

חמדת הארץ ב תשס"ב

קובץ תורני מבית ארץ חמדה



תוכן

4	דבר ראשי מכון "ארץ חמדה"
5	מבוא
	שער הלכות כתובות
6	תקצירי המאמרים
13	מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל זכות בעל שהלך למדינת הים במעשה ידי אשתו
22	מו"ר הגרז"נ גולדברג שליט"א בגדרי חיוב מזונות כסות ודירה
30	הרב משה ארנרייך שליט"א חיוב עונה: חובת הבעל או עיקר הנישואין
36	הרב משה ארנרייך שליט"א תוספת כתובה ככתובה: השוואה דינית או איחוד החובות
41	הרב יוסף כרמל שליט"א חיוב מזונות – ממון או אישות
46	הרב ניר ורגון חיוב מזונות: חובת גברא או חוב ממוני
73	הרב גד אלדד גדרי חיוב הבעל במזונות ויכולתו להיפטר מחיוב זה
81	הרב מיכאל אדרעי אופי שעבוד הבעל והאישה למעשה ידיים ולעונה
98	הרב מנחם קופרמן פיקוח נכסיה או פרקונה כנגד פירות
109	הרב מנחם קופרמן קבורתה תחת כתובתה: עיקר כתובה או נדוניה
118	הרב דניאל כ"ץ מדור אלמנה – המשך מדור נשואה?
129	הרב חיים אלטלף מדור אלמנה: חיוב עצמאי או חלק מחיוב המזונות
138	הרב ידידיה כהנא בעלות הבעל בנכסי צאן ברזל
148	הרב יהודה סדן בעלות ומוחזקות בנכסי צאן ברזל
157	הרב סיני לוי זכותו של הבעל בנכסי אשתו ובפירותיהם
164	הרב אריה כ"ץ הגדרת הבעלות בנכסי מלוג לאור תקנת אושא
178	הרב עדו רכניץ כתובה דאורייתא – מוהר הבתולות
	שער תנ"ך
183	הרב יוסף כרמל שליט"א אות ומופת בגאולת ישראל
190	הרב ישראל שריר א-ל נקמות הופיע – עיון במזמור צד בתהלים

בס"ד אייר תשס"ב, ירושלים

דבר ראשי מכון "ארץ חמדה" שליט"א

"טובים השנים מן האחד... והחוט המשלש לא במהרה ינתק" (קהלת, ד: ט-יב)

עם הופעת הקובץ השני של "חמדת הארץ" אנו כבר תפילה, שנוכה בשנה הבאה להמשיך במסורת נפלאה זו. על דברי חז"ל "עשה לך רב וקנה לך חבר" דרשו הדרשנים "וקנה לך חבר". התייחס אל מכשיר הכתיבה שלך (קנה, עט, מעבד תמלילים) כחבר. הכתיבה מחייבת את המשתמש בה, לדייק לסדר, ומאפשרת, גם למי שאינו נוכח, ליהנות מן הדברים. האחריות כלפי המילה הכתובה רבה היא, לכן יש לעודדה ולזרז את העוסקים בה.

נושא הכתיבה התורנית וההלכתית תפס מקום מרכזי בתוכנית הלימודים של "ארץ חמדה". הדבר בא לידי ביטוי במבחנים התקופתיים הנערכים בכתב, בכתיבת פסקי הלכה במסגרת שו"ת "במראה הבזק", ובמתן מענה לשאלות הציבור הרחב בפרוייקט "Ask the Rabbi". בזמן האחרון קיבל הנושא חיוזק בכתיבת העלונים השבועיים מבית מדרשנו - "חמדת ימים" - בעברית ובאנגלית, המופצים באלפי עותקים, ובהדרכת תלמידי הישיבות התיכוניות המצטיינים, בפרוייקט "יגדיל תורה", הכותבים את עבודותיהם תחת הדרכת אברכי הכולל.

קובץ זה עוסק בעיקר בנושא "הלכות כתובות", נושא מרכזי בשו"ע אבן העזר. נושא זה מבטא את מחויבותו של הבעל כלפי רעייתו. חובותיו ההלכתיים כלפי האישה מאזנות את חובותיה הטבעיות והגופניות של האישה. איוון זה מבטא את דרכה של תורה בתחומים הרבה, ועובר כחוט השני בסוגיות רבות.

זכינו, ובנוסף למאמרים של הרבנים הצעירים חובשי ספסלי בית המדרש (והיוצאים גם בימים אלה לשרת את העם בשירות המילואים ביתר שאת), מתפרסמים בקובץ גם מילותיו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, נשיא כולל "ארץ חמדה" ומייסדו. אנו תפילה שגם בזכות זו "שפתיו דובבות". זכינו לפרסם גם מדברי רבנו ושותפנו מהימים הראשונים, הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שזכה לשבת על כסא המשפט בבית הדין הגדול, ובימים אלה פרש לגימלאות. ננצל הזדמנות זו לאחל לו עוד שנים מרובות של הרבצת תורה, מתוך "בריות גופא ונהורא מעליא".

נברך גם את עורכי הקובץ, הרב ידידיה כהנא והרב מנחם קופרמן, על פועלם המבורך בזירוז הכותבים, קיבוץ המאמרים ועריכתם. בהזדמנות זו יש לנו הזכות להודות לחברי הנהלת "ארץ חמדה", על פועלם הרב, לשם שמים, למען התורה, הארץ והעם, בישראל ובתפוצות. ולצוות המשרד הנאמן, בראשות הגב' יפה רוזנהק, שבלעדיהן לא היה הקובץ רואה אור.

קובץ זה הוקדש לע"נ ר' יצחק קנר, בתו, חתנו ונכדו הי"ד, שנרצחו על ידי בני עוולה בחג הפסח, באלון מורה. ר' יצחק היה מהמשתתפים הקבועים של בית המדרש של "ארץ חמדה" לציבור ביום הששי. תהא נשמתו ונשמותיהם צרוורות בצרור החיים.

נסיים בהודאה להקב"ה על שזכינו להיות מיושבי בית המדרש ונתפלל ליושב מרומים שתתקיים בנו תפילת יואב ואבישי "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי א-להינו" (ש"ב, י: יב).

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל
ראשי הכולל



מבוא

בשעה טובה ומוצלחת, שמחים אנו להגיש בפני ציבור לומדי התורה קובץ מאמרים שני מבית "ארץ חמדה".

כדרכנו בקובץ הראשון, התמקדו המאמרים בנושא המרכזי שנלמד בשנה שעברה בבית המדרש - הלכות כתובות.

לאחר חמש שנות עיסוק מעמיק ב"חושן משפט", פתחנו את לימודנו בחלק "אבן העזר" בהלכות כתובות, סימנים ס"ו-ק"ח. הלכות כתובות הן הלכות ממוניות הבאות לייצב ולעצב את חיי המשפחה בישראל ובכך מהוות חוט מקשר בין "חושן משפט" ל"אבן העזר". הן עוסקות ביחסים הממוניים שבין בני הזוג מחד, ובכך מהוות המשך טבעי לדיני ממונות, ומאידך, קובעות ברכה לעצמן בהשתייכותם לתחום האורגני שלהן, דיני משפחה.

בחוברת שבעה עשר מאמרים, שנכתבו על ידי חברי הכולל, ובראשם מאמרים של ראשי הכולל הרב משה ארנרייך והרב יוסף כרמל שליט"א. זכינו בתוכם, גם למאמר של מו"ר הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל. תודתנו על כך לחתנא דבי נשיאה, הרב ישראל שריר. כמו כן, פורסם מאמר של הגאון, הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שנותן שיעור שבועי קבוע בכולל.

מאמרים אלו עוסקים במרבית הנושאים הנכללים בהלכות כתובות: חובות הבעל והאישה הנגזרות ממצב הנישואין, זכויות הבעל בנכסי אשתו, תנאי כתובת האלמנה ואף בבירור מושג ה"כתובה" עצמו.

על אף הגוונים השונים הקיימים בין התחומים, שנכללים בהלכות כתובות, ניתן לומר, כי ממכלול המאמרים בקובץ זה עולה, שעל אף שפרטיהם של הלכות כתובות, אכן, הינם ממוניים, נראה שבסיסם דווקא בדיני המשפחה. מתוך כך, נוצרים הבדלים בין ההגדרות המשפטיות של דיני הממונות הצרופים לבין ההגדרות המקבילות של חיובי הכתובה או הזכויות הקנייניות בנכסים המשותפים. מתברר, שחובת המזונות אינה בדיוק מצווה, מחד, אך אינה שעבוד ממוני רגיל, מאידך. אינה דומה הגדרת זכות הבעל בנכסי צאן ברזל או מלוג לזכות קניינית רגילה בקרקע או מטלטלין. אפילו הגדרת ההתחייבות לתשלום הכתובה משתכללת לאור המתח, שבין נתינת מתנה בשעת הנישואין להתחייבות בשטר לשעת הגירושין.

ניתן לומר, כי מסקנה זו, שהלכות כתובות בכלליהן ובפרטיהן מתאפיינות בהגדרות משפטיות ייחודיות לדיני משפחה, עולה בסוגיות הגמרא ובדברי הראשונים, ובמיוחד בדעת הרמב"ם. התוספות והרא"ש הכניסו את הלכות כתובות לתוך תבניות ממוניות רגילות, דבר אשר הוביל להסקת מסקנות מורכבות יותר.

נודה בזאת לראשי הכולל ולמו"ר הגרז"ן גולדברג שליט"א על שסייעו להוצאת הקובץ בתמיכה ועידוד לכתיבה, ובנתינת שיעורים, שהעשירו והרחיבו את אופק הידיעות ואת ההעמקה בסוגיות הנלמדות.

תודה מיוחדת גם לצוות ההנהלה והמשרד של "ארץ חמדה" על יצירת המסגרת החיונית לקיום הקבוע של לימוד התורה, ובמיוחד להוצאת קובץ זה לאור.

תודה לר' אברהם מ. לזובסקי ולרב נסים כהן על העריכה הלשונית, ולרב ניר ורגון ולרב סיני לוי על הסיוע בעריכת המאמרים ועיצובם.

אחרון שהוא ראשון, נודה לבורא עולם ששם חלקנו מיושבי בית המדרש, ותפלה נישא שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

גם השנה יוצא קובץ זה לאור לקראת יום ירושלים, בתקופה בה נמצא עם ישראל במאבק נגד אויבנו המבקשים לנשל את עם ה' מארצו. אוירה זו נתנה את אותותיה גם בבית המדרש על ידי הגברת חיילים לתורה ובהשתתפות פעילה בשירות מילואים.

יהי רצון שבזכות מסירות הנפש שמגלה עם ישראל לארצו ולתורתו נזכה לביאת גואל צדק ובניין בית המקדש במהרה. אמן.

העורכים.

תקצירי המאמרים

זכות בעל שהלך למדה"י במעשה ידי אשתו/הגר"ש ישראלי זצ"ל

הטענה המרכזית

זכות הבעל במעשה ידיים מורכבת משני חלקים: א. חובה בסיסית של האישה לתת לבעל מעשה ידיים ב. חובה של האישה לעבוד מכוח תקנת "מעשה ידיה תחת מזונותיה". חובה ב' קיימת רק כאשר הבעל זן מרצונו. תקנת המזונות היא חובה להשלים לאישה את מה שלא מספיק לה מעשה ידיה.

הראיות מרכזיות

הרמב"ם (אישות פרק יב הל' טז) פוסק שאין מחשבין על מעשה ידיה כשהלך למדה"י – היינו, לא מחייבים את האישה לעבוד כי הטריחה לבי"ד, אך מאידך פוסק (שם), שגובה אותם אם חזר.

בגדרי חיוב מזונות, כסות ודירה/הגרז"ן גולדברג

הטענות המרכזיות

1. בחיוב מזונות (לש"י הרמב"ם) שני חלקים: מדאורייתא - מצווה בעלמא לזון, מדרבנן - חובה ממונית היוצרת שעבוד.
2. יש לאישה זכויות קנייניות בכסות ובמדור.

הראיות המרכזיות

1. פסק הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ב-ד), הקובע כי מזונות הם חובה מדאורייתא יחד עם היותם מעוגנים כתנאי כתובה. דברי הריטב"א (נח: ד"ה רב הונא), שמצוות מזונות חלה כל יום מחדש מחד, ומאידך לא יכול להדיר את אשתו ממזונות (משנה ע.), וגובה ממשועבדים לולי תיקון העולם (משנה גיטין מח:).
2. הר"ן (יו. בדפי האלפס), הסובר שכסות מדרבנן, ואמרה "איני נזונת ואיני עושה" - אין לה כסות (ב"ש סימן סט ס"ק ג), אך איננה מחזירה כסות שכבר קיבלה משום שכבר זכתה. דעת המרדכי (ב"מ פרק ו סי' שסד), שבעל לא יכול להקדיש את כסות אשתו. פסק השו"ע (אבה"ע, סימן צ סע' טו), שאין הבעל יכול למכור בגדי אשתו. גמרא (קג.) - יורשים שמכרו מדור אלמנה לא עשו ולא כלום.

חיוב עונה: חובה רגילה או עיקר הנישואין/הרב משה ארנרייך

הטענות המרכזיות

- דעת הריטב"א והסמ"ג, שחיוב עונה הוא חוב רגיל בדומה למזונות.
- דעת רש"י והרמב"ם, שבחיוב עונה יש גם שעבוד על הגוף.
- דעת הרמב"ן, שעונה היא עיקר הנישואין. המאמר מתמקד בעיקר בשיטתו.

