

זכויות הנשים לאור התורה

א

במערכת החוקים שהממשלה העבירה לכנסת, בית-הנבחרים שלנו, לדיון ולהחלטה, נמצא חוק המפנה את תשומת-לבנו, ומענין אותנו במיוחד, וזה: חוק שויון זכויות האשה. ברצון הממשלה להראות ולהדגיש ע"י חוק זה את עמידתה על הבסיס והיסוד של הדימוקרטיה והגשמת עקרונותיה, ומגמתה להביא על-ידי חוק זה, שויון גמור לשני חלקי הצבור, האנשים והנשים, מבלי להעדיף אחד על משנהו, ומבלי לקפח זכות האחד לטובת משנהו.

לצערנו יש לומר, שגם אם נאמין ברצון הטוב של מציעי החוק לשיפור מצב האשה, אין חוק זה הולם את רוח ישראל המקורית. עיקר גישתם נובעת מתוך אספקלריה חילונית, הרחוקה מדרך התורה, מצוותיה, חוקיה, מנהגיה ותקנותיה. אלמלי חברי הממשלה ברובם, היו עומדים על בסיס התורה, והיו חודרים לרוחה ומוטרה, כי אז, היתה לגמרי מיותרת חקיקת חוק מיוחד לשויון זכויות האשה. בתורה ובמפרשיה היו מוצאים לא רק אפני-סדור היחסים בין איש ואשה, זכויותיהם וחובותיהם זה לזה, אלא גם גישה אבחנית, דאגה מלאה ושקידה מיוחדת לזכויות האשה, מה שנדיר למצא בתחוקה המודרנית ביותר של הארצות הדמוקרטיות. דא עקא, שלא צלחה לנו השעה, וכשם שהממשלה מתיחסת להרבה שאלות שיסודן בתורה ללא התחשבות עם עקרונותיה, כך הוא גם גורלה של שאלת שיון זכויות האשה.

„לוא חכמו ישכילו זאת“, אלמלי היו משקיפים על השאלה הזאת מבחינה אובייקטיבית, מבלי שיהיו משוחדים במשפטים קדומים כלפי חוקי התורה ותקנותיה בבעיה זו, היו נוכחים שאין לך באמת סדור נפלא אחר יותר טוב ומועיל, בין שני חלקי הצבור הללו, איש ואשה, מכפי שנתן ונמסר על ידה. מתוך ידיעה עמוקה של הלכי הרוח, של הנטיות הפסיכולוגיות הטבעיות, האופי והתכונות, שמהם קורצו שני החלקים הללו, מימות בראשית ועד לדורי דורות האחרונים.

אין מכוונתנו במאמרנו זה להתווכח ולהתפלמס, על הדברים שנאמרו בפורום של הכנסת על בעיה זו, וכן על הדברים שהוטחו כלפי חכמינו ז"ל וגדולי התורה שבכל דור ודור בשטח זה שמהם נצטייר ציור, שהאשה קופחה במדה ידועה לפיהם, ורק ע"י קבלת חוקה זו כאילו יתוקן המעוות. יודעים אנו שבדברים לא יוסרו ודעתם לא נשנה. רצוננו רק לחשוף לפני עצמנו את השאלה

הזאת מבחינת ההלכה והאגדה, הקובעים את הליכות חיינו, ומתוכם זבם נשקיף על הזכויות והחובות של האשה בישראל. מהם נעמד גם על שרשי ההבדלים בין האיש והאשה מבחינת הדין וההלכה, למען נוכח לדאות כי לא קיפוח יש כאן אלא הבנה מעמיקה שרק תורת אלקים אמת מסוגלת לזה.

ב

אם כי מטרתו של הקובץ הזה, היא בעיקר בירור מבחינת ההלכה, הרי מן הראוי לשם מיצוי הנושא להשתמש גם בדברי אגדה, בכדי להשלים את התמונה. אמנם יש לנו כלל, „אין למדין מן האגדות“ (ירושלמי פאה פ"ב ה"ו), בכל זאת כתבו הראשונים, שבמקום שהאגדות והמדרשות אינם מכחישים את התלמוד שלנו אלא מוסיפים עליהם, למדים מהם וסומכים עליהם. והרבה מנהגים בידינו על פיהם (ספר הישר לר"ת סי' תרי"ט). [ואמנם, הרבה הלכות יש לנו בש"ע, שמקורם במדרשי חז"ל, כגון: בדין הכשר כלי שתיה של חרס בהדחה שלש פעמים, מביאים התוס' (ע"ז ל"ג ע"ב) בשם מדרש אסתר, שאמר לו המן לאחשוורוש, אם זובב נופל לכוסו של אחד מהם זורקו ושותהו, ואילו אדוני המלך נוגע בהם חובטו בקרקע, ולא עוד אלא שמדיח כוסו שלש פעמים. וכן דין תפילין בחוה"מ המבואר בש"ע (א"ח סימן ל"א ב') מקורו במדרש הנעלם שיר השירים, בדין ר"ח (טור א"ח סימן תי"ז) מקורו מפרקי דר' אליעזר, ועוד הרבה הלכות כאלה, בדי' חלקי השו"ע]. גם בשטח שלנו האגדה מוסיפה הרבה והרבה.

האגדה מעריכה מאד את האשה מהרבה בחינות, כפי שמשתקף מתוך אמרות ופתגמים של חז"ל, בסזורי שני התלמודים, המדרשות והזוהר, ומתוך מאמריהם הנאים המכילים השקפות מוסריות נעלות בחיי-האישות, נראה עד כמה השתדלו להרים את כבודה וקרנה, ולהבליט את יתרונותיה ומעלותיה.

והנה דוגמאות רבות: על הפסוק „ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם“ אומרים חז"ל, מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה מבאיש (גדה מ"ה), הנשים ומה"ש עומדים מי יקלס תחילה, אר"ח בר-אבא, אחרי נוגנים (תהלים ס"ח כ"ו) אחרי נוגנים, אלו המלאכים, בתוך עלמות תופפות, אלו הנשים, א"ר לוי: השמים! לא אקבל הדבר הזה, אלא הנשים קלסו תחילה (תב"א פ' מצודע ה"ח) עד כדי כך! והנשים גם קבלו את התורה תחילה שנאמר (שמות י"ט ג') „כה תאמר לבית יעקב“ אלו הנשים, „ותגיד לבני ישראל“ אלה האנשים. א"ר נחמן יטה כח נשים מכח אנשים. אנשים אומרים „נתנה ראש ונשובה מצרימה“, ונשים אומרות „תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינר“ (ספרי פ' פנחס כ"ז ד').

בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ממצרים (סוטה י"א ע"ב) והנשים לא השתתפו במעשה העגל וכמעשה המרגלים (מ"ר במדבר, פרשה כ"א, יר"ד). וכמה שבחים חלקו חז"ל לאשה, כגון: איזה עשיר, כל שיש לו אשה נאה במעשים (שבת כ"ה ע"ב). מאן דזכי באשה משכלת זוכה בכלא (זהר תזריע נ"ב ע"א), איש ואשה, זכו שכינה ביניהם (סוטה י"ז וברשיי שם). עיקרא דביתא: דביתוהו, „דשכינתא לא אתעדי מן ביתא בגין דביתוהו“ (זהר בראשית נ' ע"א). הנושא אשה הוגנת, אליהו נושקו והקב"ה אהבו (תנדב"א רבה פ"ח) וכן שבחו במדות: „נשים רחמניות הן“ (מגילה י"ד ע"ב). אשה כלי

זיינה עליה (ע"ז כ"ה ולפי פי' התוס' שם, יבמות קט"ז ע"א). נשים במאי זכין? באקרוי בנייחו לבי כנישתא ובאתנוי גברייתו בי רבנן, ונטרו לגברייתו עד דאתו מבי רבנן (ברכות ז' ע"א). "סבתא בביתא סימא בביתא" (ערכין י"ט ע"א). "איתתא איהו כוס דברכה" (רעיא מהימנא, אמור פ"ט סע"ב). ומעשה בחסיד אחד שהיה נשוי לחסידה אחת, ולא העמידו בנים זה מזו, אמרו, אין אנו מעילים להקב"ה כלום, עמדו וגירשו זה את זה, הלך זה ונשא רשעה אחרת, ועשתה אותו רשע, הלכה זו ונשאה לרשע ועשתה אותו צדיק, הרי שהכל מן האשה. (ב"ר ט"ז ז'). מכאן, עד כמה שהחשיבו חז"ל את השפעתה של האשה! ואם כי אנו מוצאים בכמה מקומות באגדות חז"ל גם ציון חסרונות ומגרעות של האשה, כגון: אשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש (כ"מ ע"א) שדעתן קלות (שבת ל"ג ע"ב). בנות אין דעתן מיושבות (מנחות ק"ב) ועוד. הרי אף זה אינו מתוך רצון השפלה, אלא מתוך הערכה נכונה של נטיותיה הטבעיות. אולם לא ראו חז"ל בתופעות הללו בכדי לגרע ולהחליש את הערכתם הכללית על האשה, שכפי שכבר ציינו לעיל היתה חיובית ביותר.

ג

האגדה עמדה גם על ערך הזווג בין איש והאשה, וראתה בזה תפקיד האדם וגורלו בחיים. לדוגמא: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם (יבמות ס"ג ע"א) אשה טובה מתנה טובה, בחיק ירא אלקים תנתן (שם ס"ג ע"ב). כל אדם שאין לו אשה, שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה (שם ס"ב ע"ב, ועי' ב"ר פ"ז ב' ופסיקתא זוטרתי בראשית י"ח). והטור מוסיף בלא "דירה" (אע"ה סימן א') ועי' פרישה (ס"ק צ') שלומד את זה מלשון "עזר כנגדו" ז"א מסביבתו. אין זווגו של האדם אלא מן הקב"ה יש שהוא הולך אצל זווגו, ויש שזווגו בא אצלו (ב"ר פ' ס"ח ד'). ביתו של אדם זוהי אשתו, א"ר יוסי, מימי לא קראתי לאשתי אשתי, אלא ביתי (שבת קי"ח ע"ב). וכפר בעדו ובעד ביתו, ביתו זוהי אשתו (יומא ב' ע"א). ואין אהלו אלא אשתו, שנאמר: שובו לכם לאהליכם (מ"ק ז' ב').

אדם נצטווה מאד על כבוד האשה, ולדוגמא: לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין הברכה מצויה בתוך ביתו של אדם, אלא בשביל אשתו. (ב"מ נ"ט ע"א). אתחך גוצא גחין ולחיש לה (שם). אמר להו רבא לבני מחוזא, אוקירו לגשייכו (שם). והאזהב אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו עליו הכתוב אומר: "וידעת כי שלום אהליך" (יבמות ס"ב), וגם דבריה גשמעים, ככתוב: כל אשר תאמר שרה שמע בקולה (בראשית כ"א י"ב). וחנה מסרה את בנה שמואל לכהן במקדש (ש"א א. כ"ג), וכל אדם יעשה חפצי שמים וחפצי אשתו (מס' כלה). והעושה חפצי אשתו עליו הכתוב אומר: "וידעת כי שלום אהליך" (תנדב"א פט"ו). ויהיה זהיר בצער ובעלבון אשתו יותר מכלל אדם (תנדב"א ד'). ואשה חכמה, נוהגין בה כבוד חכמים (ורע יצחק, קונטרס פלפלת פ"ה, ובית יהודה י"ד כ"ח). וחייבים לקום מפני אשה זקנה וחכמה (ספר חסידים ועיקרי דינים י"ד כ"ו). וכן לעגין הספד לנשים חשובות, ופרסם הספיד את כלתו בי כנישתא (מגילה כ"ח). ובתקופות שונות נהגו כבוד לנשים ידועות, כמו לאשת רבנו ב"ר יהודה

(ריב"ן פ"ג), ולצדקת מ' יוטא (שו"ת מהרי"ל סי' נ"ה), וכן נוהגין כבוד לאשה בשביל חכמת בעלה בהתאם לאימרה: "אשת חבר הרי היא כחבר" (שבועות ל' ע"ב, ע"ז ל"ט ע"א).

ד

ומה נפלאה היא התפיסה הכללית של התורה על מושג הזוג, מהותו וטיבו. תורת ישראל עושה את הזוג לאחר הנשואים, לא רק לשותפים, שבאו לידי הסכם וצירופם מקרי, אלא למאוחדים ומזווגים לאדם אחד, ממש, כדברי הפסוק. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד), וכאדם המחזר אחרי אבידתו. "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא שמם אדם" ז"א: שניהם נחשבים כאדם אחד. התורה יחסה לזוג מלשון "כי יקח" ובהסבר חז"ל היינו: "דאסר לה אכ"ע כהקדש" (קידושין ב' ע"ב). קנין זה של האשה הוא איפוא כמין הקדש (קדושת הגוף ולא קדושת דמים, נדרים כ"ט ע"א) — "מקודשת לי להיות לי, ומקודשת לעולם בשבילי" (תוס' קידושין שם). זאין אשה מתה אלא לבעלה, וכן אין איש מת אלא לאשתו (סנהדרין ס"ב ע"ב). וכל מי שמתה עליו אשתו, עולם חשך בעדו (שם) וכאילו חרב בית-המקדש בימיו (שם). ולכל יש תמורה, חוץ מאשת נעורים (סנהדרין כ"ב ע"א).

וכן ע"י הנשואין שהוא קונה אותה, נעשה הזוג לאישיות אחת ממש, והיא געשית כבעלה על כל הזכויות והחובות שבידו. אם הוא כהן אף היא כהנית, אם הוא לוי גם היא לוייה, ואם ישראל דינה כישראלית, ככתוב: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" היא בתרומת הקדשים לא תאכל. ולענין פדיון הבן אין אשה יורדת זאינה מפסידה את מדרגתה ע"י הנשואין, ועל כן בת כהנת שנשאה לישראל פוטרת את יולדה מפדיון בכור (בכורות מ"ז). וכדאי להביא את דברי הראב"ד בהקדמת ספרו "בעלי הנפש" האומר: "ואומר אני בקלות שכלי, כי לטובת האדם להנאתו בראו אחד, שאלו נבראו זכר ונקבה מן האדמה כשאר כל הנבראים, היתה האשה אצל האדם כבהמה, הנקבה אצל הזכר, שאינה מקבלת עליה שולטנות הזכר ולא עומדת אצלו לשמשו. אף כי זה חוטף מלפני זה, וזה מלפני זה, וזה בועט בזה, וזה בזה. ואיש לדרכו יפנו. וגם אינם מיוחדים זה לזה, לפי שבתחילה נבראו זה בפני עצמו וזו בפני עצמה. ולכן ראה הבורא צורך האדם והנאותו, וברא אותו יחידי ולקח אחת מצלעותיו, בונה ממנה את האשה, והביא אל האדם להיות לו לאשה, ולהיות לו לעזר ולסעדו ולמסעדו, מפני שהיא נחשבת כאחד מאיבריו אשר נבראו לשמשו. וכי יהיה מושל עליה כמושל על אחד מאיבריו, כי תהיה משתוקקת אליו כאחד איבריו, משתוקקים להנאת גופו, וזש"ה "ולאדם לא מצא עזר כנגדו". ר"ל: אלו ברא את האדם כענין יצירת בהמה לא מצא עזר כנגדו, ואמר לא טוב. המציאה הזו אינה אחר בדיקה וחפוש כשאר המציאות, שאין נכון לדבר כך על הבורא, אך הוא במציאות המחשבה הקדמונית, כאשר גבראים זכר ונקבה מן האדמה, הביט וראה בטובת האדם ולא מצא עזר לאדם בבריאה הזאת. ואמר: "לא טוב היות האדם לבדו". כלומר: כמו הבהמה שאין הנקבה מתיחדת אל הזכר, ולכן אעשה לו עזר כנגדו, שתהיה משמשתו בכל צרכיה כנגדו, שתהיה עומדת אצלו תמיד אך טוב, שיהיה האדם מתאחד עם האשה. כי

הבהמות הן מתבודדות, ואין הנקבות מיוחדות לזכרים, ולכן אעשה לו עזר כנגדו, כלומר: אבראנו בענין שיהיה לו עזר ממנה, שתהא מיוחדת לו, וזה כנגדו לומר, שתעמד אצלו יום ולילה, ולכן הזכיר יצירת הבהמה והחיה אצל בריאת האשה לאדם, כעין יצירת הבהמה והחיה לא היה לאדם עזר מן האשה. ע"כ בראה הבורא מגוף האדם, ועל זה אמר האדם בראותו אותה וידע, כי ממנה נלקחה. אמר: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" כלומר: ראויה זו שתהא מיוחדת לאדם והאדם מיוחד אליה, וע"כ ראוי האדם לאהוב אשתו כגופו ולכבדה יותר מגופו, ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אדם אחד מאבריו, וכן חייבת לעבדו ולאהוב אותו כנפשוה, כי ממנו נלקחה" עכ"ל. וכן העתיק דבריו הטור באה"ע (סימן א') ע"ש.

