

## הרב יהודה קרויזר

**זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו**

נשאלה שאלה כיצד לקבוע את זמן השקיעה בישוב מצפה יריחו. הבעיה נתעוררה מכוון שבאופק המערבי נמצאים הרי ירושלים הגורמים להקדמת השקיעה. והשאלה היא האם צריכים להחשיב את זמן השקיעה לפי הראיה בפועל של העלמות השמש מן ההרים או להתחשב רק בשקיעה האמיתית שאינה מתחשבת בכיסוי ההרים שבאופק, שהיא מאוחרת יותר מהשקיעה הנראית. כאשר לחשוב זמן השקיעה השלכות הלכתיות רבות כגון סוף זמן תפלת מנחה, תחלת זמן בין השמשות להגרא וכנהוג בא"י לקביעת יום הלידה וברית מילה, הפסק טהרה, זמן צאת הכוכבים המתחשב ע"פ השקיעה, סוף השעות הזמניות להגרא, כניסת תענית תשעה באב, חישוב תוספת שבת ויום כפורים ועוד.

וזו התשובה כפי הנראה לענ"ד.

בגמרא במסכת שבת דף ל"ד:

"ת"ד בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים, ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימים. (פירש רש"י שנראה אדמומית חמה בעבים). הכסיף התחתון (פירש רש"י – השחיר) ולא הכסיף העליון בין השמשות (פירש רש"י – תחתון – תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ. עליון – גבה של כפה).

הכסיף העליון והשווה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. (פירש רש"י – זהו שעור אורך בין השמשות ולאחר חצי מיל הוי לילה).

ר' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. (פירש רש"י – הלילה נכנס והיום יוצא, יציאת זה עם כניסת זה כשהם מתפרשים הרי בין השמשות וכל דמקמי הכי הוי יום מעליא").

ושם בהמשך הגמרא:

"הא גופא קשיא אמרת איזהו בה"ש משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים. (פירש רש"י – עדיין לא הכסיף אפילו התחתון). הא הכסיף תחתון ולא הכסיף עליון לילה הוא, והדר תנא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות.

אמר רבה א"ר יהודה אמר שמואל כרוך ותני – איזהו בין השמשות משתשקע חמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים. והכסיף תחתון התחתון

ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קתני משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים יום. הכסיף התחתון ולא הכסיף עליון בין השמשות, הוסיף העליון והשווה לתחתון לילה.

ואזדו לטעמייהו – (פירש רש"י דרבה סבר שעור בין השמשות נפיש ורב יוסף סבר זוטר). דאתמר – שעור בין השמשות בכמה אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שלשה חלקי מיל. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל שני חלקי מיל.

ומפרשת הגמרא ששלשה חלקי מיל דרבה היינו תלתא רבעי מילא ושני חלקי מיל דרב יוסף היינו תרי תלתי מילא.

כלומר, יש נ"מ ביניהם בזמן של חצי מיל – שלרבה זמן בין השמשות שלשה רבעי מיל ולרב יוסף שני שלישי מיל.

להלכה נפסק כרבה שבין השמשות מתחיל בשקיעה.

וכן פסק הר"ף שם זו"ל:

הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת לא ידעינן אליבא דמאן פסק אי אליבא דרבה ואי אליבא דרב יוסף, וכוון דלא אבריר לן כמאן מנייהו פסק עבדינן לחומרא דאסורא הוא וספק איסורא לחומרא. ועוד דסוגיא בכולי תלמודא כל היכא דאפליגו רבה ורב יוסף הלכה כרבה בר משדה קנין ומחצה. הלכך משתשקע החמה אתקדיש ליה יומא ואסור בעשיית מלאכה.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה הל"ד:

משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא זמן הנקרא בין השמשות בכל מקום.

והקשו בתוספות במסכת שבת דף ל"ה ד"ה "תרי" בשם ר"ת מדתניא בפסחים דף צד. ר' יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע כמה מהלך אדם בינוני עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד בעשרה ביום.

ואם כן משמע שמהשקיעה עד צאת הכוכבים יש ארבעה מילין, ותירצו התוס' – ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע.

וביאר שם הר"ן (ספ"ב בשבת על הר"ף ד"ה "אמר רבה") שתירץ ר"ת דשתי שקיעות הן – דמשתשקע החמה דשמעתין היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקע ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה, ולפי שלא עברה תלאה ועדיין אינה

מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימים כנגד מקומה, ומשקיעת החמה דתניא בפסחים היינו מתחלת שקיעת החמה שהתחילה להכנס ברקיע, נמצא שמתחלת שקיעה עד זמן בין השמשות שהוא סוף השקיעה שלשת מילין ורבע.

מכאן שלדעת ר"ת מהשקיעה הנראית היינו השקיעה הראשונה ובמשך שלשה ורבע מיל הוי יום גמור, ואחרי זמן זה מתחיל בין השמשות – ובין השמשות נמשך שלשת רבעי מיל עד צאת הכוכבים. ובאוצר הגאונים שבת תשובה ק"א מובא ועל זה כתבו רב שרירא גאון ורבנו האי גאון ז"ל חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפלו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח מאדימים עד שיכסוף התחתון – לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות. ונתנו שיעור לעונות אלו ממהלך האדם.

מכך שכתבו "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים" משמע שהשקיעה היא ירידת השמש מתחת לאופק. וכן העתיק מהר"ם אלשקר סימן צ"ו מתוך תשובה לרבינו ניסים גאון – ואומנם מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב, עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות, ודוקא כוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה, וכל עוד לא שקעה יכול להתפלל מנחה באותו זמן. וגם הביא שם את תשובת רבנו אברהם בן הרמב"ם.

גם הרב ר' אברהם החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל פרש לנו הדבר בברור שאין אחריו ברור, וידוע הוא שכל דבריו מדברי אביו ז"ל כתב ז"ל:

"ובין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה... והוא משתערוב השמש ועד שיראו ג' כוכבים בינונים – לא כוכבים הנראים ביום ולא כוכבים שאי אפשר שיראו עד לב הלילה, וקודם שתערוב השמש הרי הוא יום ודאי ויכול לעשות בו מלאכה יום ששי, והעושה בו מלאכה בסוף יום השבת חייב סקילה, ואפילו שקע רוב עגולת השמש באופק ולא נשאר ממנה כי אם דבר מועט, כל עוד שלא תשקע כל העגולה בכללה ותערוב השמש תחת האופק הרי הוא יום ומשפטו כמשפט חצי היום", עכ"ל.

לסיכום – דעת הגאונים, רבינו שרירא גאון ורב האי גאון, ורבנו נסים גאון, ור' אברהם החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל, הראב"ן, המהר"ל מפראג בחידושו למסכת שבת – דעתם שמשעה שהחמה מתכסה מעינינו מתחיל בין השמשות.

ודעת ר"ת, הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, הרא"ש, הר"ן, הסמ"ג, הרוקח, המאירי, רבינו ירוחם וכן מרן בשו"ע בסימן רס"א – שמהשקיעה הנראית עד זמן השקיעה האמיתית יש זמן של שלשה מילין ורבע.

וכן כתב מרן בשו"ע סימן רס"א סעיף ב':

"י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע... ושעור זמן בין השמשות הוא שלשת רבעי מיל".

ובביאור הלכה שם בד"ה "מתחילת" הביא את דעת הגר"א ששקיעת החמה לענין בין השמשות כפי שמופיע במסכת שבת זהה לענין זמן שקיעת החמה כפי שמופיע במסכת פסחים, ומיד אחרי שקיעת גוף השמש מתחיל בין השמשות אליבא דרב יהודה שפסק ר' יוחנן כוותיה לחומרא, ומשך זמן ביה"ש היא שלשת רבעי מיל. ולענין ישוב הסתירה בין הסוגיות תירץ הגר"א שיש חילוק בזמן צאת הכוכבים, במסכת שבת זמן הלילה נקבע ע"פ שלשה כוכבים בינונים, וצאת הכוכבים במסכת פסחים הוא צאת כל הכוכבים הנראים בלילה. ואע"פ שנראה שמשך בין השמשות עד צאת הכוכבים הוא הרבה יותר משלשת רבעי מיל, כתב הגר"א ששעור זה נאמר רק על אופק בבל או א"י אבל באירופה שנוטה יותר לצפון זמן ביה"ש מתארך יותר.

ופסק בביאור הלכה בסימן רס"ג סעיף ב' ד"ה "מתחילת השקיעה" והנה למעשה בודאי צריך להזהר כדעת הגר"א והרבה מן הראשונים והפוסקים הנ"ל דמיד אחרי תחילת השקיעה היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו הוא איסור גמור שלא לעשות מלאכה, וח"ו להקל בזה דהוא ספק איסור סקילה לדעת כל הני רבוותא הנ"ל. ולא דוקא לענין שבת דה"ה לכל דבר שיש בתורה שנ"מ בין יום ובין לילה אזלינן להחמיר דתיכף בתחילת השקיעה מתחיל בין השמשות.

ובעל שולחן ערוך הרב כתב בסדר הכנסת השבת שגם מרן השו"ע שפסק בסימן רס"ג כדעת ר"ת חזר בו – וזה לשונו:

"כבר חזר בו הב"י בשו"ע יורה דעה הלכות מילה ופסק בפשיטות דאחר השקיעה מיד הוא בין השמשות וכן פסק הש"ך שם וכן פסק הפר"ח לאו"ח סימן תרע"ב וטעמם ונמוקם עמהם כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים הראשונים עכ"ל".

וכוונתו של בעל שולחן ערוך הרב לדברי השו"ע בהלכות מילה סימן רס"ו סעיף ט' וזה לשונו:

"בשעור בין השמשות אפליגי תנאים ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין וכתב בעל העיטור מספקא לן הלכה כדברי מי הלכך אי אתיליד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי ונימול לעשרה".

– וכתב שם הש"ך בס"ק י"א –

ובתשובת מהר"ם אלשקר סימן צ"ו שאלה: תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים האם נימול יום ראשון כדעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל דלדידהו בין השמשות הוי תיכף אחר שקיעת החמה מעל הארץ או אם נימול בע"ש כדעת ר"ת ז"ל שכתב דשתי שקיעות נינהו ושאינן בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה אחר שנכנס החמה בעובי של רקיע אבל קודם לכן יום גמור הוא וכן דעת הרמב"ן בספר תורת האדם והסמ"ג והר"ן. ע"ש שהארין להביא שיטת הגאונים והפוסקים ובביאור דבריהם ומסיק שם כללא

דמילתא דהאי ינוקא אין מלין אותו עד יום א'. כלומר שפסק לחומרא כדעת הגאונים.

ועל דברי שו"ע הרב כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב אר"ח סימן ר"א):

"ואטו משום שהעתיק מרן לשון הגמרא משתשקע החמה ניקום ונימא דהדר ביה ממה שכתב באורח חיים הא ודאי דליתא, ומה שנפרש בלשון הגמרא נפרש בלשון השו"ע. ועיקר הדין מבואר באורח חיים כי שם ביתו ועל זה סמך מרן שלא הרחיב בזה והדברים פשוטים וברורים." עכ"ל.

וכתב הברכי יוסף אר"ח סימן של"א ס"ק ז' לענין מי שנולד בין השמשות שאין מילתו דוחה שבת -

וכן הובא בכף החיים אר"ח סימן רל"ג ס"ק ה' "שכל שנראה שמש אפילו משהו אפילו בראש הדבר הגבוה ביותר שיש בעיר מונים מאותו יום וכשאינן נראה כלל בשום דבר מונים להבא, הרב בית דוד אר"ח סימן קכו. וכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ועיר עז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות שלפנינו" עכ"ל.

כאשר בעל המשנה ברורה פסק להחמיר כדעת הגאונים בערב שבת וכפי שהובא לעיל. אבל בסימן תרכ"ג סעיף ה' לענין נשיאת כפים בנעילה כתב שם במשנה ברורה ס"ק א' אבל אם כבר חשכה אין נושאים כפים.

ובשער הציון שם בס"ק י"א כתב:

"ידוע שיש תרי בין השמשות אחד בין השמשות דר' יהודה ואחד בין השמשות דר' יוסי ונהי דאנו מחמירים לנהוג כר' יהודה לענין שבת וכמה דברים, אפשר דבזה שיש בלאו הכי דעת ר"ת וסיעתו דעד לערך חצי שעה קודם צאת הכוכבים אנו חושבים אותו ליום אפשר דיש להקל לענין נשיאות כפים דנחשבוהו ליום כל שיש עדיין חצי שעה קודם צאת הכוכבים וצ"ע." עכ"ל.

וכן לענין סעודה שלישית בסימן רצ"ט סעיף א' כתב המ"ב בס"ק א' זמ"מ נ"ל דלענין אכילת סעודה שלישית אם לא אכל מקודם בודאי צריך לאכול אפילו אחר השקיעה: וכתב שם בשער הציון ס"ק ג', "דנראה דיכול לסמוך בזה על דעת השו"ע לעיל בסימן רס"א דעדיין לא התחיל זמן בין השמשות".