הראיות המרכזיות

דעת הרמב"ן

- בפירושו לתורה (שמות, כא: ט) - עונה מדאורייתא, בניגוד למזונות וכסות שחיובם רק מדרבנן.
- בחידושו (ב"ב קכו:) - לא ניתן למחול על עונה כי היא עיקר הנישואין.
- ספר הזכות (כו: בדפי האלפס) - יש דין מורדת מתשמיש ולא ממלאכה, משום שמבטל עיקר הנישואין.

תוספת כתובה ככתובה: השוואה דינית או איחוד החובות/הרב משה ארנר

הטענה המרכזית

שיטת רש"י היא, שדיני התוספת הושוו לדיני עיקר הכתובה.

שיטת התוספות, הרא"ש והר"ן היא, שהתוספת ועיקר הכתובה נחשבים לחוב אחד.

הראיות המרכזיות

שיטת רש"י

משווה (נד: ד"ה תנאי כתובה) את כל תנאי הכתובה (מזונות וכו') לדין עיקר הכתובה.

כתובעת (שם ד"ה לתובעת) השווה דין תובעת תוספת לתובעת כתובה.

משווה (נה. ד"ה ולשבועה) דיני שבועה על התוספת לדיני שבועה על עיקר הכתובה (עד אחד, נפרעת מיתומים וכו').

שיטת התוספות

אם תבעה האישה תוספת - נחשבת לתובעת מקצת כתובה (נד: ד"ה ולתובעת).

אם נשבעה האישה על הכתובה - אינה צריכה לחזור ולהישבע על התוספת (נה. ד"ה ולשבועה).

אם פגמה הכתובה, הוי כאילו פגמה גם את התוספת, וצריכה להישבע (שם, ד"ה ולשביעית).

חוב מזונות – ממון או אישות/הרב יוסף כרמל

הטענה המרכזית

דעת התוספות, שחוב המזונות מדאורייתא הוא חלק בלתי נפרד מהאישות.

דעת הר"ן, שהמזונות הם חובה ממונית הנוספת על האישות.

הראיות המרכזיות

דעת התוספות

אישה אינה יכולה להפקיע את תקנת הפדיון או את תקנת המזונות (מז: ד"ה זימנין).

אישה יכולה לחזור בה מאמירת "איני ניזונת ואיני עושה" (פג. ד"ה בדבר כהנא), משמע שאינה יכולה להפקיע את תקנת המזונות באופן קבוע, משום שהיא מהותית לאישות.

דעת הר"ן

מביא את דעת הרא"ה (כג: בדפי האלפס), שאישה אינה יכולה לחזור מאמירת "איני ניזונת ואיני עושה".

הבנת הר"ן (קושייתו על הרמב"ם, שם), שכשאומרת "איני ניזונת ואיני עושה", מעשה הידיים שייכים לה, ואין הבעל יכול להקדיש, וממילא נפקעת לגמרי חובת המזונות.

חוב מזונות – חובת גברא או חוב ממוני/הרב ניר ורגון

הטענה המרכזית

חוב המזונות אינו חוב ממוני רגיל, אלא חובת סיפוק צרכים הנובעת מהאישות. הגדרה זו באה לידי ביטוי בעיקר בדעת הרמב"ם.

הראיות המרכזיות

ירושלמי (פ"ז ה"א), המסביר שאדם יכול להדיר את אשתו ממזונות, משום שאופי החוב אינו כחוב ממוני רגיל.

במשנה (סד:) - חובת המזונות תלויה ביכולתו של הבעל. דין "עולה עמו" (מח. ; סה.) מתחשב בצרכי האישה.



בריייתא (סה:), הקובעת שמותר המזונות לבעל.

שיטת הרמ"ה (טור אבה"ע, סימן ע), שלא מסדרים לבעל חוב בחיוב מזונות.

שיטת ר' אליהו (תוספות סג: ד"ה באומר), שכופים בעל לעבוד כדי שיוכל לזון את אשתו.

דעת הרמב"ם

אדם שלא זן את אשתו, אפילו מאונס – כופים אותו לגרשה (אישות פרק יב הל' יא).

גביית בעל חוב קודמת לגביית מזונות אישה מנכסי הבעל (מלוה ולוה פרק א הל' ח).

הבעל יכול להדיר את אשתו מנכסיו, למרות שהם משועבדים למזונותיה (אישות, שם הל' יג).

גדרי חיוב הבעל במזונות ויכולתו להיפטר מחיוב זה/הרב גד אלדד

הטענות המרכזיות

1. לדעת הרמב"ם, יש בחיוב המזונות שני רבדים: א. חיוב מדאורייתא - השלמת החסר ממעשה ידיה למזונותיה. ב. חיוב מדרבנן – נתינת מזונות מלאים לאישה באופן קבוע. אמירת "צאי מעשה ידייך למזונותייך" על ידי האיש מפקיעה רק את החיוב מדרבנן אך לא את חובת ההשלמה מדאורייתא.
2. את היכולת להסתלק מהחיוב מדרבנן, הגבילו חכמים למקרים בהם הבעל אינו לפנינו. לאשה שמורה הזכות למחות רק במקרים בהם היא עלולה שלא להיות ניזונת כלל.

הראיות המרכזיות

1. פסק הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ב-ד), הקובע כי מזונות הם חובה מדאורייתא, יחד עם היותם מעוגנים כתנאי כתובה.
- לדעת הרמב"ם (ספר המצוות, ל"ת רסב), מקור חיוב מזונות בתורה בלשון שלילית "לא יגרע".
2. פיהמ"ש (פ"ג מ"א) חילק בין מצוי אצלה לאינו מצוי אצלה.
- פסק הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ד), שבעל אינו יכול להפקיע לגמרי את חובתו במזונות באמירת "איני זנך, ואיני נוטל כלום ממעשה ידייך".
- עוד פסק (אישות פרק יב הל' כ), שבאינו מצוי אצלה (מדה"י) יכול לומר "צאי" ולהיפטר מחיובו מדרבנן. אך מדבריו (שם; רוצח פרק ז הל' ב) עולה חילוק בין מצב בו יש חשש שבעתיד לא יספקו מעש"י למזונותיה (ועדיין חייב לה מזונות מדאורייתא), שאז יכולה למחות, לבין מצב בו אין חשש כזה, ויכול לכפותה.

אופי שעבוד הבעל והאישה למעשה ידיים ועונה/הרב מיכאל אדרעי

הטענה המרכזית

- לדעת הרמב"ם, זכויות הבעל באשתו למעשה ידיים ולעונה הן קנייניות.
- לדעת התוספות והרא"ש, חובת האישה למעשה ידיה היא חובה לעבוד ולא זכות קניינית של הבעל.
- לדעת האבנ"מ גם זכות הבעל לעונה אינה מבוססת על קניין.

הראיות המרכזיות

דעת הרמב"ם

הישווה (ערכין פרק ו הל' כח) את זכות הבעל במעשה ידי אשתו לבעלות על אילן לפירותיו.

הגדיר (נדרים פרק יב הל' ט) את זכותו של הבעל לעונה כ"בעלים הפירות".

קבע ללא סייג (שם, פרק כא הל' ב) את זכותו של הבעל בהעדפת מעשה ידי אשתו.

לא תלה את זכותו של הבעל במותר מעשה ידיים בנתינת מעה כסף.



פסק (חובל ומזיק פרק ד הל' טו), שבניגוד לדין עבד עברי, תשלומי שבת של האשה שייכים לבעלה.

דעת הרא"ש

פסק (פרק יג סי' ה) שמחשבין על מעשה ידיה.

הרא"ש פסק (פרק ו סי' ב), שאם האשה דחקה עצמה – מעשה ידיה לעצמה. אין לבעל זכות בלעדית על כל מעשה ידיה של האשה.

הרמ"א עלפי התוספות והרא"ש פסק (אבה"ע, סימן פ סע' א), שזכותו של הבעל במותר מעשה ידיים תלויה בנתינת מעה כסף. התוספות (סה: ד"ה שלה) סוברים, שתשלומי שבת של נזק אישה שייכים לאישה.

פיקוח נכסיה או פרקונה תחת פירות/הרב מנחם קופרמן

הטענה המרכזית

לפי הירושלמי על הבעל לטפל בנכסי אשתו ("פיקוח") תחת זכותו בפירות.

לפי הבבלי חובת פרקונה נתקנה כנגד אכילת פירות. מנגד, אין חובה לטפל בנכסיה.

הראיות המרכזיות

משנה (צה:) וברייתא (מז:) משמיטים את התלות בין פרקונה לפירות.

שיטת הירושלמי

מימרא מפורשת (פ"ד ה"ו), שתיקנו שיהא הבעל מפקח על נכסי אשתו ואוכל.

סוגיית הירושלמי (שם) דנה את הבעל המוציא הוצאות כיורד ברשות, שידו על העליונה.

שיטת הבבלי

הגמרא גורסת בברייתא (מז:) "ופרקונה תחת פירות" ומסבירה זכות זו בסברה.

סוגיית הבבלי (פ.) דנה את הבעל המוציא הוצאות כיורד שלא ברשות, שידו על התחתונה.

קבורתה תחת כתובתה - עיקר כתובה או נדוניה/הרב מנחם קופרמן

הטענה המרכזית

התוספות סבורים, שקבורתה תחת ירושת נדונייתה.

הרמב"ם סבור, שחובת הקבורה תלויה בירושת עיקר הכתובה (מנה ומאתים).

הראיות המרכזיות

שיטת התוספות

דבריהם המפורשים של התוספות (מז: ד"ה וקבורתה תחת כתובתה; נג. ד"ה שאין אני קורא בה וכו'; פ: ד"ה יורשי הבעל וד"ה או דלמא).

שיטת הרמב"ם

הגדיר (אישות פרק טז הל' א-ב) את המונח "כתובה" כמנה ומאתים.

פסק (שם, פרק יח הל' ו), שכאשר מתה אלמנה ללא שבועה, מחויבים יורשי הבעל לקבורה.

פסק (שם, פרק כב הל' י), שיורשי הבעל, המקבלים את עיקר הכתובה, מחויבים לקבור את שומרת היבם.



מדור אלמנה - המשך מדור נשואה?/הרב דניאל כ"ץ

הטענה המרכזית

לדעת רש"י והרא"ה, אין היתומים חייבים לדאוג למדור האלמנה. עם זאת, הם מחויבים לאפשר לה להמשיך לגור בבית בו גרה בחיי בעלה ככל שניתן.

דעת הרא"ש והרמב"ן היא, שגדרי החיוב של היתומים לדאוג למדור האלמנה זהים לגדרי החיוב של הבעל בחייו, היינו לתת לה לגור בביתם, או לשכור לה בית אחר.

לדעת הרמב"ם, ישנם שני מסלולים לחובת המדור, הנקבעים בשעת מיתת הבעל: אם היה מדור האלמנה קיים בשעת המיתה – זכותה של האלמנה לגור בו ככל שניתן ותו לא. אם לא – נוצרת חובה חדשה על היתומים לשכור לה בית אחר.

הראיות המרכזיות

רש"י (נד; קג.) והרא"ה (נד. ד"ה לא): אינם פוסקים את דין הירושלמי, שחלה על היתומים חובה לשכור בית לאלמנה.

דעת הרמב"ם

פיהמ"ש (פי"ב מ"ג): אם נפל הבית שהייתה דרה בו – הפסידה את זכות המדור בנכסיו.

פיהמ"ש (פ"ד מ"א): כותב שזכות האלמנה לגור בנכסי בעלה היא המשך של מה שהיה בחייו.

מאידך, פסק (אישות פרק יח הל' ג) את דין הירושלמי, שהיתומים חייבים לשכור לה בית.

מדור אלמנה – זכות עצמאית או חלק מהזכות למזונות/הרב חיים אלטלף

הטענה המרכזית

נחלקו הראשונים האם זכות האלמנה למדור כלולה בזכותה למזונות.

לדעת הרא"ש והרמב"ן זכות האלמנה למדור אינה כלולה בזכותה למזונות.

לדעת הרמב"ם זכות האלמנה למדור מורכבת משני חלקים: 1. שעבוד למגורים מנכסי העיזבון כחלק מהזכות למזונות. 2. זכות מגורים דווקא בבית בעלה מתנאי בית דין מיוחד.

הראיות המרכזיות

הסבר הרא"ש (פרק ד ס" כט), שהחובה של היתומים לשכור בית לאלמנה נובעת רק משעבוד דירה שהיה לה על המדור שגרה בו בימי בעלה.

דברי הרמב"ן (נד.), שהחובה לשכור בית נובעת רק מטעם "מקום שהירשים דרים זהו ביתו".

דעת הרמב"ם

זכותה לגור בבית בעלה ("מדור") מוגבלת עד למשך קיומו של הבית (אישות פרק יח הל' ב).

באין "מדור" בעיזבון, חייבים היתומים לשכור לה מקום מגורים ("בית"; שם, הל' ג).

השמיט את הדין "בביתי ולא בביקתי" (קג.) משום שזה רק עוד דוגמה למצב שבו אין "מדור".

בעלות הבעל בנכסי צאן ברזל/הרב ידידיה כהנא

הטענה המרכזית

לדעת הרמב"ם זכויות הבעל בנכסים נובעות מהאישות, וגם חוב האחריות נובע מהאישות.

לדעת הרא"ש והראב"ד הבעל הוא בעלים גמורים על נכסי צאן ברזל, והאחריות היא חוב.

הראיות המרכזיות



דעת הרמב"ם

פוסק, שהנכסים הם של האישה (עבדים פרק ח הל' ז), אך בזמן הנישואין הם נידונים כשל בעל (עבדים פרק ה הל' טז; תרומות פרק ז הל' כ).

