים שלא יהיה לו כסף. ודינו כמו חולה רוח. ובעל שאין לו כסף כופין אותו לגרש, יש בזה מחלוקת ראשונים – רבנו אליהו ורבנו תם, ואף אם נאמר שהאגודה סובר שעל מזונות לא כופין, מ"מ בכאן כופין, משום שיש כאן מחלוקת בגמרא אם הנושא אישה על אשתו יוציא ויתן כתובה. כן סובר רב אמי, ורבא חולק ע"ז וסובר שאין צורך בהסכמת האישה, אולם אם אינו יכול לספק לה מזונות, בזה מודה רבא לרב אמי, שבמעשה נישואין כזה יוציא ויתן כתובה. זה הסבר דברי האגודה.

טענה נוספת אומר האגודה "ואיבעית אימא סברא דגרע מכל הנהו בפרק המדיר", כי אדם שחילל את קדושת הנישואין, הוא יותר גרוע ממוכה שחין. מתוך השקפה ונקודה זאת אישה שבאה לבית הדין ואומרת אינני יכולה להסתכל על בעלי, הוא יותר גרוע ממוכה שחין, יש מקום לחייב אותו בצו מניעה.

זהו המקור שאם אישה באה לפנינו ואומרת "בעלי מאוס עלי, בא לביתי מתי שהוא רוצה", הוא יותר גרוע ממוכה שחין לפי דברי בעל האגודה. אנו מוציאים צו מניעה.

### הרב שלמה קרליץ

כאשר אישה מביאה עדים שהבעל מכה אותה ואי אפשר לה לגור יחד עמו, והיא מבקשת צו מניעה, והבעל לא רוצה לעזוב את הבית – זה רכוש. קשה להוציא אדם מביתו ומרכושו, אבל הבעל חייב במגורי אשתו ועליו לשכור דירה במקום אחר, ואם לא ישכור תוך זמן מסוים אפשר לעשות את ההפרדה, מפני שהוא מחויב במגורי אשתו.

## שלום בית

### הרב משה מלכה

אמנם חברי בית הדין שליט"א פותחים בשלום בית, אבל כאשר הזוג הגיע לבית הדין, הסכסוכים נמשכים, אין בכוח מספר דקות של הטפת הדיין למחוק את כל הסכסוכים והמרירות, שהצטברו בלב הבעל והאישה. בחו"ל היה נהוג שכל זוג היה נכנס לרב ללשכתו הפרטית, מתנה לפניו את צערו, מספר לו את כל הדברים ואת כל הגורמים בסכסוך, והרב משתדל לפני שנכנס למושב ביה"ד להשלים בין בני הזוג, אבל בתוך ביה"ד, אין תקווה להשלים בין בני הזוג. לא נתקלתי בזוג שיצא מבית הדין והשלים.

לכן היה רצוי שחברי בית הדין, לפני שייכנסו לדיונים, להקדיש חצי שעה או אפילו שעה לקבל בלשכתם את הזוג, לרדת לעומקה של הבעיה, לברר הגורמים בסכסוך, אולי אין כאן עניין רציני, שיצדיקו הפרדה בין בעל ואשתו, ולהרס הבניין. כמו כן אני מציע שחברי ביה"ד ישלחו זוגות אל רבני העיר לפני שבאים לביה"ד, כי זה תפקידם של הרבנים לעשות שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו.

### הרב שלמה קרליץ

לדאבוננו רוב הזוגות שבאים לבית דין, אסור לעשות ביניהם שלום, כי לא נזהרים בטהרת המשפחה. כאשר באים זוג לשלום, יש לומר להם רק בתנאי שישמרו על טהרת המשפחה. אבל להשתדל לעשות סתם שלום בין זוגות, זה דבר חמור מאוד.

בשו"ע אבן העזר סימן כ"ו פסק המחבר מי שחי עם פילגש, כופין אותו להוציאה מביתו. וברמ"א – שבוודאי בושה היא מלטבול ובא עליה בנידתה. וא"כ אותם שאינם נזהרים בטהרת המשפחה לא די שלא כופין אותו להוציא, נלך ונקרב אותם זל"ז בשלום בית?

כמו כן אי אפשר להכריז על אישה כזאת כמורדת, כי אסור לה לחזור לבעלה. אי אפשר להכריז עליה מורדת, בזמן שאסור להם להיות ביחד. זו הבעיה, ואינני יודע מה להחליט בנידון.

**הרב שמחה קוק**

לפני יותר מעשר שנים הייתה לי בעיה, כאשר עוד לא הייתי רב בישראל. התערבתי להשכין שלום בית, ידעתי שהזוג אינם שומרים על טהרת המשפחה. נכנסתי לאדמו"ר חסידי שהוא גם גאון וצדיק, ושאלתי אותו מה לעשות? אז הוא ענה לי האם אתה מכיר היטב את המשפחה הזאת? מה יקרה אם לא יהיה שלום בית ביניהם? הוא לא חי עם אשתו, היא תלך ותזנה תחתיו, והוא ילך לנשים אחרות, וכך יהיו ממזרים בישראל. אז יותר טוב להשכין ביניהם שלום.

ומכאן אני בא לשאלתי מה יהיה הדין אם לבעל אין כוח גברא, האם מותר לי לשלוח אותו להתרפא.

**הרב משה יוסף מילצקי**

בעניין הזה אם מותר לעשות שלום בין איש לאישה. נודע לי שיש פסק של רבי חיים עוזר בזמן שיש ילדים, הם צריכים שמירה, כי אם ההורים מגורשים, הילדים נהפכים לרוצחים וגנבים. וזו תקנת הציבור שיהיה משהו שישמור עליהם. נשאלה שאלה אם מותר לבחורי ישיבת הסדר ברמת מגשימים לצאת להגן על אלה שנוסעים בשבת להחליק על השלג, וגם כן נפסקה הלכה שצריכים לצאת בגלל הילדים.

כשאין ילדים המצב שונה. בבית דין בירושלים אנו נוהגים לדבר עם הזוג על טהרת המשפחה. ויש לי בנדון גם הצעה מעשית לכל זוג שמשלים – לתת להם חוברת על טהרת המשפחה. נוסף לזה בהסכם שלום הבית מכניסים סעיף על שמירת טהרת המשפחה. תלוי בצורה שאומרים להם, מדגישים שאולי שלום הבית מעורער בגלל שלא שומרים על טהרת המשפחה. ועד כמה שידוע לנו לא נתקלנו בהתנגדות מצד הזוגות.

## **ישיבת הערכה להרב דב כ"ץ שליט"א**

**מנהל בתי הדין הרבניים**

**עם פרישתו לגימלאות**

**דברי הערכה על האיש ופועלו**

**על מפעל פרסום פסקי הדין הרבניים**

הרב שמחה מירון – מנהל בתי הדין הרבניים

הרב יעקב פינק – אב"ד חיפה (בגמלאות)

ד"ר זרח ורהפטיג – לשעבר שר הדתות

הרב דב כ"ץ – תשובה למברכים

### **הרב שמחה מירון**

כולנו באים היום למלא את חוב שאנו חבים זמן רב למנהל בתי הדין הרבניים, הרב דב כ"ץ שליט"א שעמל ויגע והניח את היסודות לקיום וניהול בתי הדין. ואנחנו חייבים לתת לו את המעמד הראוי ובזמן הזה, בנוכחות כל דייני ישראל, ולסכם את התקופה החשובה הזו, שבה כוננו בתי הדין והונח היסוד והבסיס לניהולם במשך שלושים שנה.

ברצוני להזכיר שהתקופה הקצרה בה עבדתי כיועץ משפטי של בתי הדין, תחת פיקוחו וניהולו של הרב כץ, הייתה אחת התקופות הטובות ביותר שהשפיעו עלי ולמדתי מהן הרבה. אני זוכר כל רגע מהשיחות וההנחיות והדיונים שהיו לי עם הרב כץ, ולמדתי להעריך את האיש לא רק ממה שראיתי פסקי הדין שהוא ערך, שמהם הכרתיו מקודם לכן, אלא למדתי להכיר את האיש עצמו, את סגולותיו ומעלותיו.