כאן בא לידי ביטוי הרעיון הנשגב של השוויון הגמור בין איש לאשה. לאמר: האשה היא חלק מהאיש וע"כ יש יחס הדדי וקירבה נפשית ביניהם. האיש מכבד את האשה כמו אחד מאבריו ומגופו ממש, והאשה מכבדת את הבעל מאותו הטעם והנמוק. ואינו אשה כשרה בישראל, זו שעושה רצון בעלה (נדריים ס"ו ותנדב"א ט'). הוה אומר: לא שלטון זה על זה, וזו על זה, אלא יחס שוה טבעי: המהוה אדם אחד, גוף אחד ודעת אחת. כך הגיעה תפיסת התורה האלקית על ערך איש ואשה. [וראה "הגיונות אל-עמי", (ח"ב סי' כ"ז), להגרמ"א עמיאל ז"ל, על הפסוק "ויעתר יצחק לר' לנוכח אשתו כי עקרה היא, ויעתר לו ד" (בראשית כ"ה כ"א), נוכח פירוש: "שוה בשוה" יע"ש, וראה עוד בספר "נפוצות יהודה" (דרוש כ"ו) מענין זה יע"ש. ובספר החיים לאחי המהר"ל מפראג (ח"ב פ"ד).

ה

ואין זו רק תפיסה פיוטית של דברי אגדה. בעקבות תפיסה זו, אומר הראב"ד במקום אחר גם בענין הלכה, (מובא ברא"ש סוף סרק קמא דמכות). וז"ל: "שכל עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קורבה, בטלה כולה, ולא פלגינן דבורא, דהא לא פליג בהו רחמנא, דאמר, מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותם בטלה אף שלושה, אלמא לא פלגינן עדותם, והא דאמר אדם קרוב אצל עצמו, ואין משים עצמו רשע, היינו דוקא כשמעיד על עצמו שאין זו עדות כלל, אלא כמי שאינו דמי. שאין אדם נקרא לעצמו עד פסול, כדי שנאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ודמיה להא דאמר לעיל במקיימי דבר הכתוב מדבר, דכי היכא דכשנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול, שהרי מקצת עדותן בטלה מחמת קורבה, וכי היכא שאין ההורג פוסל את שאר העדים, מפני שאין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, הכי נמי כשהוא מעיד על עצמו ועל אחר בכלל, אין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לפי שאין עליו שם עד כלל, ומוכח כדבריו, בפ"ק דסנהדרין (דף י') דקאמר פלוני בא על אשתו, הוא ואחר מצטרפין להורגו, אבל לא להורגו, פשיטא? סד"א, אדם קרוב אצל עצמו אמרינן, אצל אשתו לא אמרי' קמ"ל, פ"י, ס"ד אין אדם קרוב כל כך אצל אשתו, שלא תהא עדותו שהוא מעיד עליה עדות פסולה, ולבטל כל העדות מפני שבטלה מקצתה בטלה כולה, קמ"ל דאשתו כגופו ואין זו עדות כלל, הלכך פלגינן דבורא כדפלגינן בגופי'.

אשתו אינה איפוא בכלל קירבה באופן שיש כלפה צד עדות של קרוב.
להיות הדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. אלא זו אינה עדות כלל, שהרי
אשתו כגופו, והרי הוא כמעיד על עצמו. וזוהי הנקודה הנטלאה היוצאת מתוך
ההשקפה האמורה.

[ואמנם מקורו של הדבר, (בפ"ב מ"ה דנגעים) במשנה שם. כל הנדרים
אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, ר' יהודה אומר אף לא נדרי אשתו, שבינה
ובין אחרים, והוסק כן להלכה (בטוש"ע הל' נדרים סי' רל"ד סעיף ג"ז) וראה
שם ב"י שמציין לדברי הרא"ש בפרק י"א דנדריים, הסובר כר' יהודה לפי דברי
הירושלמי (נדריים ס"י ה"ח) המהפכים את דברי ר' יהודה לדברי ת"ק, כדי
שיהיה הלכה כרבים, וז"ל הירושלמי שם: נדרה אשה ושמע בעלה ולא הפר
לה, פשיטא שאינו מיסר לה לענין הבעל, מה שיסר לה בענין הזקן (החכם) ? מה
אנן קיימין? אם בנדריים שבינו לבינה נדרי עצמו הן? אלא אנן קיימין בדברים
שבינה לבין אחרים, ולא ר' יהודה היא, תנינן בשם ר' יהודה? (כלומר: ואנן
קיי"ל כרבים) ומשגי, ר' חייא תני לה בשם חכמים, שמעינן מהא דהלכה כר'
יהודה, שאין הבעל מתיר נדרי אשתו, מאי טעמא אשתו כגופו דמיא, ואין
חכם מתיר נדרי עצמו ע"כ. וכ"כ בתשובות להרמב"ן (סימן רכ"ה), וראה שם
בטור, שכתב, שכן דעת הרמב"ם ז"ל, דאין הבעל מתיר בתורת חכם. ומקשה
הב"י, איני יודע, היכא כתב כן, שהרי בפ"ו ה"ג מהל' שבועות כתב, אין אדם
יכול להתיר שבועות עצמו, וכלישגא דת"ק, משמע דס"ל דאין הלכה כר"י?
וראה שם ב"ח המיישב את זה, ואומר שגירסת הרמב"ם היא "ואין אדם יכול
להתיר שבועות עצמו, או אשתו" יע"ש (וראה "מראה פנים" בירושלמי שם). איך
שהוא, מכאן המקור לדברי הראב"ד הנ"ל. ובאמת מצאנו עוד בהרבה מקומות דבר זה,
בקשר עם ענינים שונים, כגון: (בבכורות ל"ה ע"ה) לענין הפלוגתא של ר' יהושע
בן קפוסאי ורשב"ג, בדבר בכור בי כהן, צריך שנים מן השוק להעיד עליו,
ורשב"ג, אומר אפילו בנו ובתו, ואומרים שם והלכתא כרשב"ג. ודוקא בנו ובתו,
אבל אשתו לא, מ"ט אשתו כגופו. רואים אנו דאעפ"י שבנו ובתו הוי כאחרים,
אבל אשתו היא יותר מפסול קורבה, אלא כגופו ממש. וכן לענין עדות ודיינות,
בעל כאשה ואשה כבעלה (סנהדרין כ"ה ע"ב), ולא הוי כפסול קורבה יעו"ש.
וכן לענין שבועה, שנאמנים בעדותם אפילו עבד, שפחה וקרובה, ואפילו הנשים
החשודות, כגון: חמותה וכו'. בכ"ז אין הבעל נאמן להעיד על אשתו השבויה
שטהורה היא. גם לר' זכריה בן הקצב שנשבע שלא זוה ידו מידה, אמרו חכמים
"אין אדם נאמן על עצמו" (ראה כתובות כ"ז, ע"ג וש"ע א"ע ס' ז' א—ב), ולא
דוקא להתיר אשתו, אלא אף להתירה לכתן אחר מיתתו אין נאמן הבעל, כי אשתו,
כגופו, הרי זה מעיד על עצמו (וראה נוב"י תנינא ס' כ"ט). ויש עוד להאריך
ואין כאן מקום].

1

השוויון לנשים מתבטא גם בחובות, שהוטלו עליהן כמו על האנשים
כגון לענין דינים, ענשים נזקין, משפטים ועוד. וכל מצות לא תעשה בין שהזמן
גרמא ובין שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבין (קידושין כ"ט).
מהנ"מ: א"ר יהודה אמר רב, וכן חנא דבי ר' ישמעאל, א"ק, איש או אשה כי

יעשו מכל חטאת האדם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רבי אליעזר תנא, א"ק, אשר תשים לפניהם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינן שבתורה. דבי חזקיה תנא, א"ק, ותמית איש או אשה, השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה (שם דף ל"ה ע"א). איש או אשה למה נאמר, אלא לפי שהוא אומר, כי יפתח איש בור, אין לי אלא איש, אשה מניין, ת"ל איש ואשה, חטוה הכתוב אשה לאיש לכל הנוקין שבתורה (מכילתא פ' משפטים כ"א י"ח). וכן לענינים כלליים הבאים: קידוש היום, דאמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו נמי בזכירה (שבועות כ' ע"ב). לענין מצה וחמץ, דאמר רבי אלעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. כל שישנו בבל תאכל חמץ, ישנו בקום אכול מצה, והני נשים, הואיל וישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה (פסחים צ"א ע"ב). וכן באכילת מרור, נשים חייבות כשם שחייבות באכילת מצה (רש"י פסחים צ"א ע"ב). לענין ארבע כוסות, וא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות הלילה, שאף הן היו באותו הנס (שם ק"ה סע"א). לענין תקיעת שופר, אין מעכבין לא את הנשים וכו' מלתקוע ביריט (ר"ה ל"ג ע"א). וכן לענין גר חנוכה ומגילה, ואריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו בעת הנס (מגילה ד' א'). אשה ודאי מדליקה (גר חנוכה) מטעם הנ"ל (שבת כ"ג ע"א). לענין כבוד אב ואם, כבד את אביך, לפי שנא, איש אמו ואביו תיראו, אין לי אלא איש, אשה מנין וכו', תלמוד לומר כבד את אביך מכל מקום וכו' (מכילתא יתרו כ' י"ב). וכן לענין נדרים וניירות, על פי אשר תשיג יד הנודר, בין איש ובין אשה (ת"כ ויקרא כ"ז ח'). איש או אשה, לעשות נשים כאנשים לענין נזירות, ועוד ועוד.

אמנם, התורה פטרה את האשה מקיום מצוות עשה שהזמן גרמא (קידושין כ"ט ע"א), אולם גם זה לא חלילה מתוך זלזול כלפיה, אלא מתוך התחשבות במעמדה המיוחד בחיים ותפקידה במשפחה. לפי טעמו ונמוקו של האבודרהם (סדר תפלות של חול, כלבו ס' ע"ג, בשם בעל המלמד) הרי זה משום שהאשה צריכה לפקח על עסקי הבית ומשקו, ומפני זה, שחררה אותה התורה מחובות ידועות, שמא תבא להקל בתפקידיה המיוחדים, והדברים עתיקים.

ויש לעמוד גם על מה דאיתא במשנה (סוטה ד' כ' ע"א) "ר"א אומר כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפלות" ובירושלמי (סוטה פ"ג ה"ד) "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים". אמנם בן עזאי דעתו מפרשת באותה משנה, שחייב אדם ללמד את בתו תורה. והרמב"ם (פ"א הי"ג מת"ת) כתב דאיסור זה הוא רק בתורה שבע"פ, ולא בתורה שבכתב. והאחרונים טרחו למצוא מקור לדברים. ואפשר שמקורו מתוך הטעם שנאמר בגמרא (סוטה שם) אר"א מ"ט דר"א דכתיב אני חכמה שכנתי ערמה (משלי ח'), כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומית. וברש"י שם "שבתורה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע".

והרמב"ם ז"ל (שם) כתב בזה הלשון: "מפני שמוציאות דברי תורה לדברי הבאי". ויתכן, שזה ע"פ יסוד הטבעי שיש בנשים, שהבנות אין דעתן מתישבת

עליהן (מנחות ק"י א'), ולכן אין ביכולתן להעמיק חקר, ולהתעמק בתורה שבע"פ המבוססת על הניתוח וההגיון, ואפשר שמתוך כך לא תגיע לסוף דעתה של תורה וזה יגרום לה לבלבול דעת המביא לידי חטא (ראה „תורה תמימה“ דברים י"א, אות מ"ח). וכדאי, לצטט מספר עתיק יומין, יקר המציאות הנקרא „מעייני גנים“ (שו"ת) ומחברו רבי שמואל ב"ר אלחנן יעקב הרקוולטי (ויניצאה ש"ג, המובא בתו"ת הנ"ל), מה שכתב אל אשה חכמה אחת, בנידון היתר ת"ת לנשים, ז"ל בהמשך הדברים: „ומאמר חכמינו, כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות, אולי נאמר, כשהאב מלמדה בקטנותה, שגם במעלליה תתנכר, אם נזכר ואם ישר פעלה, דודאי כי האי גוונא איכא למיחש שרוב הנשים דעתן קלות, מבלות זמן בדברי הבאי, וכרוכזין כן חטאוּ מקוצר רוח. אמנם, הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה, מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב, במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה', תשכונה במקום קדוש, כי נשי מופת הנה. ועל חכמי דורן, לאדרן ולהדרן, לסדרן, לחוק ידיהן, לאמץ זרועותיהן וכו', עשי והצליחי ומן הזמנים יסיעוך“ עכ"ל. התויר"ט (סוף מס' תמיד) מביא את המחבר, ומתארו בשם פידקוק ומחבר ספר „ערוגת הבושם“ על דקדוק לשון הקודש, ובספר חסידים (סימן ש"ג) נאמר מפורש: חייב אדם ללמוד לבנותיו, כגון: פסקי הלכות, ומה שאמרו, שהמלמד לאשה תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו עומק תלמוד וטעמי המצוות וכו'. וכן ע"י ברמ"א (בשו"ע י"ד ס' רמ"ו ר') וע"י עוד ב"י ארי"ח (ס' מ"ז).

ואמנם נחזי אנן, הלא אנו מוצאים הרבה נשים מלומדות ובקיאות בתורה בתקופות שונות. ואילו היתה הלכה קבועה ללא אבחנה, שאסור ללמד את הבנות ותורה, הרי, שא"א היה שתמצא אף במ מלומדת אחת בכתי גדולי תורתנו. ואולם הרי מוצאים אנו, שלשלת גדולה במשך אלפים שנה, מימי ר' חנינא בן תרדיון, שבתו אשת ר"מ היתה מלומדת מאד, וכפי שאמר ר' יוחנן היתה בקיאה בשלוש מאות שמועות בהל' יוחסין, וכן ילתא אשת ר' נחמן. [וכן יש אגדה שדבורה הנביאה היתה מלומדת תורה ברבים]. בתו של רש"י, שנזכר שכשחלה היתה חותמת דברי הלכה בשמו, „כי תש כחי, אזלת ידי מלמשוך בשבט סופר, ולכן בתי קראתי“ (שבלי הלקט ח"ב ד' נ"ז). ור' אבהו שלח את בתו ללמוד חכמה ומדעים. והאשה רעדיל כלתו של מהר"ל איטרלין שקדה בתורה כאחד הגברים (לקוטי יושר ח"ב ל"ב). וכן ידועות בשטח זה בתו של ר"י הלוי, אשתו של ע"י יוסף אבן נגדילה, אשתו של שמואל בן נטרונאי ואשת הסמ"ע. ועוד ועוד, שכולן היו מלומדות. תופעה זו מראה בעליל, שלא ראו בישות בלימוד את הבנות תורה. ואולי רק סבות חיצוניות גרמו לכך, שמרבית בנותינו לא למדו את התורה במקורה, והסתפקו בספרות מיוחדת שנוצרה בשפה המדוברת בפיהן. ואכן דבר המסתבר הוא, וכפי הביטוי השגור בחז"ל: אטו גברא בעי חיי וגשי לא בעי חיי? ולמוד התורה, הלא זהו החיות הרוחנית האמיתית שלנו! והלואי שבנותינו כחיים הנה תספוגנה לתוכן יותר תורה ומצוות ותלכנה בדרכן של הנשים המלומדות האלה שבכל דור ודור, ובלבד שתמנענה יותר מללמוד תפלות ממש.