פוסק (אישות פרק כב הל' טו), שהבעל לא יכול למכור קרקעות נכסי צאן ברזל.

מצריך קניין למחילת האחריות (שם, שם הל' יט).

דעת הרא"ש והראב"ד

פוסקים (השגות, אישות פרק כב הל' טו; רא"ש יבמות פרק ז סי' א), שהבעל יכול למכור קרקעות לשעה (עד מוות או גירושין).

הראב"ד (השגות, שם הל' יט) לא מצריך קניין למחילת אחריות הבעל על נכסי צאן ברזל.

פוסקים (השגות, שם פרק כב הל' י; רא"ש, יבמות פרק ד סי' יג; כתובות פרק ד סי' כב) שהיבם יורש את נכסי צאן ברזל של יבמה שמתה.

בעלות ומוחזקות בנכסי צאן ברזל/הרב יהודה סדן

הטענות המרכזיות

נחלקו הראשונים, האם יש לבעל זכויות קנייניות בנכסי צאן ברזל.

נחלקו האחרונים, האם חיובו של הבעל באחריות נכסי צאן ברזל הוא חוב או התחייבות.

לסוברים שלבעל זכויות קנייניות, הרי שהם שלו, ומקור אחריותו בהתחייבות חדשה כנגדם. לסוברים שאין לבעל זכויות קנייניות בנכסים, נובעת אחריותו מחוב שנוצר עם קבלתם.

הראיות המרכזיות

שיטת הרמב"ן (נד: ד"ה ת"כ ככתובה), שיישמו קולי כתובה בגביית נכסי צאן ברזל.

שיטת הרמב"ם (אישות פרק טז הל' א-ב), שנדוניה אינה ככתובה כלל, מחד. מאידך, נקט (עבדים פרק ח הל' ז) שגוף נכסי צאן ברזל של האישה.

זכותו של הבעל בנכסי אשתו ובפירותיהם/הרב סיני לוי

הטענה המרכזית

תקנת נכסי מלוג אינה יכולה להתפרש כ'קניין פירות'. לבעל מעמד ביחס לבעלות של אשתו, וניתן לו הכח לפעול באותם נכסים של הישות הקניינית המשותפת. זכות הפעולה והמימוש בנכסים אלו כפופה ל'בית', היינו הן לאינטרסים של האשה, והן לאינטרסים של הבעל.

הראיות המרכזיות

גמרא (פה:) – אישה לא יכולה למחול על שטר שהכניסה לבעלה, אף לשמואל, הסובר שהמוכר שט"ח לחברו, וחזר ומחלו - מחול.

רמב"ן (פג.) – זכות הבעל בנכסים מתוקף "ידו כידה" מונעת ממנו להסתלק גם מנכסים שיפלו לה בעתיד.

בעלות הבעל בנכסי מלוג לאור תקנת אושא/הרב אריה כ"ץ

הטענה המרכזית

לדעת הרא"ש, זכות הבעל בנכסים בחיי האישה היא מסופקת, ומתברר למפרע בזמן מות האישה, שהם היו שייכים לבעל



מלכתחילה.

לדעת הרמב"ם, זכותו של הבעל בנכסים בחיי האישה היא מסופקת. במות האישה זוכה הבעל בנכסים למפרע, אולם יישום הבעלות הוא רק מכאן ולהבא (משעת המיתה ואילך).

הראיות המרכזיות

דעת הרא"ש

לשונו (פרק ד סי' יז) בהסבר תקנת אושא "הבעל מוציא מיד הלקוחות דשוויה רבנן כלוקח ראשון". היינו, שהנכסים של הבעל משעה ראשונה.

כתב (ב"ב פרק ג סי' נג), שלולי כבוד האישה היה המקח חל. משמע, שמעיקר הדין הנכסים שייכים לבעל.

מאידך כתב הטור (סימן צ) בשם הרא"ש, שבשעת מיתה הבעל מוציא הגוף מיד הלקוחות. היינו עד אז לא התבררה הבעלות.

דעת הרמב"ם

פוסק (אישות פרק כב הל' ז), שאין לבעל כלום בגוף נכסי מלוג עד שהאישה תמות.

כתובה דאורייתא – מוהר בתולים/הרב עדו רכניץ

הטענה המרכזית

למאן דאמר כתובה דאורייתא, הכתובה היא התמורה לקידושין, היינו מוהר בתולים.

הראיות המרכזיות

לשון המכילתא (דר' ישמעאל, משפטים פרשה יז) "ואין 'מהר' אלא כתובה".

בריייתא (י'): מקור מ"ד כתובה דאורייתא הוא בפסוק "כסף ישקול כמהר הבתולות".

שיטת ת"ק (לט:), שאין לאנוסה כתובה משום ש"יצא כסף קנסה בכתובתה". כלומר, הקנס על אובדן הבתולים מזוהה עם הכתובה.

מו"ר הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל

זכותו של בעל שהלך למדינת הים במעשה ידי אשתו¹

"אין מחשבין על מעשה ידיה" משום שאטרחה לבית דין

אבני מילואים² (סימן ע"ק ג) הביא [את דברי] הרמב"ם (אישות פרק יב הל' טז), שכאשר בית דין פוסקים מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים אין מחשבין עמה על מעשה ידיה³. והר"ן חולק (סב: בדפי האלפס⁴) וסבירא ליה, דבית דין הפוסקים מביאים בחשבון מה שחייבת לעשות במעשה ידיה.

ובאבנ"מ כתב בטעמא [=של הרמב"ם], לפי מה שכתבו התוספות (מו. ד"ה משום איבה), שאין הפירוש חשש שלא יזונוה. והוכיחו דבריהם מהא דאמרין (צו). דמעשה ידי האלמנה ליתומים משום איבה, אף על פי שמוכרחים לזונה, אלא הטעם הוא שמא יטריחו אותה לבית דין. וכיון שכן, גם מה שכתוב במזונות האשה, שמעשי ידיה שייכים לבעל משום איבה (נח:), הכי נמי הוא כדי שלא יטריחנה לבית דין. אם כן, בזו שבית דין פוסקים לה מזונות, שנמצא שהטריח עליה בית דין, פקע הטעם שיהא מעשה ידיה לבעל "כדי שלא יטריחנה לבי"ד", ו"תו ליכא למיחש לאיבה ולית ליה לבעל מעשה ידיה". וסיים עלה [האבנ"מ]: "וזה נכון".

אולם לפי זה קשה, שאם כן גם כשמצא לה מעשה ידיה כשחזר ממדינת הים בדין הוא שיהא שלה, והרי הרמב"ם שם כתב, שאם מצאה שעשתה - הרי זה שלו, ותקשי - אמאי? וצ"ע.

סתירה בדברי האבני מילואים

בעצם דבריו [של האבנ"מ], שכאשר בית דין דנים בחיוב המזונות בהלך למדינת הים חל הגדר של אטרחה לבית דין, צ"ע ממה שכתב [הוא עצמו] להלן בסק"ד בהסבר דברי הרמב"ם, שכתב עוד בהלכה הנ"ל, שיכולה למכור נכסי בעלה למזונות מבלי להיזקק לבית דין.

דכתב עלה המגיד משנה⁵ בטעמא, דיליף לה ממה שאמרו (צו:), שאלמנה רשאית למכור למזונותיה שלא בבית דין, "ואפילו בלא טעמא דחינא כדאיתא פ' אלמנה ניונת".

והסביר דבריו באבנ"מ שם, דבמה שאמרו שם במשנה (צ"ז.⁶) מחלוקת רבי שמעון ורבנן, דלרבי שמעון רק אלמנה מן הנשואין

¹ רשימות לא ערוכות מכתב יד לשיעור שניתן בכולל "ארץ חמדה" בשלהי שנת תשנ"ד, בעת ראשית לימוד חלק אבן העזר, עם השלמות מהקלטה של אותו שיעור.

להלן כללי העריכה שננקטו על מנת למעט ככל הניתן בשינויים מכתב היד:

1. ראשי תיבות נפתחו.
2. הוספו סימני פיסוק.
3. הוספו הערות שוליים להבהרה ולהרחבה (כל הערות השוליים אינן מכתב היד, אלא אם כן צוין אחרת).
4. הוספו מילים להבהרה בגוף המאמר בסוגריים מרובעות.
5. הוספו כותרות משנה.

תודתנו לחתנא דבי נשיאה הרב ישראל שריר שסייע רבות בהבאת הדברים לדפוס.

² להלן אבנ"מ.

³ והביא שם בהסבר דבריו דברי ההפלאה, משום דהוי כמו מי שהיה בחדר וסגר עליו הדלת שלא יוכל לעשות מלאכה והפסידו, שפטור מדין גרמא כיון שלא עשה בו מעשה. והסבר זה קשה, הרי אין אנו דנים כאן בדיעבד, אלא לכתחילה.

⁴ כל המקורות במאמר זה מתייחסים למסכת כתובות א"כ צוין אחרת.

⁵ להלן הה"מ [=הרב המגיד].

⁶ ציטוט המשניות, כתובות צו. - צו: (פי"א מ"ב-ג):

מצית למכור, ולרבנן גם מן האירוסין, דמן הנישואין מוכרת "משום מזוני", דרש"י פירש במתני' (שם, ד"ה מוכרת שלא בבית דין) משום שמוכרת לצרכי מזונותיה שלא תרעב, על כן התירו לה למכור שלא בבי"ד. ואילו ארוסה שאין לה מזונות המכירה היא לכתובתה, דלרבנן גם זה ניתן לה משום חניא, או משום שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד.

אולם לפי פירוש אחר⁷, המכירה בנשואה במשנה זו - המדובר גם כן לצורך כתובתה, היינו שזה לטובת היתומים שעל ידי זה נפטרים מן המזונות. ולפירוש זה אין לנו זכות לגבות מזונות שלא בבי"ד, כדפירש רש"י⁸. ויש לומר דזה דמפורש במשנה שניה שם (צ"ו:), דאלמנה מוכרת למזונות, הוא באמת אי משום חניא אי משום שאין אדם רוצה שתתבזה בבי"ד, וכנ"ל. ויש בזה מחלוקת הראשונים פסק הלכה כמי. ולזה כתב הה"מ דלרמב"ם, דעתו משום שאין אדם רוצה שתתבזה בבי"ד. על כן שפיר מצינן למילף מזה גם למי שהלך בעלה למדינת הים, דנמי שייך האי טעמא, על כן גם זה יכולה שתמכור שלא בבי"ד כפסק הרמב"ם.

והנה לפי זה יוצא, שאשה זו שהלך בעלה, הרי הרשות בידה לא להיזקק כלל לבי"ד ולמכור בעצמה. אם כן, אי בוחרת לה ללכת לבי"ד שיפסקו לה מזונות, לא מכוח בעלה עושה זאת, כי אם מרצונה היא, לא שייך לבוא על הבעל בטענה שהטריחה לבי"ד, לומר שבגלל זה הפסיד מעשה ידיה. ועל כן אמנם אתיא שפיר מה שכתב הרמב"ם כנ"ל, דאם בא הבעל ומצא מעשה ידיה הם שלו. אך מכל מקום, הן נופל תירוצו של האבנ"מ בסק"ג בטעמא דהרמב"ם משום מה אין בי"ד מנכים לה המזונות.

"אין מחשבין על מעשה ידיה" משום שמנע מזונות מאשתו

אך בעצם, כל דברי הה"מ כפי שבארם האבנ"מ הנ"ל קשים עלי ממה שכתוב (מח. 9) בחילוק בין מי שהלך למדה"י לנשתטה, דיש הבדל בין יוצא לדעת ליוצא שלא לדעת¹⁰. דביוצא לדעת פירש"י שם (ד"ה ולא שאני לך) "גילה דעתו שאינו רוצה לזונן", והא דאשתו ניוונה מנכסיו הוא "שמחוייב לה מתנאי ב"ד". הרי בהדיא דלא ייתכן בו הטעם שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד, דמשום הכי מצית למכור אפילו שלא על ידי ב"ד, דאדרבא, מכוח רצונו הוא שבכלל לא תקבל מזונות. אם כן לא יתכן כלל לומר בטעמא שאמרו גבי אלמנה. וצ"ע רב אי זהו טעם הה"מ.

בהנ"ל נראה להסביר מה שרש"י במשנה ראשונה (צו., ד"ה מוכרת שלא בבית דין) כתב הא דרבי שמעון לא פליג אאלמנה [מן הנשואין], היינו לענין מזונות כדי שלא תרעב. דאי כדפרשו הריטב"א (צה:; ד"ה אלמנה¹¹), שהוא מצד הכתובה, הרי משנה שניה אוקמינן בגמרא הרישא אליבא דרבי שמעון, ואם כן שם בסיפא שמוכרת שלא בבי"ד לא מצי קאי כרבי שמעון, דהרי איהו פליג אדרבנן בענין ארוסה, ואם כן לא סבירא ליה לטעמא דחניא ולא לסברא דאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד. נמצא, דלדידיה האי דינא דלמזונות גובה שלא בבי"ד לא מצי קאי אליביה. ואמאי לא הקשו בגמרא רישא רבי שמעון וסיפא רבנן? לזאת פירש"י טעמא דמזונות הוא כדי שלא תרעב, ובזה גם רבי שמעון מודה. וצ"ע לאידך פירושא.