**על האיש ופועלו, הרב יעקב פינק – אב"ד חיפה**

בשם הבעש"ט מובא לפרש מאמר חז"ל (אבות פ"ו מ"ג) "הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דיבור אחד או אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלוהו ומיודעו וכו', הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת וכו', על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד."

ונשאלת השאלה ראשית, יש לנו כלל "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ושם אצל דוד מדובר בשני דברים, והאיך לומדים שאפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד? שנית, יש כאן כפל לשון, "אלא שני דברים בלבד". אלא ובלבד, זוהי הדגשה יתרה, והיה לו לומר או "אלא" או "בלבד". ברם, הלימוד מאדם גדול הוא לא רק אם דומה לשפיכת מים מכלי אל כלי, ויתרה מכך, זהו גרעין שהמלמד זורע בתוך לבו של הלומד. ומגרעין אחד יכול לצמוח עץ פורח. וזה תלוי באיש – המלמד, ובתלמיד – הלומד. מאחיתופל דוד המלך לא למד ממנו, רק שני דברים בלבד. ואילו אצל אדם אחר יכול להיות שאפילו בלימוד אות אחד, פסוק אחד, או הלכה אחת, היה יכול להתפתח אילן גדול, שעושה פירות לדורי דורות. כמו כן הנטיעה ששתל זורע הרב כץ, אנו נהנים מפירותיהם ופירות פירותיהם עד היום.

אתמול קבלתי ספר שיצא לפני כמה ימים. זה ספר אישי ממה שהרב כץ חושב, הוגה. כל הספר הוא מלא רעיונות ורגשות קודש וכיסופים לאור העליון. ראיתי לפני הרב כץ אחר, יותר מאשר הכרתי עד כה. כתוב בפרשה (דברים י"ח) "תמים תהיה עם ד' אלוהיך", ובספרי חסידות מובא שכאן יש ת' רבתי על התיבה ולעומת זאת "היא העולה על מוקדה" – המ' זעירא. מכיוון שתמימות צריכה להיות הרבה ככל האפשר, משא"כ התלהבות צריכה להיות חבויה בתוכו עמוק ולהסתירה מעיני הבריות. המוקדה של הרב כץ הייתה תמיד נראית זעירא. לא הכרנו שיוקדת בליבו אש עליון נוראה. ספרו האחרון הוא כולו כיקוד אש, ורואים אנו שהרב כץ הוא בבחינת "תמים תהיה עם ד' אלוהיך". שה' יאריך ימיו ושנותיו להמשיך לפתח ולהפיץ רעיונות נפלאים וגבוהים עד מאוד. הספרים שחיבר על המוסר, רואים עליו שכל המוסר הוא קיים בעצמו ובנפשו. המוסר מילא את נפשו ונשמתו. וזה הרושם למי שקורא את ספרו, ואת הרב כץ הזה לא הכרנו אותו, עד כה למרות שיושב בקרבנו.

בחז"ל (מו"ק י"ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפייהו. אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיו, ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיו". יש מספר פירושים על זה. החסידים אומרים למה צריכים לנסוע לרבי ולשמע מפיו דברי תורה? והרי יש ספרי חסידות, ספרי מוסר. אמנם אין דומה מה שלומדים מספרים למה ששומעים מפי הרבי בעצמו, וזה אם הרב דומה למלאך ה' צבאות" הוא רבי, ואז יבקשו תורה מפיו, ואם לא – אל יבקשו תורה מפיו, אלא די ממה שלומדים מתוך הספרים. עוד אפשר לומר עפ"י דברי הרה"ג משה מרדכי אפשטיין בספרו על בבא קמא שאומר "יש לפעמים שהדיין הוא פוסק לפי עיונו בספרי הפוסקים. אבל

ישנם עניינים שהדיינים יוצרים את הדין, שכלי זה אין דין. כגון ביצוע גרות, ענייני קנס, שאף שלא דנים דיני קנסות וממונות, עכ"ז מי שיודע שהוא חייב, מחויב לשלם, אבל מי שיודע שחייב רק קנס לא מחויב לשלם, מפני שלא נוצר עדיין הדין. וזה אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיו", דברים שהרב יוצר את הדין, ואם לאו אל יבקשו וכו' (ועיין בקצות החושן חו"מ סימן א' ובירושלמי ספ"ג דכתובות).

חושבים שפסקי הדין הרבניים זה רק ליקוט המנוסח ומסוגנן אחרת, אבל אין הדבר כך, כי אי אפשר לאדם כזה שלא יהיה נופך משלו. שמעתי פעם פירוש על מאמרם (אבות פה מ"ט) שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם וכו', ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, ומסיים "וחילופיהן בגולם" שאין לו כל הסבר כי אם דבר שלא שמע הוא אומר שמעתי, הוא לא גולם, אלא שקרן. ברם אי אפשר ששני בני אדם יאמרו אותם הדברים עצמם. וכן אי אפשר שאדם אחד יאמר פעמיים אותו הדבר. כן אי אפשר ששני בני אדם יכתבו אותו הדבר. אדם שהוא שומע איזו סברה שהוא כבר שמע, חושב שהוא כבר שמע, אבל האמת שיש בדברים אלו דבר-מה שלא שמע. וזה על מה שלא שמע אומר החכם "לא שמעתי". אבל הגולם אומר כבר שמעתי, שמעתי זאת, כי הוא לא שמע היטב את הדבר-מה, מפני שתמיד יש איזה שינוי ונופך חדש.

לכן אני בטוח שגם פסקי הדין שהרב כץ כל כך עמל בהם, על דבר שלא שמע, כל אחד ואחד יאמר לא שמעתי, כי יש בו נופך שלו, ואנו מודים לו מאוד. אמרתי פעם מצינו בגמ' (פסחים ט') "חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות וכו' הרי הם בחזקת מתוקנים". ברש"י שם שרוב חברים מעשרים מיד. ובהמשך הגמרא "חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן". ונשאלת השאלה – מדוע נאמר בלשון שלילי – היה יכול לומר בלשון חיובי, "חזקה על חבר שמוציא מתחת ידו דבר מתוקן".

אמנם בגמרא (בכורות כ') "סבר רבינא כי אזלינן רבנן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה אבל רובה דתלי במעשה לא". כי רוב שלא תלוי במעשה אינו רוב לסמוך עליו. אבל בספרים התקשו בזה, כי מצינו לרב הונא שסובר שאמרין (חולין י"ב) "רוב מצויין אצל שחיטה" ובמלוא הרועים מסביר שרוב זה לא תלוי במעשה כי לא נאמר "רוב שוחטים" אלא "רוב מצויין אצל שחיטה" וכדברי רש"י "מי שאיננו מומחה אינו הולך לשחוט".

עכ"פ רואים שיש מי שסובר שרוב שתלוי במעשה אינו רוב. לכן אם היינו אומרים חזקה על חבר שמוציא בלשון חיובי היינו ש"רוב חברים מעשרים מיד" דהיינו דבר התלוי במעשה, באו חכמים ואמרו בלשון שלילי "חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" להורות שרוב זה הוי חזקה שלא תלי במעשה. וכך היה הרב דב כ"ץ שחזקה עליו שתמיד הוציא דבר מתוקן מידו. ונזכיר ונדע תמיד להעריך מפעלותיו הגדולים והמסועפים.

אני רוצה לסיים את דבריי בברכה. מצינו בקרא (במדבר כ"ה) "לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום". ובגמ' קידושין ס"ו "אמר רב נחמן אומר ו' דשלום קטיעה



היא". ובשו"ת רע"א (פסקים, סימן ע"ה) פסק לא לעשות ו' קטיעא. ומביא דסדר הגמרא היא כך

"ובן גרושה ובן חלוצה דעבודתו כשרה מנלן? אמר רב יהודה אמר שמואל, דאמר קרא 'והיתה לו ולזרעו אחריו' – בין זרע כשר ובין זרע פסול. אבוא דשמואל אמר, מהכא 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה' – אפילו חולין שבו תרצה. רבי ינאי אמר, מהכא 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו? אלא, זה כשר ונתחלל. בעל מום דעבודתו פסולה מנלן? אמר רב יהודה אמר שמואל, דאמר קרא 'לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום' – כשהוא שלם ולא כשהוא חסר. והא 'שלום' כתיב! אמר רב נחמן וי"ו דשלום קטיעה היא."