ובסימן רל"ג בשער הציון ס"ק י"ד כתב:

"דאפילו המ"א מודה דבזמנינו דנוהגים שלא לעשות מלאכה אחר שקיעת החמה דחוששים לדעת הגר"א והרבה מן הראשונים דסבירא ליה דתיכף אחר שקיעת החמה הוא בין השמשות" עכ"ל.

ומכך שכתב דחוששין לדעת הגר"א משמע שדעתו להחמיר כדעת הגאונים רק

בדאורייתא, אבל בדרבנן בדבר מצוה סמך להקל על דעת ר"ת.

ובספר קצות השולחן העיר שכל האמור לעיל בדעת המ"ב הוא רק לדעת השו"ע והמחמירים כר"ת מה שאין כן למאי דנהגו בא"י גם להקל במוצ"ש כגאונים, הרי דנקטו בברור כגאונים ואין להקל במה שכתב המ"ב לעיל.

וגם לאותם הנוהגים כשיטת ר"ת נהגו להחמיר בע"ש כשיטת הגאונים ולהחמיר על עצמם במוצ"ש.

וכן פסק הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חאו"ח סימן ר"א וז"ל:

"מ"מ בודאי שכעת שנוהגים להחמיר כדעת הגאונים שלא לעשות מלאכה בע"ש אחרי השקיעה חלילה לפרוץ גדר זה פשוט". עכ"ל.

אחרי שנתברר שיש להחמיר בע"ש כדעת הגאונים להחשיב את השקיעה הנראית כשקיעה צריך לברר כיצד להחשיב את רגע השקיעה במקומות שבהם ישנם הרים במערב המקדימים את רגע השקיעה.

בפסקי הרש"ז בסדורו בסדר כניסת השבת כתב וז"ל:

"מאוד מאוד צריך להזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה, שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקודש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו"ד חלקי שישים משעה אזי היא השקיעה האמיתית שהוא סלוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י ואז הוא תחלת זמן ביה"ש לרבי יהודה" עכ"ל.

משמע מדבריו שהשקיעה היא לאחר שעברו ארבע דקות מאז ששקעה החמה באופן לעיני יושבי המישור, ואין להתחשב בכיסוי האופק.

הרב טוקצינסקי בספרו ביה"ש פ"ה פ"ז והרב יצחק חבר בספרו סדר הזמנים סוברים שאין להתחשב בהרים המכסים את האופק אלא בזמנים של הראיה בלעדיהם. ואלו הנמצא על מקום גבוה מתחשב בראיתו בפועל אף שעל ידי כך הנץ מוקדם והשקיעה מאוחרת.

ודעת ר' איסר זלמן מלצר בספרו אבן האזל (ח"ח פ"א מהלכות ק"ש) שאף הדר על ההר ממש ונמצא שהוא רואה את הנץ החמה מוקדם ושקיעת החמה מאוחרת אפילו הכי צריך הוא לחשב את הזמנים לפי הזמן הנראה בארץ המישור.

ולעומתם בספר מועדים וזמנים השלם ח"ב סימן קנ"ד דן הרב שטרנבוך בענין זה שההרים במערב מכסים את השמש ומקדימים את זמן השקיעה והוא מביא בשם הג"ר יהושע לייב דיסקין זצ"ל שראוי להחמיר בדאורייתא לענין שבת דמקרי שקיעה.

והרב שטרנבוך כתב לחלק שאם ההר במערב גבוה מאוד הרי זה נקרא כיסוי ולא

נקרא שקיעה, אבל אם המקום סמוך להר בינוני במערב חוששין בדאורייתא שמא מתחשבין בהרים כאלו ומיקרי כבר שקיעה.

ובתשובות אגרות משה חא"ח סימן צ"ז דן גם הוא בשאלה זו והביא את דברי הגמ' בשבת דף קי"ח: "א"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוצאי שבת בצפורי". ופירש שם רש"י – "מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה, וממוצאי שבת בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד שהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת" עכ"ל.

וכתב שם באגרות משה שיש לדייק ברש"י שכתב "וסבורין שחשכה" כלומר שהאמת היא לא כך, ומן הדין עדיין לא נכנסה השבת רק שמחמירים על עצמם.

וכן כתב בפירוש רבינו נסים גאון – שבטבריא שהיתה נמוכה היו יושביה מקבלים עליהם את השבת משקיעת החמה אצלם, ושקיעתה שם קודם שקיעתה במקומות הגבוהים ומי שמקבל עליו באותה שעה הרי עשה סיג לעצמו והוא משובח מן היושבים במקומות הגבוהים.

אם כן מפורש שאנשי טבריא עשו זאת רק למעלה ולסיג. ולכן מסיק באגרות משה שלענין השקיעה אין להתחשב בהסתרת ההרים – אלא השקיעה תליה במה שנכנסת לעובי הרקיע.

והמ"א הביא בא"ח סימן רל"ג ס"ק ז':

"וז"ל ד"מ, מהרי"ל היה מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצאת הכוכבים ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה מ"מ עדיין יום הוא כמו שאמר ר' יוסי, יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא" עכ"ל.

והוסיף המ"א וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק.

משמע מהמהרי"ל שרק בשעת הדחק היה מתפלל סמוך לצאת הכוכבים ושלא בשעת הדחק לא סמך על זה, משום שלכתחילה יש להחמיר משום סיג ומעלה להחשיב את השקיעה לפי השקיעה הנראית ולכן הביא ראייה מטבריא שמלשון יהא חלקי שאמר ר' יוסי משמע שאינו מדינא וגם לא אסור דרבנן אלא שהוא למעלה ולסיג.

ולסיכום להלכה פסק באגרות משה שמדינא תלוי כניסת השבת אף במקומות הנמוכים כמו על ההרים ולמעשה יש להחמיר לנהוג במקומות הנמוכים כפי השקיעה הנראית שם למרות שהשקיעה מקדימה בגלל כיסוי ההרים כמו שהחמירו בטבריא וכן ראוי לבעלי תורה לנהוג עכ"ל.

העולה מכאן שיש להחמיר ולנהוג בישוב מצפה יריחו כפי השקיעה הנראית שם למרות שהיא מוקדמת מהשקיעה הנראית במישור ללא כיסוי ההרים.

הרב ח. אלי' הכהן רוט

## כל פינות שאתה פנה לא יהו אלא דרך ימין

### א. מבוא

"ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל" (תהלים קיח, טז). במלים אלו, מתוך שירתו של דוד המלך ע"ה, אפשר לבטא את הרעיון הקדום: רוממות הימין.

אודות הרעיון הזה – מקורו ומשמעויותיו נדון במאמרנו.

נפתח בטענה, שסדר איננו דבר זר ליהדות. לא רק דרשות רבות ניתן לערוך בענין, אלא הלכות רבות – פרטים וכללים. מיוסדות על עקרונות של סדר. רוממות הימין הנו אחד מעקרונות אלו.

מפאת הופעתו של עקרון זה בהלכות כ"כ מרובות, מכל תחומי החיים, נצטמצם בדיון לתחומו של אחד מחלקי ה"שולחן ערוך" – לחלק אורח חיים. הדוגמאות שנסקור הן מגוונות, אך לכולן מכנה משותף ברור: רעיון הרוממות = העדיפות של הימין.

להלן נברר דברים אחדים אודות עקרון = רעיון זה\*.

נתמקד בשאלות הבאות:

האם בכל מקום שבו נזכר הרעיון האמור, אכן עוסקים בכלל הלכתי אחיד?

אם נסיק שלפנינו כללים אחדים – האם מקורם, לפחות, אחד הוא?

כמו כן, האם כל הפוסקים מסכימים בהבנת הכלל, או הכללים, שאליהם נגיע במהלך הדיון?

אגב הדיון בשאלות הנ"ל, נוכל להתיחס גם לתופעות מענינות בתחום זה של העדפה ו/או דחיה של הימין (ביחס לשמאל – או ביחס לאפשרות חליפית אחרת) וכן שלל הנמוקים והמקורות בענין.

### ב. סקירת דוגמאות

ובכן, כבר בהלכות הנהגת אדם בבקר (דין לבישת הבגדים), קובע המחבר, ר' יוסף קארו: "ינעול מנעל ימין תחילה" (סי' ב' סעי' ד').

\* אין בכוונתנו להורות הלכה ונבקש שלא להסתמך לצרכי פסיקה על המובאות כפי שהזכרנום כאן.

1. בכל המאמר לא נזקקנו לסוגיית האיטר – ימינו שלו או ימין של כל אדם.



ובדיני נטילת ידים (של שחרית) הוא פוסק: "נוטל כלי של מים ביד ימינך" (סי' ד' סעי' י').

ובהלכות תפלין, מזכיר בעל המשנה ברורה, ר' ישראל מאיר הכהן מראדין: "טוב שיהיו התש"י בצד ימין של התיק" (סי' כ"ח סעי' קטן ז').

ובהמשך חלק א"ח נמצא שוב ושוב רעיון זה, כמו בדוגמאות הבאות:

בברכת כהנים: "כשמחזירין פניהם בין בתחילה בין בסוף לא יחזירו אלא דרך ימין" (סי' קכ"ח ס"ז).

וכן להלן באותו ענין: "ומגביהם יד ימנית קצת למעלה מהשמאלית" (שם סעי' י"ב).

ובהלכות תפלה (סדר והוא רחום והגבהת ס"ת), בדברי הרמ"א בהגהה (בשם מהר"ל): "ויש להחזיק התורה בימין" (סי' קל"ד, ס"ב).

בהלכות קריאת ס"ת (דיני קורא והמקרא): "ואם ב' הדרכים שוים עולה בפתח שהוא לו בדרך ימין ויורד בפתח שכנגדו" (קמ"א, ס"ז).

ובמ"ב ציין שם: "ואפשר דבס"ת לעולם עולה בדרך ימין – אפילו אם היא דרך ארוכה. ובמקומותיהם שהבימה עומד תמיד באמצע נגד ארה"ק (כמו שכתב הרמ"א בס"י ק"נ ס"ה בהג"ה) – א"כ שני הדרכים שוים ובודאי עולה בדרך ימין" (סקכ"ה).

בתקיעת שופר, ברמ"א (בשם מנהגים): "וטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר לתקוע בכך" (תקפ"ה, ס"ב).

בנטילת הלולב: "יטול האגודה בידו הימנית" (תרנ"א, ס"ב).

בנענועי הלולב: "יקיף דרך ימינך" (תרנ"א, ס"י).

ובנרות חנוכה: "יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימני" (תרע"ו; ס"ה).

כמובן שהדוגמאות אינן מהוות רשימה מלאה ושיטתית ואפשר היה לכלול עוד רבות אחרות. אולם המשותף לכל אלו, שהלכה למעשה ההתחשבות בעדיפותו של הימין היא שקובעת את פרטיה של ההלכה הנדונה.

לעומת הדוגמאות הללו, יש רשימה ארוכה של הלכות אשר בהן הועדפה דוקא אפשרות אחרת על פני הימין ולכן יש צורך לנמק זאת – בכל אחת לפי ענינה: מדוע זנחו את העדפת הימין?

2. ומענין שראיתי המניחים בשבת לחם משנה זה בצד זה (ימני ושמאלי), אך בשו"ע ונו"כ לא מצאתי שכך יש לנהוג, אלא אדרבה – זה למעלה מזה: "...וברצע התחתונה. הג"ה: ...אבל ביום השבת או בליל יו"ט בוצע על העליונה והטעם הוא על דרך קבלה" (רע"ד, ס"א).

## ג. מקורות

כבר בפרשיות הראשונות של ספר בראשית נמצא ימין שקדמה לשמאל. אליעזר, שהצטיין בשיחת עבדי־אבות, התבטא כלפי בית לבן "ואפנה על ימין או על שמאל" (בראשית כ"ד, מ"ט). זה בבחינת קדימת הימין.

אולם מקור, שבו רעיון העדיפות של הימין על פ' השמאל – בולטת ומודגשת לראשונה – הריהו בהמשכו של ספר בראשית, בברכת יעקב לבני יוסף – מנשה ואפרים. בלי כל הסבר בפסוק עצמו, אודות חשיבות הימין, מתוארת התרחשות דרמטית שממנה נלמד כי לכל המעורבים בה היה הדבר ברור וטבעי.

יוסף, בהביאו את בניו לפני אביו, מכוון אותם כך שימינו של אביו תנוח על הבכור. יעקב מצדו, מניח את ידו הימנית במכוון על אפרים הצעיר, למרות שידוע כי איננו הבכור ("שיכל את ידיו כי מנשה הבכור" – בראשית מ"ח, ד').

כלומר, גם ליוסף וגם ליעקב ברור שהימין מועדפת וכדברי רש"י במקום: "וכיון שהוא הבכור מיומן לברכה" (בראשית מ"ח, י"ג). ואולם לא בזאת נחלקו, אלא בשאלה – מי מהבנים יועדף?

הופעה ראשונית זו של העדפת הימין, הנה בצורה – שיש לפנינו שנים וצריך ליחס את הימין ואת השמאל בהתאמה. פעם נוספת שיש ענין דומה, לא נמצא מפורש במקרא, אלא בדברי חז"ל על פרשת אחרי מות (בענין עבודת יום הכפורים). בויקרא ט"ז, ח' נאמר: "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל".