ועל פי זה נלע"ד, דפירוש הה"מ הוא לא כדפירש האבנ"מ. וכוונתו, דהרמב"ם נמי מפרש, טעמא דאלמנה מוכרת שלא בבי"ד אינו מטעם 'אין אדם רוצה [שתתבזה אשתו בבית דין]'. דכאמור, זה בכלל לא שייך למילף ממנה גם בהלך למדה"י, דכנ"ל לא שייך שם האי טעמא דהרי גילה דעתו שאינו רוצה לזונן. ואף לא טעמא דחניא, דבזה גם כן אפשר לומר לפי פירוש הר"ח, שתמצא חן בעיני

אלמנה, בין מן האירוסין בין מן הנישואין - מוכרת שלא בבית דין. רבי שמעון אומר: מן הנישואין - מוכרת שלא בבית דין; מן האירוסין - לא תמכור אלא בבית דין, מפני שאין לה מזונות. וכל שאין לה מזונות, לא תמכר אלא בבית דין.

מכרה כתובתה, או מקצתה; משכנה כתובתה, או מקצתה; נתנה כתובתה לאחר, או מקצתה - לא תמכר את השאר אלא בבית דין. וחכמים אומרים: מוכרת היא אפלו ארבעה וחמשה פעמים.

ומוכרת למזונות שלא בבית דין, וכותבת: למזונות מכרת. וגרושה לא תמכר אלא בבית דין.

⁷ המופיע באבנ"מ, שם.

⁸ ואם כן, אין ממשנה זו מקור לדברי הרמב"ם, הסובר שבמכירת קרקעות לצורך מזונותיה, לא צריכה האישה להזקק לבית הדין.

⁹ וכן לקמן קו.

¹⁰ ציטוט המימרא והברייתא:

"ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מי שנשתטה - בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר. ...

תניא: מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר."

¹¹ גם משם רש"י ממהדר"ק.

האנשים, דלא שייך האי טעמא רק באלמנה כדכתב האבנ"מ.

אכן, כוונת ה"מ לומר, דהרמב"ם גם כן מפרש כרש"י הנ"ל, שהא דמוכרת למזונות הוא [כדי] שלא תרעב, וזה שייך גם במי שהלך בעלה למדה"י. ומה שכתב בלשוננו, דאלמנה המוכרת שלא בבי"ד הוא "אפילו בלא טעמא דחינא", ר"ל לא מיבעי דאי נימא מטעם 'אין אדם רוצה [שתתבזה אשתו בבית דין] הרי ודאי לא שייך במי שהלך למדה"י, אלא אפילו לטעמא דחינא הרי מיתלה תלי בפירוש המושג "חינא". אך אליבא דאמת אין זה לא מטעם זה ואף לא מטעם זה, אלא מצד חשש רעבון. ועל זה כתב, דמוכח בפרק אלמנה נזונית, היינו כדפירש"י דענין חינא אף הוא במחלוקת שנוי, ורבי שמעון לא מודה לטעם זה, אם כן הא דאמרינן במתני' דמן הנישואין מודה - הוא משום טעמא דרעבון, ועל כן שפיר שייך ללמד מזה גם לענין מי שהלך בעלה למדה"י, דטעם זה שייך גם התם.

ולפי זה חוזר ונראה טעמו של האבנ"מ בענין שאין מחשבים לה על מעשה ידיה. דכיון דאטרח עלה שתצטרך להיזקק לבי"ד לגבות מזונות, שהרי הוא היה בדעתו למנוע מזונות גם מהאשה, על כן אין לו זכות במעשה ידיה.

אלא שעל זה קשה מה שהוקשה לן בראש הדברים, דחזינן ברמב"ם שלא הפסיד מעשה ידיה, שהרי אם בא ומצאם זוכה בהם (וזה קושיית הסמ"ע). וצריך לומר, דלא מיחשיב אטרח כנ"ל, שהרי רשות בידה למכור מנכסיו, וכל כה"ג לא שייך לקונסו למרות שכוונתו לא היתה כזאת. מכל מקום, תירוצו האבנ"מ לא ייתכן¹².

עיקר חיוב מזונות – השלמת הכנסה; חיוב מעשה ידיים – חיוב לעבוד.

עכשו נראה לי במה שכתוב 'תקנו מעשה ידיה תחת מזונות' (נח:), דעיקר התקנה היתה לחייבו לזונה, ופירש"י (ד"ה מזוני עיקר):

תחילת תקנתא לטובתה תקנוה משום דזמנין דלא ספקה במעשה ידיה למזונות.

ובדף קז. פירש (ד"ה איכא בינייהו גדולה):

... ולא ספקה מזונות במעשה ידיה, שהן שני בצורת או שאינה בעלת מלאכה.

היינו, שלא היתה כוונת התקנה להרווחתה, דאילו היה מספיק לה לא היו מתקנים לה מזונות. וכיון שכן, גם התקנה מעיקרה לא היתה אלא להשלים לה מה שאין מעשה ידיה מספיק לה. אבל כשעבדה והכניסה - לא חייב מעיקר התקנה לתת לה מזונות מלאים, באופן שמה שמכניס לה מעשה ידיה תקח לעצמה, דהרי לא היה טעם התקנה לזה, ולא היה ממילא כל צורך לתקן מעיקרא כזאת.

אלא, שתוכן התקנה שמעשה ידיה תחת מזונותיה היה לחייב אותה לעשות אותה כמות עשיה שקבעו חכמים, שנראה שבדרך כלל זה מספיק לה למזונותיה, כדחזינן ברש"י (צז.¹³), דהא דאמרינן שב"דלא ספקה", שהכונה כשיהיה רעב והמזונות ביוקר דמשום הכי לא הספיק לה.

ותקנו חכמים לחייב אותה לעשות, ומן הדין גם שרשאי לכופה על מעשה ידיה כמבואר בסוגיא הנ"ל¹⁴, דאילו לא התקנה, אם לא עשתה ולא הכניסה כלום במעשה ידיה, מכל מקום הבעל חייב לזונה, [דהיינו] במקרה כזה – לתת כל מה שעולים המזונות כיון שלא הכניסה כלום. ולזה תקנו שהיא חייבת לעבוד, באופן שישמש לה כיסוי להוצאות המזונות. כי עיקר התקנה היה להבטיח לאשה את קיומה במקרה של יוקר החיים, ומה שחייבה חכמים לעשות במעשה ידיה היה משום איבה.

"אין מחשבין על מעשה ידיה" – לא כופים את האישה לעבוד

ומעתה הן ינהורו לנו דברי הרמב"ם על פי פירוש האבנ"מ, שאכן יש כאן אטרחא לבי"ד לצורך מזונותיה, על כן לא שייך לתקן לו מעשה ידיה תחת מזונותיה. אלא שזהו אם לא עבדה ולא היה לה שום דבר שיכסה את מזונותיה. אך אם הוא בא ומצא מעשה ידיה, שפיר פוסק הרמב"ם שזה שלו. כי באופן רגיל הרי זה הוא בדיוק כפי מזונותיה, וזה מגיע לו, דעל זה לא שייך התקנה של מעשה ידיה שלו, אלא שזה היה גם לפני התקנה כשתקנו לה מזונותיה. אלא שבי"ד לא מחשבים אתה על מעשה ידיה, כי כיון שהטריח עליה לבי"ד - תקנת מעשה ידיה אינה, על כן אין כופין אותה [לעבוד], ודו"ק.

¹² זאת, משום שגם במצב בו נמצא הבעל במדינת הים, האישה אינה מחויבת להיזקק לבית הדין על מנת למכור את הנכסים עבור מזונות, וכדלעיל, ועל כן לפי דבריו לא ברור מדוע מפסיד הבעל את מעשה ידיה משום שהטריחה לבית הדין – הרי לא הטריחה!

¹³ וכן בקז.

¹⁴ וכן הוא ברמב"ם (אישות פרק כא הל' י').

מו"ר הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

בגדרי חיוב מזונות כסות ודירה*

ראשי פרקים:

פרק א: התלות בין חיובי מדור וכסות למעשה ידיים

- א. מקור חיוב מדור לאשת איש
- ב. חיוב מדור משום כסות או משום מזונות
- ג. כסות כנגד מעשה ידיים?

פרק ב: חיובי מזונות מדאורייתא ומדרבנן

- א. שיטת הסמ"ע: מזונות מדרבנן – חובת השתדלות כשאין לו
- ב. מזונות דאורייתא – מצווה יומית; דרבנן – חוב ממוני כללי
- ג. מחילת המזונות – כפירעון
- ד. מחילה כפירעון – מקור וסברה

פרק ג: מזונות וכסות כתנאי כתובה

- א. האם חיוב מזונות מדרבנן נחשב לתנאי כתובה?
- ב. האם חיוב כסות נחשב לתנאי כתובה?
- ג. מעשה ידיים תחת נתינת המזונות בפועל ולא תחת חובת המזונות
- ד. האם יש לאישה זכות קניינית במזונות, כסות ומדור?

- א. מזונות
- ב. כסות
- ג. מדור

- ד. גדר הזכות הקניינית של האישה בכסות ומדור
- ה. דין כסות ומדור של אישה שאומרת "איני נזונת ואיני עושה"

פרק א: התלות בין חיובי מדור וכסות למעשה ידיים

א. מקור חיוב מדור לאשת איש

הנה חיוב דירה לאישה לא נתבאר בגמרא בפירוש.

וז"ל הרמב"ם (אישות פרק יג הל' ג):

ובכלל הכסות שהוא חייב ליתן לה - כלי בית ומדור שיושבת בו.
ומה הן כלי בית? מטה מוצעת, ומפץ או מחצלת לישיב עליה, וכלי אכילה ושתייה, כגון: קדרה, וקערה, וכוס, ובקבוק וכיוצא בהן.
והמדור: ששוכר לה בית של ד' אמות על ד' אמות, ותהיה רחבה חוצה לה כדי להשתמש בה, ויהיה לה בית הכיסא חוץ ממנה.

ובמגיד משנה [להלן: מ"מ] (שם) כתב וז"ל:

והמדור ששוכר לה: פשוט הוא שיש לה מדור, ואמרו בפרק הנושא דף קג שמשתמשת במדור כדרך שמשתמשת

*[מאמר זה נדפס בעבר בקובץ שעלי דעת, ד (אדר ב תשמ"ו). מפאת חשיבות הנושא הוא חוזר ונדפס כאן בסדר ועריכה מחודשים בתוספת כותרות וכותרות משנה ומראי מקומות מדויקים. כל הכותרות נכתבו על ידי העורכים.]

בחיי בעלה, וידוע שאין בית פחות מד' אמות.

והנה הגמרא שהביא המ"מ לא שמענו אלא שיש לה מדור, אבל לא שמענו שמדור הוא בכלל הכסות שהוא חייב לה, שאפשר שהוא בכלל מזונות. וכנראה שהרמב"ם הוציא דבר זה מסברא, שמדור דומה לכסות ואינו דומה למזונות. אכן מה שכתב הרמב"ם, שגם כלי אכילה ושתייה בכלל כסות, אינו מוכרח מסברא, שיותר דומה כלי אכילה למזונות, ממה שדומה לכסות.

ב. חיוב מדור משום כסות או משום מזונות

והנה, אף שהבעל חייב גם במזונות אשתו וגם בכסות אשתו, מ"מ יש נפק"מ גדולה אם חיוב המדור משום כסות הוא, או משום מזונות.

לדעת הרא"ש והמ"מ¹⁵ שמזונות אישה מדרבנן ואילו כסות הוא מן התורה נפק"מ בזה שכתב הרמב"ם שמדור וכלי אכילה הם בכלל כסות ואם כן, אף לדעתם הם מן התורה. אף שמדור קצת לומר שמזונות הוא מדרבנן, ואילו כלי אכילה הוא מן התורה. והנה לדעת הרמב"ם עצמו שהכל מן התורה, בין מזונות ובין כסות, אין נפק"מ. אבל לדעת הסוברים שמזונות מדרבנן וכסות מן התורה יש נפק"מ לדעת למה דומים מדור וכלי אכילה.

ג. כסות כנגד מעשה ידיים?

דהנה הב"ש¹⁶ כתב, שאישה האומרת "איני ניזונת ואיני עושה", שכתב הרמ"א (שם, סע' ד) שאין לה כסות, הוא לדעת הסוברים שמזונות וכסות הם מדרבנן. והוא דעת הרמב"ן והר"ן שהם מתקנת חכמים, ותיקנו גם מזונות וגם כסות כנגד מעשה ידיה (מעש"י). אבל לדעת הסוברים שמזונות מדרבנן וכסות מן התורה, נמצא שרק מזונות תיקנו כנגד מעש"י ואילו כסות חייב מן התורה ואינו כנגד מעש"י, ולכן באמרה איני ניזונת - יש לה כסות.

והנה לדעת הרמב"ם סובר ששניהם מן התורה, לכאורה מה שאמרו שתיקנו מעש"י כנגד מזונות, על כרחך, שאף שמזונות מן התורה, (וזה ראית התוספות והרא"ש שמזונות לא מן התורה), מ"מ באו חכמים ותיקנו מעש"י לבעלה כנגד מזונות שחייבה התורה לבעל. ולדעה זו בוודאי כשתיקנו מעשה ידיים כנגד מזונות, היינו בין כנגד מזונות ובין כנגד כסות, ונקטה הגמרא מזונות והכוונה לשניהם.

והחזו"א (אבה"ע סימן ע"א אות ח) חולק על הב"ש, וסובר שלכל הדעות כשאומרת איני ניזונת ואיני עושה, אין לה כסות, אף לדעת הסוברים שכסות דאורייתא. וכמו להדעות שבין מזונות ובין כסות מן התורה תיקנו מעשה ידיים כנגדם, כך לדעה שרק כסות מן התורה תיקנו מעש"י כנגדה.