ומסביר הרע"א דקושית הגמ' בעל מום מנלן הוא רק לרב יהודה, שסובר שחלל כשר משום דנפקא לן מקרא 'והיתה לו ולזרעו אחריו' – בין זרע כשר ובין זרע פסול, ולכן קשה דנימא גם בבעל מום בין זרע כשר לזרע בעל מום, אבל לאבוא דשמואל שסובר שחלל כשר נפקא מקרא דברך ה' חילו אפילו חללים שבו תרצה. שזה לימוד רק על חללים אבל בעל מום מה"ת להכשיר ולא זקוקים כלל דרשא של ו' קטיעא. עיי"ש.

ולענ"ד יש להקשות דלכאורה האיך למדו מתיבת חילו אפילו חולין שבו תרצה. הרי דרשת התיבה חילו על חללים נוגד את הפשט.

ברם העניין יתבאר. הרמב"ן בפרשת אמור מאריך ואומר שיש שתי קדושות בכהנים. יש קדושת זרע אהרון, ויש קדושת העבודה. ולכן החללים שהם זרע אהרון עבודתם כשרה. בעל "הכלי חמדה" מסביר דברי הרמב"ן באופן נפלא מאוד. דהנה ה"תורה תמימה" מפרש "חילו" "עניינו עוז" ומובנו כמו "ראשית אוני", דהיינו ברך ה' זרע חילו, כלומר זרע אהרון מבורך. לכן הגמרא דורשת "חלל עבודתו כשרה" מהפסוק "ברך ה' חילו" מפני שיש לו קדושת זרע אהרון. וא"כ אין זה דרש כי אם לפי הפשט. הגם שהרמב"ם כותב בלשונו (הלכות ביאת מקדש פ"ו ה"י) "חלל עבודתו כשרה וכו' אף חולין שבו תרצה" יכולים לומר, משום שזרע אהרון כשר אפילו חולין שבו. ולפ"ז לא צריכים לומר כדברי הרע"א מפני שאפשר לפרש שמה שהגמרא שואלת בעל מום מנלן הוא אפילו אליבא דאבוא דשמואל, כי בעל מום הוא גם כן זרע אהרון. וא"כ מנלן שעבודתו פסולה וע"ז מיישב משום שיש כתוב מיוחד, הנני נותן לו את בריתי שלום, וכו' וזה יהיה לפי הדין שהרמב"ם פוסק כאבוא דשמואל, וגם לפי"ז נשאר הדין שצריכים ו' דקטיעא מפני ששלום כתיב.

ואסיים את ברכתי לכן הנני נותן לו את בריתי שלום – שיהיה שלם בגופו, ברוחו, ובנפשו עד מאה ועשרים שנה בבריאת השלימות, אמן ואמן.

**מפעל פסקי הדין הרבניים, ד"ר זרח ורהפטיג**

עבדתי הרבה שנים עם הרב דב כ"ץ, ונהניתי מאוד מהעבודה הזאת. הרב דב כ"ץ, איש תנועת המוסר, איש האחריות, עוסק בצרכי ציבור, לרבות צרכי המשפט, הדין והאמונה. ומכאן כוח השפעתו. השפעתו הייתה באחריותו להשפיע על דיינים. זה לא דבר קל. אבל הוא בכוח רצינותו ואחריותו כאחד מהדיינים, עשה רבות, כדי להרים את קרן הדין להיות שומר מאזני הצדק.

על הפסוק "ושפטתם צדק" (דברים א') אמרו חז"ל (סנהדרין ז') "אמר ריש לקיש, צדק את הדין ואח"כ "תתנהו". המהרש"א מסביר מדוע רש"י לא מפרש המקור לזה, שצדק את הדין ואח"כ תתנהו, עיי"ש. יורשה לי לומר הערה בעניין זה לפירושם של דברים. "ושפטתם צדק" זה לא עניין של משפט צדק, כי ע"ז יש פסוק אחד "ועשו משפט צדק". אולם ושפטתם צדק, הכוונה לצדק את המשפט. וזה אומר ריש לקיש המשפט שלכם, ולכן עליכם לראות שיהיה באופן כזה שיראה שזה צדק.

כמו שאומרים המשפטים "צריך לעשות לא רק צדק, אלא גם שיראה שזה צדק". צדק, תסבירו, תפרשו, ועשו צדק למשפט. כי המשפט צריך שיראה שזהו צדק. הרב דב כ"ץ תרם הרבה לעשות צדק למשפט התורה. תרומתו בעניין זה הייתה ע"י פרסום פסקי הדין על נימוקיהם, והיום יש כבר י"א כרכים, בזה עשה צדק למשפט התורה. זה מוכיח, זה מראה, זה מסביר, כי אכן יש צדק למשפט.

פסקי הדין הרבניים, אפשר לומר שזה ענף חדש, שלא היה כמעט, ולא היה קיים במשך דורי דורות. אמנם היו תמיד פסקי דין, מקדמת דנא, אבל הם פורסמו בדרך כלל כספרי "שאלות ותשובות". אבל לא פורסם פסק הדין עם החתימות של שלושה הדיינים, ועם מיצוי סיפור המעשה והעובדות ע"י בית הדין. יש אמנם מעט בספרי שאלות ותשובות, שמביאים לפעמים גם פסק דין בצורתו והלכתו. למשל בתשובות מהרי"ט סימן קמ"ח שמביא את פסק הדין עם חתימות של הדיינים. ויש כמה וכמה פס"ד בספרות שאלות ותשובות, אולם כאמור מעטים הם.

היו גם קונטרסים של פסקי הדין מדי פעם בפעם, אבל הם לא רבים. בדרך כלל הדיין שקבע את פסק הדין, אחרי שנים כשסדר את כתביו, פרסם גם ספר "שאלות ותשובות". ובספרי "שאלות ותשובות" חלק גדול מהם אומרים שלא היה עובדא ופסק דין כזה, אלא זו הייתה צורה ספרותית לבירור הלכתי.

אמנם רוב רובן של השאלות ותשובות הם עניינים עובדתיים שהיו, בשו"ת "השואל והמשיב" מובאים בדרך כלל פרטים ביום זה וזה בא פלוני ופלוני, ופסקתי כך וכך. אבל בדרך כלל זהו לא פסק הדין, אלא המיצוי והבירור ההלכתי, שהוא עשה אחרי כן. כך זה ברוב השאלות והתשובות.

ההבדל בין תשובה ובין פסק דין ראשית כל, הפרסום הוא סמוך לעניין המעשה. והצדדים יכולים לקבל זאת. שנית, התשובה מופנית לרבנים לבירור הלכתי. פסק הדין מופנה ראשית כל לצדדים, שהם ידעו מדוע פסקו להם כך, וזה עניין צדק

מלכתחילה, כי הבעל דין יודע מדוע זכה ומדוע הפסיד. שלישית – בפס"ד כתובים מיצוי העובדות, כפי שביה"ד מצא זאת, ולא כפי שאחד הצדדים כתב בתביעתו. תוך ציון הרכב ביה"ד שדן והחליט בענינו.

הבעיה התעוררה מיד לאחר קום המדינה. וכאן אני צריך להכניס נימה אישית, כי אני בעצם יכול לזקוף לזכותי, שעניין חידוש פסקי הדין נתגלגל על ידי כאשר הייתי מנהל המכון למחקר המשפט העברי במשרד המשפטים. ואז פניתי לרבנים הראשיים לישראל ואמרתי להם ננסה לפרסם פסקי דין של בתי הדין הרבניים. "והביטו עלי בתמהון" כאדם שבא מן המאדים וענו ואמרו איך לפרסם פסקי דין? הלא אין בביה"ד פסקי דין כפי שיש בבתי המשפט, אלא בירורי הלכה, רב פלוני כותב קונטרס כזה, ורב שני כותב קונטרס אחר, ואחרי הבירורים כותבים פסק הדין ללא נימוקים.