רש"י במקום רק מסביר: "מעמיד אחד לימין ואחד לשמאל וכו'", אך במשנה (יומא פ"ד מ"א) נאמר: הסגן בימינו וראש בית אב משמאל".

מקומות נוספים שבהם מועדף הימין, אינם כוללים התאמת שני צדי גוף האדם לשני נשואים, אלא צורת יחוסו של הימין – כך שהוא הנבחר מבין השנים. והדברים מפורשים בפסוק: לגבי שוק השלמים (פ' צו – ויקרא ז', ל"ב), תנוך אזן, בהן יד ובהן רגל – של אהרן (ח' כ"ג) ושל בניו (ח', כ"ד) ושוב – תנוך אזן של המיטהר (פ' מצורע – י"ד, י"ד; י"ז, י"ז; וי"ד, כ"ה) וכן לגבי אצבע הכהן (י"ד, כ"ז).

עד כאן ראינו מקורות שמהם ניתן ללמוד על עדיפותו של הימין, אף שלא נאמר לנו מפורש לאמץ את זה ככלל בכל מקום.

אמנם נכללו כאן 2 מבנים: האחד – יחוס הימין כאשר גם השמאל מתפקד והשני – בצוע בימין כשרק הוא מתפקד. אך יש משותף לשני אלו: מצב התנוחה.

בנוסף לאלו שהזכרנו, יש מקור אחד נוסף, שאיננו מפורש בפסוק והנו שונה מכל אלו בשל החדוש שבו: העדפת הימין במצב של תנועה!

## ד. "כל פינות שאתה פונה"

על פרשת אחרי מות, בענין עבודת יוה"כ, ראינו כבר בדברי חז"ל את העדפת הימין (לעיל גבי שני השעירים).

פסוק נוסף בפרשה זו מרכז את התענינותנו במסגרת דיון זה:

"ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב".  
(ויקרא ט"ז, י"ח)

בקריאת הפסוק אין כל רמז לעניננו וכך גם ברש"י, אשר מפרש הלכה למעשה כיצד לנהוג – לא הזכיר את הקשר של הפרשה לנושא שבו אנו דנים, וזאת ממש עפ"י דרכה של המשנה ביומא פ"ה מ"א:

"ויצא אל המזבח אשר לפני ה' זה מזבח הזהב. התחיל מחטא ויורד, מהיכן הוא מתחיל? מקרן מזרחית־צפונית, צפונית־מערבית, מערבית־דרומית, דרומית־מזרחית וכו' ר"א אומר במקומו היה עומד ומחטא וכו'".

אולם בסוגיא דגמ' במסכת יומא (נ"ח ב'), נמצא שעניננו תופס מקום: אחר שהביאו מחלוקת תנאים (ר"ע וריה"ג) כיצד מקיפים את המזבח כדי להזות על קרנותיו סביב, שאלו – ולר"ע נקיף דרך ימין?!

כאסמכתא לדרישה זו הביאו את דברי רמי בר יחזקאל: הא למדת, שכל פנות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, למזרח<sup>4</sup>.

[כלל זה של רמי בר יחזקאל נזכר פעם נוספת בשמו, במסכת זבחים (ס"ב ב') לענין מיקומו של הכבש כלפי המזבח<sup>5</sup> (שם בסוגיא נזכר הכלל בברייתא פעמים – השניה ע"י רמי בר יחזקאל ואילו בפעם הראשונה מזכירו רבי יהודה, אשר איננו משתמש בבטוי "הא למדת"<sup>6</sup>).

3. על אף ומתחיל בימין, הגמ' מוצאת לנכון לשאל – מדוע לא יקיף דרך ימין. זוהי ראייה לכאורה, שההתחלה בימין איננה בבחינת הקפה דרך ימין! מ"מ ראוי ליתן תשומת לב לכך שזו הנקודה היחידה המוסכמת גם על ר"ע – שתנועה תחל מצד ימינו של האדם בפועל. להלן בסיום פרק ט' של מאמתנו – בדין נרות התנוכה ראה שצינו זאת.
4. במקומות נוספים בש"ס נזכר כלל זה, אך לא נזכר עליו שמו של רמי בר יחזקאל, אלא ציין "דאמר מר" או "והאמר מר". עיין יומא ט"ו ב'; י"ז ב'; מ"ה א'; סוטה ט"ו ב'; ובסוכה מ"ח ב' מובאת ברייתא (המובאת גם בזבחים ס"ג א'): כל העולים למזבח עולין דרך ימין וכו' ואין זה מנוסח ככלל אלא כהנחיה לגבי המזבח בלבד!
5. רק שם מסכים רש"י שהסיומת "למזרח" הינה במקומה, דאילו בשאר המקומות שהובא בהם כלל זה טוען רש"י שאין המלה מתאימה לענין וזה "אגב ריהטא דדהוא גירסא". אולם מענינים דברי רש"י בזבחים שדוקא את הנקודה הזו אי אפשר ללמוד מהפסוק שבמ"א ודבריה" (שממנו למד רמי בר יחזקאל) ולזה צריך להסתייע בפסוק שממנו למד רבי יהודה (מספר יחזקאל)! דברים אלו הינם בבחינת עזר אם ברצוננו להתחקות אחר הוצאותיו של הכלל השגור כ"כ, אשר צורתו אחידה בכל המסכתות שבהן הוזכר.
6. נכון הוא ששם גם בדברי רמי בר יחזקאל לא נזכר הבטוי "הא למדת"! ההבדל ביניהם הוא, שבעוד שלפי רבי יהודה הכלל נלמד מהפסוק ביחזקאל "ומעלתהו פנות קדים" (מ"ג, י"ז), הרי רמי בר יחזקאל מסתמך על פסוק מפורט יותר, שחוזר בתנין פעמים (בהבדלים דקדוקיים קלים בלבד), לגבי הים שעשה שלמה (מלכים א' ז', כ"ה ודברי הימים ב' ד', ד'): עומד על שנתם] עשר בקר שלשה פנים צפונה ושלן]שה פנים ימה ושלשה פנים נגבה ושלשה פנים מזרחה וגו'.

מתוך העיון בסוגיא ביומא (נ"ח ב') נעלה, שלמסקנת הגמרא לא נחלקו התנאים לגבי כלל זה, אלא כ"ע אית להו דרמי בר יחזקאל. ולפיכך יוצא, שבשתי צורות ההקפה שציינו התנאים החולקים – מתקיים הכלל של פניה דרך ימין!

ופשוט מן הסוגיא שהמשנה הנה כדברי ריה"ג, הטוען שכיוון הקפת המזבח הנו בנגוד ל"כיוון השעון" (ולדעת ר"ע, ראשית – ההקפה הינה ב"כיוון השעון" ושנית – היא מתחילה מקרן דרומית-מזרחית).

ובכן, בסוגיות אלו הניחו חז"ל את היסוד להתחשבות בימין גם באופן ומצב של תנועה, לעומת המקורות המפורשים במקרא (שחלק הזכרנו) שעסקו במצב תנועה. ובענין זה, במצב של תנועה, בו ולגביו נקבעה הנחיה: כל פנות שאתה פונה דרך ימין!

### ה. הנמקות מיוחדות להעדפת הימין

לאחר שסקרנו את המקורות דלעיל, יש לציין בפליאה שבמספר דוגמאות שהבאנו באים הנ"כ של השו"ע ומצינים מקורות אחדים ואחרים כנמוק להלכה, שלכאורה מבוססת על המקורות הפשטניים שהזכרנו:

בסי' ד' סקכ"ב אומר המ"ב: "כדי שיתגבר ימין שהוא חסד על שמאל שהוא דין". בסי' קל"ד אומר המ"ב בסקי"ד: ע"ש הכתוב וימינו תחבקני, ועוד דגם התורה ניתנה בימין".

ובסי' קמ"א אומר המ"ב בסקכ"ה: "ואסמכוה לזה מקרא דיחזקאל מ"ו דכתיב לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא".

ובסי' תקפ"ה אומר המ"ב בסק"ז: "משום דכתיב והשטן עומד על ימינו לשטנו". ובבה"ל שם ד"ה וטוב לתקוע בצד ימין כתב בשם ר' מאיר שמחה הכהן כי בש"ס (ר"ה ל"ד) ילפי לה לתקיעת שופר מחצוצרות המלחמה – ובפסוק (שופטים ז') כתוב – וביד ימינם השופרות לתקוע וכו'.

ובשעה"צ שם מוסיף עוד (באות י"ח): מ"א כתב עוד טעם – משום דבשמאל התפלין מגינין".

וכאן עלינו לברר את סבת ההזדקקות של הנ"כ לנימוקים ומקורות שונים.

אפשרי "לחקור": האם הדוגמאות שהבאנו מן המקרא אין כוחן יפה לנמק את ההלכות שלפנינו, או שמא – ההלכה מבוססת דיה גם בלא הנימוקים, אלא כדי להוסיף נופך הביאו הנ"כ מקורות ונימוקים נוספים?

(ואם נשאל מדוע הנמוק שהביא המ"ב לחזור מהבימה, מן הפסוק ביחזקאל, לא הזכיר על ידו גם לגבי כהן שמחזיר פניו "בין בתחילה בין בסוף אלא דרך ימין" (קכ"ח ס"ז)? נוכל להסביר את השוני בכך, שבכהן הוא סובב סביב עצמו = עומד במקומו,

7. מענין לציין את העובדה, שבאותם מקורות שמהם למד רמי בר יחזקאל (מ"א ז' ודבה"י א' ד') נמצא גם מספר פסוקים אודות הקדמת והעדפת הימין במצב של תנועה וכשיש לנו רק שני קטבים – ימין ושמאל.

ואילו העולה לבימה הריהו פוסע ועובר כברת דרך סביב לבימה ועל כן אין הפסוק מיחזקאל יכול לשמש את ההלכה בענין הכהן<sup>8</sup>.

### 1. העדפות נגדיות

הראינו שלא תמיד הסתפקו הפוסקים בכלל, אלא ראו צורך להביא נמוקים נוספים להעדפת הימין. מאידך – במקומות מסוימים נזקקו לציין ולנמק מדוע אין להעדיף את הימין. כלומר, יש קבוצת הלכות ש"המכנה המשותף" שלה הוא, שישנה העדפה נגדית – דוקא לא הימין!

להלן נתייחס לקבוצה זו:

בסי' ב' (בהלכות הנהגת הבקר) פוסק המחבר בסעי' ד': "...ולא יקשרנו. ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו..."

ובאותו סי' בס"ה: "כשחולץ מנעליו חולץ של שמאל תחילה".

ובסי' ג' ס"י: "לא יקנח בימין".

ובסי' ד' ס"י (שהזכרנו לעיל לגבי הכלי שממנו נוטל): "...ונותנו ליד שמאלו, כדי שיריק מים על ימינו תחילה"<sup>9</sup>.

ובסי' כ"ז גבי תפלין (ס"א): "מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל".

ובסי' כ"ח, גבי חליצת תפלין, במ"ב סק"ו: "ויש מהחכמים שהיו נוהגין לחלוץ התש"ר ביד שמאל".

ובסי' קכ"ג בס"ג: "כשפוסע עוקר רגל שמאל תחילה".

ואכן בכל אלו המכנה הוא משותף – אי העדפת הימין, אך הסבה לכך – סבה נקודתית, כל הלכה ונימוקה שלה!

להלן נביא דוגמאות שלא רק שאין בנמצא טעם לבטול ההעדפה, אלא להיפך – דוקא העדפת הימין, היא שמביאתנו לעשות מה שנראה לכאורה: העדפה נגדית = העדפת השמאל. בכך יש דמיון וקשר בין ההלכות שנביא, ונמוק אחד – הוא שמסביר את כולן.

### 2. ימין נסתרת

בסיום תפלת העמידה (וכן בסיום קדיש שלם) בסי' קכ"ג ס"א: "כשיאמר עושה

8. ובדומה להלכה של כהן המסתובב סביב עצמו לברך את העם, אפשר לומר גם לגבי הנוהגים לפנות לאחוריהם בשעת אמירת הפיסקה "בואי בשלום" מתוך הפיוט "לכה דודי".

9. וכבר מפורסמת הערתו של הגר"א<sup>10</sup> קוק זצ"ל שהכדונים החולצים את מנעליהם לצורך ברכת כהנים יחלצו קודם את של רגל ימין (עיי' בלוח א"י בדיני ר"ה – שחרית ליום ראשון).

10. והוי ממש כמו הנאמר בפסוק (ויקרא י"ד, ט"ו-ט"ז): "ולקח הכהן מלג השמן ויצק על כף הכהן השמאלית. וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו השמאלית וגו'" – השמוש ביד השמאלית הינו רק כעזר לאצבע של ידו הימנית, לצורך ההזאה.

שלום במרומיו הופך פניו לצד שמאלו וכשיאמר הוא יעשה שלום עלינו – הופך פניו לצד ימינו" מפורש בזה, לכאורה, שיעדיף את השמאל (יקדימנו)?