ז

„שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל“ (כתובות ב. ג. ה.) זוהי האמרה

היסודית העוברת כחוט השני על פני כל התקנות והסדורים לגבי האשה הישראלית. ולא לבד למען שוויונה, אלא עוד בכמה וכמה מקרים ומסבות, אף להעדפתה. ויתכן שמקור התקנות הללו הוא בהתאם לעצם טבען ומעמדם של הנשים, בהתחשב עם חולשתן הטבעית שמתוך כך דורשות יותר הגנה בשמירה על עמדתן בחיים. ונסתפק באילו דוגמאות:

נקי יהיה לביתו שנה אחת, ושמח את אשתו אשר לקח (דברים כ"ד), ולא יסע מחוץ לעיר לשבת בלחה, אלא ישב עמה כל השנה, כדי שיסגל טבעו עמה וירגיל הרצון עם אשתו, עד שיהיו כל עניני אשה אחרת דרך זרות. (החנוך מצוה תקפ"ד). הבעל חייב במזונות אשתו והלכשתה כנהוג, היא אוכלת ושותה ממה שהוא אוכל ושותה, העשיר בעשרו והעני בעניו (טו"ש"ע אה"ע ס' ע"ו ועוד). וכן ישנם דינים מיוחדים, איך להתנהג אתה בנוגע לבגדים, ואם אין ביכולתו לתת לה מזונות, כופין אותו להוציא אם היא רוצה בכך (רמב"ם פ"ב מהל' אישות ו"ש"ע ס' ע' ג.). עולה עמה ואינה יורדת עמו כמשפחת הבעל, ונזהגת ברחבה יותר מבית אביה, עולה היא בעלייתו של הבעל, אבל אינה יורדת עמו לעומת מה שנהגו בבית אביה, אם היא במדרגה יותר גבוהה מצד משפחתה. כי האשה לחיים ניתנה, ולא לצער (כתובות, ס"א, אע"ה ס' פ"ב סעיף ג'). ולעולם אין האשה חייבת לפרנס את בעלה, אפילו כשהוא עני, ויש ספוק בידה לפרנסה ואמרו חז"ל "המצפה לשכר אשתו, אינו רואה סימן ברכה לעולם" (פסחים ג' ע"א). וכשאין הבעל רוצה לפרנסה, כופין אותו להוציא אפילו כשיש לה פרנסה משלה (ש"ע אה"ע ס' ע' סעיף ג' וראה ט"ו אע"ה ס' ע"א סק"ב). ויש אומרים שהבעל מחויב אף להשכיר עצמו כסועל, כדי להספיק מזונות לאשתו (רמב"ם פ"ב מהל' אישות ה"א, ש"ע אע"ה קנ"ד סעיף ג' ברמ"א בשם רבותינו שבצרפת). ויפה כחה של האשה שאפילו היא עוזבת את ביתו, אם זה בא באשמתו, מחויב הוא לתת לה מזונות באשר היא שם, (ש"ע א"ע ט"ו ע' סעיף י"ב, ס' פ' סעיף י"ח, ס' קנ"ד סעיף ג', ברמ"א).

גם בענין הדירה, יד האשה על העליונה, וכופין את הבעל ללכת אחר אשתו למדינה, אפילו מכפר לעיר ומעיר לכפר. (כתובות קי, רמב"ם פ"ג מהל' אישות, ובש"ע אה"ע סימן ע"ה) ובתשובות הריב"ש (סימן כ"א, מובא ברמ"א סימן כנ"ל). אומר: "אין ספק שאין האיש יכול לכופ את אשתו ללכת עמו עלהספק, ולהוליכה לעיר מדחי אל דחי, ובזה לא נסתפק אדם מעולם". יוצא מזה הוא רק לענין עליה לארץ-ישראל ששניהם יכולים לכוף זא"ז לעלות (שם כתובות).

הרבה תקנות תקנו וגדרים גדרו חז"ל, כדי שלא תהא האשה קלה בעיניו להוציא. עצם תקנת הכתובה לא בא אלא משום כך (כתובות פ"ד, ירושלמי פ"ת ה"א). וזה שימש תריס מפני קלות הגירושין, וכן התקנות בנדונייתה, לא באו אלא להחמיר שלא יגרש אותה מרצונה (כתובות ג"ב, רמב"ם פ"ר מהל' אישות).

בניגוד להצעת החוק, של שוויון זכויות הנשים ובפרטיה, שהוכנס ע"י הממשלה בכנסת לדיון, מן הראוי במיוחד לציין את הפרט הזה, שחז"ל חטילו את דאגת הפרנסה ועול המשפחה על הבעל. בהצעת החוק הנ"ל, יש סעיף שתוענף לאשה "זכות" להיות שותפת מלאה לבעל גם בדאגה לעצם עתידה, וגם בחובה לפרנסת הבנים והבנות הקטנים, ולפי טיוטת החוק, המובאת לדיונה של הכנסת, יוטל גם על האשה, לשאת במחצית הוצאת הכלכלה של הילדים, וכן לא תוטל על הבעל חובה

מוחלטת לפרנס את אשתו, או שזכויות האשה תחייבנה אותה, במקרים מסוימים לפרנס את בעלה, ומה רחוק סעיף זה מן המציאות ונסיון החיים, שהרי לרוב, עובד הבעל את אשתו מחמת חיוב המזונות ומהתחמקות חובותיו בדרך כלל, ובהטלת החובה גם אחרי עזבו את אשתו, מרסנים אותו עד שמשלימים ביניהם. אם תוטל על האשה אחריות על הדאגה למזונות ונשיאת העול, ינטל ממילא כלי-הברכה שעל ידו אפשר להשכין את השלום כעבור תקופה. הרי שסעיף זה אין בו טובתה, אלא להיפך — יש בו קפוח בולט לאשה, ותקנתה — תקלתה. (וראה „בשער ראובן“ להרב הראשי הגר"ר כץ במאמרו „זכויות וחובות הבעל והאשה“ בסעיף זה). וכן ענין של הגט גוסא, אצל עמים אחרים קשה לאשה להשיג גט מבעלה, מה שגורם לעתים קרובות לידי זימה. בדיני ישראל, הדין שאם היא אומרת מאיס עלי לא כייפינן לה (כתובות ס"ג), (לא כייפינן, להשהותה אלא נותן לה גט, רש"י). וכן דעת הרמב"ם (הל' אישות י"ד ה"ח). אם אמרה מאסתי, „כופין אותו לגרשה, לפי שאינה כשבויה, שתבעל לשנוא לה“.

עצם תקנותיו של רבנו גרשום מאור הגולה, שלא לגרש את האשה בעל כרחא (אע"ה סי, קי"ט ס"ו), הלא נובע מדאגה מרובה לאשה, שלא ינהג בה קלות ולהוציאה מתי שירצה, ולהיפך, החכמים ייפו את כח האשה לפעמים להכריח את הבעל לגרשה, כפי שפורט במשנה ובש"ע (כתובות ד' ע"ו, רמב"ם הל' אישות פכ"א, שר"ע אה"ע, סי' קנ"ד), כגון: מחמת מחלה, מי שהוא מוכה שחין, מצורע או נכפה, או מי שנולד לו ריח הפה או ריח החוטם, או מחמת פרנסה מגונה, שהוא מקבץ צואת כלבים או בורסי, או כשהוא מסלק עצמו מחיוב מזונותיה, ואומר: איני זן ואיני מפרנס, או ששהתה עמו לאחר עשר שנים, בטענה שאין לו ילדים ממנו, ועוד (כתובות שם).

גם החרם דרבנו גרשום על נשיאת שתי נשים או יותר, הלא הוא בא באופן מיוחד ובעיקר, להקל על חיי האשה, למנוע סבל, הטרדה וקטטות (אע"ה סי' א' סעיף יוד ותשובות הר"ן). מן הראוי לציין שיסוד ושורש של גנוי רבוי נשים מצינו עוד במדרשי חז"ל: על אלקנה שנאמר בו ולו שתי נשים, שאמרו בגנותו הכתוב מדבר. (ילקוט שמעוני, שמואל א' א'). ובתרגום הארמי למגלת רות, על הפסוק „לא אוכל לגאול“ אומר: „לית אנא יכול למפרק לי, על דאית לי אתתא, לית לי רשו למיתב אחרינא עלה“ (רות ד' ו'). וכן בגמרא: כל הנושא אשה על אשתו, יוצא ויתן כתובה (יבמות ס"ה ע"א). ומה שהתירו בהיתר מאה רבנים ליקח איש על אשתו, הרי זה רק במקרה יוצא מהכלל, וזה ג"כ ע"י סידורים מיוחדים המכבידים, כגון: ע"י רבנים משלושה ארצות, ועפ"י תנאים מיוחדים להבטחת האשה הראשונה, ועוד. והכל, כדי לא להקל על הבעל בנשיאת אשה על אשתו. (וראה דברי חיים, ח"ב אע"ה סי' כ"א).

גישה מיוחדת לחז"ל בנוגע לתקנות עגונות, בשטח זה יש לציין גלויים נפלאים, איך שחז"ל, חכמי הדורות, הרבו בתקנותיהם לעגונות, כגון: בדיני גיטין ובעדויות שבעלה מת, ואמרו, כי הסופר הכותב טופסי גיטין, צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן, מפני תקנת עגונות וכו' (גיטין כ"ו ע"ב). וכן עדי הגט, די שיעשו בו רושם ניכר, ואין עושין כן בשאר שטרות — קל הוא שהקילו. בגיטי נשים, כדי שלא יהיו בנות ישראל עגונות, הואיל וחתומת העדים בגט מדבריהם (רמב"ם גירושין פ"א כ"ג). וכן השליח המביא הגט לאשה, נאמן לומר בפני נכתב

ובפני נחתם, ולא צריכין שני עדים משום עיגונא אקילו בה רבנן (גיטין ג' ועי' רש"י שם). וכן בעדות — איתתא דייקא ומנסבא (יבמות פ"ז), וכן במילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי (ראה גינת ורדים, אע"ה כלל ג' סי' י"א) וברמב"ם (סוף הלכות גירושין) „דבר שאפשר לעמוד על בוריו, שלא מפי העד הזה, ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה, והאמינו בו עד אחד וכו', כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות" (וראה להלן). והמחמיר בעגונא דאיתתא „אין רוח חכמים נותה הימנה" (שו"ת מהורח"ש סי' ר'). וכן סומכין בטביעת קול בעגונה, אבל לא לענין ממון (שבועת יעקב סי' ק', עבודת הגרשוני סי' ק"ז) וגדולי ישראל נכנסו בעובי הקורה של הלכה, והתאמצו לתדור לעומקה, בכדי להוציא נשים עזובות מכבלי העגון. (ובתקופה האחרונה אחרי המלחמה העולמית הראשונה והשניה, שהעמדנו בפני טרגדיה עצומה של המון נשים עזובות ואלמנות חיות, נכנסו הרבנים הגדולים, ברצון עז ובסקידה נאמנה, לפתרון הבעיה הקשה הזאת. ועדים מיוחדים נוסדו בהנהלת רבנים גדולים, בכדי לאסוף חומר וידיעות לשם ברור הלכה ולמצויה המסקנתית, בכדי להקל על הנשים האומללות שנשארו ללא משען, להתירן להנשא ולבנות משפחות חדשות בישראל. וכן ברבנות הראשית בת"א—יסו נקבעו בתי דין מיוחדים היושבים ביום מיוחד בשבוע לשם תקנת עגונות. גישה זו נתמכת לא רק על רוח ההלכה גופא, אלא מתוך אהבת ישראל המפכה בנושאי דגל התורה, שכלה מלאה אהבה לזולת, ורצופה חסד וישרות).

ומשנחזור לסדרי הירושה, לפי דעת חכמינו ז"ל, הרי נמצא גם שם עד כמה הם היו מלאי דאגה לזכויות האשה. דין התורה שרק הבנים יורשים ולא הבנות (על הטעם לדין זה, עוד נדבר להלן), מותנה על פי חז"ל רק אם יש נכסים מרובים. אבל בנכסים מועטים, זכותה של האשה יותר גדולה מהאיש, והדין, כי הבנות נוטלות את חלקן, ואלו הבנים יחזרו על הפתחים (כתובות ג"ח ע"ב). וכן הדין של עישור-נכסים לבת, שאומדים דעתו של האב המנוח, כמה היה נותן נדוניה לבתו. ויש לפעמים שגם זה עולה על סכום הירושה של הבן. וכן בענין ירושת האלמנה, שלפי הדין גובה האלמנה את הכתובה קודם לירושתם של הבנים. כמו כן מוטל חוב על הבנים, לזון ולפרנס את האלמנה, ולספק לה דירה ושאר צרכים, כמו שהיתה רגילה בחיי בעלה (כתובות ג"ב ע"א וא"ע צ"ג סעיף א'). וכן התקנה של כתובת בנין דיכרין (כתובות שם) „בנין דיכרין דיהוון ליכי מינאי, אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חלקיהון דעם אחוהיך, וכן (כתובת שם וא"ע קי"א קי"ב) „בנין נוקבן דיהוין ליכי מינאי יהוין יתבן בביתי, ומתון מנכסי עד דתתנסבן לגובריך" (כתובות שם, רמב"ם הל' אישות פ"ט ה"י א"ע קי"ב ס"א). וכן הזכויות של האשה והדינין על נכסי מלוג, שהכניסה לו עם נשואיה, שהבעל רק אוכל פירות והקרן קיימת לה, ואין לו רשות לכלותם (ירושלמי יבמות פ"ז ה"א). וכן בנכסי צאן ברזל, שהבעלות על הנכסים הוא שלה, והאחריות על הנכסים הללו היא על הבעל. (וצאן ברזל פירושו: שעבוד קשה כברזל, לפי שכל האחריות על המקבל). וזה ג"כ נתקן, כדי לשמור על רכושה של האשה.

וגם זה ראוי לציון מיוחד, שבמדינות שונות נתפשט המנהג, שהאב נותן

לבתו לנשואית שטר מיוחד הנקרא שטר חצי זכר, שעל פיו נוטלת הבת עם האחים לאחר מות אביה בירושה, חצי מן החלק שמקבל אחד מן האחים, ותנאי התנה לכתחילה בשטר זה, שאם תמות האשה בלי בנים, המתנה בטלה. (מהריב"ל, ח"ד ס"ז). וזה ג"כ, כדי לתת ספוק להורים לתת חלק בירושה גם לבת.

וליתר תוקף, כדאי להביא את התקנות הבאות לטובת האשה: (א) תקנת שו"מ: שאם מתה בתוך השנה הראשונה לאחר חתונתה ולא הניחה זרע, מחויב הבעל להחזיר נדוניתה ליורשיה, ור"ת ס"ל אפילו אם הבעל החזיק בה (ראה חוס' כתובות מ"ז ע"ב ד"ה כתב), ובהגהת אשר"י (כתובות פ"ה סי' ט'), וד"ל: ר"ת החרימם בחרם גמור על יושבי צרפת ולומברדיה, והסכימו עמו גדולי נרבונא, על כל נושא אשה ומתה תוך שנתה בלא ולד של קיימא, שיחזיר כל הנדוניה ותכשיטי האשה, ונותנים לה, או ליורשיה כל מה שישאר בידו מן הנדוניה, מה שלא בלתה וכו' (ראה בספר הישר סי' תקע"ט, ובתשרי מהר"מ מרוטנברג סי' תתקל"ד). (ב) ובווד ד' ארצות בק"ק סלוצק בשנת תקכ"א, הוסיפו על תקנת שר"מ לטובת האשה והיא: שאם מתה האשה עד ג' שנים יחזיר הכל אף הבגדים לנותני הנדוניה וליורשיה, ואחר ג' שנים עד ה' מגיע לו מחצה. ואחרי ה' שנים מגיע כלו לבעל (העתק מפנקס התקנות דק"ק גרודנא, סימן כ"ד, ומובא בפ"ת אע"ה סי' קי"ח). (ג) תקנת טוליטולא ומולינו (טור אע"ה סי' קי"ח בשם תשובת הרא"ש), שלעולם אם תמות האשה תחת בעלה יתחלקו הנכסים בין הבעל ובין יורשי האשה. (ד) בטלוניקי, היה המנהג לכתוב בכתובה ששייב הבעל חצי הנדוניה ליורשיה, אם תפטר האשה בלא בנים. ודעת חכמי הדור היתה, שאפילו אם לא נכתב בכתובה הרי הוא כאילו נכתב, והולכים אחר המנהג (מהריב"ל ח"ד ס"ז).