באמת היה קשה להחליט אם לכתוב נימוקים או להמשיך בכתיבת קונטרסים. במשך דורות לא כתבו נימוקים לפסק הדין, אלא כתבו בירור הלכתי. בכלל הייתה שאלה אם יכול הצד לדרוש נימוקים, אמנם חל שנוי בבתי הדין שבארץ, שהם לא דנים מתוך רצון טוב, אלא מתוך כפייה. ואז חייב בית הדין לומר מהיכן דנתוני וגם לכתוב הנימוקים.

חל עוד שינוי, שיש היום בית דין לערעורים, והם זקוקים לנימוקים של ביה"ד 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.

פניתי לרבנים הראשיים, ובישיבה שהתקיימה בג' אדר תשי"ח מסרתי את ההצעה לפרסום פסקי דין בקובץ שיערך ע"י הרב וובר. הצבעתי על הקושי בפרסום פסקי דין שאינם מנומקים אלא כתובים בקונטרסים ארוכים.

אחרי כן דיברו עוד חברים, ובסיכום הדיון הסברתי בדברי שכנוע מדוע צריך לעשות זאת. טענתי שזה לא יהיה קובץ רשמי שצריכים לעמוד על כל קוץ. שנית, זה יהיה רק מבחר פס"ד ולא כולם. כמו כן על פסק דין שאי אפשר יהיה לוותר לא נפרסם. והצעתי נתקבלה. על החתום היו הרבנים הראשיים הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג והרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל. זו הייתה הפתיחה לפרסום הקובץ הראשון של פסקי-הדין, בשנת תש"י.

בחוגי המשפטנים זה התקבל יפה מאוד. בחוגי הדיינים נתקבל ברגשות מעורבים. היו טענות מפני שאני החלטתי מה לפרסם, והיו פסקי דין שהדיינים חשבו, שאולי לא צריך היה לפרסם אותם.

זוכרני פסק דין שהיה לו הד חיובי מאוד בחוגי המשפטנים, אבל לא כך היה הדבר בקרב דיינים. זה היה בקשר לעדות על קידושי אישה. הייתה שאלה על כשרות העדים. אחד העדים היה צייר שצייר תמונת ישו והיה מחלל שבת וכו'. בית הדין הגדול פסק להכשיר את העדים, בצירוף כמה נימוקים יחד. והדיינים התמרמרו למה

צריך לפרסם זאת ברבים? היו עוד פסקי דין בעניינים שהם שנויים במחלוקת. וטענתי אדרבא, שיהיו ויכוחים ודיונים. זה בכה וזה בכה, כי פסק דין זה לא עניין שניתן סופי ואסור לערער אחריו, בהחלט מותר.

הייתה עוד שאלה מה תוקפו של פסק דין של בית הדין הגדול לערעורים. מה תוקפו כתקדים, האם הוא רק מכוון ומנתח או גם מחייב. הרבה בתי דין קראו חמס נגד זה. היה מקרה שבית הדין הרבני פסק בעניין וביטל את פסק הדין של בית הדין האזורי, והעביר את התיק לבית הדין האזורי חזרה שהם יפסקו אחרת לפי הנחיה של בית הדין הגדול. ובביה"ד האזורי טענו שהם פסקו נכונה. ואם ביה"ד הגדול רוצה לפסוק אחרת, שיפסקו הם, אבל לא יחייבו דעתם על אחרים. כך קבעו גדולי תורה, ואחרת קבעו בבית הדין הגדול, אבל מדוע יחייבו אותנו בפס"ד שלהם.

היה מקרה גם בירושלים שהגיע עד בית המשפט העליון כבג"ץ. אב בית דין אחד טען שלא יכול לפסוק אחרת כי לדעתו בית הדין הגדול לא צודק. "לבית הדין הגדול יש הכוח לפסוק אחרת, אבל למה להעביר אליי חזרה?" הפיתרון היה שהעבירו התיק לבית דין אחר. זו הייתה השאלה מה תוקפם של פסקי הדין של בית הדין הגדול.

האוסף הראשון סלל את הדרך לפרסום פסקי דין, ומאז התחילו דיינים לכתוב פסקי דין. כי עד אז כאמור לא כתבו פסקי דין, אלא קונטרסים, בירורים. האוסף הזה, נתן את הצורה והסגנון, איך לנסח הרצאת העובדות, איך בית הדין ממצה את שמיעת העדים, ההסבר ההלכתי, והביסוס ההלכתי, ואח"כ פסק הדין. אחרי שנתפרסם אוסף פסקי דין, התחילו בתי הדין לכתב פסקי דין עם נימוקים. בינתיים הדיינים התחילו לכתב פסקי דין שאפשר לפרסמם כצורתם, ולא צריך לעבד אותם. וביקשו אפשרות ורשות לפרסם את פסקי הדין כפי שהם והבעתי הסכמתי לכך, ואז הופיעו הכרך הראשון של פסקי הדין. הוצע בזמנו שיודפסו רק פסקי דין של בתי הדין האזוריים. מפני שפסקי דין של בית הדין הגדול, אני מכבר עוסק בזה. ובזה אמשיך לעסוק. לכן הקובץ והכרך הראשון של אוסף פסקי דין, נקרא פסקי דין של בתי הדין האזוריים. בכרך השני או השלישי, פורסמו פסקי דין של בתי הדין הרבניים. כלומר לא רק פס"ד של בתי דין אזוריים בלבד, אלא פס"ד של בית הדין הגדול מעורב בהם, אז התחילו לפרסם את פסקי הדין הנ"ל בצורתם וכלשונם, כפי שהם יוצאים מידי הדיינים.

והנה בזה יש מעלה וחסרון.

המעלה היא, שזה מסיר את הטענה של הדיינים נגד האוסף שלי, שאומרים כל קיצור יכול להיות לפעמים איזה סילוף, ועל המקצר או המעבד חלה האחריות לזה. אבל כאשר מביאים את הדברים כפי שיצא מקולמוסם של הדיינים, הרי כל האחריות עליהם.

אולם יש בזה גם חיסרון. דיינים ותלמידי חכמים כותבים פסק דין שזה לפעמים מחקר הלכתי תורני באריכות.

אני טוען זאת גם נגד פסקי הדין של בית המשפט העליון, שהם יותר מדי ארוכים. השופטים רוצים להכניס את כל הידע המשפטי שלהם, ואני טוען שיש להבחין בין פסק הדין ובין ספר. כגון פסק הדין היסודי בעניין מזונות לילדים. הרב שמואל ברוך ורנר שליט"א פירסם ספר ובו תשובה גדולה בעניין זה. בתשובה אפשר להאריך ולחקור יותר, משא"כ בפסק הדין צריך להיות יותר ממצה וקצר. וזה נכון לגבי הרבה דיינים שפרסמו ספרי שו"ת אחרי הרבה שנים והאריכו בדבריהם. אבל פס"ד צריך להיות קל וקריא ומתומצת.

בין החידושים הגדולים ביותר מאז קום המדינה זה האנציקלופדיה התלמודית ופסקי הדין. כמובן גם אוצר הפוסקים ויש עוד, אבל אלה השניים הם החידוש הגדול ביותר בבית מדרש זה. נדמה לי שהם מביאים לציבור את דין התורה בדרך שלא הייתה קיימת במשך הרבה שנים. אפשר להתווכח, אפשר לדעת, ואפשר לעיין בזה. אני טוען שפסקי הדין ניתנו לא רק כדי לקבל אותם, ולקרא בהם ללא ויכוח. אלא חושבני שיש מקום, יש צורך, ויש גם תועלת בכך אם יש מסביב לזה גם ויכוח. ראשית כל דיינים לומדים אחד מהשני, יש בתי דין שמזכירים פסקי דין קודמים, אעפ"י שזה לא מחייב אותם. זה מוכיח שדיינים לומדים מתוך פסקי הדין הללו. על אחת כמה וכמה שהצדדים ועורכי הדין הרבניים בוודאי לומדים, הם הרי מסתמכים תמיד על פסקי הדין. וכן גם חוקרים, בני תורה, וגם אלה שלומדים שו"ע אבן העזר, מוצאים מקום לעיין בפס"ד הרבניים.

הרב דב כ"ץ פירסם ספר יפה מאוד בעניין הסקירה על פסקי הדין. ד"ר שילה פרסם ספר על דיני ממונות. הרב שמחה מירון מפרסם מדי פעם בפעם, תמציות של פסקי הדין. בני עושה עבודה חשובה כשהוא מפרסם מאמרים משורת ההלכה, חושבני שטוב יעשו הדיינים אם יקראו מה שנכתב על פסקי הדין שלהם.