ובברכת כהנים, סי' קכ"ח בסעיף מ"ה אומר המחבר: "אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון – יברכך, וישמרך, אליך, לך, שלום". הדבר איננו מפורש, אך המתבונן במצב עמידתו של הכהן בשעת הברכה – כשהוא במזרח ופניו אל הקהל – לכוון מערב, הרי יבחין ש"לדרום ולצפון" פירושו – שמאלה ואח"כ ימינה (הקדמת השמאל)!

ובהגבהת ספר תורה, בסי' קל"ד בס"ב: "מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו". ולכאורה הקודם הימין, אך בפועל אם נתבונן במגביה עצמו הריהו למעשה פונה קודם שמאלה!

ובקריאת התורה, בסימן קל"ט ס"ד ברמ"א: "ובשעה שמברך... יהפוך פניו – ...ונראה לי דיהפוך פניו לצד שמאלו".

אלא שמכאן נמצא את התשובה לכולן:

המ"ב שם (בקל"ט סק"ט) מסביר: "דהוא ימין הקב"ה העומד לנגדו".

יש פעמים שהקדמת השמאל היא רק לכאורה, כי כך זה נראה למסתכל בפשטות על הנעשה מבחינה פיזית ע"י עושה המצוה. כך המגביה ס"ת, למשל, מטרתו היא להראות את הכתב של ס"ת לקהל ועליו להתייחס קודם אל היושבים מימינו (ע"י פניה שמאלה) ואח"כ לאלו היושבים משמאלו (ע"י פניה ימינה).

וכך זה גם בהלכות שהזכרנו:

באמירת עושה שלום יי (קכ"ג, א') – בגלל התייחסותו לקב"ה, שניצב מולו וכאלו פניו אלינו = כלפינו אז אנו מתייחסים קודם אל ימינו, שהוא שמאלנו (וכעין הכנותיו של יוסף את בניו לקראת ברכת אביו).

ובברכת כהנים (קכ"ח, מ"ה) – ג"כ מתייחסים הכהנים בברכתם אל העם שמתברך על ידם והריהו עומד עם פניו אל מול הכהנים. על כן מברכים קודם את היושבים מימין ביהכנ"ס ואח"כ פונים לימין הכהנים, כנגד היושבים בשמאל של ביהכנ"ס.

ועל אף שהדוגמאות דלעיל מוסברות יפה, ישנו ענין שנשאר קשה: בהקפת הבימה (שעליה ס"ת), בשעת אמירת הושענות, כתוב בשו"ע תר"ס ס"א: "וההקפות לצד ימין". ולא נתבאר במחבר כיצד. ובמ"ב סק"ג כתב ע"פ המג"א שסדרו בהקפה הוא צפון, מערב, דרום, מזרח.

ומציין שם בשעה"צ אות ב' שהמ"ב הסתמך על המג"א, שהיה קשה לו שהרי היו צריכים מתחילה להקיף לצד דרום – שהוא ימין שלהם, ובגלל אנשי מזרח שצריכים להפוך פניהם כלפי ס"ת (שעל הבימה) קודם שיתילו להקיף – אז

11. ובדומה להלכה של עושה שלום במרומיו, שפונה לצדדים (וקודם לשמאלו), אפשר גם לומר לגבי הנהוגין לפנות לצדדים בשעת אמירת "וקרא זה אל זה" שבקדושה, כמי שמתיחס למלאכים שעומדים מולו.

ממילא הוא צפון בימין שלהם. וא"כ הצבור כולו נמשך אחר אנשי המזרח. אולם על החזן קשיא, שהרי אין מן הנכון שיהפוך פניו מתחילה שיהי' אחוריו נגד ההיכל??!

ועל זה תירץ שמ"מ צריך להקיף עם הצבור אף שאצלו הוא דרך שמאל. ולכאורה תמוה הדבר, שהטריחו עצמם למצוא הסבר לכך, שמקיף כסדר צפון, מערב וכו' – והלא למדנו ביומא שדרך ימין זה כנגד כיוון השעון וכאן זוהי הקפה כנגד כיוון השעון?!

מוכח מדבריהם, שאין התענינותם בכון ההקפה, אלא בתחילת ההקפה. [ובנקודה זו הרי הסכים ר"ע לריה"ג! אמנם עדיין נחלקו באיזו קרן יתחיל – אם בסמוכה ביותר או ברחוקה מעט<sup>12</sup>].

### ח. מנהגים חלוקים

משבאנו לענין ההקפה, אזי נביא הלכות שבהן נחלקו המנהגים אם יש להקיף דרך ימין או רק להקדים את הימין:

בהגבחה ס"ת הזכרנו את המחבר קל"ד, ב': "מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו" ובמ"ב סק"ט הביא בשם האחרונים "שמראה הס"ת לעם והוא עומד במזרח התיבה: יקיף ממזרח לדרום כמ"ש בסימן קל"ח לענין כהנים ע"ש".

(ויפה שנתן דוגמא מכהנים, כפי שאמרנו דגם שם הוא טובב על צירו – איננו זז ממקומו וכנראה שעל כן עליו לטובב ב"כיוון השעון").

וכן בענין נענוע ד' מינים בסוכות, פסק המחבר בתרנ"א ס"י: "יקיף דרך ימין בנענוע: מזרח, דרום, מערב, צפון".

ובבאר היטב שם סק"ק הביא ש"בכתבי האריז"ל כתב סדר אחר: בתחילה דרום ואח"כ צפון ומזרח ומעלה ומטה ומערב".

ולכאורה פסק זה תמוה, שהרי אם מקיפין, אז מדוע – מזרח, מערב וכו' הרי בהקפת ס"ת ראינו שמקיפים – מזרח, דרום וכו'??!

ואם לפי המחבר עצמו – הרי בהלכות סוכה עצמן הזכיר הקפה של מזרח ואח"כ דרום וכו' (אמנם שם מתחיל בצפון?)

אלא ששם עסקינן בהקפת הבימה, או בקהל שמסביב לבימה, ואילו כאן – באדם המנוע את לולבו והוא הרי טובב על צירו ולכן הוי ב"כיוון השעון"<sup>13</sup>.

אולם באשר לפסקו של המחבר, אשר בהגבחה ס"ת העדיף להגביה לצדדים ולהקדים את הימין (של הקהל), הוא עצמו בנענועי הלולב בחר את הצורה של הקפה (דרך הימין)!

רואים מכך שאין זה ענין של עדיפות ההקפה דרך ימין או עדיפות הקדמת הימין

12. ראה שציינו זאת בהביאנו את הסוגיא, לעיל פרק ד' של מאמרנו.

13. כעין הערתנו לסוף פרק ה' של מאמרנו זה.

הפניה לצדדים. כנראה שנמוקי הפוסקים בהכרעה בין צורות הבצוע נובעים מהתחשבות במקורות שלהם לכל אחד מהמנהגים ואפשר שמעורבים כאן עניני קבלה ג'כ, אך בשום אופן לא נוכל לקבוע בבירור, שלפניהם עמדה השאלה האם הקפה דרך ימין עדיפה על'פ הקדמת הימין לשמאל ולהסיק מכאן את עמדתם בשאלה זו.

### ט. ימין בחנוכה

בכל ההלכות שהעלינו עד כה הראינו שלעומת הקדמת הימין ישנו ענין של הקפה דרך ימין. אמנם היה מקום לשאול את מה שהזכרנו – האם הקדמת הימין עדיפה על'פ דרך ימין, אך זאת היה לנוכח ההנחה שיש לנו שני כללים שונים – במצב תנוחה ובמצב תנועה, שלכל אחד יש דוגמא משלו במקרא ו/או בחז"ל. מ"מ כשדברנו על תנועה דרך ימין פגשנו רק תנועה היקפית. כך בענין נענועי הלולב (בשר"ע) כמו בענין המזבח (בגמ') ראינו את המונח "יקיף דרך ימין (תרנ"א, י").

אולם במצות נר חנוכה, כשעוסק המחבר בסדר ההדלקה<sup>14</sup> (סי' תרע"ו סעיף ה'), מופיע לראשונה, אולי בלעדית, מישור נוסף – תנועה ללא הקפה: "יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימני ובליל ב' כשיוסיף נר א' סמוך לו – יתחיל ויברך על הנר הנוסף שהוא יותר שמאלי, כדי להפנות לימין... ואח"כ יפנה לצד ימין...".

בהלכה זו השתמש המחבר במושג **כדי להפנות לימין**. לכאורה נראה שכוונתו לכלל שלמדנו רמי בר יחזקאל – כל פינות שאתה פונה. וכאן בענין הנר מדובר בפניה (מצד אל צד) אך לא בהקפה – כלומר: בלא תנועה סיבובית! ודברי המחבר אמורים בין אם הנרות בימין הכניסה ובין אם הם בשמאל הכניסה, כפי שקבע ב"בית יוסף" לאור דברי המהרי"ק (שהביא את המרדכי מפרק ב"מ בשם המהר"ם), ושם נזכר בפירוש שזה "משום כל פינות שאתה פונה וכו'" (למרות שאין מדובר כאן בהקפה!).

אמנם טעם נוסף הזכיר הב"י שם, שהינו בבחינת עקרון חדש – מיוחד לחנוכה<sup>15</sup> (וכפי שעוד נראה להלן הריהו נתון בויכוח:

"ובליל שני כשיוסיף נר אחרת אצלו (משמאלו) יתחיל ויברך על הנוסף... כדי להפנות לימין כדברי רבינו מאיר וכו'... נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס, שהרי בתוספת הימים נתוסף הנס, אבל אם היה מתחיל בליל הראשון להדליק בנר השמאלית... ונמצא שאין מברך אלא על נר א' כל ימי חנוכה".

כלומר, הב"י טוען שאם היינו משנים את הסדר היה עלול להתבטל העקרון של הדלקתו של הנר הנוסף ראשון בכל לילה – כיון שעלינו להקפיד על הפניה לימין! לכן חיפש הב"י דרך שגם יקיים פניה לימין וגם ידליק תמיד את הנר הנוסף ראשון – בסמוך לברכה.

14. לא התייחסנו במאמר זה לכלל להדלקה בבית הכנסת.

15. ומצטרף הוא לעוד חידוש מיוחד שבו התפרסמו נרות החנוכה: "מהדרין מן המהדרין".



ולכן בהמשך צידד הב"י במנהג בני הרינוס ולא קבל את הרעיון של בעל תה"ד, שאפשר לגשר בין מנהג בני אוסטריך למנהג בני הרינוס. ואכן גם הד"מ באות ב' שם, כתב ש"כ"כ מהר"ל וכן נוהגים'.

אולם הב"י עצמו, בתחילת דבריו, הביא את הרד"א בשם ה"ר יונה, שבענין הברכה כתב: "ובליל ב' מברך קודם ההדלקה להדליק ואילו ברכת שעשה נסים מברך לאחר שמדליק נר ראשון קודם שמדליק נר שני שהוא נס אותו היום". ומכאן שדעת ה"ר יונה היתה חלוקה על חידוש זה, שיש להדליק כל לילה את הנר הנוסף, אלא מתחיל להדליק כל לילה באותו הנר. ואכן בתה"ד, שכבר הביאו הב"י, נזכרו שני מנהגים (של בני אוסטריך ושל בני הרינוס) וההכרעה של בעל תה"ד היתה (אמנם כדי להשלים ביניהם) שהכלל העקרי בנרות חנוכה להדליק בטפח הסמוך לפתח, שהוא עיקר המצוה, הריהו גובר על פני הכלל של "פניה לימין". (ולכאורה היה מקום להגדיר את המנהגים כחלוקים בהתיחסות לעניני הימין – על הדרך שנחלקו המנהגים בענין הגבהת ס"ת ובנענועי לולב (בלי לקחת בחשבון את הסודות הקבליים המיוחדים לכל אחד מהם): האם להתיחס לעניננו כהקפה ולפנות משמאל לימין כתנועה נגד "כיוון השעון", או שנתיחס לענין כהקדמת ימין לשמאל ולכן יש להדליק קודם את הימני).

והרש"ל, שמובא כמעט ע"י כל הפוסקים, כתב "דכשהם מונחים לימין הפתח צריך להתחיל בנר הימני שהוא סמוך לפתח" ואף הוסיף ש"המדקדק יניחם באורך כשפודו<sup>16</sup> שיהא כולן שוין בטפח הסמוך לפתח ויתחיל בשמאל ויפנה לימין". א"כ הרש"ל מצטרף לדעת תה"ד שיש להדליק את הנר שהינו עיקר המצוה ראשון (ובזה לכאורה נוותר על הדלקת נר הנוסף ועל הפניה לימין!) אולם המדקדק יוכל לקיים שניהם – לפנות לימין ולהדליק את הסמוך לפתח, שהינו עיקר המצוה (כאשר כולם יהיו שוים מבחינה זו). אבל את הדלקת הנר הנוסף – אותו עקרון חדש שמצאנו בנרות חנוכה – עליו נוותר. ויוצא לכאורה, שהב"י עם העקרון המחודש בתוספת הענין של פניה לימין דחה את הנקודה של הדלקת הנר שהוא עקר המצוה! (וראה באריכות במחה"ש שבאר את דבריו ואת דברי הרש"ל מתוך המג"א סק"ד).