אמנם, אין זה דומה כלל. שלדעת הסוברים ששניהם מן התורה, ע"כ כשתיקנו חכמים מעש"י, תיקנו כנגד דבר שזכתה מן התורה. משא"כ לדעת הסוברים שכסות מן התורה ובאו חכמים ותיקנו מזונות ומעש"י, בוודאי מסתבר שתיקנו תקנה כנגד תקנה. ולמה יכניסו חיוב כסות לתקן כנגדה מעש"י, כיון שיש כבר דבר כנגד מעש"י?

ועוד, למה לא הזכירו בגמרא שתיקנו מעש"י כנגד מזונות וכסות? בשלמא לדעת הסוברים ששניהם מן התורה, נקטה הגמרא מזונות והוא הדין כסות, אבל לדעת הסוברים שכסות מן התורה, היה להם להזכיר בפירוש כסות, שהרי בכסות יש חידוש יותר ממזונות, שמזונות מדרבנן וכסות מן התורה.

ועוד, שעיקר הפירוש כתבנו בדעת הרמב"ם, שמה שאמר תיקנו מעש"י ידה כנגד מזונות, הכוונה שהתקנה היתה רק למעש"י כנגד מזונות שהם מן התורה.

¹⁵ כ"כ הב"ש (סימן ס"ט א).

¹⁶ שם.



פרק ב: חיובי מזונות מדאורייתא ומדרבנן

א. שיטת הסמ"ע: מזונות מדרבנן – חובת השתדלות כשאין לו

ועוד מהרמב"ם עצמו לא נראה כן, וז"ל (אישות פרק יב הל' ב):

והעשרה, שלושה מהן מן התורה. ואלו הן: שארה כסותה ועונתה. שאר אלו מזונות, כסותה כמשמעה, ע"כ.

ובהלכה ד ז"ל:

ועוד תיקנו חכמים שיהיה מעשה ידי האישה כנגד מזונותיה. לפיכך אם אמרה האישה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה. אבל אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום מעשה ידיך אין שומעין לו... ומפני תקנה זו ייחשבו המזונות מתנאי כתובה, עכ"ל.

והנה מה שסיים "ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי כתובה", אינו מובן מה טעם בדבר, כיון שתיקנו מעש"י תחת מזונותיה, המזונות הן תנאי כתובה. הרי המזונות הם מן התורה, ולמה יגרע בגלל שתיקנו מעש"י תחתם?

ונראה לפרש בהקדם מה שכתב הסמ"ע (חור"מ, סימן צז ס"ק נז) על מה שנפסק בשו"ע (שם, סע' כד), שהמלווה הבא לגבות חובה מהלווה

אין צריך לומר שלא תטול אשתו מזונותיה להבא, אלא אפילו תפסה מנכסי בעלה כגון שהלך למדינת הים ותפסה מנכסיו שתזון מהם - מוציאין מידה ונותנים למלווה, שאין לאישה מזונות... עד שיפרע המלווה, ע"כ.

ועל זה כתב הסמ"ע, שדין זה הוא גם לדעת הסוברים שמזונות האישה מן התורה. אפילו הכי המלווה קודם לאישה

מפני שהתורה לא חייבתו ליתן לה מזונות אלא כשיש לו, ואז תאכל עמו ותהא כגופו. משא"כ זה שאין לו וכו', אלא מדרבנן חייב להשתדל לתת לה מזונות אף שאין לו, וכן משמע בכתובה אנה אפלו וכו', עכ"ל.

זכינו לדין ששני חיובים יש לבעל, אחד מן התורה ואחד מדרבנן שחייב יתר על מה שמחויב מן התורה. ובזה מובן מה שכתב הרמב"ם, שאחר שתיקנו חכמים שמעש"י תחת מזונות. והכוונה, שגם חיוב מזונות כנגד מעש"י הוא תקנת חכמים. והיינו, שתיקנו תקנה נוספת לחיובו במזונות, ונפק"מ לגבי מי שאין לו, שחייב להשתדל. ושפיר סיים הרמב"ם ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי כתובה, היינו החיוב הנוסף.

ב. מזונות דאורייתא – מצווה יומית; דרבנן – חוב ממוני כללי

והנה לענ"ד יש לומר, שהחיוב דרבנן בא להוסיף על מה שחייב מן התורה, באופן אחר ממה שפירש הסמ"ע.

דנהא אם נבוא לחקור אימתי חל על הבעל חיוב מזונות, אם משעת הנישואין חל עליו חוב לזון את אשתו כל חייו, או שכל יום מתחייב לזון באותו יום ולמחר מתחדש חיוב חדש?

ובפשטות הסברא נראה, שהמצוה מתחדשת כל יום. דמהיכי תיתי לומר שבעת הנישואין חל עליו חוב לזון את אשתו כל ימיו? וכן נראה ממה שכתב האבני מלואים (סימן סט ס"ק א), שאישה האומרת "איני ניזונת ואיני עושה" אין הכוונה שמוחלת לבעל חיוב מזונות, שבזה לא תיפטר ממעש"י. אלא הכוונה, שמסתלקת מדין זה שיש לה מזונות, והיא אומרת אי אפשר בדין זה, ובדבר שבממון יכול לאדם לוותר על דין תורה. ומאחר שעל ידי סילוקה נעקר חיוב הבעל ממזונות, שוב אין עליה חיוב מעש"י, שלא תיקנו תקנת מעש"י אלא כנגד תקנת מזונות.

והנה, דבר זה, שאפשר להסתלק ולוותר על דין ותקנה, איתא בגמרא פרק הכותב (פג. 17), שהוא דוקא במסתלק לפני שחל הדין. וכגון הבעל שמסתלק מתקנת נכסי מלוג לפני הנישואין. אבל אחר שחל הדין אי אפשר להסתלק שלא יחול הדין, מאחר שכבר חל הדין. וא"כ איך יתכן שהאישה תסתלק מתקנת מזונות אחר הנישואין?

אכן הביא האבני מלואים [להלן: אבנ"מ] מהריטב"א פרק אע"פ (נח: ד"ה אמר רב הונא), שכל יום ויום חוב בפני עצמו הוא.

¹⁷ כל המקורות בגמרא מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

ומובן מדוע אינה יכולה להסתלק מחיוב מזונות, כיון שרוצה להסתלק מחיוב שעדיין לא נתחייב בו. ומטעם זה כתב האבנ"מ, שיכולה לחזור ממה שנסתלקה ממזונות. וכמש"כ התוספות (מז: ד"ה זימנין), שיכולה לחזור ולומר איני ניזונת ואני עושה משום שלא מחלה רק נסתלקה. וכל שלא עבר היום - יכולה לחזור מויתורה ולומר אני רוצה בתקנה ותחול התקנה מחדש.

אכן יש לעיין, דא"כ קשה מה שאמרה הגמרא בריש המדיר, שהמדיר את אשתו מליהנות לו עד ל' יום יעמיד פרנס. ומקשה הגמרא, "וכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה, כל כמיניה דמפקע לה לשעבודה?". והשתא, אם נאמר שכל יום ויום מתחדש החיוב נמצא שאינו משועבד לתת לה מזונות אלא לאותו יום. ולמה לא יוכל להדירה מהנאותו מיום מחר ואילך?

וז"ל האור שמח (אישות פרק י הל' יט):

ונו"ל לפ"ז אע"פ דקי"ל במזונות, דחיובם מתחילת נשואין קא חלו, דלכן מפני תקון העולם אמרו דאין טורפין ממשועבדים. ותיפוק ליה דלא חל החיוב רק יום ביומו והמכר היה קודם החוב.

וע"כ דהשעבוד היה קודם, זהו במזונות אישה, אבל בהגיע זמן ולא נשאו, שעבור שאינו נושא חייב לזונה בלא מעש"י. א"כ כל שעה הוא יכול לכונסה וליפטר מלזונה בלא מעש"י, והמזונות אינו מתורת חיבת נישואין כמו נשואה, רק משועבדת להנשא והוא כמו קנסא. וא"כ החיוב חל יום ביומו. ואתי שפיר מה שמשני הגמרא, שמדירה בארוסה והגיע זמנה, שחל הנדר דהאיסור קודם לחוב שלא נתחייב רק מזונות של כל יום, עכ"ל.

והשתא אם נאמר כריטב"א קשה, למה לא חל הנדר גם בנשואה. וכן קשה למה צריך תיקון העולם שלא תגבה האישה מזונות ממשועבדין וכמו שהקשה האור שמח?

ועל כן הנראה לומר: שמן התורה חיוב מזונות מכח המצוה ש"שארה כסותה ועונתה לא יגרע", והמצוה מתחדשת כל יום ויום. אכן מה שתיקנו חכמים חיוב מזונות מדרבנן מתנאי כתובה, זהו חיוב ממוני שאינו מכח המצוה, וחל בעת הנישואין שעבוד וחיוב לכל ימי חייה. ומכח זה היתה גובה מנכסים משועבדים, לולא תיקון העולם. וכן מכח זה לא חל הנדר שאסר הנאותו עליה.

אבל אם האישה באה להפקיע חיוב מעש"י על ידי שאומרת איני ניזונת ואני עושה, מפקיעה את המצוה שמתחדשת כל יום ויום. וכיון שנפקע חיוב מזונות של הבעל, נפקעה תקנת מעש"י.

ואם תאמר: איך נפטר הבעל ממזונות בזה שויתרה על המצוה, מכל מקום יתחייב בחוב מזונות דרבנן (כמו שנתבאר לעיל מהרמב"ם)?

יש ליישב, שכל שפקעה המצוה, פקע גם חיוב מזונות מדרבנן. דמתחילה כך היתה התקנה, שיתחייב במזונות מדרבנן, כל שיתחדש מצוה מן התורה. אבל אם תפקע מצות התורה, על ידי סילוק או גירושין - באופן זה לא תיקנו חכמים. אבל כשהדירה - לא פקע חיוב המצוה. אלא שאין לו נכסים מותרים, אבל חיוב המצוה עדיין קיים, ולכן לא פקע החיוב דרבנן וממילא לא חל הנדר.

ג. מחילת המזונות - כפירעון

ועדיין יש לבאר מה שכתב האבנ"מ (שם), שבאישה שמחלה חיוב מזונות, ולא נסתלקה, בזה אינה יכולה לחזור שאין אחר מחילה כלום.

ובזה יישב קושיית נתיבות המשפט, שהקשה על שיטת התוספות שהבאנו לעיל, שהאומרת איני ניזונת ואני עושה יכולה לחזור בה, וא"כ איך אומרת הגמרא (קז.), שלכן אין פוסקין מזונות לאשת איש שהלך בעלה למדה"י, שמא אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך וקיבלה עליה, מכל מקום תחזור בה? ותירץ האבנ"מ שכל שהסכימו שניהם שלא תזון ולא תעשה מעש"י - בזה יכולה למחול הממון, וכל שמוחלת הממון שוב אינה יכולה לחזור בה, ככל מחילה.

והשתא לפי דרכנו, שיש שני חיובים, חיוב מן התורה שמתחדש כל יום וחיוב דרבנן שמשעבד בשעת הנישואין, א"כ תינח חיוב דרבנן יכולה למחול שכבר נתחייב לה, אבל עכ"פ ישאר החיוב דאורייתא, ועל חיוב זה לא מועילה מחילה דעדיין לא בא לעולם החיוב, ואי אפשר למחול? ואפילו ל' מאיר, שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום יכול לחזור בו כל זמן שלא בא לעולם. וא"כ גם כאן תחזור האישה ממחילתה, וניתן לה מזונות (וייתכן שלסברת הסמ"ע שכתבנו לעיל, אולי אין חיוב מזונות מן התורה כל שאין הבעל כאן וצ"ע)?

ונראה לתרץ, שבזה שמחלה האישה חיוב המזונות שחייב לה הבעל מדרבנן, נפטר גם מחיוב התורה המתחדש כל יום ויום. וטעם הדבר בסברה שכתבו כמה מפרשים, שמחילה היא כפירעון. ובזה שמחלה לבעלה החיוב דרבנן, הרי זה כפרע לה בעלה חיוב

מזונות להבא לכל ימי חייה. וממילא אינה יכולה לתבוע שיתן לה החיוב דאורייתא שנתחדש כל יום מחדש, כיון שכבר פרע לה.

ד. מחילה כפירעון - מקור וסברה

ונבאר קצת סברה זו ומקורה. והיא בתשובת הרא"ש (כלל עג סי' 18), בראובן ושמעון שלוו מנה מלוי וכתבו שטר חוב על שניהם, ומחל לוי לראובן כל חוב שיש לו עליו מאותו שטר - כל החוב מחול ואינו יכול לגבות גם משמעון כיון שהיה יכול לגבות כל החוב מראובן, כשמחלו לו, כל דין שיש לו עליו מאותו שטר היינו כל החוב מחל, והרי הוא כאילו פרע כל החוב, ושניהם פטורים. ובסברת הדבר מדוע נחשב פירעון כמחילה, נראה לומר שמחילה יכולה להיות בשני אופנים:

אופן אחד כתב הר"ן פרק הכותב (מד: בדפי האלפס, ד"ה המוכר) משמו של ר"ת, שבכל מלווה יש למלווה על הלווה שני שעבודים. שעבוד אחד הוא שעבוד הגוף, שהלווה חייב לפרוע חובו מכח פריעת בע"ח מצוה. שעבוד שני הוא שעבוד נכסים, שזכה המלווה זכות בנכסי הלווה לגבות מהם חובו. לכן במכירת שטר חוב לא חלה המכירה אלא בשעבוד נכסים שבהם זכה הלוקח, אבל לא זכה בשעבוד הגוף. ומטעם זה יכול המוכר למחול ללווה את החוב למרות שמכר את השטר, כיון ששעבוד הגוף שהוא של המוכר, נשאר ברשותו, ויכול למחול. וכל שנמחל שעבוד הגוף, פקע שעבוד נכסים שיש ללוקח, שכל שאין שעבוד לגוף הלווה לפרוע חובו, אין גם שעבוד נכסים.