פרסמתי מאמר על כפייה לגט, על מזונות לילדים, ועתה אני מפרסם מחקר, ובהם אני מביא הרבה פעמים פסקי דין, מתווכח ומבקר אותם. אני מרגיש שטוב שיהיו ויכוחים מסביב לפסקי הדין.

הבעיה מתעוררת גם בקשר למסתייגים, שדעתם משפיעה כדעת מיעוט. ואני אומר תבורך דעת המיעוט.

אמנם יש ויכוח אם צריך לפרסם שם הדיין שהוא בדעת המיעוט, וכבר העירו בזה בכרך י"א של פסקי הדין שזה נגד ההלכה. אני זוכר מקרה ששני דיינים חתמו והשלישי שהייתה לו דעת המיעוט לא רצה לחתום, והיה ויכוח הלכתי אם הוא חייב לחתום. ואחרי שכבר חתם הוא הוסיף התיבות א.ר.ל. שהם ר"ת אחרי רבים להטות. וצעקו נגד זה חמס, כי ברגע שהרוב החליט, צריכים כולם לחתום בהחלטה פה אחד, למרות שמישהו מסתייג, אבל כבר נשתרש, שבפסקי הדין יש דעות המיעוט שמתפרסמות עם חתימתם של הדיינים המסתייגים.

אני רוצה לסיים ולומר שפסקי הדין של בתי הדין הרבניים, שטח העיסוק שלהם הוא רחב. רובם אמנם בדיני אישות, מיעוטם בדיני ממונות ובדיני ציבור, יש פסקי דין שהשפעתם הייתה מאוד ניכרת גם בחיי הציבור.

ייתכן שככל שיכנסו בתי הדין ליותר בעיות, שטח ההתעניינות ושטח התפישה שלהם יתרחב ויגדל. פסקי הדין הרבניים הם היום נכס בשיפוט ההלכה. ואם אנחנו כחוקרים של המשפט העברי מסווגים סוגים שונים של פסקים – יש פסקי פוסקים, 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. אחרי האוסף הראשון שפרסמתי, הביא הדבר לידי כך שגם בלונדון התחילו לפרסם קונטרסים של פסקי הדין. אמנם את הקונטרס הראשון פירסם הרב אברמסקי ז"ל עוד לפני כן, אבל אחרי שפרסמתי את האוסף שלי, זה דרבן אותם לפרסם כמה וכמה קונטרסים. ראיתי זאת גם במרוקו. אמנם מועצת הרבנים של מרוקו הייתה נוהגת באסיפה כללית לפני כן גם כן לפרסם פסקי דין, אבל אחרי כן התחילו לפרסם יותר ויותר פסקי דין. נדמה לי שהעניין הזה של פסקי דין של בתי הדין הרבניים, כשהם מנומקים ומסודרים כהוגן, הם היום נכס הלכתי חשוב מאוד.

כל אלה שעסקו בזה, כל אלה שתרמו לכך, ובראשם הרב דב כ"ץ, יזכו לעוד הרבה הרבה שנים בעריכת קובצי פסקי דין, כי בזה הם מעשירים את ההלכה.

#### הדיינים כדוגמא לעם, הרב דב כ"ץ

יש לי ברגע זה רגשות מעורבים. מצד אחד, אני מודה לאלה שארגנו את המסיבה הזאת לכבודי ולכל הדיינים שבאו לחלוק לי את הכבוד הזה. מצד שני, אני מצטער מאוד על כל הטקס הזה. כל ימי ברחתי מקבלות פנים ולא הסכמתי לשום מסיבות, וגם עכשיו בעוזבי את המשרד רצה שר הדתות לערוך מסיבה לכבודי, ואמרתי שאני לא מסכים ואני לא אשתתף. כי הדבר הזה נראה לי כמגוחך, שיושבים ושומעים שבחים, בפרט כשיודעים שהם מוגזמים. וגם הפעם בא לי כל העניין הזה בהפתעה. שאלו אותי אם אני מוכן להשתתף בימי העיון, והסכמתי ושמחתי מאוד להיפגש עם כל הדיינים הוותיקים, שהיה לי הכבוד לעבוד איתם במשך שנים רבות; אבל לא עלה על דעתי שיערכו מסיבה לכבודי. בכל אופן, אני מודה למארגנים, אני מודה להרב פינק על הברכות החמות, למרות שהוא הגזים מאוד בשבחי. אבל ככה דרכו של עולם. אני גם מודה לידידי ד"ר זרח ורהפטיג, שהיה לי כבוד לעבוד אתו במשך שנים רבות, והיה בינינו שיתוף עבודה מלא ואמון גמור. נהניתי מאוד מעבודתי במחיצתו.

ובהזדמנות זו אני רוצה לציין, ואולי רבים לא יודעים, שהרבה מהתפתחות בתי הדין יש לזקוף על חשבוננו של ד"ר ורהפטיג. הוא עבד במשך שנים רבות בתור שר הדתות, וקודם גם בתור סגן שר הדתות, והשקיע מאמצים רבים בהתפתחותם. הודות לו חוקקו כל החוקים, וכל הבתי דין יצאו למרחב. ראוי באמת היה שיסדרו לו מסיבה מיוחדת.

אני גם מברך את כל הדיינים הוותיקים שעבדתי איתם שנים רבות, ובעיקר אלה שיצאו לקצבה, שלא הייתה לי הזדמנות להיפרד מהם, ואני מאחל להם שיאריכו ימים, ועוד במשך שנים רבות יוכלו להרביץ תורה ולפעול כל אחד במעמדו ובמקומו.

אני גם מברך את הדיינים החדשים שהתחילו לפעול זה מקרוב, ומאחל להם שיצליחו בתפקידם ויצליחו לתרום רבות להרמת קרן בתי הדין.

ובאמת הייתי צריך להאריך את הדיבור, אבל לצערי קשה לי הדבר, וגם מכביד עלי להתרכז. צריך הייתי לתת סקירה מקיפה על משך שלושים שנה, מתחילת ייסודם של בתי הדין, אבל לא התכוננתי לכך, מפני שכבר אמרתי שכל המסיבה הזאת באה לי בהפתעה.

כשהתחלנו בבראשית לא היה שום ארגון, לא היו קיימים שום בתי דין, הרבנים היו פועלים במשפט התורה כרבנים בלשכות רבנות, פעלו ללא כל חוקים. גם הדיינים לא הייתה להם שום סמכות חוקית. נמצאו בבניינים עלובים. והנה במשך השנים הצליחו להקים מערכת שלמה של בתי דין, מערכת מסודרת ומשוכללת, עם חוקים מיוחדים שמבטיחים את קיומם ואת סמכותם של בתי הדין. הקימו בניינים מתאימים, ואם כי לא מפוארים, הרי הם מתאימים לשמש כבתי דין בכל הארץ. מינו עשרות דיינים במשך השנים, ומאות דיינים עברו במשך השנים לפניי. עבדתי במחיצתם של שבעה שרים, והכול התנהל על הצד הטוב ביותר.

זו רק סקירה קלה, אבל ראוי היה לתת סקירה מפורטת, אך כפי שאמרתי לא התכוננתי לה. ואביע רק רעיון קצר.

בפרשת השבוע פרשת שופטים אפשר ללמוד הרבה על אחריותם של הדיינים. ושם מפורטים כל הדינים של מינוי דיינים ותפקידם של הדיינים. ראיתי ב"ספורנו" רעיון נועז מאוד פרשת שופטים באה לאחר פרשת ראה, מפני שבפרשת ראה נצטוו מצוות להמון, כלומר מצוות פרטיות לכל יחיד ויחיד, ובפרשת שופטים בא ציווי להמנהיגים שהם השופטים, הדיינים, המלכים, הכוהנים והנביאים. והוא אומר בתיקונם יתוקן עניין ההמון, ובקלוקלם יקולקל. כלומר, הוא תולה כל מצב הדור במנהיגים ובכללם גם הדיינים. לפי שהם שופטים את העם, מתדיינים ומדריכים אותו בדרך התורה שהוא הדרך הנכונה, ובזה מעלים את רמתו הרוחנית.