לעומתם – הט"ז בסק"ו לסי' זה מביא את דברי הלבוש "ואומר אני שאין כל פנות וכו' כמו שהם מפרשים" ומסתמך הלבוש על הסוגיא שבה נתחדש הענין – הקפת המזבח<sup>17</sup>.

הלבוש עצמו אף הוסיף סברא, לגבי טבע בני אדם שמופיע גם בעת המחול, ופוסק כבני אוסטריך.

הט"ז מצדד בדעתו של הלבוש לענין פירוש הפניה לימין וכך הוא מגדירה: "התחלת הפניה, ויש לך ימין ושמאל – אז אנו אומרים כל שאתה מתחיל תפנה

16. וע"ז העירו שיש כאן ט"ס וצריך למחוק מלה זו (עיין במחה"ש על המג"א סק"ד).

17. על ההסתמכות על הקפת המזבח ראה במג"א סק"ה וגם בשע"ת סק"ד.

לימין והיינו בפעם הראשון שיש ב' או יותר לפניך תשליך היותר ימיני שלך', ובהמשך דבריו: "אלא ודאי מסתבר לפ' על ההתחלה כשאתה בא ויש לפניך שני צדדים תקח לך הימין ואח"כ תלך לשמאל של אותו ימין".

וכתב שם הט"ז שנהג כמו הרש"ל. וכך יצא שקיים שני דברים: פנה דרך ימין (הפוך מהסדר שנקט הב"י!) והתחיל תמיד בנר הנוסף.

[נראה שאמנם סידר את החנוכיה באורך – סמוך לפתח כמ"ש רש"ל, כדי שיהיו כל הנרות בטפח הסמוך לפתח, אבל לא הדליקם בסדר שנהג הרש"ל, עפ"י מה שהביא בעצמו מדברי הרש"ל! אך דברי הרש"ל שהביא אינם ברורים די הצורך, כפי שעוד נראה להלן].

ועלתה בי המחשבה לנסות ולהסביר את המחבר עפ"י מה שזכר לעיל, לגבי ההבדל בין הקפת המזבח לבין סבובו של הכהן – על צירו:

ההתחלה בימין קשורה להקפת המזבח, שעפ"י ריה"ג מסובבים נגד כיוון השעון (וגם לדעת ר"ע מתחילים בימין!). אולם תנועה קוית – בין שני קטבים – אפשר לראותה כחלק של תנועה סביב עצמו, שאז מוסכם הדבר שמסובבים בכיוון השעון וזה נראה כתנועה מהשמאל אל הימין!

כלומר, יתכן והפוסקים, שלא פירשו פניה לימין כמו הלבוש, סברו שאין החנוכיה דומה להקפת המזבח וזאת משום שחנוכיה הנה כהקפת עצמו! אך אין ההסבר מספק, שהרי ככלות הכל גם הקפת עצמו מתחילה מן הימין (למרות שכיוון הקפה הינו הפוך).

ולכאורה גם הרש"ל למד את משמעות "כל פינות שאתה פונה דרך ימין" בצורה שונה ממה שהלבוש והט"ז למדו.

הווה אומר – כשיש לפנינו שני נרות ואני מדליק את שניהם, האם הדלקת השמאלי ואח"כ הימני – זוהי פניה דרך ימין, או דוקא בכיוון הפוך – ימני ואח"כ שמאלי – זו הפניה דרך ימין?

אולם מעניין לברר מדוע הגר"א בבאורו פסל את פסק הב"י: על החידוש של לברך על הנר הנוסף (שהינו מדברי המהרי"ק) טוען הגר"א שאין לו טעם וריח, אולם חיצו מופנים לנקודה שכנגד – "וכיצד אפשר להניח עיקר המצוה (הדלקה בטפח הסמוך לפתח) ולברך על הרשות (השמאלי) – כדי להפנות לימין, וזאת כמובן בשעה שאין מזוזה ומדליקין מימין הכניסה?"

כלומר, הגר"א מתעכב על ביטול עיקר המצוה ולכן הוא מתנגד לרעיון הדלקת הנר הנוסף, ומאותו נימוק מוכן הוא לוותר גם על הפניה לימין, אך אין הוא מערער על פרשנותו של הב"י ל"דרך ימין" (אין הוא מצטרף לפרשנותו של בעל הלבוש!).

וגם את הצעתו של הרש"ל למדקדק – אין הגר"א מוכן לקבל וטוען שהנחת החנוכיה באופן כזה (לאורך) לא נראית לו וע"כ צריך, לדעתו, להניח את החנוכיה ברוחב הפתח ולהבדיל בין הדלקה כשהיא (החנוכיה) מימין לפתח (כשארן מזוזה) לבין ההדלקה כשהיא משמאל הפתח (כשיש מזוזה), ממש כפי שיישב תה"ד את מנהגי אוסטרייך וריינוס שלמעשה לא נחלקו.

(וזוהי כנראה הבנתו של המט"מ ברש"ל כפי שהביאה המג"א ססק"ד וכפי שהביאה המ"ב סק"ד שלו).

ועל כן מובן כיצד הבה"ל הסיק ששיטות הגר"א והרש"ל אחת הן ומנוגדות לדעת המחבר – מחד, ולדעת הט"ז והלבוש – מאידך. לפיכך מנה הח"ח שלוש שיטות להלכה:

- (1) למחבר – משמאל לימין, תמיד.
- (2) לרש"ל ולגר"א – יש לחלק בין יש מזוזה לבין אין מזוזה.
- (3) לט"ז וללבוש – מימין לשמאל תמיד.

ועדיין כדאי לעיין בדברי תה"ד סי' ו' שהקשה כהוגן על דברי המהר"ם – מדוע נזקק הוא לעשות כבני רינוס מטעם של כל פינות שאתה פונה, הרי אם יש שם מזוזה ומניח החנוכיה בשמאל הפתח – כדי שיהיה "בטפח הסמוך לפתח", עליו להדליק בלילה הראשון וכן בשאר הלילות, קודם כל את הנר השמאלי! ותשובתו של תה"ד:

"דנ"מ אם היו הנרות מסודרים מצד הפתח לצד דופן שכנגד הפתח, כגון – אם הפתח במזרח והנרות מסודרים ממזרח למערב, שאז צריך להפוך פניו לדרום ולהתחיל בנר שסמוך לפתח ולא יהפוך פניו לצפון ויתחיל באותו הנר משום דכל פינות וכו'".

כלומר, ברור שידליק קודם את הנר שבטפח הסמוך לפתח. אולם, יש להכריע כיצד עליו לעמוד מול החנוכיה – עם הפנים לדרום או לצפון. ובכן תוספת הטעם של המהר"ם היתה כדי לקבוע שעליו לעמוד עם הפנים לצד דרום – כדי שיתחיל בשמאלי שלו ועי"כ יפנה אח"כ לימין כדרך "כל פינות שאתה פונה". (ויש לשים לב שהנחת חנוכיה כגון זו, לכאורה הוצעה ע"י הרש"ל ולא נראתה לגר"א. ומ"מ הדלקת הנר הנוסף בכל לילה לא מתבצעת וזה לכאורה חידוש של הב"י על בסיס המהר"ם!?)

עתה יש מקום לדקדק גם בדברי הט"ז שבסוף סק"ו כתב: "ונ"ל עוד ט"א להתחיל ביותר שמאלי שהוא ימין האדם, דאל"כ הוא מעביר על המצוות במה שמוליך ידו לצד הנרות המוכנים לפניו ושיכל ידו להדליק בנר שהוא בשמאל שלו ואח"כ ידליק במה שמונח לפניו (?)". ולכאורה קשה – כיצד השמאלי הינו ימין האדם? זה הוי רק כשהאדם המסתכל בנרות עומד ממולו של המדליק! וזה דומה לענין הימין שבררנו לעיל – שיש להתחשב בימין של הקב"ה, של המלאכים, של העם, של המתברך וכי"ב.

אולם כאן – משתמש הט"ז ברעיון זה לצדו השני: הדלקת השמאל – הנה הדלקה ביותר שמאלי של המסתכל בנרות – אולם לגבי המדליק זהו דוקא הימני שלו. וכפי שטוען הט"ז – דאל"כ הוא מעביר על המצוות<sup>18</sup> (א"כ יש כאן תוספת של נמוק חדש בכל הנושא, אך הרעיון של אבחנה בין ימין של המבצע לימין של האחרים – כבר מוכר לנו<sup>19</sup>).

18. המ"ב התחשב בהערה זו וכתב למעשה, שירחיק את עצמו לצד שמאל בעת ההדלקה כדי שיפגע בו תחילה ולא יצטרך להעביר על המצוות (תרע"ו סק"י).

19. ראה לעיל פרק ז': ימין נסתרת.

אולם, הטעם הנוסף של הט"ז יואיל לנו, כדי לפרש את דברי המחבר, רק כשהמדליק עומד בתוך ביתו ומדליק את הימני (שלו) שהוא הסמוך לפתח (כמו עיקר המצוה), ולגבי הרואה מבחוץ הריהו שמאלי. זה כמובן מתקיים רק במקום שיש מזוזה (והחנוכיה בצד האחר).

ואולי יש מקום לומר, שלדעת הב"י העקרון של הדלקת הנר הנוסף בכל לילה [שהינו מיוחד לנרות חנוכה] גרם לו שיאמר כי הדלקת השמאלי ואח"כ הימני – גם היא יכולה להקרא פניה דרך ימין. ועל כן אולי, כתב רק "ויפנה לימינך" ולא הזכיר במפורש את דברי המהר"ם "כמ"ש כל פניות שאתה פונה וכו'". אך כיצד נסביר את יתר הפוסקים שלא העירו כנגדו והותירו את הלבוש יחיד בהערתו זו? אלא ברור שרבים הבינו כך בפשטות את המשמעות של "כל פניות=פניות וכו'".

### י. סיכום

התברר לנו לגבי חנוכה באופן פרטי, שגם בו יש נימוקים שבכוחם לדחות את הכלל של כל פניות שאתה פונה יהיו דרך ימין (וא"כ שיבוצו ברשימת הנושאים ההלכתיים שבהם מקפידים על הימין או שבהם נדחה הימין – תלויה במח' הפוסקים: המחבר והגר"א). לגבי הנושא בכללותו התברר, ש"כל פניות שאתה פונה" על אף ומהקפת המזבח הינו נלנוד, הריהו משמש ככלל הלכתי גם במקום שאין הקפה וסיבוב אלא קיימים שני צדדים בלבד (והתנועה היא "קוית") ועלינו להכריע: האם כדרך שאנו כותבים, מימין לשמאל – זוהי הפניה דרך ימין (כלבוש וכו"ז), או התחלה בשמאל וסיום בימין היא הנחשבת ל"פניה דרך ימין" ויש להעדיפה (כדעת המהר"ם, המהר"ק והמחבר).

ולכאורה היה אפשר לתלות את הדבר במחלוקת התנאים – שנחלקו (עפ"י הסברנו לעיל) – האם יש להקיף נגד "כיוון השעון" או ב"כיוון השעון" (וכמובן שהתנאים נחלקו גם בשאלה באיזו קרן תתחיל ההקפה – הסמוכה או היותר מרוחקת).

מ"מ נראה שלגבי תנועה קוית – שלפנינו שני קצוות – אפשר לכנות את הדעות: "כדרך שאנו כותבים" או "בהיפך ממה שאנו כותבים" (כדרך שכותב מי שאינו מבני שם). ודוקא מר"ע (שאינן המשנה ביומא כוותיה) היה ניתן ללמוד שהוא מתחיל לנוע מימין לכיוון שמאל ולכן ההסתמכות של הלבוש על הקפת המזבח איננה ברורה! אמנם ההגדרה "כל שאתה מתחיל תפנה לימין" מתאימה גם לפי ריה"ג<sup>20</sup>, אך המשך דבריו (של הלבוש) "ואח"כ תלך לשמאל של אותו ימין" לא מתאימים בדעתו של ריה"ג!

לפיכך נלענ"ד שהמחבר הצדיק את השמוש בסוגיה של הקפת המזבח כמקור, רק בנושאים שיש בהם הקפה ממש ואילו כשמדובר בתנועה בין שני צדדים – ימני

20. ראה שציינו זאת בפסקה האחרונה של פרק ד' במאמרו זה.

ושמאלי ("קוית") ( – להתחיל בימין או לסיים בו?) – זאת כנראה שלא הסכים ללמוד ממנה!

ובפשטות היינו אומרים, שאם לא דומה תנועה קוית לתנועה היקפית ואין ללמוד על זו מזו, אזי נדמה אותה לכלל הענין של העדפה וקדימה של הימין על השמאל וכפי שמצאנו בתורה ובחז"ל – עלינו להקדים את הימין גם בלי החידוש של "כל פינות שאתה פונה"!

אולם, אם למרות כל זה סברו המחבר וסיעתו, שיש להתחיל בשמאלי – סימן הוא שמענין העדפה וקדימות לא שייך ללמוד לגבי תנועה קוית – כי אז בודאי היו צריכים לנהוג כלבוש וכט"ז!