אופן שני של מחילה אפשרית כשהמלווה מחזיר ונותן ללווה את זכות שעבוד הנכסים שיש לו בנכסי הלווה.

ולפי זה נראה שאם ימחול המלווה את שעבוד הגוף של הלווה, היינו שמוותר לו על מה שמצוה לפרוע מדין פריעת בע"ח, וכשמוותר המלווה על מצוה זו פקע גם שעבוד נכסים - בזה לא נאמר מחילה כפירעון, אלא היא רק הפקיעה את החוב. ובאם שנים לוו מאחד ומחל המלווה לאחד, נפטר רק אחד והשני נשאר חייב, כיון שממנו לא פקעה המצוה, וממילא לא נפקע שעבוד נכסים שלו.

אבל בזמן שמוחל את שעבוד הנכסים לאחד מהלווים - מחילה זו כפירעון. שהרי החזיר זכות שעבוד שיש לו בנכסי הלווה ונתנם ללווה. והרי זה כנתן זכות זו לאחר, ואז אינו גובה מהלווה השני, שהרי הוא כאילו גבה כבר מהראשון והחזירם לאחר פירעון, ונפטר השני.

ולפי"ז פשוט שאישה שאומרת אני ניזונת, וכוונתה שמוותרת על דין מזונות - בזה וודאי לא הוה כפירעון. אבל כשמוותרת על המזונות עצמם - אז הוה כפירעון.

והנה בריש ב"ב כתב הרא"ש (סימן ב), ששותפין בחצר שמחלו זה לזה על היזק ראייה פטורים מלעשות מחיצה באמצע, ואינם יכולים לחזור בהם. וז"ל:

אע"פ שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור ויתחייב חברו בהיזקו אחר שחזר בו, שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן, שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל, והוה כמו נתחייב לחבירו מנה ומחל לו שזכה במחילתו בלא קניין, עכ"ל.

ר' אלחנן וסרמן הקשה (ב"ב ס"ק א), שאף שמועיל מחילה על הממון מכל מקום יתחייב לעשות מחיצה כדי שלא יזיק לחבירו. ותירץ, שמחילה הוה כפירעון, והרי זה כפרע, וכשפרע אינו יכול לחזור ולתובעו שיעשה מחיצה, שהרי כבר שילם עבור המחיצה, ויעשה השני מחיצה מכסף זה.

ולפי דרכנו צריך לומר, שכך תיקנו חכמים, שכדי שלא יזיק חבירו בהיזק ראייה, שעבדו חכמים נכסיו לשני שיגבה מהם דמי עשיית המחיצה. ולא שחייבוהו רק משום איסור מזיק שיעשה מחיצה, דא"כ לא היינו אומרים מחילה כפירעון, אלא רק כשמחל שעבוד נכסים. ונפק"מ לדינים הרבה ואכמ"ל בזה.

פרק ג: מזונות וכסות כתנאי כתובה

א. האם חיוב מזונות דרבנן נחשב לתנאי כתובה?

¹⁸ הובאה בטור חו"מ, סימן עז אות ח.

והנה דעת הרמב"ם (אישות פרק יב הל' יח; פרק יז הל' יט), שמוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות. והמ"מ (שם) פירש בדעת הרמב"ם, שאפילו מזונות מחיים אין לה.

וכתב הרא"ש (פרק ד סי' כד) וז"ל:

וראיתי מפרשים אין לה מזונות אפילו מן הבעל. והא ליתא כלל, דמזונות אשתו אינם כתנאי כתובה אלא למ"ד דאורייתא. ולמ"ד דרבנן תיקנו לה מעש"י תחת מזונותיה, ואם נוטל מעש"י - צריך לזונה, אבל מזונותיה מן היורשין הוי כתנאי כתובה, ע"כ.

והנה, לכאורה, מצאנו סברות הפוכות בין הרמב"ם לרא"ש:

לדעת הרמב"ם, אף שפוסק שמזונות מן התורה, מכל מקום המזונות מתנאי כתובה, וכשמוחלת הכתובה - אין לה מזונות (כמו שביארנו לעיל, שנמחל עכ"פ חיוב מזונות שרבנן חייבוהו), ומאחר שמחילה כפירעון, נפקע גם החיוב דאורייתא.

ואין להקשות ממה שכתב הרמב"ם (אישות פרק יב הל' יח) וז"ל:

יש מן הגאונים שהורה, שאין פוסקין מזונות לאישה שהלך בעלה למדה"י, או שמת בעלה, עד שיהא שטר כתובתה יוצא מתחת ידה. ואם לא תוציא שטר כתובה - אין לה מזונות, שמא נטלה כתובה מבעלה, או מחלה לו כתובתה, שאין לה מזונות, כמו שיתבאר.

ויש מי שהורה, שפוסקין לה מזונות בחזקת שלא נטלה ולא מחלה, ואין מצריכין אותה להביא כתובתה. ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה למדה"י, הואיל ויש לה מזונות מן התורה. אבל אם מת בעלה, אין לה מזונות מפני שאוכלת בתקנת חכמים, ועוד שניזונת מנכסי יורשים ולעולם טוענים ליורש, עכ"ל.

והנה, אף שפירשנו שאם מחלה כתובתה נפקע חיוב מזונותיה מכח תנאי כתובה, וממילא אין לה גם מזונות מכח מצות התורה, מכל מקום, כיון שבאנו להפקיע חיוב דאורייתא, אין מפקיעין מחמת החשש שאין הכתובה בידה, לחוש שמחלה מזונות דרבנן, כיון שהנפק"מ היא לעניין דאורייתא. והנה מכאן מוכח שגם כשאין הבעל כאן - חייב במזונותיה מן התורה, ולעיל נסתפקנו בזה לדעת הסמ"ע.

ודעת הרא"ש היא להיפך, שגם למ"ד מזונות דרבנן, אינו מתנאי כתובה, אלא חיוב אחר תחת מעש"י. לכן גם במוחלת כתובתה, לא הפסידה מזונות דמחיים.

ויש להוכיח כדעת הרא"ש ממה ששינוי במשנה (נא):

לא כתב לה כתובה - בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה מפני שהוא תנאי בית דין.

וכן מונה שם המשנה עד סוף הפרק שישה תנאי כתובה, שאף אם לא כתב לה - גובה, משום שהוא תנאי ב"ד. ואילו דין זה שלא כתב לה שיתן לה מזונות וכסות שחייב מפני שהוא תנאי ב"ד לא מנתה. מזה ראייה לסברת הרא"ש, שחיוב במזונות וכסות הוא שלא מתנאי ב"ד.

אכן, גם לדעת הרמב"ם שסובר שמזונות תנאי ב"ד ניחא, מפני שאפשר לומר שהסיבה שלא הזכירה המשנה, שאם לא כתב לה מזונות שחייב, היא שמזונות מן התורה, ואין בזה חידוש שחייב גם אם לא כתב לה, מאחר שחיובו מן התורה פשיטא דאינו נפטר בזה שלא כתב לה. ואינה דומה למוחלת דהוה כפירעון, ונפטר גם מחיוב מזונות דאורייתא.

ולפי"ז יש לומר, דהרא"ש לשיטתו, שמזונות דרבנן, הוכיח שפיר שחיוב זה של מזונות לא תיקנוהו בגדר תנאי כתובה, מפני שאם זהו מתנאי הכתובה, קשה מדוע לא כתבה המשנה דבר זה יחד עם שאר הדינים של תנאי כתובה (שאף אם לא כתב לה בכל זאת חייב בהם).

אבל לרמב"ם אין מכאן ראייה שאינו מתנאי כתובה, מפני שיתרן, שמה לא כתבה המשנה דבר זה הוא משום שאם לא כתב - נשאר דין תורה שחייב, ואין בזה חידוש.

ב. האם חיוב כסות נחשב לתנאי כתובה?



והנה בדעת דעת הסוברים שמזונות דרבנן וכסות מן התורה¹⁹, יש לעיין אם סוברים שיש רק חיוב תורה ולא תיקנו חכמים כלום בכסות, או שסוברים שגם מדרבנן תיקנו חיוב כסות מתנאי כתובה, וכסברת הרמב"ם בחיוב מזונות.

ואין להוכיח שיש גם חיוב דרבנן בכסות, שאל"כ (אלא שחיוב כסות אינו אלא חיוב תורה) יוכל הבעל לאסור נכסיו על אשתו שלא תוכל ליקח ממנו כסות, כיון שאין עדיין חיוב על הבעל, והוי כאוסר ועודה ארוסה שחל הנדר, כיון שקדם הנדר לחיוב, וכדהבאנו לעיל (פרק ב' סע' א). ואם כן קשה מריש המדיר (ע). מאי מקשה הגמרא איך יכול להדיר את אשתו הרי משועבד לה, הרי נעמיד שחל הנדר לעניין כסות, ולכן יעמיד פרנס.

אכן יש לדחות, שאי אפשר לומר שיעמיד פרנס עד ל' יום משום כסות, שהרי חיוב כסות הוא פעם אחת בשנה ומנעלים ממועד למועד. וא"כ אין טעם שיותר מל' יום יוציא ויתן כתובה אחר שכבר העמיד פרנס, ויכול אחר כך להמתין שנה עד שיחזור ויתחייב.

אכן, עצם הדין שיכול לאסור כסות על אשתו, לא שמענו. ולכן נראה, שלכו"ע תיקנו חכמים חיוב כסות נוסף על דין תורה, מתנאי כתובה, ומשתעבד מעת הנישואין, ולכן אינו יכול לאסור עליה. ואם נאמר כך, מסתבר שמה שתיקנו מעש"י כנגד מזונותיה, היינו גם כנגד כסותה, מאחר שגם כסותה מחויב מתנאי כתובה, וכדעת החזו"א (פרק א' סע' ג).

אולם אין כל זה מוכרח, שאפשר לומר וכאפשרות הזו, שבשעת הנישואין חלה עליו המצוה לתת כסות לאשתו כל ימי חייו. ובע"כ אנו צריכים לומר כך שבשעת הנישואין חל החיוב לכל חייהם, ממצות עונה, שגם בה מבואר בגמרא (נדרים טו:): שאינו יכול לאסור עצמו עליה כיון שמשועבד לה ואין אומרים שיאסור עצמו עליה מעונה העתידה לבוא. ושם לא שמענו שתיקנו חכמים שעבוד עונה מתנאי כתובה.

ובאמת שזה קשה על סברת הריטב"א (פרק ב' סע' א), שחיוב מזונות מתחדש כל יום מדאורייתא. מדוע לא נאמר כך בחיוב עונה ויחול הנדר אם אסרה?

ואולי צריך לחלק בין עונה שגופו משועבד, ומכח המצוה זכתה בגופו, ולכן מסתבר שקנאתו לשעבוד עונה לכל חייו. לבין שעבוד כסות שאינו על גופו ולא קנתה גופו לזה אלא רק חוב, ובזה מסתבר יותר לומר שמתחדש כל יום, ודוחק.

ג. מעשה ידיים תחת נתינת המזונות בפועל ולא תחת חובת המזונות

ובעצם סברת האבנ"מ (לעיל פרק ב' סע' א), שאישה האומרת איני ניזונת ואיני עושה על כרחך באומרת שאינה רוצה בתקנת חכמים זו של חיוב מזונות, אבל אם תמחל על המזונות ולא תעקור התקנה לא תיפטר ממעש"י. יש להוסיף, שאם כי הדבר מוכרח במקום שמוחלת על שעבוד נכסים, דהוי כנותנת לו במתנה זכות שעבוד שיש לה על נכסיו וכמו שכתבנו לעיל (פרק ב' סע' ג). דבוודאי אם נתן האישה את המזונות שקיבלה מבעלה ותחזור ותתן אותם מתנה לבעל, לא יועיל לפוטרה ממעש"י, מכל מקום אם תמחול לבעלה על שעבוד הגוף, ותפטרנו ממצוה שחלה עליו ליתן לה מזונות, שבזה אין מחילה כפירעון כדלעיל (פרק ב' סע' ד), בזה נראה שתיפטר ממעש"י, ואף שלא עקרה את מצות נתינת מזונות, אלא רק פטרנו מ"לשלם" את המצוה.

וטעם הדבר הוא, מפני שתקנת מעש"י שתיקנו נגד מזונותיה היינו כנגד מה שנותן לה מזונות בפועל, אבל כל שאינו נותן לה, אף שחייב ליתן לה - לא תיקנו. וראיה לדבר בבעל שאינו זן את אשתו, שמעש"י שייך לה, ואפילו המותר שעשתה יותר ממזונותיה. הרי שאם אינו נותן מזונות - לא תיקנו חכמים שמעש"י לבעלה, ואף שלא נתבטלה תקנת מזונות, שהרי עדיין חייב, אלא כיון שאינו מקיים בפועל לתת לה מזונות - בטלה תקנת מעש"י²⁰.