ויש עוד טעם לחשיבותם של המנהיגים ובכללם גם הדיינים. הם משמשים דוגמה לכל העם, שמהם יראו וכן יעשו. יש ללכת לפי דרכם של המנהיגים, כי הם הולכים בראש, וההמון יתוקן על ידי זה, שהם הולכים בכיוונם ובדרכם.

עניין נוסף למדנו בראשית הפרשה "צדק צדק תרדוף למען תחיה וירשת את הארץ". מפרשים המפרשים (רש"י) שגם כאן הכוונה למינוי דיינים. "צדק צדק תרדוף". הלך אחר ב"ד יפה "למען תחיה וירשת את הארץ" – כדאי הוא מינוי הדיינים הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבם על אדמתם.

ולכאורה קשה מאד להבין שמחשיבים את הדיינים עד כדי כך, שכדאי הוא להחיות את ישראל ולהשיב אותם על אדמתם. אבל כפי דברי הספורנו שהזכרנו, יתבאר היטב מפני שבהם, כלומר בדיינים, תלוי כל מעמדו של העם, ולפי תיקונם, יתקנו גם העם דרכם.

ואפשר לומר עוד, כפי שאמרתי, הם משמשים דוגמה לכל העם. קראנו בהמשך הפרשה, שהמלך היה כותב את משנה התורה על ספר "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". ולכאורה מה פירוש וקרא בו כל ימי חייו? אלא מסבירים המפרשים שבחייו של המלך השתקף כל העם וצבאו. המלך היה מכוון הנהגתו ואת כל חייו כפי התורה, ואלו היו משתקפים בו. היו קוראים את ספר התורה לפי הליכותיו של המלך. זאת אומרת, המלך היה צריך לשמש דוגמה לעם בהנהגתו. מכאן אנחנו לומדים גם שכל תלמידי חכמים, תורתם צריכה להשתקף באישיותם, ולדיינים יש ההזדמנות הגדולה ביותר בזה.

לצערנו, תדמיתם של אנשי התורה בעיני ההמון שלילית מאוד. יש הרבה סיבות לכך, ובעיקר מפני שהציבור, כלומר ההמון עם, לא מכירים את אנשי התורה, ויש להם עליהם מושגים מסולפים. והנה הדיינים, שהם באים במגע עם כל חוגי הציבור, שהרי אין מי שאינו זקוק לפעמים לבתי הדין, יש להם ההזדמנות לשנות את כל התדמית הזאת. על ידי היחס אליהם ועל ידי הנהגתם הם יכולים להעלות תדמיתם של אנשי התורה ולהעלות בזה את כבוד התורה.

אני מאחל לכם הדיינים ובעיקר לדיינים החדשים שיצליחו בתפקידיהם וימשיכו בעבודתם הקדושה, ויצליחו להעלות את רמת בתי הדין ולקדש שם שמיים.

נגעו פה בשאלת פסקי הדין ודיברו על זה באריכות רבה. אין צורך להוסיף על הדברים ולעמוד על ערכם של פסקי הדין. משתמשים בהם בכל בתי הדין בכל תפוצות הגולה, והם משמשים מקור להלכות אלו. לא מזמן בא אלי שליח מיוחד מברזיל לבקש כרך של פסקי הדין שחסר לו. זאת אומרת, משתמשים בהם בכל העולם ויש להם תפוצה רבה. אבל לצערי הפסיקו הדיינים לכתוב פסקי הדין, וכל המפעל הזה עומד להיפסק. גם בזה אני רוצה לפנות לדיינים, ובפרט לדיינים החדשים שיתחילו לכתוב פסקי דין כדי שנוכל לפרסם אותם, ותהיה בהם תועלת רבה בציבור וגם תועלת לעצמם.

אני מודה עוד פעם לכל המארגנים של המסיבה הזאת ובפרט לממלא מקומי הרב מירון, מנהל בתי הדין, ואני שמח מאוד שהצלחנו להשיג אדם מוכשר כזה, וכפי ששמענו הוא מנהל את העניינים ביעילות רבה, ואני מברך אותו שיצליח בתפקידו להעלות תרומת בתי הדין. התרשמתי מאוד מהכנס הזה, וראוי מאוד שימשיכו בפעולה זו ויצליחו להעלות רמתם של בתי הדין ולקדש שם שמיים.



## אתיקה מקצועית

### מתוך ישיבה מיוחדת עם "ועד הדיינים"

#### השתתפו

הרב שמואל ברוך ורנר – הרב אליעזר גולדשמידט – הרב שאר ישוב – הרב שלמה דיכובסקי – הרב מרדכי אוריה – הרב ישעיה גולדשמידט – הרב מרדכי אילן – הרב ישעיה משורר – הרב חיים פרדס – הרב יעקב רוזנטל

#### הרב שמואל ברוך ורנר – אב"ד תלאביב

אני חייב להזכיר את העבודה הכבירה שת"רם חברנו הגדול, הרב אליעזר גולדשמידט שליט"א, שכעת עומד לפרוש לגימלאות, יאריך ימים ושנים. הוא היה הארי שבחבורה, שלחם למעמד הדיינים. הוא ת"רם הרבה בקשר לחוקים שונים כאחד שבקיא בעניינים, חלק נכבד מההלכות מתקנות הדיון, יש להרב גולדשמידט חלק גדול בהם.

הוא מהראשונים שניסחו פסקי דין, הוא הראה הדרך האריך בונים פסק דין. והרבה עלו בעקבותיו. יש לו זכויות רבות בזה שעמד על משמר הכבוד של הדיינים, ולכן כעת, כאשר הוא פורש מאתנו, אני רואה מחובתי לומר לו – יישרכוח, חזק ואמץ.

בחז"ל (שבת קמ"ה) "מפני מה ת"ח שבבבל מצויינים לפי שאינם בני תורה". מצויינים פרש"י – בלבושים נאים. שאינם בני תורה לא קאי אתלמידי חכמים שבבבל. אלא מכיוון שבני בבל אינם בני תורה, ולכן מכיוון שנמצאים בסביבה שאינם בני תורה, והם לא מבינים את גדלות התורה, ולא יודעים להעריך כבודו של התלמיד-חכם, עד כמה שצריכים להוקיר אותו, לכן צריכים לעשות הכול שיכירו בת"ח, ויתחשבו בדברים חיצוניים, כי אז גם הלבוש משפיע. ומכאן חובתם להיות הדורים בלבושם כדוגמא לת"ח.

אנו אמנם בני בארץ-ישראל, אולם לצערנו המצב שהסביבה שלנו אינם בני תורה. והמיקום היאה והריהוט היפה תורמים לכבוד ביה"ד, כשהמתדיינים רואים את המעמד הזה, זה עושה רושם, ותורם הרבה לאווירה ולהרמת כבוד הדיינים, כאשר רואים את הדיינים יושבים בכובד-ראש, הם מרגישים את האחריות, ורואים שהדיינים מתייחסים אליהם יפה, ואז יש אמון-הדדי, המתדיינים נכנסים לבית הדין במצב נפשי

מתוך, שמקורו בבית, ואח"כ ההמתנה בחוץ, וכאשר הם נכנסים האווירה מתוחה, ומחובת בית הדין להפיג המתיחות הזאת. כאשר יש התענינות כגון שמדובר בהחזקת הילד, שהוא דבר בציפור נפשם של המתדיינים, וזה דיון יותר קשה מדיון על הגירושין, וכשבאים במועד אחר, ובית הדין שואל, מה שלום הילד? האווירה היא אחרת לגמרי, הכול הופך למצב משפחתי. כי ביה"ד נהפך לחלק מהמשפחה, ופסה"ד הוא באופן שונה לגמרי.

אם דיין שגורל המתדיינים נתון בידו מעשן, או עוסק בדבר אחר, זה הורס כבוד בית הדין, ואין אמון לבית הדין, אין צריך לומר, שאם הם רואים חסד שלום שדיינים לא מכבדים אחד את רעהו, הוויכוח בינם לבין עצמם אינו לפי הכבוד, אינו כפי שההלכה צריכה להיות, הדיין אינו כראוי, ואי אפשר כבר להוציא פסקדין. אם המתדיינים רואים ומרגישים את מה שנעשה, אז מן הראוי שבית הדין יסתלק מן הדיון.