על כן נראה לומר ששיטתם היא כאחת מאלו: או שיש שלשה נושאים נפרדים – הקדמת הימין, הקפה דרך ימין (בתנועה סיבובית) ופניה לימין (בתנועה קוית), או שנאמר – כי הפניה לימין הנה בבחינת הקפה דרך ימין, אלא שמהקפת המזבח אפשר גם להסיק את ההיפך ממה שלמד הלבוש מהסוגיה (ואולי מהקרן שבה מסיים את ההקפה עפ"י שיטת ריה"ג)!

עכ"פ דבר אחד נראה כמוסכם על כולם: הקדמת הימין והעדפתו – לחוד ו"כל פינות שאתה פונה" – לחוד.

ולכן מובן מדוע לא הצביעו חז"ל והמפרשים הראשונים על שום מראה מקום מאלו שהזכרנו – בעוסקם בנושא ההקפה והתנועה!

זאת – אע"פ שמלואה אותנו התחושה, שיש יסוד משותף, אשר איננו מפורש באף אחד מן המקומות שהבאנו במאמר, שממנו נגזרו כל הכללים שבנדון והוא: חשיבותו של הימין.

החשיבות הזו היא שהולידה, כנראה, את כל ההנהגות והכללים שלגבי ניסוחם ולגבי מימושם מצאנו שלעתים חז"ל והפוסקים נחלקו.

21. יתכן כהתבטאותו של בעל הלבוש, שזהו דרך הטבעי(?). אך קשה לתלות בכך את הצויים המפורשים בפ' צו ובפ' מצורע. וכ"כ קשה לקבל את מה שכתב שם הלבוש את ענין המחול (על אף וכידוע "מחול" הינו רומז ג"כ על הקפה – לענ"ד אין בכך כדי ללמד על סוגיתנו).

עו"ד דניאל רדצ'סדורפר

## דיני גירושין והפרדה – דרכים לכפית הגירושין

### 1. מבוא

על פי חוק שיפוט בתי דין רבניים תשי"ג-1953, נישואין וגירושין של יהודים תושבי הארץ ואזרחיה ייערכו על פי דין תורה<sup>1</sup>. ועל כן שעה שגבר נושא אשה הרי חב לה מן הדין בעשרה חיובים; כשאחד מהם הוא "מזונות"<sup>2</sup>.

המונח מזונות אין לפרשו אך ורק במובנו הצר, אלא ביטוי זה כולל את כל צרכיה של האשה הדרושים לה לכלכלתה ולצרכיה כולל מידור.

סירובו של הבעל לשלם את מזונותיה, יכול להוות עילה לאשה לדרוש את חיובו של הבעל במתן גט, וזאת עקב אי התקיימות אחד התנאים החשובים של הנישואין.

בדרך כלל אין האשה זכאית למזונות אלא אם היא חיה יחד עם בעלה<sup>3</sup>. אם הם חיים בנפרד, יש להבחין אם הוא עזב את הבית או אם היא יצאה. "חזקה אין אדם מניח ביתו ריקן": אם הבעל עוזב את הבית והאשה נשארת שם זכותה למזונות אינה נפגעת ואין הבעל יכול להשתחרר מחובתו בטענה, שהיא אינה חיה עמו ביחד.

אם האשה עוזבת את הבית, היא מפסידה בדרך כלל את זכותה למזונותיה. אך "אם מחמת טענה" היא זכאית. אך לשם כך לא די בטענתה בעלמא אלא עליה לברר ולהוכיח עובדות המראות כי כנים דבריה ושיש מקום לטענתה<sup>4</sup>.

והכלל הוא שאם היא מעוכבת מחמתו להינשא לאחר, הוא חייב במזונותיה, גם אם היא איננה חיה יחד ועמו, וגם אם ע"פ דיני המזונות הרגילים לא היתה זכאית להם<sup>5</sup>.

אנחנו בעבודה זו נדון בשני הבטים של מזונות מחוץ למסגרת הרגילה כפייה בדרך ברירה (יזון או יגרש); מזונות מדין מעוכבת ע"פ דין או ע"פ הסכם יחסי ממון בין בני זוג

### 2. כפייה ע"י איום בהפסד ממון.

הראשון מבין עשרת הדברים שהם עיקר הגירושין מן התורה הוא, שלא יגרש

1. סעיף 1 לחוק שיפוט בתי דין רבניים, תשי"ג-1953.
2. כתובות מ"ו ב', מ"ז ב', נ"א א', נ"ב ב'; הרמב"ם ה"א י"ב א"ד.
3. שו"ע אה"ע סימן ע' סעיף יב הרמ"א; ח"מ מ"ג; ב"ש ל"ה; ב"ה ל'.
4. הריטב"א לכתובות ק"ג א'; הבי"ש שם; המרדכי שם.
5. המהר"ט חלק א' ק"ג, מובא בפד"ר א' 74, על יסוד הגמרא בב"מ י"ב ב' ובכתובות צ"ז ב' ("מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה", כדרכי זירא) רש"י שם.

האיש אלא ברצונו<sup>6</sup> שנאמר: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו". אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא מרצונו.

גורם הרצון החפשי מונח ביסודו של המשפט האזרחי על כל חלקיו. מטבעם של תפקידי מערכת משפטית הבאה להסדיר את היחסים שבין אדם לחבירו, שאי אפשר להתעלם מרצונו החפשי של האדם. אולם מהיות רצונו של אדם בגדר "דברים שבלב", מצב נפשי מסויים, מתעוררת מיד השאלה כיצד נוכל לדעת את הנעשה בלבו של אדם. לעניינינו ברור שהסכמת הצדדים היא יסודו של הגט בהלכה. אולם נשאלת השאלה הניתן להשיג הסכמה זו גם בלחץ כספי, אם זה נעשה ע"פ פסק של בית דין מוסמך ותוך שימוש באותו סוג לחץ שנפסק והותר ע"י אותו בית דין.

גט שהבעל נתן מפי שהכריחוהו לתיתו, נקרא גט מעושה ואם הכריחו את הבעל שלא כדין, הגט אינו גט, כלומר האשה אינה מגורשת<sup>7</sup>

אך לא תמיד הגט המעושה פסול. באותם המקרים שהדין אומר במפורש כי כופין לגירושין, מותרת הכפייה והגט המעושה יהא כשר ויצא פסק דין לכפייה<sup>8</sup>. יש הפוסקים שכפייה אינה משפיעה על הגט, ואינו הופך אותו לאנוס.

רבינו ירוחם<sup>9</sup> פוסק שכפיית ממון בגט אינו אנוס. ה"צמח צדק"<sup>10</sup> מבדיל בענין כפית ממון בגט בין מקרה שאשתו אונסת אותו ע"י ממון עד שיגרשנה ובין מקרה שאחרים אונסים את ממון; והוא מגיע למסקנה שאנוס מקרי ע"י זר. לחץ כדי להשיג רצון, ובמלים אחרות הסכמה מרצון, נראה, לכאורה, כרתת דסתר. הרב ד"ר ז. וררפטיג אומר במאמרו<sup>11</sup> שיש לשמור על איזון רצוי בין הסכמה שהיא רצון מופשט וסובייקטיבי, לבין לחץ מסיבות, והתנהגות סבירה של הבריות הניתנת להתפרש כהסכמה באופן אובייקטיבי. ומכאן ההלכה של רב הונא "תליוהו וזבין – זביניה זביני. מאי טעמא? כל דמזבין איניש אי לאו דאניס (ודחוק במעות – רשב"ם שם) לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני<sup>12</sup>, ובלשון הרמב"ם, "שמפני אונסו גמר ומקנה"<sup>13</sup>. דהיינו תחילתו באונס וסופו ברצון וכך נראה לי גם שניתן להבין דעתו של רבינו ירוחם לעיל, שפוסק שכפיית ממון בגט אינו אנוס. או במילים אחרות "דאנן

6. רמב"ם. הל' גירושין, א', א"ב, ע"פ משנה יבמות, י"ג, א'.

7. דברים, כ"ד, א'.

8. גיטין מ"ט, ב'; יבמות ק"ב, ב'; רמב"ם הל' גירושין, א', א"ב.

9. שו"ע קנ"ד, י"ט.

10. גיטין פ"ח, ב'; רש"י ד"ה כדן. כתובות ע', א תוספ' ד"ה יוציא. כתובות ע"ז, א'; הרי"ף והר"ן שם. הרא"ש שם כ'. יבמות ס"ד תוספ' ד"ה יוציא; הרא"ש שם. המרדכי לכתובות

ריש פרק המדיר. הטור קנר (בסוף) דרישה שם ט'.

11. ספר "אדם וחווה" נתיב כ"ד סוף ח"א.

12. צמח צדק, אה"ע סי' רסב סעי' ד'.

13. "כפיית גט להלכה ולמעשה שנתון המשפט העברי כך גיד בעמ' 155.

14. בבא בתרא מ"ז, ב'.

15. רמב"ם הל' מכירה י"ב.

סהדי דניחא ליה בכפרה<sup>16</sup>. הכפיה מביאה אותו לרצון לקיים המחוייב. וכך אומר רבינו גרשום מאור הגולה בתשובה<sup>17</sup>:

"צריכים לכופו שיתן גט, כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר: 'רוצה אני'. וכן הדין".

אין הלחץ פוסל את ההסכמה, שכן הלחץ בא ע"פ פסק דין של בית דין מוסמך במקרה שלנו; וע"כ בן-הזוג חייב ליתן את הסכמתו, כי מצווה היא לקיים את הפסק-דין, "דמצווה לשמוע דברי חכמים"<sup>18</sup>; ולכן הלחץ בא לרכך ולהפיג את ההתנגדות הבלתי לגיטימית של בן-הזוג לקיומה של המצוה. כדברי הרמב"ם<sup>19</sup> "שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונצרך לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה...".

הר"י בעל התוספות מסביר<sup>20</sup> "דכל דבר שהוא מחוייב לעשות, הוי כמו מכר. ובמכר הרי תליוהו וזבין זבניה זבני – "אבל שלא כדין, הוה כמו תליוהו ויהיב, דלא הוי מתנה". דהיינו המוכר והמגרש מקבלים תמורה, קרי רצון, מה שאין כן במתנה.

הרדב"ז<sup>21</sup> הלך בכיוון אחר. הכלל של כופין עד שיאמר רוצה אני, נובע מכוח סמכותו של ביה"ד להפקיע הקידושין, דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, וע"כ "בעל פוליוס וחביריו ירדו חכמים לסוף דעתן של הנשים ואינן יכולות לסבול לפיכך הפקיעו חכמים קידושיה ע"י גט זה".

### 3. כפייה בדרך ברירה (יזון או יגרש)

אחת הדרכים לכפיית גט על הבעל הינה ע"י הפרדה ומזונות עד שיתרצה ויתן גט ובלשון הראשונים, "הפרשה"<sup>22</sup>.

דרך כפיה זו הינה "בדרך ברירה", כדברי הפתחי תשובה<sup>23</sup>:

"מיהו יכולים לכפותו בשוטים לזונה או לשמש עימה או ליתן גט (בדרך ברירה). ואין זה נקרא כפיה על הגט, רק כדי לקיים שארה ועונתה".

הרב א. י. וולדנברג בספרו ציץ אליעזר<sup>24</sup> מציע דרך זו כאמצעי לכפיית גירוש במורדת בטענת "מאוס עלי", וכדבריו:

"יש מקום שפיר להחליט ולומר שבמורדת בטענת מאיס עלי באמתלה

16. קידושין נ"א.

17. תשובות רגמ"ה (מהד"ש אידלברג) סימן מ"ב, והוא הודפ' בשו"ת מהר"ם סימן תתסה.

18. קידושין נ"א.

19. רמב"ם הל' גירושין ב"ב.

20. תוספ' בבא בתרא מ"ח, א' ד"ה אילימא מהא.

21. שו"ת הרדב"ז, אלף רכח.

22. שו"ת הרא"ש ל"ב, ט'; שו"ת הרידב"ז, ח"ד, פ"ט.

23. פתחי תשובה, אה"ע, קני"ד, ס"ק ח'.

24. ח"ד, סוף סי' כ"א, עמ' ק"ד.



ברורה אחרי עבור י"ב חודש ממרידה, אפשר לכל הדעות לכופ את הבעל לגרש בדרך ברירה, דהיינו: אם לא יגרש, לחייבו במזונות לאשתו כשהיא יושבת בנפרד ממנו... ואם לא מי שהוא עדיין נוקף אפשר לו להתחכם מבלי להזכיר כלל גם ענין ברירה זאת, כי אם להחליט שאין חיוב על האשה לגור עם בעלה, ועל הבעל לתמוך בה בדירה ומזונות כשהיא יושבת בנפרד ממנו. ויתחייב ככה עד אשר ימלך בעצמו ובדעתו, שאין תכלית להמשיך ככה בחיי סבל בלי שום תועלת ויחליט לגרשה."

יצויין, כי במקרים שאין יסוד לכופ את הבעל במישרין למתן הגט, ניכרת מגמה לנקוט בצורה הפרדה עם חיוב מזונות כאמצעי לכפיית הבעל בדרך ברירה; שאם לא יתן לה גט פיטורין היא חייב לשלם לה מזונות כשהיא בנפרד ממנו. (בנושא סעד ההפחדה ראה מאמרו של ד"ר מ. קורונלדי<sup>25</sup>).