(ה) וכן לפי תקנת גולי ספרד, כשהאשה מתה בחיי בעלה ולא הניחה אחריה זרע של קיימא, יקח הבעל שני שלישים מכל הנכסים שיש לה, ויורשיה עד שלישי בשלישי, יקחו החלק השלישי וכו' (מהרי"ק שורש פ"ב).

מכל התקנות הללו, אנו למדין, עד כמה שקדו חז"ל לטובתן ולזכויותיהן של הנשים בין בחייהן ואף אחרי פטירתן. וכל זה, נותן תמונה בהירה ומזהירה, לאלה אשר אין דעתם לקנטר, אלא לראות את האמת כמו שהיא, עד כמה ישרים דרכי ה', ועד כמה עמדו חז"ל על שוויון זכויות הנשים במלוא המובן של המלים האלה, ומוטב שגם חברי הממשלה היו יודעים ומתחשבים עם זה, כי אז היו יודעים שאם יש לחשוב על הגנת זכויות הנשים, יש לעשות זאת על יסוד התורה, ועל ידי מוסדות רבנות, המבטאים את דעת התורה.

ח

הראינו, בפרקים הקודמים, עד כמה הוערכה האשה ע"י חז"ל מכל הבחינות מה שמוצא את ביטויו בין באגדה ובין בהלכה, בקשר עם התקונים והסדורים לטובתה. ויש בזה משום הבלטה יתירה של דאגתם לטובת האשה, ומשום הזמה לדבת רבים, מה שטפלו על חז"ל ביחסם אל האשה. מעתה צריכים אנו לעמוד עוד על הנקודות המבדילות בהחלט, בין האיש והאשה לפי התורה ודעת חז"ל. וגם בזה נמצא פשר דבר, במדה שנבחון את הדברים לפי דרכי ההלכה, ותסעמים והנמוקים הקשורים בה. הנה לפי דין תורה, האשה עסולה לעדות, וכן לדון, וכן אין לכת דין ירושה.

לפי פשוטו של דבר, פסולי עדות ודיינות הם מטעם גזרת הכתוב, כמו שלמדו במס' (שבועות ד' ל' ע"א) מועמדו שני האנשים, בעדים הכתוב מדבר יעריש, וראה שטמ"ק (כתובות ד' כ"ה) פסולי נשים לעדות גזיה"כ יעריש, וראה "משכן העדות" (שער י"ב סימן ג'). וכן לענין דיינות, יש לנו כלל: כל הכשר לזון כשר להעיד (גדה מ"ט ע"ב) ואשה פסולה להעיד, וממילא א"א שתהיה כשרה לזון (תוס' ב"ק כ"ח ע"א וראה ירושלמי יומא פ"י ה"א), או שלמדין מהכתוב: וישארו שני אנשים במחנה (במדבר י"א כ"ו) והם היו סנהדרין (ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ט, טוש"ע חר"מ ז' א'). [ואם כן, שמצינו שדבורה היתה שופטת, שנאמר: ודבורה אשה נביאה וגו', היא שפסקה את ישראל וגו', ויעלו אליה בני ישראל למשפט (שופטים ד' ד—ה), הרי זה, מפני שקבלו אותה עליהם מפני השכינה (תוס' ב"ק שם), כדרך שאדם מקבל אחד מן הקרובים (חי' הר"ן שבועות ל' א') או שהיא לא היתה דנה כלל, אלא מלמדת להם הדינים (תוס' גדה שם, וראה ר"ן שבועות)]. וכן שהבת אינה יורשת לומדים מהפסוק: ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש כי ימות וכן אין, לו והעברתם את נחלתו לבתו (במדבר כ"ז ח') ובגמרא (ב"ב ק' ע"א) טעמא דאין לו בן, הא יש לו בן, בן קודם, מכאן שהבנים יורשים את האב.

אולם, לא נבצר מאתנו לחקור, לידע ולהבין מתוך ההגיון והשכל את הטעם ואת הנמוק של פסולי עדות ודיינות באשה, ושלילת הירושה מהבת, שהרי ר"ש דריש טעמא דקרא, וגדולי התורה חתרו למצוא נמוקים, אסמכתאות וטעמים לדברי ההלכה, הנלמדים ע"י מקראות התורה, או ע"י מדות־ההלכה. בפרט בעניני דינין, שהם בין אדם לחברו, ואינם כגזרת המלך, אלא משפט צדק בין אדם לחברו. בודאי דרשינן טעמא דקרא, כמבואר בתשובת הרשב"א (ח"א ס' צ"ד) שבדיני ממונות, דרשינן טעמא דקרא, לדוגמא, במס' שבועות (מ"ז ע"א) שבועת ה' תהיה בין שניהם, ולא בין היורשין. היכי דמי, אילימא דאמר, מנה לאבא ביד אביך וכי' מה לי הוא מה לי אבוהא? הרי לא רצו לומר פשוט, משום גזרת הכתוב בלא טעם. וראה בתוס' ב"ק (ד' מ"ו ע"א) וברא"ש שם (סוף פרק הכונס) שהוכיחו באמת מכאן, דגם הא דאין שבועה ליורשין אינו בלא טעם, ועי' בש"ך (חר"מ סי' ע"ב סי"ק נ"א). וכן בכורות (ד' ה' ע"ב) ארי"ח שאלתי את ר"א בית מותבא רבא. מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים? וכי' א"ל גזירת הכתוב הוא. ועוד, שסייעו לישראל בשעת יציאת מצרים, והוא תמה, דאם יש לו טעם, שסייעו לישראל, אי"כ כבר אינו גזירת הכתוב? הרי מכאן מוכח, שאם אמנם, התשובה הראשונה לכל דורש ושואל בטעמא דקרא, תהיה תמיד גזירת הכתוב. אבל בכל זאת בקשו בה טעמים איש כפי שכלו. ומצאתי את זה ב"המדרש והמעשה" להרב הגאון מהר"י ליפשיץ ז"ל מקאליש (פרשת וארא).

הנה ראשית כל כדאי, לעמוד על עיקר גדול אחד: שאין להגיד, שהתורה פסלה את האשה מטעם שאין לה נאמנות וחשודה לשקר, שהרי אנו רואים שחז"ל האמינו לה בתורת עד אחד בהרבה סוגי עדות. כגון: בענין עגונה; א) נאמנת להעיד שמת פלוני, בשביל להתיר את אשתו להנשא (משנה יבמות קכ"ב ע"א). בסוטה: ב) נאמנת להעיד בסוטה שנסתרה שהיא נטמאת, ואין משקין אותה מים המאריים (סוטה מ"ז ע"א). ג) בעגלה ערופה: נאמנת להעיד בעגלה ערופה שראתה את הרוצח, אין עורפים את העגלה (סוטה שם). ד) בשבויה: ונאמנת

להעיד על שבויה שלא נטמאה בשביל להתירה לכהן (כתובות כ"ז ע"א). (ה) וכן באמנת ע"ד בדיקת נשים, להעיד על אשה שהיא גדולה לענין חליצה, וכדומה (נידה מ"ח ובפוסקים). וכן נשים שילדו בבית אחד; אשת כהן, אשת לוי ואשת נתין ואשת ממזר, באמנת החיה לומר זה כהן, זה לוי זה נתין וזה ממזר כל זמן שלא יצא ערעור על וולד אחד מהם, שהוא מהפסולים (קידושין ע"ג ע"ב ורש"י שם, רמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"ב, טוש"ע אעה"ז סי' ל"ה), וכן באמנת החיה לומר זה בכור כשילדה האשה תאומים (קידושין ע"ד ע"א). ותקנת קדמונים היא, שבכל מקום שאין אנשים רגילים להיות, כגון, בבית-כנסת של נשים, בנוגע לעדות על המקומות שבבית-הכנסת או בעדות לאלמנה על הבגדים שלבשה בחי הבעל, שאין הנשים רגילות להסתכל בבגדי נשים, וכיוצא בזה, נשים באמנות להעיד. וכן אשה יחידה וכו' באמנים בענין הכאה וביון ת"ת, או שאר קטנות זמסירות (שו"ת תרומת הדשן סי' שנ"ג, רמ"א בשר"ע חר"מ סר"ס ל"ה בשם י"א, ויש מי שכתב יע"ש). ויש מן הגאונים שמנו שמונה דברים שהאשה באמנת בהן (מרדכי יבמות פ"ד סי' קי"ז בשם תשובות הגאונים). וכן באיסורים, כל מקום שעד אחד נאמן אף האשה באמנת, מתוך שנאמר בזבה: וספרה לה שבעת ימים, מכאן לנדה שסופרת לעצמה והבעל סומך עליה, (כתובות ע"ב ע"א). ומכאן למדנו עיקר הדין, שעד אחד נאמן באיסורים (תוס' גיטין ב' ע"ב ד"ה אחד, ועי' שם מקובצת כתובות ד' ע"ב) וראה רמב"ם (פי"א הל' מהל' עדות). וכן באמנת על כל דבר איסור שבידן לתקן כגון: הפרשת חלה, מעשר, נקור הבשר, מליחה ועוד. (ועי' תוס' פסחים ד' ד' ע"ב ד"ה הימנוהו, ועירובין נ"א ע"ב) [וכדאי, להביא את הסברו של המאירי על דברי הירושלמי, נשים עצלניות הן, וז"ל: ולא אמרו עצלניות הן, ואינן טורחות בבדיקה, אלא אדרבה, הן עצלניות ועושות מלאכתן בחתון, ואינן טרודות בעסקים אחרים, ובדיקתן בדיקה מדוקדקת ביותר, ולפיכך באמנות הנשים אפילו באיסור תורה, בכל מקום שעד נאמן, יע"ש ודפח"ח].

וכן הלא האשה באמנת בשבועה, כגון: שבועת בטוי הנוהגת באנשים ובנשים (שבועות כ"ט ע"ב במשנה) וכן שבועת שוא, שבועת הפקדון הנוהגת באנשים ובנשים (שם ל"ו ע"ב), וכן בשבועת הדיינין (שם ל"ח ע"ב), וראה בתוס' שם ד"ה שבועת הדיינין, הא דלא נקיס נהגת באנשים ונשים, כדתנן לעיל גבי פקדון, דמלתא דפשיטא היא, וכן ואלו נשבעין שלא בטענה, והאשה הנוראת זהנותנת בתוך הבית, אפילו אשתו של שומר נשבעת (בנכנס לביתו למשכנו שלא ברשות) (שם מ"ו ע"ב). וכן המושיב את אשתו חנונית, או שמינה אפוטרופא, ה"ז משביעה כ"ז שירצה, רא"א, אפילו על פילכה ועל עיסתה, ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא (כתובות פ"ה ע"א) ואם אשה באמנת בשבועה, הרי מוכת, דמה שפסולה לעדות, היא לא מטעם שמשקרת, שהרי מי שחשוד לשקר חשוד גם על שבועת שקר, כמבואר (בחר"מ סי' צ"ב) יע"ש. ואם באמנת בשבועה, סימן שלא חשודה לשקר, וחזק מזה, הלא אנו רואים שגולן פסול להעיד, אפילו במקום שעד אחד מעיד, ואם שלפי הכלל הנ"ל, שכל מקום שהאמינה תורה עד אחד, אשה כשרה להעיד, הרי משמע שאין הסופל בגופה כמו גזלן, מכל זה מוכת, שאין הפסול של עדות באשה בגופה מחשש חשד ושקר (וראה במשכן העדות להגאון ר' שמחה מקמסנא ז"ל, שער י"א פרק ג' שנוקט כן בפשיטות).

ויש לעמוד גם על השוני שבדרך הלימוד של פסול אשה לבין שאר פסולי עדות. בפסולי עדות אחרים בא הדבר מפורש בלאוויין שבתורה כגון: קרוב, מלא יומתו אבות על בנים" (דברים כ"ד ט"ז, ובגמרא סנהדרין כ"ז ע"ב). פסולי עבודה, מ"אל תשית ירך עם רשע" (שמות כ"ג א') ואמרי' בגמרא (סנהדרין ד' כ"ז ע"א) אל תשית רשע עך, פסולי גזל: מהפסוק כנ"ל "אל תשית ירך עם רשע, להיות עד חמס" אל תשית חמס עד (שם) עד אחד מ"לא יקום עד אחד" (דברים י"ט ט"ו) ובגמרא (טוטה ב' ב'). ואילו פסול העדות באשה לא באה בתורה רק בדרך מיעוט, מ"ועמדו שני האנשים", הלא דבר הוא?

לפיכך נראה לי לומר, שני טעמים בדבר זה, שאשה פסולה להעיד בעדות המצריכה שני עדים. א': מפני שהאשה בעצם טבעה, צנועה, וצריכה להיות צנועה, ואין דרכה של האשה להתבזות בבתי-דין ולבא שם להעיד ולעמוד תחת מטר של חקירות, בדיקות וברורים, בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות. ואם כי, עדי ממונות עפ"י תקנ"ת, לא צריכים דרישה וחקירה כמבואר (בחר"מ ס"י ל' ס"א) בכל זאת, בירור מקיף בבי"ד צריך, כדי להוציא מספק גזל, והתורה: רצתה למנוע זאת מהאשה, כי "כבודה בת מלך פנימה". וכמו שמצינו בהרבה מקומות בש"ס: "אין דרכה של אשה לתזור על בתי דינין" (גיטין מ"א ע"א וברש"י שם). אשה בושה לבוא לבי"ד והורגת את בנה (יבמות ד' מ"ב ע"ב). אשה בי מדרשא לא שכיחא (מו"ק י"ח ע"א) ודרכה של אשה להיות יושבת בית, ודרכו של איש להיות יוצא לשוק (ב"ר ה') ועוד. מזה רואים אנו שחכמינו ז"ל עמדו על טיבה של האשה, וקבעו שאין זה מן הראוי ואף נגד טבעה להודלול בחוק.

ובכדי לברר את הענין ולבסס את הטעם האמור, נביא את סוגית הגמרא (בשבועות ל' ע"א) שהוא המקור של פסול העדות של האשה, מנהני מילי: דת"ר ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר, אתה אומר בעדים, או אינו אלא בבעלי דינין, כשהוא אומר, אשר להם הריב, הרי בעלי דינין אמור, הא מה אני מקיים וכו', ואם נפשך לומר, וכו', וכי תימא מדלא כתב, ואשר לחם הריב כוליה: קרא בבעלי דינין משתעי, נאמר כאן שני, ונאמר להלן שני, מה להלן עדים אף כאן עדים, תניא אידך, ועמדו שני האנשים, בעדים הכתוב מדבר, אתה אומר בעדים, או אינו אלא בבעלי דינין, אמרת, וכי שנים באו לדין שלשה אין באין לדון וכו', מאי אם נפשך לומר, וכי תימא בתובע ונתבע קא משתעי קרא, נאמר כאן שני, ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים, תניא אידך, ועמדו שני האנשים, בעדים הכתוב מדבר, אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין אמרת, וכי אנשים באין לדון, נשים אין באות לדון, ואם נפשך לומר, נאמר כאן שני, ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים, מה אם נפשך לומר, וכי תימא אשה לאו אורחה, משום כל כבודה בת מלך פנימה (תהלים מ"ה), נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים, ע"כ.

והר"י מגא"ש בשם רבו הרי"ף הוציא ממה דאמרינן "אשה לאו אורחה משום כבודה בת מלך פנימה", שגשים יקרות, שאין כבודן לבא לבי"ד, שולחין להן סופרי הדיינין ויטענו בפניהם, וכן הוסק להלכה (בשו"ע חו"מ ס"י קכ"ד) [וראה ברדב"ז (ח"א נ"א): וכן כשמתחייבות שבועה, אין למזנתן בפני בי"ד, אלא גשבעת לפני סופרי הדיינין]: ומזה משמע, דגם לאחר המסקינן קאן דבעדים הכתוב מדבר,

מ"מ הא דאשה לאו אורחא לבא לבי"ד, קיימא במסקנא, והוא יסוד נכון. איכ
טעם זה יתכן באמת לאמרו גם לענין פסול האשה לעדות.