כאשר אב"ד מנהל את הדיון, אין להפריע לו באמצע דבריו, חברי ביה"ד מתייחסים אליו בכבוד, ואב"ד נותן לחברו, כחברים הנושאים בעול, שהוא יחקור אם הוא רוצה בכך, או שיחווה דעה, אבל הכול מתוך כבוד הדדי.

מדובר כאן בכבוד שמים, ואפשר לומר שבמידה מסוימת כל ענייני הדת במדינה מסתובבים בבית הדין. המתדיינים שבאים לפנינו אין להם קשר עם הרבנות, ויש מהם שלא ראו רב או דיין מעולם, ואין רוצים להודות באמון שנותנים לבית הדין, וכאשר רואים מעמד של רב, זה נותן השראה, ומהווה קידוש השם. לא אחת קרה שאנשים שינו את כל השקפתם אחרי דיון של בית הדין.

היה לפנינו זוג שבאו להתגרש, והערנו להם דברים שונים, ובאו בטרוניה הרי הם באים אלינו רק כי החוק במדינה הטיל עלינו להופיע לפני בית הדין, וא"כ מדוע אתה מעכב, לשם מה החקירות. אולם כאשר יצאו מאיתנו ניגש הבעל לכל אחד מהדיינים בכניעה ונפרד בכבוד. אותו היום נהניתי כי ראיתי שקידשנו שם-שמים. ומחובתנו לנהוג כך, כי בידינו הדבר בעזרת השם לקדש שם-שמים.

#### הרב אליעזר גולדשמידט – חבר ביה"ד הגדול ירושלים

אין אנו צריכים ללמוד דינים ומשפטים מהגויים, צריכים לשבת ביראה ובפחד, ובזמן האחרון יש קלקול רב בעניין הזה.

כשאדם בא לבית הדין להתדיין, אין לו שום דבר בעולם, רק הדיון הזה. ובזמן הזה ישנם דיינים – אמנם רק בודדים – מדברים בטלפון, קוראים עיתון, יושבים בלי מעיל, שותים תה, ומעשנים סיגריות, וזה חילול השם ממש. דיין אחד נכנס לדברי חברו, מתווכחים בפני בעלי הדין, ידוע לי שיש דיינים, שהוא לומד את דף הגמרא שלו בזמן הדיון. אני מעולם לא דיברתי בטלפון בביה"ד. מוכרחים לשבת באימה ויראה, ועל זה צריכים לחפש עצות ודרכים לשנות המצב, אמנם זה רק אצל מייעוט

של הדיינים, אבל הדבר הזה יש לו טבע של מגפה, שהאחד לומר מהשני ומתרגלים לכך. וזה נוגד את ההלכה והדין, ומהווה ביזיון לביה"ד.

#### הרב אברהם שארישוב – אב"ד חיפה

אנו מדברים על אתיקה, רצוני לדבר מהמושג של כבוד בין דין לדין, האמת היא – לכל אדם יש השקפה אחרת, כל אדם מבין אחרת איך לנהל דיון. חברי ביה"ד הגדול לא מעריכים את עבודת בית הדין האזורי, ואציין דוגמא קטנה התנהל דיון בבית הדין בחיפה בין בעל ואישה, האישה רצתה לצאת לחופשה, לחוג את החג יחד עם בתה בבית הוריה בארה"ב, ביקשנו ערבות של ארבעים אלף לירות. הופיע אח של הטוען הרבני, שבמשפט הזה לא היה צד, והסכים לחתום על הערבות, ובית הדין הוציא פס"ד שתיסע האם יחד עם בתה לארה"ב. ובכן מה קרה? האישה חוזרת ארצה לבד, את הבת היא ממשכנת אצל הסבתא שלה בארה"ב. הופיע הבעל וטוען תנו לי לראות את בתי, זאת הבת שלי, אשר אני משלם מזונות עבודה, ואם בית דין פסק שצריכים לשלם ארבעים אלף לירות בכדי שתסע לארה"ב ולא חזרה, הרי הפיצוי הוא שלו, ורצונו לקחת את הארבעים אלף לירות, כדי לנסוע לארה"ב ולשכור מלון ולראות הבת. וכאשר פסקנו שעל הטוען רבני לשלם הערבות שלו. הלך ב"כ האישה והגיש ערעור לביה"ד הגדול לערעורים. הבעל פנה אלינו בטענה, היות שנתן אמון מלא בביה"ד, הוא דורש את הפיצויים, כדי לראות את בתו, וכאשר אמרנו לו שביה"ד לערעורים מעכב הדבר, הרי יוקרת בית הדין נשחקת.

ולכן הדין בבית הדין הגדול, צריך לדעת שבית הדין האזורי עובד עבודת נמלים, שנים על גבי שנים ושבועות על שבועות, עד שגומרים תיק, והוא אשר יודע את כל העניינים, ואם משהו לא ברור אפשר להתקשר ולשאול.

אני לא זכיתי לצלצול כזה, וכנראה אחכה לזה עוד הרבה זמן, ולכן אני דורש שבית הדין הגדול, כשהולכים לנתח פסקדין, ינתחו את פסק הדין ולא את הדין.

ביה"ד הגדול לערעורים מחווים דעות לבית הדין האזורי איך להתנהג, באיזה מסילות ללכת. ישנם מספר תיקים שאנו פסקנו כך, ובית הדין הגדול פסק אחרת. והם מצווים עלי מה לעשות. אני לא מוכן לשמוע להם. התורה שלמדתי היא שלי, לא שלהם. ורק התורה מכוונת את דרכי, וכך אני מבין. אם הם מבינים אחרת שיפסקו בעצמם.

#### הרב שלמה דיכובסקי – חבר ביה"ד תל אביב

יש להעיר על נתינת פסקי דין לא מנומקים. אך שבדרך-כלל דיון חושב לעצמו, למה לי לטרוח בהעלאת נימוקים, כשהדברים ברורים ומחווים כשמלה – אולם לא כך חושבים הצדדים, כי כאשר כותבים פסקדין לא מנומק, הצדק אולי נעשה, אבל הוא לא נראה בשום פנים.

דבר נוסף, כשכותבים פסקדין מנומק, גם הדברים מתחווים ומתבררים לדיין עצמו, לעומת זאת כשכותבים פסקדין של שורה או שתיים, לא תמיד הדברים מתחווים ומלובנים לדיין עד תומם, ולפעמים יש בזה גם שאלה של עיוותדין, זו השקפתי.

מן הראוי להקים ועדת אתיקה לדיינים שיהיו לה סמכויות, עם שיניים, שתוכל לפעול. בבית המשפט ישנם מקומות חניה לשופטים, ואילו בבית הדין צריך הדיין להסתובב הלך-וחזור בכמה מקומות כדי להשיג חניה. פניתי בנושא הזה גם לעירייה, גם למזכירות בית-הדין, וכולם דחו את הדבר כלאחר-יד.

ביחס למתן כושר בלי בחינות, זה נושא שחייבים לתת את הדעת עליו. ומהווה ממש ביזיון למעמד הדיינים. חושבני שצריכים לסגור את הפרצה הזאת, אחרת נגיע למצב שמעמד הדיינים יהיה ממש בשפל המדרגה.

ביחס לבית הדין הגדול, פסקידין מהם מתקבלים כעבור הרבה שנים. גם פסקידין שמתקבלים תורה היא וללמוד אנו צריכים, ואנחנו מקבלים פסקי דין קצרים, לפעמים טלגרפיים, ללא הפרוטוקול, כך שלא ניתן לדעת מה התרחש בבית הדין הגדול, במידה ופסק הדין שניתן מבטל את פסק הדין דלמטה. לא יודעים דבר, ובהחלט ייתכן כשנראה את הדברים בפנים, נשתכנע שטעינו, אבל אין לנו את הכלים הבסיסיים ללמוד מה מתרחש כאשר לא זוכים לקבל את העתקי הפרוטוקולים של בית הדין הגדול.