הדרך הרגילה, היעילה והנוחה ביותר מצד הדין להביא את הבעל לידי רצון לתת את הגט, הינה ע"י חיובי ממון, בעיקר – דמי מזונות, שעליו לשלם ע"פ דין, כל זמן קיום האישות.

לחץ כספי זה מוכר גם בביטוי "מזונות הפחדה", והינו בא לידי ביטוי בעיקר בחיוב במזונות ראויים, ואף גבוהים מהנורמה הרגילה.

מקורו של אמצעי זה הוא במשנה ובגמרא<sup>26</sup> דיני מורד ומורדת, שבעניינם הדין הוא כי מוסיפין לכתובה או פוחתים מהכתובה. לחץ כספי מילא בעבר והוא ממלא עד היום תפקיד חשוב בהסדר היחסים שבין איש לאשתו ובהתרת הנישואין ע"י גירושין, כשאינן סיכויים לשלום בית.

הבית־מאיר פסק<sup>27</sup>:

"לכן המוטב לעניות דעתי שלא לכפותו על הגט, כי אם על חיוב מזונות ופרנסה או לתשלומין הנדוניא והכתובה, עד שמכח זה בעל כרחו ירצה עצמו לגט ע"י פשרה קצת, ובזה אין שום חשש."

לחץ זה הינו "כפייה בדרך ברירה"; בית הדין מחייב את הנתבע במזונות לטובת אשתו, אף אם היא גרה בנפרד, כשהדין נותן שהוא מחוייב לגרשה, והברירה בידו ליתן גט ולהיפטר מהמזונות<sup>28</sup>.

ואכן בענין שהובא בפני ביה"ד בפתח־תקוה<sup>29</sup> השתמש ביה"ד בדברים הנ"ל של הבית־מאיר, בהשיתו מזונות גבוהים על הבעל כתחליף לכפית גט.

25. "סעד ההפרדה הזמנית בין הבעל והאשה והתפתחותו בפסיקת בתי הדין הרבני בישראל" – שנתון המשפט העברי, כרך א' בעמ' 184.

26. כתובות ס"ג, א'.

27. ספר בית מאיר, הובא בפתחי תשו' אה"ע, קנר ס"ק ד'.

28. ראה תיק 2/695/912 פד"ר, כרך א', עמ' 15 בעמ' 19.

29. תיק תשי"ג 3845, פד"ר א' עמ' 51.

הרב הרצוג זצ"ל מסיק להלכה<sup>30</sup> שאין לראות בהטלת מזונות גבוהים כדרך לכפית גט, בבחינת אונס הגורם לגט להיות גט מעושה. ואף יותר מכך הוא גורס כי גם במקרה ולא מגיעים מזונות לאשה שבגדה בבעלה ובשל כך אסורה עליו, כופין אותו לגרשה על הטלת מזונות עליו בסכום המתקבל על הדעת.

בפסיקה הרבנית, כאשר לא היה מקום לכופו הבעל בגירושין, פסקו בד"כ לאשה דמי מזונות סבירים ולא פסקו דמי המזונות המופרזים<sup>31</sup>

בעיקרו של דבר מכשירים רוב גדולי דורנו שימוש חיוב מזונות גבוהים או קנס ואין רואים בהם עילה לפסילת הגט. הרב הרצוג זצ"ל מסיק להלכה<sup>32</sup> "שע"כ אין כל הטלת סכום כסף אונס גמור, ובכגון זה אנו אומרים דין פרוטה כדין מאה. ואין גט מעושה אלא כשמטילין עליו דבר שאין בכוחו לסבול, או שקשה לו יותר מדי לסבול, כגון יסורי גוף, או הסכום עצום המהרס אותו, אבל לא סכום שאינו פוגע בו במדה חמורה" כ"ל.

דעת הרב עובדיה הדייה, חבר ביהד"ר הגדול הוא כי במקרה שהבעל חייב לתת גט מן הדין, והוא מסרב כופין אותו לתת גט, על הגדלת הממונות<sup>33</sup>.

מן הראוי לציין כי בתי הדין משתמשים באמצעי של הטלת "מזונות הפחדה" כמכשיר ליכופו על הבעל להוציא אשתו בגט. וזאת כדי להמנע משימוש באמצעי כפייה גופניים, או בחיוב במאסר במקום אלה.

הרב גורן בפס"ד שיצא מתחת ידו<sup>34</sup> דחה טענותיו של בעל שטען כי "כל גט שינתן לאחר איום בחיובים הריהו גט מעושה, וכל מזונות הרי הם כמזונות הפחדה, שלא ע"פ דין". את דחיית הטענה נימק בהסתייעו בדברי הרשב"ץ שכתב בתשובותיו<sup>35</sup>: שאם כפו אותו בדברים שהדין נותן לכופו, כגון: פריעת כתובתה דפריעת בעל-חוב מצוה, ומכין אותו עד שתצא נפשו, ולהצילו מאותו עישוי – נותן גט, לא הוזה גט מעושה. הוא הדין כשמחייבים אותו במזונות שחייב ע"פ דין, אין בזה משום גט מעושה".

סיכמו של דבר הוא, כי הטלת מזונות מוגדלים, אולם לא מוגזמים, אינו פוסל את הגט, ואם ביה"ד מוצא שיש מקום לפסוק עליו כפיה למתן גט, יכולה דרך זו לשמש אמצעי לכך.

השאלה שתעמוד לפנינו היא מה פירוש המלה "כדין"?

הדעה הרווחת היא כי "כדין" פירושו: בהתאם לדין ישראל המתיר, באותו מקרה

30. שו"ת "היכל יצחק", אה"ע ח"א סימן א', סוף נ"ב.

31. ערעורים טז; טז 71, פד"ר כרך ב' עמ' 9 בעמ' 14.

32. בקונטרס שמובא ב"אוצר הפוסקים" כרך ב' הער' עמ' ח'.

33. שו"ת ישכיל עבדי, ח"ה, אבה"ע, נ"א.

34. ערעור תשל"ה, פד"ר כרך ו' עמ' 115 בעמ' 128.

35. שו"ת התשב"ץ, ח"ב ס"ה.

קונקרטי, לכפות את הבעל לתת את הגט, ולא כאשר הוא, מאיזה טעם שהוא, רק חייב לתת את הגט<sup>36</sup>.

יש גם לשים לב לסייג אחד, בנושא אונס ממון, המקבל חשיבות מעשית מיוחדת. אין אונס ממון פוסל את הגט, כאשר הכסף הנגבה בכפיה מן הבעל, הוא חוב המגיע מן הבעל, ואמצעי הכפיה הם מן הסוג שמותר להשתמש בהם לצורך גביית חוב זה. כפיה כזאת לאו שמה כפיה, והיא אינה פוסלת את הגט 'אפילו' כאשר מבחינת הלכות הגירושין, אין דין המתיר לכפות אותו בעל לתת את הגט. כדברי התשב"ץ<sup>37</sup>

"...ומכל מקום מוכח מהכא שכשכופין אותו לפרוע כתובתה ולפעמים מפני פרעון כתובתה הוא צריך לגרש והרי הוא כפוי ועומד בגט זה, כיון שלא כפו אותו ממש לגרש, אלא כדי לפטור עצמו מאונס פרעון כתובתה נתפס לגרש, לא מקרי גט מעושה כלל, שהרי האונס בענין אחר היה, והגט ברצונו נתנו שהרי לא היו כופין שאותו לגרש. וכן נמי הא דתנן גט מעושה שלא כדין פסול דכוותה הוא שמעשין אותו בגופו לגרש, אבל שאם עישו אותו בדרכים אחרים שהיה הדין לכופו בהם, כגון פריעת כתובתה... לא הוי גט מעושה".

וביתר הרחבה קצת, מוצאים אנו אותו רעיון אצל הריב"ש<sup>38</sup>:

"מכל מקום מנדין אותו או מכין אותו עד שיקבל עליו לקיימה, ואם הוא מעצמו כדי להנצל מזה יגרש, אין זה גט מעושה, שהרי אין ב"ד כופין אותו על הגט כלל, אלא לקיים מצוות עונה... כמו שחובה עליו מן הדין. והרי זה כמי שהיה נושין בו ממון, והיה תפוס בבית הסוהר בעד החוב ההוא, ואמר לו קרובי אשתו אם תגרש אשתך נפרע אנחנו בעדך החוב ההוא, ותצא ממאסרך, והוא נתרצה בזה וגירש מרצונו, – היאמר אדם שזה יהיה גט מעושה מפני שעשה זה כדי לצאת מבית הסוהר? לא! שהרי לא היה תפוס כדי שיגרש, אלא בעד חובו, והגט אינו מעושה אלא מרוצה".

כל הסוגיה שאנו דנין בו התעורר גם בבג"ץ<sup>39</sup> ושם הגיע השופט זילברג לאותה מסקנה, אך ראה לנכון להדגיש כי אם המזונות יהיו גבוהים ולא משקפים את זכותה האמיתית של האשה למזונות, כי אז יהיה הגט מעושה לפי דיני ישראל.

כאמור הכפיה בדרך של הטלת "מזונות הפחדה" מוצאת ביטוייה בפסקי-דין רבניים לא מעטים.

36. ראה רמב"ם הל' גירושין, ב'ב'.

37. חלק א', סימן א'.

38. שו"ת הריב"ש סימן קכ"ז.

39. בג"ץ 55 רונצוויג נ' יור"ר ההוצל"פ, פד"י ט', עמ' 1543, בעמ' 1551.

בפסק דין שיצא מתחת ידו של ביהד"ר האזורי בירושלים<sup>40</sup>, פסק ביה"ד על בעל שהרוויח 2000 ל"י לחודש, כי עליו לשלם 1500 ל"י לחודש מזונות לאשתו העובדת ומרוויחה כמוהו, כל זאת כדי לאלצו לתת גט לאשתו.

בפסקידין אחרים פסק ביה"ד כי על הבעל לשלם מיד הכתובה כשיטת המרדכי (המובאת בהג"ה הרמ"א באה"ע, קנד', כא'), הגורס "דאף היכא דאין כופין לגרש מ"מ כל שעליו לגרשה לפי הדין, כופין אותו לתת לה מיד כתובתה ונדוניתה".

ביהמ"ש העליון פסקו<sup>41</sup> כי לביהד"ר אין סמכות להטיל "מזונות הפחדה", אף במקרים שיש בהם משום עילה לכפיית גט, כי סעיף 6 לחוק שיפוט בתיד"ר קבע דרכי כפיה למתן גט ולקבלתו, וממנו משתמע שאין סמכות.

הגבלה זו לא נראית לי משום שסעיף 6 הנ"ל קובע אמצעי נוסף של כפיה והוא מאסר לזמן בלתי מוגבל, עד שהסרבן ימלא את הצו שניתן ע"י ביה"ד הרבני. מחמת חומרתו של אמצעי זה, שלילת חירותו של המסרב, הוסיף המחוקק הגבלה לשימוש של ביה"ד בדרך כפיה זו, והיא: התנייתו בפניה של היועץ המשפטי והחלטתו של בית המשפט המחוזי על ביצועו של הצו של ביה"ד הרבני על מאסר. מה שא"כ הדבר לגבי "כפיה מתוך ברירה", ע"י הטלת מזונות, שאף אם יוטלו בגובה מוגדל, "מזונות הפחדה", הם יכולים להביא רק לידי מאסר בעד אי תשלום חוב, שהוא בהיקפו ובחומרתו הרבה יותר מצומצם<sup>42</sup>.

מזונות ואף מזונות הפחדה, הם מענייני נישואין, הנמצאים בסמכותם של בתי הדין הרבניים. וסימוכין לכך ניתן למצוא בבג"ץ<sup>43</sup>. בפסק-דין זה ביטל ביהמ"ש העליון את ההלכה שנקבעה על ידו ברוב דעות בענין שטרייט<sup>44</sup>. כי מתן היתר הנישואין ע"י הרבנים הראשיים על פי סעיף 5 לחוק לתיקון דיני העונשין (ריבוי נישואין) תשי"ט-1959, מוגבל לשני המקרים המנויים בסעיף 1(1) (מחלת נפש של הבן-זוג) וסעיף 2(6) (כשבן הזוג נעדר לפחות שבע שנים) של החוק הנ"ל – בלבד. בפסק הדין האחרון קבע ביהמ"ש העליון כי הרבנים הראשיים יכולים לתת לאיש היתר לנישואי אשה על אשתו במקרה שבו אולי אפשר היה לפסוק כפיה על האשה לקבל גט. ומה לי "מזונות הפחדה" ומה לי היתר נישואין?

#### 4. מזונות מדין מעוכבת מחמתו ע"פ דין

הכלל הוא שאם היא מעוכבת מחמתו להינשא לאחר, הוא חייב במזונותיה גם אם היא איננה חיה יחד עמו וגם אם ע"פ דיני המזונות הרגילים לא היתה זכאית

40. תיק תשל"ו 17 (לא פורסם).