וידידי הגרי"מ אהרנברג ראב"ד בת"א—יפו, העיר לנכון, דצ"ל, דהריי
מיגא"ש ס"ל, דהא דאמרינן דאשה לא אורחא משום כבודה בת מלך פנימה, אין
הכוונה, שהנשים נהגו סלסול בעצמן, להתנהג כדרך בנות מלכים, שאינן מסתובבות
בחוצות, ולפיכך לא נאמר בתורה רק ועמדו שני האנשים ולא נשים, כמו דאמרינן
בעלמא שלא דבר הכתוב אלא בהווה, דא"כ למה יצטרכו ביה"ד לטרוח בשבילן
לשלוח להן סופרי הדיינים, וכי בשביל שהן רוצות להיות מכובדות כבת מלך, אנן
צריכים לטרוח בשבילן? אלא על כרחך צ"ל, דס"ל שגם ביה"ד מוזהרים על כך,
שאם אשה מתנהגת בדרך זו, שלא נזלזל בה. לפי שאין מדה זו סלסול נשים
בעלמא, אבל היא מגדרי הצניעות, שהתורה רצתה בכך. אעפ"י שלא נצטוות
ע"ז, ככל מדת חסידות ודת יהודית, שהעושה אותו מקיים רצון נותן התורה, אעפ"י
שלא בא צווי על זה ומה שנקרא מדת צניעות זו בשם כבוד, הוא משום שזה
כבודה של האשה, שתנהג במדת צניעות, וכיוב"ז מצינו בב"ק (ד' צ' במשנה) פרע
ראש האשה, נותן לו ד' מאות זוז. זה הכלל הכל לפי כבודו, הרי דכל מדת צניעות
באשה, זו כבודה ואסור לזלזלה.

הן אמת, שהרמב"ן והר"ן בגמרא זו, רוצים לדחות שיטה זו, ואומרים
שאינן ראייה מהגמרא כלל שביה"ד יצטרכו לטרוח בשביל הנשים היקרות, דאיכא
למימר דהגמרא הכי קאמר, דמ"ש אנשים לאו למימרא דוקא אנשים ולא נשים,
אלא שדבר הכתוב בהווה, שאין דרכן של נשים לבוא לבי"ד משום כבודן, דכתיב
"כל כבודה בת מלך פנימה", עכ"ד.

אבל המעיין בדבריהם יראה, שלא דחו ראיית הריי מיגא"ש והרייף בהחלט,
רק כתבו דאפשר לדחות הראייה, דלמא הגמרא ה"ק וכו', אבל למעשה, לא מלאו
לבם לחלוק על הריי מיגא"ש, שאמר בקבלה מפי הרייף, שהפ"י בגמרא הוא,
לא שהנשים מעצמן עשו להן המנהג הזה, אלא זו הדרך ילכו בה, למדה אותן התורה,
וצריך בי"ד לשמור את דרך עץ החיים שלהן.

אל נתמה על הלשון "לאו אורחא" וכו' במשמע דאורחא שלה כן הוא
דכבר מצינו כיוצ"ב בכמה מקומות, ולדוגמא בברכות (ד' ס' ע"א) לפי שאין דרכן
של בני אדם לרפאות, אלא שנהגו, שהכוונה, שאין מדרך התורה לעסוק בהפואות,
אלא לבקש רחמים, הרי דדרך התורה דרכן קרי ל"י. וראה עוד ברש"י (ב"ק ד' ה'
ע"א ד"ה חייב בו את הכלים) שכו': כלים אינם ראויים לאש, שאין דרך להסיק
בכלים, ויש להעיר, האם בזה שאין דרך להסיק בכלים מחשב אינו ראוי? אלא
פירושו של דבר, מתוך שאין דרך התורה להסיק בכלים, משום דקעבר על כל
תשחית, לכך חשוב אינו ראוי. וכנהנה עוד דוגמאות, ואין כאן המקום להאריך].

והנה התוס' בסוגיא זו בד"ה כל מקשים וא"ת, השתא נמי דאיירי בעדים
מנא ליה — למעוטי נשים, דילמא הא דנקט קרא אנשים משום כבודה בת מלך
פנימה? ויש לומר דגבי עדים ע"כ צדיכין לבא, דאין עד מפי עד כשר, אבל לד"ן
יכולה למסור טענותיה ע"כ. ולכאורה מלאן מוכח להיפך, דאם נאמר שדאשה
צריכה לבא להעיד בעצמה, לא מתחשבים עם הטעם של כבודה בת מלך פנימה,
אולם, לפי דברי הריי מיגא"ש הנ"ל, נוכל לומר דלפי המסקנה הסופית, אחרי

שהתורה פסלה עדות האשה, הרי שוב אנו חוזרים לעיקר הטעם, שהתורה חסה על בנות ישראל, שלא יעברו על צניעותן ועל כבודה בת מלך פנימה, מלבא ולהעיד בפני בי"ד, ועל ידי זה ניצל כבוד בנות ישראל היקרות לעולם.

ושמא תאמר, איך זה פסלה התורה עדות נשים מטעם זה. הרי היא צריכה להעיד, כדי להציל עשוק מיד עושקו, וזה בכלל דינים „שהשוה התורה אשה לאיש לכל הדינים שבתורה“. וכן הוי כהשבת אבידה, כמבואר בב"י (חור"מ סי' כ"ח) וכן בתשובת „אבקת רוכל“ מהב"י ע"ש, ולא עוד, אלא שחשוב כמזיק, אם יודע עדות לחברו ואינו מעיד, דחייב לשלם מה שהפסיד ע"ז שלא בא להעיד לו, כדי לצאת ידי שמים (כמבואר בחור"מ סי' כ"ח) ועוד זאת: הרי יש בענין עדות גם הלאו ד„לא תעמוד על דם רעך“, [וידידי הרה"ג כמהר"י זילברמן שליט"א, הקשה בשם אביו הגאון המובהק כמהור"ש ז"ל, שהרי האשה צריכה להיות פטורה להעיד, מטעם מצות עשה שהזמן גרמא, דהא אין מקבלין עדות בלילה? (והגם שיש לאו לאו ג"כ דכתיב „אם לא יגיד“, מ"מ, כיון דכתיב מקודם בקרא ו„הוא עד“ דהוא מצות עשה, כמש"כ הרמב"ם במנין המצוות, ממילא הלאו דבתריה קאי על העשה, וכיון דנשים פטורות על העשה גם הלאו לא קאי עליה, וראה בתשובות בי"מ אור"ח סי' סק"ז באריכות).

ולפי הנ"ל, שיש במניעת מתן העדות, הלאו דלא תעמוד על דם רעך, אין כאן כל קושיא, שהרי היא מחויבת בלאו זה, לפי שהובא לעיל, דכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא ובין שלא הזמן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. [אחר כך הראו לי, שגם הקושיא וגם התי, נמצאים בספר „שער משפט“ (סי' כ"ח סי' ב') ושמתתי, שכוונתי לדעת גדול]. כפי דברי הספרי (בפ' ויקרא י"ט ט"ז) תניא ומנין שאם אתה יודע עדות לחברך, שאין אתה רשאי לשתוק, ת"ל „לא תעבוד על דם רעך“. וראה שם ביונתן בן עוזיאל, על הפסוק הזה, וז"ל: „לא תמנע זכא דחברך למיסהדא עלוי בדינא“ יער"ש. וכן בשאילתות ויקרא, על ונפש כי תחטא, מניין שאם אתה יודע עדות, שאי אתה רשאי לשתוק, ת"ל לא תעמוד על דם רעך. יער"ש, וכן מביא הרמב"ם את זה בספר המצוות (מצוה רצ"ז). ובודאי האשה חייבת ב„לא תעמוד על דם רעך“ כמו שחייבת בכל הלאוין? ומהאי טעמא תהיה חייבת בעדות?

אלא הא לא קשיא, שהרי רואים אנו, שהתורה פטרה להשיב אבידה, לזקן ושאינו לפי כבודו, מטעם והתעלמת (ראה ב"מ ד' ל') מבלי להתחשב על גרימת נזק לאדם. וכן נצטוינו על כבוד ת"ח ולא מזקיקים אותו לבי"ד, כדאיתא במס' שבועות (ל' ע"ב) „האי צורבא מרבנן דידע בטהדותא, וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוסר מיניה לאסהודי קמיה, לא ליזל“ ואמר ר' שישא בריה דר' אידי, אף אנן גמי תנינא, מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול וכו'. וראה בריטב"א שם האומר: „דלישנא דלא ליזל, משמע שאפילו רצה לילך, אין לו לילך, ואין לו למחול על כבודו בכך, לבזות תורתו. ואע"ג דאיכא פסידא דהאי דידע ליה בטהדותא, דהא דמצא שק או קופה פסידה דאבידה איכא, ואפ"ה פטור מאותה מצוה משום כבודו, וא"כ יכולין אנו לומר דמשום כבוד האשה וצניעותה פוטרים אותה מלבא לבי"ד מלהודלזל, מבלי להתחשב עם הפסד ונזק לאחריני, כדי לקיים את „כבודה בת מלך פנימה“. כמו כן אצל הת"ח, כדי לקיים עשה דכבוד

התורה, אף שיש לא תעשה בדבר, מפני שזהו בשב ואל תעשה, וכסוגיית הגמרא (ב"מ ד' ל') וברכות (כ' ע"א) והבן (וראה "משכן העדות" שער א' סי' י').

גם אין להעיר, שהרי דיו לבא מן הדין להיות כנדון. אם זה לפי היסוד של הר"י מיגאש, שעליו מסתמכין, שהטעם של "כבודה בת מלך פנימה" נשאר גם במסקנה, הרי לפי דבריו, שולחין סופרי הדיינין לנשים יקרות, שיטענו בפניהם. אם כן, הלא יכולים לשלוח ג"כ סופרי דיינין לקבל עדות נשים, ולמה פסלה אותן התורה לגמרי להעיד? הא לא קשיא, שיש הבדל בין עדות ובין שמיעת הטענות מפי הנזון, במ"ש הסמ"ע (ח"מ סי' י"ז סק"ד), דיותר יוכל להתברר האמת, כשהבי"ד שומע מפי העדים עצמם, ואם לא שומע ביה"ד מפייהם ממש, ה"ל כלא העידו כלל יעו"ש, לפיכך אם נאמר, דאשה כשרה לעדות, ומוטל עליה החיוב להעיד, ע"כ היא צריכה לבא בעצמה ולא ע"י אחר, והתורה פטרנה מטעם הנ"ל, ועלה על דעתו, לפי הטעם הנ"ל, לפרש דברי הגמרא בסוגייתנו בדרך חדשה, דאין הלמוד של פסולי עדות בנשים מטעם, מדכתיב האנשים גרידא, שפירושה האנשים ולא נשים, אלא פירוש הדבר הוא: מפני שהתורה הכתיבה לנו פסוק כזה, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, ז"א ששני העדים צריכים לעמוד בפני בי"ד, כדי להשמיע את עדויותיהם, ולהיות נתונים תחת חקירה, דרישה וברור, וע"כ מתקבל על הדעת שהמלה האנשים הנכתבת כאן, פירושה ומובנה: אנשים ולא נשים. נמצא דהלמוד הזה הוא כתוצאה מתוך הרכבת המלים, ועמדו שני האנשים, וזה נסמך על המלה הראשונה ועמדו שצריכים עמידה בבי"ד, והואיל והאשה היא לאו בת עמידה בבי"ד היא, מטעם הנ"ל, שאינה עשויה להתבנות וכבודה בת מלך פנימה, וע"כ אשה פסולה להעיד. שהאנשים: פירושה ולא נשים, ובא זה וגילה על זה.

[ובאמת, בפירש"י כאן בשלושת הלמודים בברייתא המובאה בסוגיתנו, לא נמצא כל רמז, שיפרש כפשוטו, אנשים ולא נשים, כמו שרגיל לפרש באופן מפורש בכל המקומות, אלא מפרש במלים אלה: "בעדים הכתוב מדבר, וללמוד שאין עדות בנשים". ותו לא. גם הירושלמי נאיד מלשון הגמרא דנן, דאיתא שם (שבועות פ"ד ה"א) נאמר כאן שני, ונאמר להלן, וישארו שני אנשים במחנה (במדבר י"א כ"ו) מה להלן אנשים ולא נשים ולא קטנים, אף כאן אנשים ולא נשים ולא קטנים, כך הוא הגירסא הנכונה בירושלמי שבועות הנ"ל, וכן (בסנהדרין פ"ג ה"ט), וכך צריכים לגרוס בירושלמי (יומא פ"ו ה"א) וכפי פירוש הקצר שם יעו"ש, הרי, שהירושלמי לא מסתפק למעט נשים רק מהמלה האנשים גרידא, וצריכים להביא פסוק מיוחד, לדמות אליו, ששם המובן ממש אנשים כמו אלדד ומידה, אן מכיון המדובר על סנהדרין שהם אנשים ולא נשים, וכפירושו של החתם סופר שם בגליון ע"ש].

וארווח לנו לפי זה, ליישב קושיית הריטב"א בסוגייתנו, המקשה, איך לומדים מועמדו שני האנשים, ולא נשים, הלא כתיב, וכי ינצו אנשים, וכי יריבון אנשים, ושם הלא אנשים בכלל? ולפי דברינו ניתא, שהרי הלמוד כאן, הוא לא כתאנשים גרידא, אלא מצד הצירוף של, "ועמדו", משא"כ, בפסוקים וכי ינצו אנשים או כי יריבון אנשים, יתכן באמת לומר שנכלל גם נשים, כי אין סבה מהיבת לכך להוציא נשים.

ויתיישב בזה גם קושית החת"ס בסוגייתנו דאיך ילפינן בגמרא דנשים פסולות לעדות מדכתיב האנשים הא בגמרא (ב"ב ד' קנ"ה ע"ב) אמרינן דהאנשים אתי להוציא את הקטנים, דקטנים פסולים לעדות, וא"כ אין ראייה מזה דנשים פסולות לעדות יעו"ש.

ולפי דברינו, אין כאן קושיא, שהרי מעצם המלה אנשים יכולים למעט באמת. קטנים, וכמו בכל מקום ומקום. אנו ממעטין קטנים מאיש או אנשים ופסול האשה בעדות, הלא הוא לא ממלת אנשים גרידא, רק מדנסמכה אליה המלת ועמדה, שנשים לא בני עמידה כבי"ד נינהו כנ"ל, ואז אמרי' אנשים ולא נשים. אבל אין זה מונע למעט קטנים מתוך עצם המלה אנשים. ומתוך הטעם הנ"ל האשה גם פסולה לדון, שכשם שפסולה לעדות, מטעם שלא יודלזל כבודה בעמידתה בפני בי"ד, בבירור וחקירת דבריה, בודאי אין כבודה להיות חברת ביה"ד לשמוע טענת אנשים, ולנהל בירורים וחקירות. והר המובן הפשוט של התוס' (בב"ק פ"ח ע"א) הנ"ל, כי אם אשה פסולה להעיד, הרי ממילא א"א שתהיה כשרה לדון, וראה בירושלמי (פסחים פ"א ה"ד, וב"ר פ"ד ה') „נשים לאו בנות הוראה הן“.