וכן מבואר בסוגיית הגמרא במקדיש מעשה ידי אשתו (נח:), שאם אינו נותן לה מזונות לא חל ההקדש, ואפילו מה שעשתה יורד ממזונותיה²¹. ולכן גם במוחלת לו על המזונות, אף שחייב לה - כיון שלא מחלה על התקנה מכל מקום אין לו מעש"י. אבל במחלה שעבוד נכסים למזונות, מסתבר דהוי כניזונת ממש שהרי היא כקיבלה מזונותיה והחזירה, וחייבת במעש"י.

ונראה לענ"ד שאישה האומרת "איני ניזונת, אבל אני מעונינת לקבל מעט מזונות", או שאומרת "איני ניזונת אבל אני רוצה להמשיך לקבל כסות" לסוברים שמעש"י נגד מזונות וכסות, או "איני ניזונת, אבל אני רוצה להמשיך לגור בדירת הבעל" - בכל

¹⁹ הרא"ש (פרק יג' סי' ו') והמ"מ, והביאם הב"ש (לעיל הערה 1).

²⁰ וכ"כ באה"ט, סימן פ' ס"ק א.

²¹ וכן מבואר בסימן פא' סע' א' ובב"ש, שם ס"ק ג.

אלה חייבת במעש"י לבעלה. שכל שלא עקרה מזונותיה לגמרי לא נתבטלה תקנת מעש"י, כל זמן שלא ויתרה על כל מזונותיה וכסותה ודירתה.

אבל הבעל שלא נתן לאשתו כל מזונותיה, או שלא נתן כסותה, או שלא נתן לה דירה וכלי אכילה - אין לו מעשי ידיה. כל שאינו מקיים התקנה לגמרי, לא תיקנו לו מעש"י. אכן לדעת הב"ש²² שהאומרת איני ניזונת יש לה כסות, אפשר שכל שנותן לה מזונותיה יש לו מעש"י אף שאינו נותן לה כסות שהרי אין קשר בין כסות למזונות כלל, רצ"ע.

פרק ד: האם יש לאישה זכות קניינית במזונות, כסות ומדור?

א. מזונות

ועתה נבא לעניין מה שיש לחקור, בגדר חיוב הבעל במזונות וכסות ודירה, אם גדר החיוב הוא: שיתן לה כל אלה, וכשנתן לה כל אלה נפטר מחיובו, ואף אם תאבד אחר כך, אינו צריך לחזור וליתן לה, וככל פורע חוב. או שדרך פירעון מזונות כסות ודירה וכלי אכילה אינה בדרך זאת, שמקנה לה דברים אלו, אלא נותן לה לאכול משלו. וכן כסות שנותן לה - אינו מקנה לה, אלא מתכסה משלו. וכן דירה - אינו מקנה לה זכות בדירה, ואפילו לא זכות של שוכר ושואל, אלא בגדר אורח שנותן לו רשות להיות בדירתו.

ולכאורה יש להביא ראיה ממה שפסק הרמ"א (סימן ע סע' ג):

צמצמה והותירה מאלו המזונות - הרי הוא של הבעל...

וזו ראיה שאין הבעל מקנה לה את המזונות אלא אוכלת משלו, וכל שנתן לה וצמצמה והותירה - הרי הם של הבעל, שאילו הקנה לה, למה המותר לבעל? ואם כן נלמד מכאן גם בנתן לה מזונות ואבדו, שחייב ליתן לה מזונות אחרים, שכל שלא אכלה אותם, לא נפטר מחיובו²³.

אכן, באמת אין ראיה לפי מה שכתב הדגול מרבכה (שם), שזה שצמצמה והותירה ששייך לבעל, היינו שקנתה בזול, אבל אם קימצה ואכלה פחות משבעה - אף המזונות הנותרים של האישה. ועיין בתשובה מאהבה (פת"ש, שם ס"ק א), הסובר שדין זה ספק הוא, ואין מוציאין מספק מיד האישה. והנוב"י סובר שזהו דין ברור בלי ספק שהמותר שלה.

ויש מקום לומר, שיש הבדל בין חיוב המזונות שחייב מן התורה, לדעת הרמב"ם, לחיוב שחייב מדרבנן מתנאי כתובה. דהחיוב מן התורה אינו אלא שתאכל עמו, וכמו שכתב הסמ"ע שהובא לעיל (פרק ב סע' א). וזהו רק היתר וזכות לאישה לאכול משל בעלה. ואילו החיוב מדרבנן, הוא חיוב גמור שחייב לה מזונות. ונפרע ככל חוב.

ומצינו בגמרא במה שאמרה תורה, שפועל אוכל כשעושה מלאכה, מסתפקת הגמרא (ב"מ צב.):

איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל? למאי נפק"מ, דאמר תנו לאשתי ובניי, אי אמרת משלו הוא אוכל - יהבינן להו, אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל - לא יהבינן, דלדידיה זכי ליה רחמנא, לאשתו ובניו לא זכי להו רחמנא, ע"כ.

ומסתבר, שגם ברוצה ליתן לכליו ולאוכלם בביתו, תלוי בספק זה. שאם התורה זיכתה לו - יכול להביאם ולאוכלם בביתו כמו שיכול ליתן לאשתו. ומה שהזכירה תורה "ואל כליך לא תתן"²⁴, היינו יותר ממה שאכל, אבל מה שיוכל לאכול בכרם - מותר להביאם לביתו. וזהו אותו ספק שנסתפקו באישה שצמצמה ולא אכלה כדי שבעה, אם הם שלה. והנה להלכה קי"ל, שפועל משל שמים הוא אוכל, ואינו יכול ליתן לאשתו ובניו, וכמו שנפסק בשו"ע (ח"מ, סימן שלז סע' טז).

אולם, יש לומר, שחלוק דין אכילת פועל מאכילת אישה: דאכילת פועל לא ציוותה תורה לבעל הבית לתת לפועל לאכול ענבים, שזהו לשון הכתוב: "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים"²⁵ וזה מורה על היתר אכילה לפועל, ולא על חיוב בעל הבית לתת לפועל.

²² לעיל, הערה 1.

²³ ואם נאבדו בפשיעה: תלוי הדבר במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (אישות פרק כא הל' ט), אם הבעל נחשב כבעלים עם האישה, ופטורה מדין שמירה בבעלים.

²⁴ דברים, כג: כה.

²⁵ דברים, שם.



משא"כ באישה שנצטווה הבעל "שאררה כסותה ועונתה לא יגרע"²⁶. ולכן מתפרש הדבר כחיוב על הבעל לתת את הנ"ל לאשתו. והנה, לדעת ה"דגול מרבבה", אין להוכיח לאידך גיסא שחוב הבעל הוא להקנות לה מזונות מזה שיכולה לצמצם והמותר שלה. דאפשר, שאינו חייב להקנות לה את המזונות, ובכל זאת מה שהמותר שלה, זהו כיון שיכולה להחליף הנאת שבעה בהנאה אחרת. אכן, לפי"ז נצטרך לחלק בין אכילת פועל לאכילת אישה גם לאפשרות זו שאין הבעל חייב לה מזונות. שהרי בפועל אינו יכול לומר "אני אחליף את זכותי להנות מענבים בכרם להנאת אכילה בבית", וסברת החילוק כתבנו לעיל.

ב. כסות

ועתה נחזה להביא ראיות בדין זה של חיוב כסות שחייב לאשתו אם הכסות נקנית לה או שהכסות שלו, אלא שחייב להניחה להשתמש בכסות.

ולכאורה יש להביא ראיה ממה שכתבה הגמרא (סה:):

ת"ר מותר מזונות – לבעל, מותר בלאות – לאישה. מותר בלאות לאישה למה לה? אמר רחבה: שמתכסה בהן בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה. אמר אביי: נקטינן מותר בלאות אלמנה ליורשיו התם הוא דלא תתגני באפיה הכא תתגני ותתגני, ע"כ.

ומכאן ראיה שאין הכסות נקנית לאישה, שאם נקנית לה למה צריך טעם לזה שבלאותיהם שלה כדי שלא תתגנה, תיפוק לה שקנאתם! וכן במותר בלאות אלמנה יהיה שלה.

אולם י"ל דאין ראיה מכאן, אף שתאמר שהבעל הקנה לה את הכסות, מכל מקום לא הקנה אלא לזמן שהם קיימים. אבל נעשו בלאות – לזה לא הקנה לה כיון שאינו מחויב בכך.

ובהאי ענינא קשה לי מה שכתב הב"ש (סימן צה ס"ק ה) בדין מותר בלאות אלמנה, שאם היורשים הם בניה, שייכים הבלאות לאלמנה, משום שבבניה לא שייך לומר שתתגנה, כיון שאין חשש זנות בבניה. וסברתו אינה מובנת, שהרי מוכח שמעיקר הדין בלאות אישה לבעלה, אלא כדי שלא תתגנה על בעלה, יש לה צורך לבלאות, ולכן חייב ליתן לה גם בלאותיה. אבל היורשים, אפילו בניה, מכל מקום אינם חייבים ליתן לה בלאות, מפני שלא שייך שם הטעם שלא תתגנה, וממילא הבלאות שלהם. ומה שאמרו בגמרא אבל גבי היורשים תתגנה ותגנה, האמת נקט, אבל הוא הדין במקום שאין צורך שתתגנה, כל שאין צורך "תתגנה" – הבלאות שלהם.

ונראה מדברי הב"ש שסובר, שמעיקר הדין בלאות שלה מאחר שקנאתם, אלא שביוורשים תיקנו שלא יהא לה בלאות כדי שתתגנה. ולכן בבניה שאין צורך לתקנה – הבלאות שלה. ולפי"ז מה שאמרו שבלאות שלה "שלא תתגנה על בעלה", לאו דוקא. ועיקר הטעם הוא שאין כאן תקנה שתתגנה כמו ביורשים שאינם בניה. כן נראה ליישב את דברי הב"ש, אם כי בגמרא לא נראה כן. שהרי לפני שהזכיר אביי דין של בלאות אלמנה, כבר אמר רחבה שמותר בלאות לאו כדי שלא תתגנה, וכמש"כ.

אכן יש להוכיח ממה שכתב הב"ש (סימן סט ס"ק ג), שאישה האומרת "איני ניזונת ואיני עושה", נחלקן בזה התוספות והר"ן אם יכולה לחזור בה. דעת התוספות שיכולה לחזור בה, ודעת הר"ן שאינה יכולה לחזור בה כל ימיה, ואין לה מזונות. וכתב הב"ש שמחלוקת זו תלויה אם כסות היא מהתורה או מתקנת חכמים.

לשיטת התוספות כסות מהתורה, לכן כשאומרת איני ניזונת לא הפסידה כסותה ויכולה לחזור בה. מאחר שתיקנו חכמים סכום כמה חייב אדם ליתן לאשתו בכל שבוע, וכמפורש במשנה בכתובות (סד:), נמצא כשאומרת איני ניזונת ואיני עושה, ויתרה על מזונות שבוע זה, ואינה עושה מלאכה שחייבת בשבוע זה, וכשיעור המפורש במשנה (נט:). ובשבוע הבא יכולה לחזור בה ולומר אני ניזונת ואני עושה בשבוע זה²⁷.

²⁶ שמות, כא: י.

²⁷ קצת צריך עיון בשו"ע (אבה"ע, סימן ע ס"ק ג), שפירט חיוב מזונות אישה בכל יום, ולא כתב חיוב של שבוע כבמשנה. אמנם מוכרחים לומר כב"ש שתיקנו מזונות של שבוע כנגד מלאכה של שבוע. דאם נאמר שתיקנו מזונות של כל יום נגד מעש"י שבכל יום מה נעשה בשבת שאינה עושה בצמר, וכנגד מזונות שבת מה תיקנו? אלא ע"כ שתקנת מזונות היא ביחידות של שבוע ולא כל יום. ומה ששינה השו"ע וכתב שיעור כל יום, לא נחית לדקדק בזה. כמו שלא פירט בשו"ע כמה גודל סעודה כבמשנה שכתבה ד' קבין לשבוע, והשו"ע סתם שתי סעודות ליום, ולא פירט כמה גודל הסעודה.

אבל דעת הר"ן, שגם כסות היא מדרבנן. ותיקנו מעש"י כנגד מזונות וכסות, וכשאומרת איני ניזונת, על כרחך הכוונה כל ימיה. שהרי חוב כסות אינו מתחלק כל שבוע, ולכן אינה יכולה לחזור בה. אם כי עדיין אינו מובן, שהרי גם אם תוותר על כל הכסות של כל חייה, מכל מקום מה נעשה בכסות שכבר נתן? וכי נצטרך לחכות עד שייבלו בגדיה, ואז לא יהיו לה מזונות ולא לבעל מעש"י? וצ"ע.

עכ"פ מוכח מכאן שזכתה בכסותה. שאם נאמר שהכסות של בעלה, והיא משתמשת בכסות בעלה, א"כ כשאומרת איני ניזונת אין לה יותר זכות להתכסות בכסות שנתן לה בעלה. ובזמן שחוזרת בה, חוזרת להשתמש בכסות בעלה. אלא ע"כ שקנתה את הכסות. ואף שיכולה לחזור ולהקנותה לבעלה, מכל מקום בזה לא תיפטר ממעש"י, מפני שהיו כנתנה מתנה לבעלה, שלא נפטרת ממעש"י, וכמו שנתבאר לעיל (פרק ג סע' ג).