41. ראה הערה 39 לעיל, וכן בג"ץ 137/55 סלימאן נ' יור'ר ההוצ'ל"פ פד"י ט' עמ' 1541.

42. ועיין ז'. ורהפטיג "על השיפוט הרבני בישראל" בתל-אביב, תשט"ו עמ' 46-47. מ'. אילון

"חירות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי" ירוש', תשכ"ד.

43. בג"ץ 268 ריב"נ הרב הראשי לישראל, פד"י כג (1) עמ' 462.

44. בג"ץ 363 שטרייט נ' הרב הראשי לישראל, פד"י יח' עמ' 598.

להם<sup>45</sup>. אך אין הוא מחוייב לשאת בהבדלי הוצאותיה למזונות הנובעים מהעובדה שבמקומה החדש מחייבה עולה יותר<sup>46</sup>.

גם אם אין מקום להאשים את הבעל, יכול להיות שקיימות עובדות אובייקטיביות שאין בידו למנען והמצדיקות בכל זאת את סירובה להשאר עמו. כגון, אם בשכונה מבזים או מצערים אותה או מוציאים לעז עליה או אם היא טוענת, וטענתה נמצאת כנה וסבירה, שאינה יכולה לחיות בקיבוץ ואין סיבה מספקת וסבירה שהבעל לא יוכל לפרנס את המשפחה אם לא יחיה בקיבוץ<sup>47</sup>.

כמו כן אין היא מחוייבת לסבול שקרובי בעלה כגון חמותה או אחותו, יגורו יחד ועם בעלה באותה דירה, אם ע"י זה נגרם לה צער או עלבון. אמנם הבית הוא שלו אבל הוא גם שלה באשר היא אשתו והיא לא חייבת אלא גם זכאית לגור יחד אתו, ולכן היא זכאית לדרוש ממנו שיסלק קרוביו אלה מהבית או יעבור עמה לגור עמה בבית אחר כי "אין אדם דר עם נחש בכפיפה"<sup>48</sup>.

כלל נוסף הוא שבמקרה שיש מקום להחיל את הלכת "מעוכבת", הבעל חייב במזונות לאשתו מבלי להיות זכאי למעשה ידיה, אלא אלה שייכים לה בלבד ואין בידו לקזום כנגד מזונותיה<sup>50</sup>.

זהו המצב לפי ההלכה והיא חלה לפי ס' 2(א) לחוק לתיקון דיני המשפחה (מזונות) תשי"ט-1959. אמנם לפי ס' 2א של אותו חוק לפי התיקון משנת תשל"ו-1976, רשאי בית המשפט, עת הוא בא לקבוע את גובה המזונות שעל הבעל לספק לאשתו, להתחשב בין היתר בהכנסותיה מעבודה והיה נראה לפי זה כאילו יש להביא בחשבון הכנסות האשה מעבודה ללא הגבלה, כלומר גם אם חיוב הבעל למזונותיה מבוסס על ההלכה בדבר "מעוכבת". אולם כפי שיש להבין מהוראות ס' 2(א) לחוק, מגמת החוק היא שבמקרה של ניגוד בין הדין האישי ובין החוק, הדין האישי עדיף, כי אם לא מפרשים כך, אין להבין לשם מה היה צורך, אחרי ההוראה בדבר תחולת הדין האישי, להוסיף במפורש כי הוראות החוק לא יחולו<sup>51</sup>.

כלל נוסף הוא שאם מת הבעל, הרי האלמנה איננה יכולה להנשא למשך שלושה חדשים; ולפיכך היא כביכול "מעוכבת" מחמת הבעל מלהינשא לאחר (עקב העובדה שהיתה נשואה לו) וע"כ היא זכאית למזונות באותה תקופה. ואזי במקרה כזה הירשים עומדים במקומו של הבעל, והם חייבים במזונותיה, וזכותה זו אין להפקיע

45. ראה הערה 5.

46. שם, המהרי"ט שם.

47. ע"א 609/74 פ"ד ל' (3) 480, 485, 490.

48. ע"א 479 פ"ד לה (1) 518.

49. רמב"ם הל' אישות פ"ג, הי"ד, המ"מ שם; הבי" לסימן ע' (בסוף).

50. ב"מ י"ב ב'; יבמות מ"א ב', תוס' ד"ה עמד; כתובות ק"ז ב', תוס' ד"ה עמד; שו"ע ק"ס ד';

פד"ר א' 74; פד"ק ג' 44, 52; פד"ר ז' 290, 294; פ"ד י' 294.

51. ראה שרשבסקי "דיני משפחה" בעמ' 229.

ממנה אפילו בתקנת בית דין<sup>52</sup>. כמובן חלה הגבלה זו לגבי היורשים רק כל עוד האלמנה זכאית בכלל למזונות, כלומר אם עדיין לא קבלה את כתובתה. אך אם קבלה את כתובתה או תבעה אותה בב"ד, למשל אחרי שעבר רק חודש ימים מאז מות הבעל, לא תוכל לגבות מזונות בשני החדשים האחרים, אעפ"י שגם אז היא עדיין מעוכבת מלהינשא<sup>53</sup>.

בע"א 6664/82 (54) נידונה שאלת סמכותו של בית המשפט לחייב בעל, המסרב ליתן גט לאשתו על אף פסק-דין של בית הדין הרבני המחייבו לעשות זאת, לשלם מזונות עונשיים לאשתו. ונפסק שם שבמקרה שיש מקום להחיל את הלכת "המעוכבת", הבעל חייב במזונות אשתו בלי להיות זכאי למעשי ידה. אלה שייכים לה בלבד, ושאינן בידו לקזזם כנגד מזונותיה. והגם שתקנת חז"ל זאת יש לה אופי של קנס, כדי לאלץ את הבעל לשחרר את האישה, אין בכך כדי לגרוע מן העובדה שמדובר בחיוב מזונות כשלעצמו – להבדיל ממזונות עונשיים גרידא. אך גם מי שגורס, שיש מקום להטלת מזונות הפחדה, דורש כתנאי מוקדם והכרחי, שתהא החלטה של בית הדין לכפות על הבעל גט פיטורין.

כפי שראינו לעיל ובפס"ד הזה הבעל אינו זכאי במעשי ידה. בערעור תשל"ג(55) פירטו הטעמים שבו, והם: א. חיוב המזונות במעוכבת להינשא הוא משום קנס ואין תקנת החכמים שמעשי ידה תחת מזונות אלא באשה היושבת תחת בעלה והוא חייב בהם מצד הדין; ב. תקנת מעשי ידה לבעל הוא שלא תהיה עליה איבה, ובאשה שאינה יושבת תחת בעלה לא קיים הטעם הזה<sup>56</sup>.

בתמ"א (ת"א) 2599/84 עשו הבחנה יתירה ונאמר שם<sup>57</sup>, שיש להקפיד על הבחנה חדה בין פס"ד הקובע שעל הצדדים להתגרש, או קובע מצווה עליהם להתגרש, לבין פס"ד המחייב מתן או קבלת גט, מאחר ולא מדובר בהבדלים סמנטיים, שאלא במושגים שונים. ורק כאשר פס"ד הרבני מחייב מתן גט, תיחשב האישה למעוכבת בגין סירובו של הבעל לתת לה גט. ואת הביטוי – "על הצדדים להתגרש" אין לפרש כהמלצה בלבד, אלא יש לראותו כמחייב את בני הזוג בגט פיטורין, והמלים "ללא דיחוי" יש בהן אף כדי לשכנע ביתר תוקף, כי הכוונה במטבע לשון זו, לחייב את הצדדים, להתגרש זה מזה כדמ"י.

## 5. מזונות מדין מעוכבת מחמתו – ע"פ הסכם יחסי ממון בין בני זוג.

כפי שראינו לעיל מזונות מדין מעוכבת מחמתו יש לו הסדר ע"פ דין, אך יכול להיות לה גם נפקותא וגושפנקא לאור הסכם שעשו בני הזוג ביניהם, וזאת בהתאם להלכה.

52. שו"ע צ"ג ב"ש ד'.

53. התשב"ץ, שאלה רצ"ב תקנה ז'.

54. פ"ד לח (4) 365.

55. פד"ר י' 294.

56. ראה גם שו"ת הרא"ם סי' לד'; "שיטה מקובצת" לב"מ י"ב ע"ב בשם הרמ"ך.

57. פס"ם תשמ"ז ב' בעמ' 8.

אבהיר את השאלה והמסגרת שבו מדובר.

בני הזוג עורכים הסכם לגירושין ובו קובעים שבמקרה והבעל לא יקיים אותו, יהיה עליו לשלם פיצויים קבועים מראש בסך מסויים. הבעל נותן אחר כך את הגט אולם טוען שנתן אותו מחמת חשש שיהא חייב בתשלום הפיצויים המוסכמים. במקרה זה קיימת שאלה חמורה, אם הגט הוא גט מעושה, אם לאו?<sup>58</sup>

קיימים כאן שני שיקולים נוגדים:

- א. הבעל לא הוכרח לערוך הסכם זה ואם ערכו, הרי נעשה הדבר מרצונו החפשי ולפיכך ההסכם מחייב.
- ב. לעומת זאת, נניח שהגט לא ניתן והאשה מגישה תביעה לשם גביית סכום הפיצויים. אם פס"ד יקבע שהבעל חייב בתשלום הפיצויים, והוא יתן את הגט כדי לשחרר מחיוב הפיצויים, ייתכן שלא יהיה זה מרצונו החפשי, כי הרי יש מקום לומר שהפיצויים הוטלו עליו על מנת לאלצו לגירושין.

קיימת מחלוקת הפוסקים בשאלה זו. יש המחמירים החוששים לגט מעושה גם במקרה של הסכם כנ"ל, ויש מקילים האומרים שמאחר ומרצונו החפשי קיבל הבעל על עצמו את ההתחייבות ויש לו ברירה לא לתת את הגט אלא לשלם את הכסף, אין כאן אונס והגט כשר<sup>59</sup>. המאירי<sup>60</sup> כתב על שאלה זו: "...ואפילו קבלו מעצמו כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס אונס גמור הוא..." גם הרשב"א פוסק כך<sup>61</sup>, לעומת זאת פוסק הרשב"ץ באופן שונה<sup>62</sup> "מכיון שמדעתו חייב את עצמו..." נימוק שני לדברי הרשב"ץ הוא שאם קיימת אפשרות להנצל מאונס הממון שלא על" נתינת הגט, והוא אינו בוחר בדרך זו, אין האונס חל על נתינת הגט, הרב בצלאל זולטי זצ"ל בתשובה לרב ווייס מארה"ב, נתן פתרון כיצד להבטיח שהבעל יתן לאשתו גט פיטורין כדן תורה לאחר שתשיג פס"ד של גירושין ממנו בבית משפט אזרחי. הוא הציע שהבעל יתחייב בשעת הנישואין, שבמקרה שיהא פירוד אזרחי ביניהם הוא יתן לה מזונות מדין מעוכבת מחמתו סכום של \$2000 עד שיתן לה גט פיטורין. אולם הבעל יהא זכאי לפנות לבי"ד רבני מוסמך, שיפטור אותו מחיוב זה בכולו או במקצתו; ולכשיבוא הבעל לבי"ד לבקש סעד, יוכל ביה"ד ללחוץ עליו או להשפיע עליו שיתן גט כדן. הרב זולטי מעלה, כי מזונות אלו תנאי כתובה, ולפי זה אינם תלויים בזכותו במעשי ידיה, וחייב זה יהא קיים גם אם יהא עליה דין של מורדת, ואף אם מעשיה גרמו לה, שזינתה תחתיו. קרי, אין פה גט מעושה<sup>63</sup>.

58. כמובן מתעוררת השאלה רק כאשר אין מקום לכפייה ע"פ דין. ר' גם שו"ע קלד' ב"ש ו'.

59. ר' הטור והב"י קלד' ד"מ שם ז'; שו"ע שם ד' הרמ"א; ב"ש ח'; באר הגולה ט'; הביית מאיר שם ד'; פ"ת ט'.

60. בית הבחירה גיטין, ס"ח ע"ב, פירוש המשנה.

61. שו"ת הרשב"א חלק ד' סי' מ'.

62. הרשב"ץ חלק ב' תש" ס"ח.

63. פרדס ניריורק. קובץ רבני (אייר תשמ"ג).

כך גם פסק, הלכה למעשה, הרב משה פיינשטיין, באגרות משה, וכלשונו<sup>64</sup>:

"כי הוא שחייבו לה מהערכאות סך כסף בעד מזונותיה הוא ממון שלה שאין כאן אונס כלל כשמגרשה כשתמחול לו החוב ויצא ע"י זה מהמאסר... ואין לחוש שמא הערכאות חייבוהו."

לסיכום ניתן לראות שדין מעוכבת מחמתו להינשא היא הלכה שרחבה דיה כדי אף להכניס אותו בקטיגוריה של הסכמים שונים שעושים בני זוג ביניהם, הסכמים אלו נוהגים לאחרונה במקרים רבים.

64. אבן העזר, ניו-יורק, תשל"ז, סי' קל"ז.

In honor of Lori and Bernard Levmore  
The Levmore's of Efrat