ט

הטעם השני, שאשה פסולה להעיד, יש לומר משום, שיש לחשוש שהיא טוענת בדדמי, ז"א: לפי דמיונה והבנתה, ולא מתוך דייקנות נמרצת, כי האשה נוטה לדמיון לפי טבעה וקטנותה. וכן מצינו בחז"ל בפירוש באיזה מקומות, שאפשר לשפוט בדמיון, שאנו חוששים שהיא אומרת בדדמי. שהרי כך, אנו כוצאים בגמרא, שהאשה נאמנת לומר מת בעלה, ומתירין על פיה להשיא אשה. אף דלהוציא מחזקת אשת איש דרושה עדות גמורה, משום דמצרפין לזאת טעמים אחרים: מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, שאם בא בעלה חי, תצא מזה ומזה. הקלת עליה בתחלה (יבמות פ"ח ע"א). ודוקא, בכה"ג אמרינן „אשה דייקא ומינסבא“, ובדקת הרבה טרם שתנשא אם אין בעלה חי (שם כ"ה ע"ב ועוד). אבל בדרך כלל, יש לחשוש שאומרת בדדמי, וכפי שמצינו בגמרא הרבה דוגמאות שאינה נאמנת, מטעם בדדמי כגון: קטטה בינה לבין בעלה, השנאה גורמת דמיון, ויכולה לצייר בנפשה שהוא מת על פי איזו סבה דמיונית (ראה יבמות קי"ד—קט"ו). וכן באופן, שבכלל אפשר לשער שמתגבר עליה הכח המדומה, אף שאין קטטה בינה לבין בעלה, עד שמרהיבה בנפשה לבדות דברים לא נכונים ומדויקים, היוצאים מגבול הדמיון, כדי לאמת את המעשה הנדמה לה: כגון שבעלה במלחמת, ודומה לה שנהרג, עלולה לומר נהרג וקברתיו, אף שזה לא נכון באמת (שם רמב"ם הל' גרושין פ"ג). וכן במקום שהיא מחזקת בשנאה על חברתה, כי מפני השנאה עלולה לא לדייק (יבמות קי"ז ע"א) „כיון דאיחזקי, אמרה בדדמי יעו"ש. וראה בתוס' (יבמות קי"ח ע"א) ד"ה דכל לא מת. דטעמא דזו אומרת מת וזו אומרת נהרג, הוי ודאי הכחשה, כיון דשתיהן באות להתיר עצמן ואינן מכוונות דבריהן, דאמרו בדדמי ואין יודעות אמנות הדברים עכ"ל.

וזמנם, דבר זה ע"ד דמיונה של האשה, שמתוך כך הרבה פעמים זה גורם לאי-קביעת הענין בדיוק, לא לגנאי נאמר, אלא מתוך חדירה עמוקה לטבע הפסיכולוגי של האשה. וכדאי שנעמוד על שתי מימרות חז"ל, שלכאורה הן סותרות

זו את זו, אבל באמת ממקור אחד יצאו, והן מבטאות ומתארות את תכונת האשה ואופיה, ומתוך מציאות זו, התייחסו חז"ל, גם בנוגע להלכה ולדין: המימרא, גשים דעתן קלות (שבת ל"ז) והמימרא השניה, נתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש" (גדה מ"ח ע"ב). וכיצד יתקיימו שני המאמרים הללו?

וראיתי ב"ילקוט מרגלית" לידידנו הרב ר' ראובן מרגלית (ד' כ"א) שמביא בשם הגרי"ל וולפסברג הי"ד, "הכוונה הפשוטה שבשני המאמרים הללו, היות שהלב והמוח, הרגש והדעת, שני בחות הנפש השליטים באדם, שעל פיהם יפעל או יחדול מעשות, ופעמים לא רחוקות הם מתנגדים קיצוניים, ואז במלחמת הלב והמוח יתגבר אצל האיש הדעת, ובאשה על הרוב הרגש, כי בינה יתירה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש, ובינה שהוא הכח שבלב (ראה שבת שם "הלב מבין") מפותח אצל האשה יותר מבאיש והיא לא תבכר הדעת על הרגש, שדעתה קלה עליה מהרגש שבלבה.

היה אומר, מפני שהאשה כחה ברגש וברכות הלב, ונשים רחמניות הן. אזי היא נרגשת מתוך העובדות והמחזות שהיא רואה, ומתוך זה לא תעמוד היטב על בוריה של העובדא ואומרת בדמיה, לפי דמיונה הרגשני. ודעתן קלות פירושה: שהדעת קלה אצלה יותר מהרגש, והרגש מכריע תמיד על הדעת. ולפי"ז קשה לסמוך עליה לעדות, שצריכים דיוק רב. וע"ז אולי מרמזים דברי המדרש, ותכחש שרה לאמר, לא צחקתי, כי יראה (בראשית י"ח ט"ז) מכאן שהנשים כחשניות הן; מפני הפחד, ולכך פסלן הקב"ה מלהעיד עדות" (מדרש אגדה הוצ' בובלי, וינה ה'תרג"ד). ופירושו של דבר, מפני שהרגש הטבעי והאופי החלש הנדחף מתוך הרגש הפנימי הזה, המעורר אצלה אי-בטיחות וודאית ופחד מדומה, אשר על כן אי-אפשר לקבוע מסמרים על עדותה, וטוענת בדמיה, וכיוצא בזה אנו מוצאים בתוספתא "כתובות ד' ס"ב, וכן בירושלמי כתובות פ"י מ"ב) על מתניתין, בענין עדות אשה וקטן, שאומרים מכאן יצא נחיל זה, בזה הלשון: "במה דברים אמורים בזמן שהעידו על מעמדן, אבל אם יצאו וחזרו אין נאמנין, שלא אמרו אלא מתוך פתוי ומתוך היראה. ז"א: מתוך חולשתן ורגישתן הן מפחדות פחד מדומה, ומתפתות להעיד כפי ציור שכלן. ואולי לזה התכוון בעל החנוך (מצות קכ"ב) שכתב: ונהגת בכ"מ ובכ"ה בזכרים אבל לא בנקבות, שאין הנשים בתורת עדות לקלות דעתן יעו"ש, והיינו לפי הפי' הנ"ל.

וראה ב"תורה תמימה" (דברים י"א י"ט) הרוצה להשוות את שני מאמרי חז"ל לפי כוונה זו: כי הכשרונות, דעת ובינה שונים הם, הדעת יונח על המושכלות הראשונים, שתופס מוח כל איש לשמיעה, והבינה היא הרעיון הבא לאחר התפיסה העיונית, ובכח רעיון כזה, להבין דבר מתוך דבר, ולהמציא חריצות ושכל דק, ולכן, אעפ"י שהנשים יש להן כח בינה יתירה, אבל דעתן בתפיסת דבר במושכל ראשון קלה היא בלא יסוד נאמן, ולזה הסכימו בעלי ההגיון. וכתבו עוד הוקרי הנפש, דמי שיש לו לב חרוץ ושכל חד, ההוא צריך יותר להתרחק מנקודת האמת, יען, כי אחרי שכח הבינה, היינו כח החריצות גדול ממדת השכל הפשוט, אפשר לו להעמיק חקר ולבנות בנינים על יסוד רעוע וחלוש, וזה מורגש בחוש. וזה היא כוונת המאמר (באבות ס"ג משנה י"ז) "אם אין דעת אין בינה", אם אין דעת חזקה, או גם הבינה שבו אינה נאמנת ויסודית. [ויש יסוד למובן זה של דעתן

קלות בגמרא פסחים (פ"ט ע"ב) מלכת ומלך דדעתן קלה עליהו, ששם הפירוש שאין מדייקים בזה היטב ולא איכפת להם וכדפירש"י שם בד"ה: שדעתן קלה: „כדארזן, שאין מקפידין, אם גדי אם טלח יעריש והבן.]

וגם לפי באור זה, אפשר לצדד בטעם שאומרת בדרמי, אחרי שהדעת היסודית קלה אצלה, אפשר שבכח הבינה שלה, כלומר: הבנת דבר מתוך דבר, בלי יסוד מוצק של ההגיון, תטעה מדרך חדייקנות הנכונה, ותגיד מה שחוציא מלבה לפי דמיון ההבנה שלה, והכל עולה בקנה אחד. ואולי לזה גם כיוון החינוך (מצ' ל"ז) במצות לא תענה, באומרו: „ונוהגת בזכרים ולא בנקבות“, שאין הנשים בתורת עדות" שהעדים צריכים כיוון וישוב הדעת הרבה, והכן. ומאותו הטעם פסולה האשה לדון שהרי הדיין לא צריך להתחשב עם הרגשות ורכרוכיות הלב „ויקוב הדין את ההר“. וכן לפי המובן השני, הרי הדיין צריך לדון לפי מיטב ההגיון הבריא, הדעת היסודית, — „שודא דדיינא“ — שהיא אצלו מכריעה ובעלת משקל. והבינה, הבנת הדבר מתוך דבר, באה אח"כ, על יסוד איתן של ההגיון, ושני אלה אינם בנשים, כנ"ל.

השתא דאתית להכי, שפסול האשה בעדות אינו מטעם שחשודה לשקר, או מצד פסול בגופה וכמו גזלן, אלא מטעמים האמורים, מסולקת קושיית התוס' (בב"ק פ"ח ע"א ד"ה יהא עבד כשר לעדות, וכן בשבועות ד' ל' ד"ה שבועת העדות) וז"ל: תימא הא ילפינן בכל דוכתא ג"ש לה לה מאשה? וקושיא זו יש להקשות אף לפי המסקנא שם, שלומדים שעבד פסול להעיד מדכתיב לא יומתו אבות על בנים ועבד אין לו חיים, או כדברי הרמב"ם (בפ"ט הל' עדות ה"ד) כועשותם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, יעריש.

ולפי דברינו ניחא, שהרי אין לדמות כאן בענין עדות, עבד לאשה, שהרי אשה פסולה מטעמים האמורים, או משום „כבודה בת מלך פנימה“, או משום בדרמי, והדברים האלה לא שייכים לגמרי בעבד מעצם טבעו. וכה"ג מחדש המשנה למלך. (בפ"י מהל' מלכים ה"ז) דכלל גו"ש דלה לה נאמר, רק על מצות עשה שהזמן גרמא שהאשה פטורה, אבל אם היא פטורה מטעם גזיה"כ, לא הוקשו העבדים לנשים. וכ"ש הכא שנשים פסולות גם מטעמים ידועים הקשורים באשה בתור אשה, כדאי שלא הוקשו עבדים לנשים, ואולי לזה מתכוונים התוס' (זבחים ק"ג ע"א) ד"ה: אין לי, בתירוצם על קושייתם, דלמה לא לומדים לה לה מאשה? ותי' בזה"ל: וי"ל דגבי מצוות, הוא דילפינן מהדדי בג"ש דלה לה, אבל גבי עדות לא שייך למילף, דאין תלוי בנאמנות, שהרי משה ואהרן לא מעידין, לא משום דלא מהימני, הלכך היכי דגלי גלי ע"כ. ז"א: אם אין כאן הפסול מצד אינאמנות, דבר שיכול להיות שזה בין לאשה בין לעבד, שלאשה ג"כ יש נאמנות, ופסולתה לעדות היא מצד גורמים אחרים לגמרי, ולפי הטעמים שהבאנו. לכן צריכים למוד מיוחד לפסול עדות בעבד, מפני שאצלו אין אותם הגורמים כמו באשה וכנ"ל. (וראה משפטי עוזיאל ח"ג חר"מ ס' כ').

וכן אשכח פתרי לחקירת התומים (חר"מ סי' ל"ז סק"א) וחידושו, „שאם האשה הצטרפה בעדותה עם עדים אחרים, שלא אמרינן בזה עדות שבטלה מקצתן בטלה כולה, אפילו אם התכוונה להעיד יעריש. ולפי דברינו, הרי זה דבר פשוט ומסתבר דמתי אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אם פסול העדות הוא

פסול הגוף, כגון קרוב או פסול, אבל פסול עדות האשה, לא מטעם חשש של שקר או חמס, אלא מטעמים אחרים הנובעים מתוך טבעה, תכונתה, מהותה, ועמדתה. בזה לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

[ומכאן אנו יכולים לדון לפי זה, בעוד אילו ענינים בשטח העדות, אם אמרינן בהם, עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כגון: א) בענין סומא בשתי עיניו שפסול להעיד, מפני שנא' „והוא עד או ראה“ (רמב"ם הל' עדות, פ"ט הי"ב) וראה „תורה תמימה“ (ויקרא ה. א. אות י"ח) שמבאר את ההבדל, בין אם ילפי מאם ראה, או שזה פסול מצד הסברא. ולפי דברינו, יש הבדל בענין זה, אם הצטרף הסומא בעדותו עם אחרים. אם אמרי' בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אם אין הפסול בגופא, רק מתוך הסברא והטעם, מפני שאינו רואה. לא אמרי' עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ב) בספקו של המשנה למלך (פ"ה הי"ד מהל' עדות) בענין נמצא אחד קרוב או פסול, במי שאינו פסול לכל העולם, אלא לאיש אחד, וכגון היא דאמרי' בסוף פרק נערה, „נ"מ לאורועי סהדי“, והעיד זה העד עם עדים אחרים, אם אמרי' בטלה כולה (ועי' בתשובת המב"ט ח"א ס"א). וכאן ג"כ י"ל אותה ההגדרה, שאם אינו פסול לכל העולם, אינו בגדר פסול בגופא, ולי"א עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ג) וכן בספקו השני של המלמ"ל שם. במי שנטל שכר להעיד, ונצטרף עם אחרים, אי אמרינן דעדות כולה בטילה, עיי"ש שמביא דברי הריטב"א, שאין עדות כשרים נפסלת מפני צירוסם. וזה ג"כ תלוי בהגדרה הנ"ל, אם זה פסול בגופא, או לא. ולדעת הריטב"א אין כאן פסול בגופא, ולהכי לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. והכל הולך בקו אחד (וראה בס' ימי שלמה הל' עדות פ"ה פ"ו, לר' שלמה קמחי). הדברים בניזון זה יתכן להאריך בהם, אבל אין כאן המקום].

ואחרי שבררנו מעמדה של האשה בענינים הצריכים שני עדים, שעדות זו לא נוהגת בה, נשאר לנו לברר באמת, למה היא נאמנת במקום שמספיק רק עד אחד. כגון, באותם הענינים שמנינו לעיל לענין אישות, סוטה, עגלה ערופה ועוד, ולמה עדיפא כחה של האשה בעד אחד יותר במקום שצריך שני עדים?

על זה יש לומר לפי דרכנו, שיש הבדל גדול בין דבר המצריך שני עדים ובין עד אחד. בשני עדים הענין זקוק לחקירה, בדיקה ודיון מכל הצדדים. ואולי זה מונח בהבנת הדברים בתורה (ויקרא ה' א') „והוא ראה או ידע“, פירוש הדבר, ראייה חותכת ומחדירה. שלמה ועל בוריה. כמו „רואה אני את דברי אדמו"ן“ (כתובות ק"ח ב'), ראייה והבנה בדברי העדות, וכן „ידע“ ידיעה ודעת ברורה וקבועה והחלטית, לפי מיטב הגיון והמושכלות הראשונים. ולשם כך הדגישה התורה במלים הללו, להראות על מהות העדות, ולפיכך נשללה העדות מהאשה מפני שחסרים לה, הגורמים והתנאים למהות עדות כזו. אף אין דרכה של האשה לעמוד בפני ביי"ד לשם עדות מסוג זה מטעם „כבודה בת מלך פנימה“ וכנ"ל. אבל בענין עד אחד, אין זה עדות בעלת משקל, המצריכה חקירה גדולה ונוקבת [וכדקיימא לן באמת „אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה“ (יבמות קכ"ב ע"ב, רמב"ם קידושין ס"ב הט"ו)] והוי כגלוי מלתא בעלמא כמו שמצינו בגמרא (יבמות ל"ט ע"ב) בענין עדות אשה בענין חליצה, והלכתא גלויי מלתא בעלמא הוא, ואפילו קרוב ואפילו אשה.

ומסיח לפי תומו נאמן בעדות אשה (ראה ב"ק קי"ד ע"ב, יבמות קכ"ב ע"א).
דאינו אל גילוי מילתא בעלמא. וכתוב בשיטה מקובצת (כתובות ע"ב ע"א)
שאין עד אחד אלא לענין בירור, ואין זה אלא כגילוי מילתא בעלמא, וכן אומר
ה"ט"ז (יר"ד צ"ח סק"ה) בטעמא דעד אחד נאמן באיסורין, שזה רק הוכחה
וגילוי מילתא בעלמא עי"ש. ועדות זו היא קלושה, ולפיכך אין חשש לא מצד
„כבודה בת מלך פנימה“, וגם לא מטעם בדדמי, שעדות כזו הבאה רק לגלוי
מילתא בעלמא, לא הקפידו חז"ל על זה, ומסתפקין בעדותה לפי תומה.