#### הרב מרדכי אוריה – חבר ביה"ד חיפה

כמובן, אין לחקות את בתי המשפט, אבל ישנם דברים חיצוניים, שלפעמים אפשר ללמוד מהם, וזה סדר. הכוונה – יש לפעמים שעורכדין או אחד הצדדים שמתחצפים, או שאינם מתנהגים יפה כלפי בית-הדין, ובית הדין איננו מגיב כראוי.

ישנו חוק שיש אפשרות להכניס למאסר, ויש אפשרות גם לקנס כספי. אם כן, בית הדין צריך בעצמו לשמור על הכבוד שלו, ואז כמובן גם אחרים ישמרו על זה. אחד הדברים החשובים זה שמירת הזמנים. אם הצדדים הוזמנו בשעה תשע, והדיינים מגיעים בעשר יש כאן שאלה של חילול-השם. יש מאוד להקפיד על עינוי הדין. אם זה במתן החלטות או קביעת תאריך. ישנם תיקים שאפשר לגמור אותם לפעמים בישיבה אחת או בשתי ישיבות. אם כן, יש כאן עניין של עינוי הדין, וזה אחד העונשים הכבדים היכולים להיות על צווארו של הדיין.

#### הרב ישעיהו גולדשמידט – אב"ד תל-אביב

לפי דעתי התגובה של הדיינים, לגבי עו"ד וטו"ר היא די פייסנית וסלחנית. נעשים דברים שהם מדהימים, יום יום הם מופיעים, ויש להם השפעה על הפקידות בהרבה שטחים. הם פותחים תיקים וסוגרים תיקים. אם אינו שבע רצון מהתאריך שנקבע

ואם הדיין אינו מוצא חן בעיניו, הוא הולך ופותח תיק אחר בפני הרכב אחר. היו מקרים שפתחו תיק וביקשו הקדמה לדיון ונתנו להם בעוד חודש וגם לא היו שבעים רצון, הלכו ופתחו תיק אחר בהרכב אחר וקיבלו מוקדם יותר. כאשר הגיע התיק הראשון התברר שהם כבר מזמן התגרשו. יש בכיסם תאריכים לסידור גט, תאריכים של גירושין, וזה גובל בשחיתות.

יש כאלה בין עוה"ד שהתנהגותם ממש בלתי נסבלת. לדאבוננו אם מתוך עצלנות שלא לעורר בעיות חדשות או מתוך סלחנות אין אנו מגיבים בחריפות. יש מקרים ששואלים את בעלת הדבר על מקרה של ניאוף, והעורך־דין שלה, אף שהוא דתי, אומר לה בפירוש לעיני בית הדין, לא לענות על השאלה, ואנו עוברים על כך לסדר היום.

### הרב שמחה מירון

קיימת בעיית ההוצאות. אילו היו מוצאים דרך לעשות משהו בתחום הזה, עורכי הדין היו יודעים שדיון נוסף עולה ללקוח שלהם, אז אולי היה הכול מתנהל אחרת.

### הרב מרדכי אילן – אב"ד תלאביב

כתוב "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה". – פירש"י את המצוות הקלות שאדם דש בעקביו. ולכאורה מה השייכות למשפטים האלה? אלא יש דברים שבמשפט, שאדם דש וכוונתי לפקידות הנמוכה, דהיינו בעיית הסדרנים. זה לוקח חצי שנה עד שהסדרן יודע את עבודתו ואז מקבל משרה יותר גבוהה. ואז לוקח חצי שנה נוספת, עד שמלמדים פקיד אחר להיות סדרן. ויש לתת את הדעת על כך.

### הרב ישעיה משורר – פתחתקווה

בנוגע לענייני גרות – היו לנו מקרים שלא רצינו לגיירם, כגון ערבים שקשורים בהם נשים יהודיות, וסגרנו את התיקים שלהם. משום מה הלכו לביה"ד בתלאביב וגיירו אותם. נשאלת השאלה – האם זהו יחס של בית־דין כלפי בית הדין חברו? אני בטוח ומשוכנע שעניין הגיור יכול להיות מצווה גדולה, אבל יכול להיות מצד שני גם עבירה גדולה לגייר.

ידוע לי על מקרים שגיירו אותם, והם ממשיכים להיות נוצרים לכל דבר, שנים מספר אחרי שגיירו אותם. הם חוגגים את החגים הערביים וצמים את הצומות שלהם ומתנהגים כערבים לכל דבר. האם באמת עשו בזה ביה"ד של תל אביב מצווה? מפיצים שמועות כאילו הדיינים בבית הדין בפתחתקווה הם מחמירים, אנשים רעים שעושים בעיות, ואילו בתלאביב ישנם יהודים טובים. הדבר מאוד מכאיב, זה שאלה של אתיקה ממדרגה ראשונה.

לגבי נתינת היתר נישואין לבעל, יש הלכה והיא אשר צריכה להנחות אותנו, ואם האשה אומללה, לא צריכים לאמלל גם את הגבר. יש כמה נקודות להערות בקשר ליחסי המזכירות, בקשר ליחסי העבודה, עם מקרה כזה של העברת תיק גרות ממקום אחד למקום אחר, יש לתת הוראה ברורה בנידון. המזכירות כאשר פותחת תיק של גרות צריכים לבדוק היכן מקום מגוריו, ואם זה שייך לאזור שיפוט זה או אחר. במשך העבודה כולנו נתקלים בבעיה זו או אחרת, וראוי להעביר ההצעות להרב שמחה מירון.

#### **הרב חיים פרדס – תל אביב**

יש לקבוע שהגיור יתנהל אך ורק בבתי הדין בלבד. רבני עיר, רבנים ראשיים שאינם דיינים, לא יחזיקו להם בתי דין, צריכים להחליט שהגיור יתנהל אך ורק על-ידי בית דין ששלושת חבריו הם דיינים מוסמכים בלבד.

#### **הרב ורנר – תל אביב**

יש החלטה שכולנו בדעה אחת, שלא יתנו כושר לדיינות בלי בחינות.

#### **הרב יעקב רוזנטל – אב"ד חיפה**

עובדי בתי הדין הם חלק בלתי נפרד של הדיינים. יש לקדם את הדרגות של עובדי בתי הדין ולהשוות אותם לדרגות של עובדי בתי המשפט – ואף יותר מזה. אנחנו חייבים זאת לעובדי בתי הדין.

## החלטות הכנס

- א. כנס הדיינים פונה לציבור בישראל לשמור על שלמותה וטהרתה של המשפחה היהודית כמקובל מדור לדור וקורא להתרחקות מאורחות חיים המושפעים על ידי המתירנות שגורמת להרס משפחות בישראל. כן קורא הכנס לעם ישראל לקיים אורח חיים פשוט וצנוע.
- ב. הכנס מוחה על הפגיעות הבלתי פוסקות בסמכויות בית הדין הרבני, דבר המביא לתקלות רבות ואף למקרי עיגון. הכנס פונה לכל הגורמים לדאוג לקבלת חקיקה לתיקון העיוותים שנוצרו בענייני השיפוט הרבני.
- ג. הכנס פונה לרבנות הראשית לישראל שלא לתת כושר לדיינות לאף רב, כולל רב עיר, שלא עמד בבחינות לדיינות.
- ד. הכנס מביע מורת רוחו מהפרסומים הלא־נכונים שכאילו יש אמצעי הלכתי להכשיר ממזרים לבוא בקהל ישראל.
- ה. הכנס דורש שהגיוור בישראל יעשה אך ורק בבתי הדין הרבניים המוסמכים והמוכרים וכל תעודת גיור מחו"ל תוכר לאחר אישורה בבית הדין הרבני כאמור.
- ו. הכנס פונה לציבור בישראל להזדקק לדין תורה בכל ענייניו, לרבות דיני ממונות.





**מצבת זכרון**

לע"נ

**הגאון הרב אברהם ריגר זצ"ל**

אב"ד תל אביב

עלה לגנזי מרומים ביום ז' בסיון תשע"ה

---

לע"נ

**הגאון הרב חיים שלמה שאנן זצ"ל**

אב"ד תל אביב

מחבר ספרי "עיונים במשפט" חו"מ ואבה"ע, "עיונים בפרשה" ו"נר לשמעיה"

עלה לגנזי מרומים ביום י"ט בכסלו תשע"ו