ומה נמלצים בזה דברי הרמב"ם (בסוף הל' גירושין פי"ג הכ"ט) שרמזו
עליהם לעיל, וז"ל: „אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה
או עבד, או אשה, או עכו"ם, המסיח לפי תומו, ועד מפי עד, ומפי הכתב ובלא דרישה
וחקירה, כמו שביארנו, שלא הקפידה תורה על העדאת שני עדים ושאר משפטי
העדות, אלא מפי העדות ועדותן וכו', אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא
מפי העד הזה, ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת
פלוגי, לא הקפידה תורה עליו וכו' ע"כ. וראה מגיד משנה שם, שהרמב"ם מעדיף
אח הטעם של חלתא דעבידי לגלוי יעו"ש.

ועוד זאת, ועיקר: הנה בבכורות (ד' ל"ו ע"א) איתא, איבעי להו, עד מפי
עד, מהו לעדות בכור? ר' אסי אסר, ור' אשי שרי. אמר ליה רב אסי לר' אשי,
הא תני דבי מנשה, אין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה בלבד? א"ל תני,
אלא לעדות שהאשה כשרה לה בלבד ע"כ.

רואים אנו בזה, מדתלתה הגמרא את העדות שהאשה כשרה, לה, בכשרות
עד מפי עד, הגם שיותר רצוי לשמוע עדות מפי העד בעצמו, שראה את הדבר, כסברת
הסמ"ע (חור"מ סי' י"ז ס"ק י"ד), „דיותר יוכל להתברר האמת, כששומע מפי העדות
עצמו. הרי, שכל כשרות העדות של האשה בעד אחד נובעת מזה, שעד מפי עד
כשר, וטעם הדבר שבשני עדים שהיא עדות אלימתא, פסלה התורה באשה, מפני
שעד מפי עד פסול בעדות זה, ולכן היא צריכה לבא בעצמה בבי"ד כדברי התוס'
בשבועות הנ"ל, והתורה לא רצתה שתודלזל בבי"ד, אבל במקום שעד מפי עד כשר,
אז גם האשה יכולה להעיד בלי הסוס, כי אינה צריכה להודלזל בבית-דין, שהרי היא
יכולה למסור את העדות הזאת לעד אחר, ואילו מפי עד כשר, ולפיכך תלוי זה
בזה, עדות אשה עם עד מפי עד.

נמצא, שמכך הגענו לנקודת-היסוד של כשרות האשה לעדות בעד אחד,
ולא עוד אלא שמדברי הגמרא הללו, יש סיוע ועזר גמור לאותה ההנחה הכללית
שהנחנו ביסוד הטעם של עדות האשה, במקום שהיא פסולה ובמקום שהיא כשרה
גם יחד, והבו.

ויש עוד להבין, להמטרישים שכתבו דאשה לא מחייבת שבועה בעדותה. למה
באמת לא מחייבת, אחרי שיש לה תוקף בעדות עד אחד?

וראינו בטורי אבן (ספ"א דר"ה, ד"ה היא אשה כשרה) שמקשה את זה,
דהא דע"א מחייבו שבועה, נפקא ליה מדכתיב לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל
חטאת, ואמר, לכל עון ולכל חטאת אינו קם, אבל קם הוא לשבועה, ואשה גמי
תקום לשבועה? ומתקן, דמכתב לא יקום ע"א לכל עון, דמשמע אבל שנים יקומן,
כדכתיב בסיפא דקרא, עפ"י שנים עדים יקום, וכיון דאין אשה קמה ומצטרפת

לב' עדים, דכבר מיעטה הכתוב מב' אנשים, לא קמה נמי לשבועה בתור עד אחד. קיש להוסיף לפי מה שדברנו, דלענין לחייב שבועה, הרי לעדות של עד אחד יש לה התוקף כשני עדים, כי לחומר השבועה, זקוקים לעדות אליה, בעד שהוא כשר בשני עדים, ולא עדות קלושה כזו של האשה, שהיא כשרה רק בעד אחד. ואין לה כח לפי זה לחייב שבועה, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ה ה"ג מהל' עדות). חוץ מע"א של שבועה, שאין מחייבין שבועה אלא בעדות כשר, הראוי להצטרף עם אחר. ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו ע"כ [וראה בספר "אורח משפט", להרב מטיקטין ז"ל. (הל' עדות סי' ל"ה) המצביע על שני מקורות בגמרא על דברי הרמב"ם הללו יעו"ש]

הנה יש לחקור, ע"ד מהות האשה בעד אחד, אם זה מצד נאמנות, שהתורה האמינה אותה בענינים האמורים, או שזה ג"כ מצד עדות, ז"א: שמסגרת עדות של עד אחד, שייכת גם באשה, ולא זו בלבד שלא יצאה מכלל נאמנות, אלא היא גם בגדר עדות במסגרת עדות של ע"א. וההבדל בזה: אם זה בתורת נאמנות, אין לה גדר של עדות, ולא נכנסת לגמרי לכלל חיוב של עדות, או עונש אם לא תעיד, אבל אם זה בתורת עדות, הרי רובץ עליה ממילא חיוב הגדת העדות עם כל התוצאות ואמנם הדבר כבר נפתח בגדולים, עיין בחידושי רבנו חיים הלוי (הל' גירושין סי"ב הכ"א, ובהל' רוצח ושמירת נפש פ"ט הט"ו) המפתח שם את הרעיון, ע"ד הבדל במהות העדות של עד אחד ושל נשים או פסולין, ואומר: דבעד אחד נאמן מצד עדות גמורה וזה עדיפותו מנשים או פסולין, שהאמינתם התורה בעדות עד אחד רק מצד נאמנות ולא מצד עדות, ומוכיח את זה ממה שפסק הרמב"ם (בפכ"א מה' עדות) דעד אחד בסוטה שהזנו משלם כתובתה, משום כאשר זמם, הרי להדיא, דנאמנות הע"א בסוטה, דין תורת עד בה, ולא דין נאמנות בעלמא, דהרי הא פשיטא דחיובא דהזמה ליכא אלא בעדות, ולא בשארי נאמנות, וכן נראה מבואר מהא דאיתא בשבועות (ד' ל"ב) בעד מיתה ועד טומאה שכפרו עדותן, חייבין בקרבן שבועת העדות, ודין שבועת העדות גם כן ליכא אלא בעדות, ולא בשאר נאמנות ובע"כ, דהעד הכשר נאמן בסוטה ובמיתה גם בתורת עדות יעו"ש. וכל זה, בעד אחד אבל בנשים או פסולים נאמנים בעד אחד רק מצד נאמנות ולא בתור עדות, והוא ממשיך שזוהי הפלוגתא בין הרמב"ן והרשב"א הובא בהה"מ בהל' גירושין (פ"ב הכ"א), והרמב"ם בהל' רוצח (פ"ט הט"ו—ט"ז). ויסוד מחלקותם בשני לשונות הגמרא יבמות (ק"ז:), דהרמב"ם סובר כלישנא בתרא בגמרא יבמות שם, דעד אחד כשר אלים יותר מעדות כשר, ומכאן דיש הבדל בין עד אחד לבין עדות אשה או פסולים, דבעד אחד נאמן מצד עדות, ואשה או פסול נאמן מצד נאמנות, והרמב"ן והרשב"א והראב"ד, סוברים כלישנא קמא דגמרא, שעד אחד ואשה שניהם שווין, א"כ גם עדות האשה או הפסול בעד אחד כשרה מטעם עדות ממש יעו"ש באריכות, ודפח"ח.

ולדבריו חקירתנו הנ"ל בענין זה, מקורה בגמרא, ותליא בפלוגתת הראשונים, אכן מצאתי לטורי אבן (ר"ה סוף פ"א דר"ה ד"ה הא אשה כשרה) וז"ל: הא דאשה פסולה לעדות, נפקא לן בס"ד דשבועות, מועמדו שני האנשים, ולאן למימרא שאינה בתורת עדות, ואין שם עד עליה, דודאי שם עד עליה, ולא מיעט הכתוב לאשה, אלא משום דאין שם איש עליה, ורחמנא אמר אנשים דוקא, הלכך לית לן

למעוטי אשה, אלא היכא דצריך שנים, כדכתיב ועמדו שני האנשים למעוטי דאשה לא, במקום שצריך שני עדים. אבל היכא דעד אחד נאמן, אשה נמי בכלל עד וכר ע"כ. הרי שנוקט בפשיטות, דאשה נאמנת בע"א מטעם עדות, ומעולם לא יצתה מכללי עדות, זולת מאי דמיעטה התורה בפירוש בשני עדים.

ולפי' שהאשה בכל עדות בעד אחד, נראה שהיא ג"כ בכלל, ואם לא יגיד ונשא עוונתו, בשטח עדותה שהיא נאמנת לה, ואמנם מצאתי במנחת חנוך (מצוה קצ"ב) האומר כן בפשיטות, וז"ל: דנראה במקום שנשים נאמנות, כגון בעדי מיתה או בעדי טומאה ומועיל עדותן לממון וכר, מ"מ ישנן במצות עשה זו (דא"ב לא יגיד ונשא עוונתו) והן בנשיאות עוון, כיון דמועיל עדותן, ושמתתי על זה. [איברא דיש סתירה בדבריו (במצוה ל"ז) יע"ש שתמה מתחלה על החנוך, האומר שלא תעשה מלהעיד שקר נוהג רק בזכרים. הלא יש עדות בתורה שהאשה נאמנת כגון עדות אשה, ועד טומאה גבי סוטה, וכן בעגלה ערופה ולענין אריה וכר, א"כ נשים נאמנות מן התורה. וא"כ יעברו בל"ת זו? ומיישב לפי סברת המ"ל בהגהות סוף ה"ס פ' ויקרא, דאף דע"א חייב בשבועת העדות, במקום שמחייב ממון, כגון עד מיתה ועד טומאה, דוקא ע"א דראוי להעיד ע"י צירוף, ע"כ אפילו בלא צרוף, כ"מ שמחייב ממון חייב קרבן שבועה, אבל נשים שאינם בגדר עדות כלל וכר מ"מ א"ח בקרבן שבועה וכר. ונראה שנאיד ממה שמסיק א"כ (במצוה קכ"ב), ואולי תפוס לשון אחרון].

ונראה לי שיש מקום להוכיח, שגם הרמב"ם סובר שעד אחד הוא בכלל מצוות אם לא יגיד, וכן אשה בעדותה המועילה ג"כ בכלל מצוה זו. שהרי כתב בספר המצוות (מצוה קע"ח) והעובר על מצוה זו, והוא שיכבוש העדות ענשו גדול, והוא אמרו, אם לא יגיד ונשא עוונתו, מכאן משמע שעד אחד הוא בכלל זה, שהרי בלשון יחיד הוא שונה. וכן מצאתי בפירושו והערותיו של הגאון ר' חיים הליר, על ספר המצוות (הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים—ניוירדק תש"ו) האומר שם: כשמע מכאן דדעת רבנו, דגם בע"א איכא לא יגיד, וכן משמע בהל' עדות (ריש פ"א, ובפ"ד) ומביא שכן דעת הראנ"ח בשר"ת "מים עמוקים" (סי' ל"ד) וע"ע בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ט) ובתשרי הגאון מולונוין ב"חוט המשולש" (סי' ג').

ולפי' יוצא, דגם באשה במקום שנאמנת בע"א כגון סוטה, עגלה ערופה וכר ואפילו בהוצאות ממון, יהיה עליה מצוות, אם לא יגיד, וראיה לכך, שהרי הרמב"ם לא מפרש כאן, שמצוה זו נוהגת בזכרים ולא בנשים, כפי שרגיל להביא במצוות אחרות, כגון מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא ודאי, שגם נשים בכלל מצוה זו בעדותה המועילה.

וסעד לזה, יש למצא בספר המצוות גוסא, שהרי (במצוה רמ"ח) מונה הרמב"ם אחת לאחת, אותן המצוות שהנשים פטורות מהן. וראה שם היטב, שלא מכליל את המצוה קע"ח ביניהן, ז"א: מצות, אם לא יגיד" ופסח בכונה עליה, הרי משמע, שהרמב"ם סובר, שהנשים בכלל המצוה, אם לא יגיד, בעדות המועילה על ידן, ויש עוד להאריך הרבה, ואכ"מ.

מתוך ברורנו זה על מהות העדות בנשים בין בשני עדים בין בע"א, אנו באים לידי מסקנות הבאות: א) מה שפסלה התורה את האשה לעדות, זה לא מטעם חוסר נאמנות או חששא שמשקרת, ולא משום פסול בגופה כמו קרוב או גולן,

ועוד. שבעצם יש לה נאמנות, אולם התורה שללה ממנה את העדות מטעמים אחרים הנובעים מתוך עמדתה הטבעית בחברה, או מצד רגשנותה הטבעית שע"כ יתכן שאומרת בדמי וכנ"ל. ב) פסול העדות באשה הנהו רק במקום שצריכים לעדות חזקה דהיינו — שני עדים ע"י חקירות וברורים בבי"ד, או במקום שיש לחייב לחברו שבועה, שזה ג"כ עדות מכרעת ואלימתא, אבל בעדות המועילה גם בעד אחד, אז גם האשה כשרה להעיד, הואיל וזהו רק גילוי מילתא, והואיל שיש לה אפשרות למסור את העדות ע"י עד אחד מפני שעדותה מועילה אפילו עד מפי עד. ג) עדות האשה בעד אחד מועילה, לא לבד מצד נאמנותה אלא היא נכללת בתור עדות, ורובצים עליה העשה „דאם לא יגיד“, והנה אומר לפירוש: שבעצם הדבר באופן כללי גם האשה בכלל עדות, אלא התורה שללה ממנה העדות, בשטח של שני העדים מטעמים מסוימים.

מתוך נקודת השקפה זו בהלכה, אנו מוצאים שמתחשבים עם עדות האשה ודעתה, אפילו להוציא ממון, בשעה שישנה הידיעה הברורה לדיין באמיתות הדבר ובאופן כזה רשאי לדון בדרך פרטי בנאמנותה כבעדות [ראה כתובות ד' ס"ה, בת רב חסדא קים לה בגווה]. אלא שהרמב"ם כתב בזה: „משרבו בתי דינים שאינם הגונים ואינם חכמים כראוי, ובעלי בינה חזקה, הסכימו שלא יפסידו חזקה עפ"י עדות אשה או קרוב, אעפ"י שדעתו סומכת על דבריהם“ (רמב"ם סנהדרין פ' כ"ד ה"א ב.). ומ"מ כתבו הפוסקים, שאף בזמן הזה, כל רב מומחה בדורו, שדעתו גדולה ורחבה, בלי שום טעות ונטיית דעת, להוציא מחזקה גם ע"י אשה וקרוב, באופן שנתברר לו הדבר בהכרה ברורה בלי שום פקפוק (ראה חו"מ סי' ט"ו סעיף ה' ומפורשים) וכהנה רבות. וזה מה שרצינו לבאר בשטח העדות בנשים. ותורת ה' תמימה משיבת נפש.

יא

עד כאן דברנו, על דבר עדות ודיינות באשה, ונעבור עכשיו לענין ירושה. שאין הבת יורשת נחלה לפי התורה כנ"ל. גם בזה רואים „המתחכמים“ שכאילו יש כאן קיפוח כלפי האשה, ורוצים לבא בהצעת חוק להשוות את הזכויות לנשים גם בענין ירושה. ואמנם כבר היה לעולמים, עוד בימי חז"ל בזמן הגמרא, נמצאו כאלה, שרצו לשנות סני החוק, כאמור (בשבת קט"ז ע"ב) בהוא פילוסופא דהוי בשבכותא האימא שלום, שאמר „מן יומא דגליתון מארעכון, איתנטלית אורייתא דמשה ואיתהבת ספרא אחריתי, וכתיב ביה, ברא וברתא כחדא ירתון... וכמה פילוסופים כאלה איכא בשוקא, ואפילו בכנסת שלנו, שרוצים לשנות חוק זה, בכדי לנגח בזה את חוק התורה. אולם בטוחים אנו שאילו היו מסתכלים בעינים בלתי משוחדות, והיו יורדים לטעמם של דברים, כי אז לא היו מעיזים לשנות מחוק זה כלום. והנה, לעיל הבאנו מקורות מדברי חז"ל ותקנותיהם, איך ששקדו גם על מעמדן הכלכלי של הנשים, החל מהתקנות בזמן המשנה והגמרא, עד אחרון התקנות בארצות שונות. והכל בכוונת מכוון למען להטיב את מצבן החמרי של הנשים, ולבססן במובן הכלכלי, ועל אחת כמה וכמה, שאין לדבר על קיסוח. להיפך, מצאנו בגמרא, שמעדיפים את הבת מעל גבי הבן (בבא בתרא דף קמ"א עמוד א') אהא דתנן התם האומר אם תלד אשתי זכר יטול מנה, ילדה זכר יטול מנה,

נקבה מאתים, ילדה נקבה נוטלת מאתים; ובגמרא שם מקשים, למימרא דבת עדיפא ליה מבן, והא אמר ר' יוחנן משום רשב"י, כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו (במדבר כ"ז) ואין העברה אלא עברה, שנאמר יום עברה היום ההוא (צפניח א') ? ומשני ההוא לענין ירושה, בן עדיף ליה, לענין הרווחה בת עדיף ליה.

רואים אנו מכאן, שיש דאגה מיוחדת מטעם האב לבת להקל על חייה ולתת לה הרווחה יותר מפילו מן הבן וחז"ל התחשבו בזה. אלא שבירושה יש ענין מיוחד, שזה שייך רק לבן. עיין בפירושו של הרשב"ם בגמרא הנ"ל, ד"ה לענין נחלה בן עדיף ליה. האומר: דיקרא שם המת על נחלתו, אבל הבת מסבת נחלה ממטה למטה אחר. ז"א: מה שאין הבת יורשת נחלה אין זה גזירת התורה, כלומר: שהתורה רצתה בכך, אלא משום דכך הוא רצונו של המת המוריש, ומקור דבריו בגמרא (שם ד' ק"ט ע"ב). רבי אומר, בכולן נאמר בהן נתינה, וכאן נאמר בהן העברה, שאין לך מעביר נחלה משבט לשבט אלא בת, הואיל ובנה ובעלה יורשין אותה ע"כ. וראה בתוס' (שם ק"י ע"ב ד"ה ודילמא) דמשום דמסבת נחלה, קס"ד שלא תהיה הבת יורשת נחלה מפילו שלא במקום הבן, אי לאו דאמרה תורה, יעו"ש.

וזה ענין פסיכולוגי ביותר, דרוב בני אדם העמלים כל ימי חייהם על רכושם, רוצים וכמהים שגם אחרי מותם תקרא נחלתם על שמם, בכדי שע"י נחלתם שהשאיירו אחריהם, יזכרו שמותיהם. וכל מה שאדם מוסיף נחלה, שמו נזכר יותר. ולכן מי שלא סדר צוואה בחייו, או לא נתן לבתו במתנה חלק בנכסיו, ראתה התורה לפי מדת הצדק והיושר, שלא לקפח זכותו של המת, ושיהיו נכסיו נקראים על שמו, דבודאי ניחא ליה בכך, ואף אם במקרה, שיש מי שהוא שלא היה מקפיד על זכרון שמו אחרי מותו, והיה רוצה שגם בתו תיהנה מנכסיו, הרי יש לו עצה, לתת לה במתנה ע"י צוואה, ואז תזכה בה אחר מותו כמו בן. וכיון שלא עשה כך, הרי חיישינן, שמא לא ניחא ליה להיסב את הנחלה ממשפחתו הנקראת על שמו, למשפחת בעל בתו ובנה, שאינם נקראים על שמו, ולפיכך אין הבת יורשת.

ובאמת, מכח האי טעמא, הוי קס"ד שגם במקום שאין בן לא תירש הבת אלא האחים, וכמ"ש בתוס' הנ"ל, שהרי גם במקום שאין בן, נהי נמי דהאחין אינם ממשיכים את שמו של הנפטר, מ"מ הם נקראים על שם משפחת אבותיו. וקס"ד דגם זה נוח לו לאדם שיקרא שם אבותיו על נחלתו, ממה שתעבור הנחלה למשפחת בעל בתו, שאין לשמו ולשם משפחתו שום שייכות. אלא שבזה גילתה התורה שאינו כן, אלא בתו עדיפא לו מאחין. ואפילו מאביו, אעפ"י שע"י נחלתו עוברת משם משפחתו. והיינו דקאמר ר' ישמעאל בר"י (ב"ב ק"ט ע"ב) במקום בת, אתה כעביר נחלה מן האב, כלומר: ודאי זוהי מציאות של העברת נחלה, שלא כפי הראוי, שהרי ראויה היתה נחלת המת שתשאר במשפחתו, ולא שתעבור למשפחה אחרת, אלא שהתורה אמרה, דבכה"ג לא ניחוש על העברת הנחלה ותירש הבת.

וכן, הא דקיי"ל (שם בב"ב ד' ק"ל ע"א) שאם אמר על בת בין הבנים שתירש, לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה, היינו משום דלשון ירושה הוקבע והוגדר בתורה, רק במי שיורש נחלתו של המת, לפי דין התורה, באופן אוטומטי, משא"כ בת במקום בן אינה זוכה מכח המוריש אלא בתור מתנה. וזה

שאמר בלשון ירושה, הוי כאומר שאינו מסכים על מה שקבעה התורה, ולפיכך אין אמירתו אמירה, אלא צריך שיאמר בלשון מתנה דוקא, והבן.
 ואמינא שממקומו מוכרע טעם זה, בגמרא דנן (ב"ב קמ"א.) שהבאנו לעיל, דלכאורה מאי פריך מר' יוחנן על מתניתין, למימרא דבת עדיפא וכו', הא שפיר י"ל דלעולם בת עדיפא ל"י. להאדם מן הבן. לפיכך הוא אומר תיטול מאתים, אבל לפי דעת התורה, לעולם הבן עדיף? ועוד יש להעיר, מאי פריך מר' יוחנן על המשנה, וכי לא עדיפא להביא מן התורה, דבמקום בן בת לא יורשת? וכן יש לעמוד על המלה "ליה" "בן עדיף ליה". וכי זה תלוי בו, הרי כאן לפנינו צווי התורה? אלא משמע מכאן, שכל הענין שבכרה התורה את הבן לענין ירושה כלפי הבת, הוא כנ"ל, שירדה התורה לסוף דעתו של האדם, שרצונו הוא לפי מיטב הרגשתו האבהית, שיהיה הבן יורש ולא הבת? למען שלא תסוב הנחלה למשפחה אחרת. [ופרשה שלמה הקדישה התורה (במדבר ל"ו) ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר וגר] ודבר זה למדה הגמרא ממה שאמר ר' יוחנן, שאם אינו מניח בן ליורשו ורק הבת היא היורשת, זה סימן שהקב"ה מלא עליו עברה, כלומר: שמחמת זה לא מלא הקב"ה את רצונו, שיהיה מוריש נחלתו לבן ולא לבת. וא"כ מוכח מכאן, דבן עדיף לאדם מבת, ועל כן פריך ממתניתין, דמוכח שבת עדיפא לו לאדם מן הבן. ומשני שפיר, לענין ירושה בן עדיף, לענין הרווחה בת עדיפא ל"י וכנ"ל, והכל מתפרש שפיר.

וידדי הרה"ג כמהורי"מ אהרנברג שליט"א ראב"ד בת"א—יפו, העירני יפה בבסוס הטעם הזה, לפי מה דאיתא בספרי פ' פנחס (במדבר כ"ז א'), ותקרבנה בנות צלפחד, כיון ששמעו בנות צלפחד, שהארץ מתחלקת לשבטים, ולא לנקבות, נתקבצו כולן זו על זו ליטול עצה. אמרו, לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום, בשר ודם רחמיו על הזכרים יותר מעל הנקבות, אבל מי שאמר והיה העולם, אינו כן, אלא על הזכרים ועל הנקבות, רחמיו על הכל, שנאמר: ורחמיו על כל מעשיו, עכ"ל.
 ולכאורה קשה, א"כ למה טענו רק משום "בנים לא היו לך", הא אפילו יש לו בנים נמי קשה, הא רחמיו על כל מעשיו כתיב? אבל ביאור הדברים כך הוא: שבנות צלפחד כשראו, שהארץ מתחלקת לזכרים ולא לנקבות, עלה מתחלה על דעתן חשש, שמא יש כאן קיפוח מצד משה רבנו, מתוך שהוא מרחם על הזכרים יותר מעל הנקבות. לפיכך, נתקבצו להתייעץ, איך להתגונן נגד הקיפוח הזה, וכיון שנתישבו בדבר, באו לכלל דעה והסכמה, שבודאי אין כאן קיפוח, שהרי משה רבנו לא מפי עצמו אמר, אלא מפי הקב"ה, והרי הקב"ה ודאי אין מקפח את הנקבות, שהרי רחמיו על כל מעשיו. אלא שהקב"ה ירד לסוף דעתו של אדם, שרוצה להוריש את נחלתו לבנים יותר מן הבנות, לפי שרחמי בשר ודם על הזכרים יותר מן הנקבות. וא"כ מן הדין הוא, שלא יהיו הנקבות יורשות במקום שיש בנים. זה דוקא במקום שיש בנים, אבל במקום שאין בן, הרי מן הדין שיירשו הבנות. וזהו שטענו, "אבינו מת במדבר ובנים לא היו לך". הא, אם היו לו בנים לא היו תובעות, דבכהאי גוונא מן הדין הוא ולא שייך רחמיו על כל מעשיו. משא"כ במקום שאין בנים, אם לא תהיה הבת יורשת, הרי בודאי קיפוח הוא, והרי רחמיו על כל מעשיו כתיב, והודח להן הקב"ה, שבאמת במקום שאין בנים בת יורשת, וזה פי' נכון.

וכדאי גם לצרף את דברי החידוש הנפלא של הרב הגאון ר' יחזקאל ליפשיץ ז"ל, מי שהיה רבה של קאליש, בספרו „המדרש והמעשה“ (פ' מסעי „עמק הלכה“) שיוסיף אומץ לטעם שאמרנו בעניני ירושה, על הרמב"ם (ט"א מהל' רוצח ה"ב) האומר: מצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח, שנאמר גואל הדם הוא ימית את הרוצח, וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם וכו' עכ"ל. והנה הכ"מ לא העלה את המקור, ממנו לקח הרמב"ם שגואל הדם נעשה, רק מי שראוי לירשו. ולמה לא מי שאינו ראוי לירשו? ומה השייכות של גאולת הדם לירושה? והרבה נאמר ונכתב על זה (ראה דבר נאה ומתקבל, לידידי ועמיתי, הרב יהודה גרשוני בירחון התורני „הפרדס“ הי"ל בניירורק—צי"ק, בגליון טבת תש"ט). והמחבר אומר טעם פשוט וממצה, שמקורו של הרמב"ם לוקח מסגנון הפסוק אצל גואל הדם „סן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח, כי יחס לבבו והשיגו, כי ירבה הדרך והכהו נפש“ (דברים י"ט ו'), ומסתבר, דאין זה אלא במי שמצטער על מיתת הנרצח וקשור מן מאד, ולפי דברי הרמב"ם (בפ"ב מהל' אבל) דענין טומאת כהנים היא משום אבלות, ואבלות גופא אינה אלא במי שמצטער על מיתתו. והנה אין טומאת כהנים בקרוב, אלא בקרובים מן האב. וכן אין אבלות מה"ת אלא בקרובים מן האב (ורק מדרבנן הוסיפו עליהם אף בקרובים מן האם, כמבואר בש"ס מ"ק כ"ב ע"א), וע"כ דקים ליה לרחמנא, דאין לבו דוח עליו אלא בקרובים מן האב, ואמנם גם משפט הירושה אינו אלא בקרובים מן האב. וא"כ שפיר פ' הרמב"ם דאין גוה"ד אלא במי שראוי לירשו, דמדאמר קרא „כי יחס לבבו“ סי' הדבר שקרוב אליו מאד ומצטער על מיתתו. וחמימות הלב היא היא, המביאה את האדם להיות גואל הדם להתמסר בעדו ולנקום את נקמת רציחתו ברוצח. יעו"ש באריכות, שמוסיף ללמוד לפי קוטב זה מפסוק אחר יעו"ש. והדבר מובן כי הקשר הגרדי והזיקה הטבעית וחמימות הלב של האב לבן, והבן לאב, הם הם הגורמים שהאב רוצה להוריש דוקא לבן, ממשכו הטבעי של השרשרת המשפחתית. וזה גם מושך את הבן לפי גורם טבעי זה, להתנסם ברוצחי אביו, בחמימות לבו ובעוז רוחו. [ויש לעיין לפי זה בת מהי במצוות גואל הדם? אחרי, שאין אצלה הזיקה האבהית כעין הבן, ויש לעיין, ואין כאן המקום, וכעת לא מצאתי גלוי למחקר זה].

ודבר זה בא לידי בטיי נמרץ באברהם אבינו (בראשית ט"ו ג' ד') ככתוב: „ויאמר אברהם, הן לי לא נתת זרע, והנה בן ביתי יורש אותי“. בכאן הביע צדיק יסוד עולם זה, את הטרגדיה שלו, במקרה שלא יהיה לו זרע, ולא יהיה לו למי להנחיל את נחלתו, למען שיקרא שמו עליה, ולשזור הלאה את שרשרת משפחתו, שהרי אם כי, אליעזר משמש לו כעבד נאמן ומסור, בכל זאת הוא רק כבן-בית, אבל לא כבן יורש טבעי, אשר המוריש מוסר לו את רכושו, טבעו, מהותו ואליו הומה לבו. ובזה לא הסתפק אברהם בשום אופן. ואברהם אבינו נרגע, רק אחרי הבטחת ה' שיהיה לו זרע „והנה דבר ה' אליו לאמר, לא יירשך זה, כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך“. ז"א: רק הבן יצחק הוא יירש את הכל מאביו, גם הרכוש, הממון וגם את מהותו וכחות נפשו. וכפי של הספורנו שם ז"ל: „כי הבן יצלה בהנהגת הממון בחייו, כאמרו „ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, וישלח מעל יצחק בנו בעודנו חי“ עכ"ל. וראה גם בתנוך (במדבר כ"ז פרשת סנחס, מצוה ת') בהסברו הרחב על ענין הנחלות אומר: „אבל הודיענו, שזכות הירוש קשור בנכסי

כורישו ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו, מיד גופל עליהם זכות היורש.
כענין השתלשלות היצירות, שרצה היוצר ב"ה זה אחר זה בלי היוצא מן האחד
גופל על השני וכ"י עיי"ש באריכות. ז"א: שכאילו האב עם הבן חיובא מן האחד
גופל על השני וכ"י עיי"ש באריכות. ז"א: שכאילו האב עם הבן דבוקים ולכודים,
חמימות לב אחד מחברם, והלמות הדופק הולם לשניהם וזהו הירושה הטבעית
שהיא ביטוי לזיקה הנפשית בין אב לבן. ולפיכך, רק לו יאתה הירושה מפני
שנשארת על שמו ושמו של האבא יתנוסס עליה, כך חדרה תורת חיים שלנו,
לרגש הטבעי המשפחתי של בני האדם, באופן הנפלא ביותר, מטעם יוצר בראשית
ומנצח על הבריאה ועל תבל כולה.

יב

נסינו בפרקים האלה, לגלות את הלוט ולחשוף את ההבנה הגנוזה בחוקי
התורה בשטח העדות, הדיינות, והירושה של האשה בישראל, וראינו, שאין כאן
הפליה והפרת זכויות הנשים, כי התורה שוקדת על זכויות האשה ולתקנתה, ולפעמים
גם ייפתה את כחה יותר מבאיש. אלא, שמהותה הטבעית ותכונות נפשה של האשה,
הן הן הגורמות על הבדלים אחדים, בקשר עם המקצועות הנ"ל.
כאמור אין את נפשנו להשלות את עצמנו, כי בזה נשכנע את אלה המתכוונים
לנגח ולפגוע ביסודות התורה, בדיניה ובמנהגיה, רצוננו רק להראות לעצמנו את
האור הגנוז בתורה ובהלכותיה, ועל היחס והגישה שלה, ושל רבותינו לאשה
העבריה, כי ישר דרכם וצדק משפטם, ומי שיביט בעינים בהירות, וכלי כל משפטים
קדומים, אשר מקורם ביסודות זרים, הוא ישפוט נכוחה, ויראה את האור הנכון
המאיר מתוך גיילי התורה, שבכתב ושבעל־פה, ויקשיב וישמע ושב ורפא לו.
ומשה אמת ותורתו אמת!