אכן בעיקר ספק זה מפורש ברשב"א בתשובה (ח"ב סי' רפ"ח)²⁸ שהסתפק בזה אם יכול הבעל למשכן בגדי אשתו. והביא הב"ש²⁹ את ראית המרדכי (ב"מ פרק ו' סי' שסד) מהגמרא בב"ק (קב:), שהבעל שהקדיש את כל נכסיו - לא חל ההקדש על כסות אשתו. וכן פסק השו"ע (אבה"ע, סימן צ' סע' טו), שאין הבעל יכול למכור בגדי אשתו, וכמש"כ בביאור הגר"א (שם ס"ק נ), שזוהי בעצם גם דעת הגהות אשר"י (ב"ק פרק י').

ולדעת הרשב"א שמסתפק בזה, צריך לומר, שאחרי שהגמרא כתבה טעם למה לא חל ההקדש על כסות שקנה לאשתו גם בלא נתן לה עדיין, שאינו מטעם שקנה עבורה וזכה לה בשעת קנייתו מהמוכר, שכל שאין המוכר מכוין להקנות לה - אינה קונה. אלא טעם הדבר, שלא חל ההקדש, שכל המקדיש - אין דעתו על כסות אשתו. וסובר הרשב"א שלפי דחיית הגמרא, שוב יתכן שגם בכסות אשתו שכבר נתן לה הבעל, גם כן לא קנתה, ומטעם שכתבנו שאינו חייב להקנות לה כסות, אלא היא משתמשת בכסות הבעל³⁰. עוד יש לדון במש"כ שו"ע (סימן צט סע' א):

אלמנה שבאה לגבות כתובתה - שמין כל בגדיה בין של חול בין של שבת ומנכין אותה בכתובתה. אבל גרושה שגירשה בעלה מדעתו בלא טענה - אין שמין לה בגדי חול, אבל של רגל ושל שבת - שמין לה.

והנה מדין זה נראה שכסות האשה קנויה לה. שהרי בגרושה אין שמין, ואילו לא קנתה את הכסות, אלא משתמשת בכסות בעלה, מדוע בגרושה אין שמין. אלא ע"כ קנתה, ומה שאלמנה שמין לה, הוא מטעם אומדנא, שלא הקנה לה אלא לזמן שהיא אשתו, וכסברא שכתבנו לעיל (פרק ד סע' א).

ולפי"ז יש לעיין איך יפרש הרשב"א שמסתפק אם יכול הבעל למשכן נכסי אשתו, אם כן למה לא נשום לגרושה? זולת אם נפרש גם בדעת הרשב"א שקנתה האשה, אלא שאנו אומדין שעל מנת כן שיצטרך לבגדים לפרנסתו, על מנת כן לא הקנה לה.

ובזה מתורץ גם מה שקשה מהגמרא למה לא חל ההקדש על כסות אשתו וכמש"כ לעיל. דבאמת קנתה האשה, ורק בבא למשכנם לצורך פרנסתו, אנו אומדין שעל מנת שיצטרך להם לא הקנה לה. משא"כ במקדיש שאין אומדנא כזאת, ואדרבה אפילו לא נתנם עדיין לאשתו, מסקינן שאין דעתו להקדיש כסות אשתו, כ"ש שלא נאמר שעל מנת כן נתנם לה - שאם ירצה להקדיש יחול ההקדש.

ועתה שנתבאר שלפי דעת הפוסקים, חוץ מהרשב"א שמסתפק בדין זה, ולפי מה שכתבנו גם הרשב"א מודה, שקנתה האשה כסות שלה, ממילא נראה שגם צמצמה והשתמשה בכסות פחות ממה שקבלה - המותר שלה. וכמו שנתבאר לעיל לענין מזונות (פרק ד סע' א), כך מותר כסות באופן כזה - שייך לה.

ג. מדור

והנה לפי"ז, לכאורה, מה שחייב הבעל בדירת אשתו, אם כן פירושו שקנתה לענין שתוכל לגור בבית כקניין שוכר ולא כאורחת. ולפי זה קשה מה שכתב בתשובת רע"א (מהדו"ק סי' קלג) בשם תשובת הריב"ש, שבעל שמת - אין אלמנתו חשובה כמוחזקת במטלטלים המונחים בבית, כיון שאינם שלה אלא של היורשים. נמצא שהמטלטלים נמצאים ברשות היורשים ולא ברשותה. ואמאי, הא יש לה זכות בחצרה כשוכר ולא כאורח?

²⁸ הובאו דבריו בב"י (סוף סימן עג) ובב"ש (סימן צ' ס"ק נב).

²⁹ שם.

³⁰ והב"ש שהובא לעיל בהסבר המחלוקת בין התוספות לר"ן, אם האומרת איני ניזונת יכולה לחזור או לא, אזיל לשיטתו כאן שס"ל כמרדכי והגה' אשר"י.



אכן, רע"א בעצמו (שם) הביא שהבית מאיר תמה על הריב"ש, הרי יש לאלמנה זכות דירה מתנאי ב"ד והיא כשוכר? ותירץ רע"א, שכיון שאין לה אלא זכות לדור היא בעצמה, ואינה מורישה אותה ליורשיה, אינו נחשב לחצרה. והוסיף עוד וז"ל:

וגם כיון דלא היה לה עניין זכות בדירה זו רק שמוטל בתנאי ב"ד, דהיינו שמניחה לדור בתוכה. אבל לא לעניין דבר אחר שיהיה לה שכירות החצר לזכות בנפילת מציאה לתוכה, עכ"ל.

ונראה מדבריו, שיש לה זכות קניין בבית לדור בו ואינה כאורחת, רק שלא הקנו לה אלא לצורך מגורים, ולא לקנות מציאות בחצרה. ואם כי דבר זה לא נתבאר מה טעם לא הקנו לה אלא לצורך מגורים, ולא לקנות מציאות בחצרה, וכדרך שאר שוכרי בתים שקנו גם לזה שיקנו מציאות בתוכם. ואולי מאחר שמציאת אישה לבעלה, נמצא שבחיי בעלה לא היה עניין לזכות לה חצר לקנות מציאות, שהרי גם אם תקנה את המציאה תהיה המציאה שייכת לבעלה, נמצא שאין לה צורך בזכות זו. ולכן גם באלמנה אף שמציאתה לעצמה ולא ליורשים, מכל מקום לא הוסיפו לה זכות בביתה יותר ממה שהיה לה בחיי בעלה.

ד. גדר הזכות הקניינית של האישה בכסות ומדור

ויש לעיין בדין שהבאנו לעיל, שלגרושה אין שמין בגדי חול, אבל בגדי שבת ורגל שמין. מה טעם הדבר? אחר שהעלנו שהבעל מקנה את הכסות לאשתו, מאי שנא בגדי שבת, הא גם בגדי שבת בכלל כסות הוא?

ובסמ"ע כתב טעם לדין שפסק השו"ע (חו"מ, סימן צז סע' כו), שבע"ח גובה מבגדי שבת של אשת הלווה ולא מכסות חול, וז"ל הסמ"ע (שם, ס"ק סא):

"דבגדים יקרים הללו אינו מקנה להן מסתמא, אלא על דעת שאם יצטרך להם יקחם מידן וימכרם, ומשום הכי בע"ח גובה מהן" עכ"ל.

והנה בשער המשפט (סימן צז) כתב, שדין זה שאין בע"ח גובה מכסות חול של אשת הלווה, הוא דווקא בחיי הלווה. אבל אם מת הלווה - גובה הבע"ח ממנה גם בגדי חול. וטעם הדבר, שהרי שמין בגדי חול של אלמנה, ומטעם שלא הקנם לה אלא בחייו, ולא להשתמש בהן אחר מותו. וכתב עוד וז"ל:

ולכא למימר דאף למשקל ומיפק לא אקני לה, היינו דווקא לגבי ידידה, אבל לגבי בע"ח אחר, אמרינן לא שביק ויהיב לאחרניא. זה ליתא, כיון שלא נתן לה בתורת מתנה גמורה לגבי נפשיה, לא מצי לאתנויה שלגבי אחר יחשב מתנה, דהוי ליה כשטר מברחת בסימן צט, שאם נתכוין להפקיע מבע"ח דלא מהני וכו', עכ"ל.

ולפי זה יש להקשות על הסמ"ע: מדוע בע"ח גובה גם בגדים יקרים, למרות שמסתמא לא הקנה אותם אלא על מנת שאם יצטרך להם יקחם. הא לגבי בע"ח עדיפא ליה אשתו, וכמש"כ שער המשפט? וכאן לא שייכת סברת שער המשפט, שכל שלנפשו אינו מתנה - אלא רק לבע"ח, דינו כשטר מברחת שבע"ח גובה מהם. כיון שזה שייך אחר שמת, שמתחילה לא הקנה לה אלא כל זמן שהוא חי, וממילא הכסות של המת, ובע"ח גובה. אלא שנבוא ונאמר, שבמקום שבע"ח רוצה להקנותם לאשתו זהו כשטר מברחת. אבל בחייו שהקנה בגדי שבת לאשתו אלא ששייר לו זכות שאם יצטרך יבטל המתנה. וכאן שאינו צריך לזה, אלא לפריעת בע"ח, לצורך כזה לא כיון מתחילה שתבטל המתנה, וזה אינו כשטר מברחת, כן נראה מסברא.

ואולי כשהלווה חי, וצריך לכסות שבת לפרוע לבע"ח זהו צורך שלו, שאם לא יקחם, כשימצא וירויח ממון אחר, יצטרך ליתן לבע"ח. ומעדיף שהבע"ח יקח את כסות אשתו, כדי שהממון שירויח בעתיד יוכל להשתמש בו לצורכו. משא"כ במת שכבר אין לו צורך בממון, אמרינן שאשתו עדיפה בעיניו לולא הטעם של מברחת ודו"ק.

ולולי סברת הסמ"ע היה נראה לומר טעם אחר. הן אמת שכסות שחייב הבעל לאשתו, שהרי זה חיוב כשאר בע"ח, וקונה הכסות, ואינה רק כמשתמשת בכסות הבעל - כל זה בבגדי חול שחייב בהם גם עני שבישראל. אבל בגדי שבת, שעני פטור מליתן לאשתו³¹ - גם כשנותן לה בגדי שבת, לא הקנם לגמרי, אלא לכל זמן שחייב ליתנם לאשתו. אבל לזמן שהעני נפטר מליתן בגדי שבת לאשתו - לזמן זה לא הקנם, וממילא גובה הבע"ח, שהרי אז גם לעצמו יכול ליטלם. ושוב אם יאמר שעדיף ליה אשתו מבע"ח, הרי

³¹ כך נראה מהמשנה בכתובות (סד), שכתב שם שחייב ליתן לה כסות לשנה, ולא הוזכרו בגדי שבת, כדרך שהזכירה המשנה שחייב ליתן ג' סעודות לשבת כפי החשבון בגמרא שם.

זה כשטר מברחת. ובוה מיושב מה שהקשינו לעיל (פרק ד סע' ג) שלא מכח אומדנא לא הקנה לה, אלא כל שאינו חייב מדין כסות ליתן לאשתו, אינו בכלל הבגדים שמקנה לאשתו.

ונראה מה שכתב שער המשפט, שאחר מות הלווה גובה בע"ח מכסות אשתו, גם מכסות חול. שאינו אלא בזמן שתובעת האשה כתובתה, שאז שמין בגדיה, או בזמן שהיורשים רוצים לסלקה, במקום שיש תקנה לסלקה אחר ג' חודשים. אבל בזמן שלא סילקו אותה היורשים, ולא תובעת כתובתה, שאז יש לה כסות, ומדין אלמנה שמשמשת בכליה כדרך שהשתמשה בחיי בעלה - בזה אין בע"ח גובה מכסות אלמנה, שהרי עדיין חייב לה כסות מדין מזונות וכסות אלמנה. ואם כי יש לומר שמה שקנתה הכסות בחיי הבעל, לא הקנה לה אלא כל זמן שהוא חי, ומה שחייב לה בתור אלמנה, זהו חיוב חדש וצריכה קניין מחדש, ולגבי קניין חדש זה הבע"ח קדים, מכל מקום נאמר, שמקנה לה הבעל גם לאחר מותו, וכמש"כ שער המשפט, שלגבי בע"ח לא שביק אשתו ויהיב לבע"ח. אלא ששער המשפט טען שהרי זה שטר מברחת, אם נאמר שלגבי עצמו לא הקנה לה את הכסות. אלא כאן שגם לגבי עצמו קנתה את הכסות מדין אלמנה, שוב אנו אומרים שמתחילה קנתה גם לגבי אלמנותה.

אכן, אם בא בע"ח לגבות מבגדי שבת, אף לפי כבודה, דהיינו כל זמן שהוא עשיר. אבל בהעני שנפטר מליתן כסות שבת, שוב אנו אומרים שלא הקנה לה. אבל במת יש להסתפק אם זהו כהעני, מאחר שאין לו נכסים אחרים ליתן לבע"ח. ומאחר שאלמנה משתמשת כבחיי בעלה, וכאן אילו היה חי היה הבע"ח נוטלם, כך גם יטול כעת, או דילמא מת אינו כעני, ואנו אומרים אילו היה חי היה מתעסק ומרויח ממון ולא נוטל כסות אשתו של שבת, וממילא נמצא שקנאתם מתחילה כשנתן לה, גם לגבי זמן זה.

והנה כל מה שכתבנו נוגע גם לכלי זהב ובדולח, שמבואר בשו"ע (אבה"ע, סימן צ סע' טו), שכלי זהב ובדולח יכול למכורם הבעל, אם הוצרך להתפרנס מהם, וכן לכל מה שמשמשת האלמנה שנפסק (שם, סימן צד סע' א) שמשמשת בכלי תשמיש, מדור, כרים וכסתות ובעבדים שנשתמשה בה בחיי בעלה. ואם יבוא בע"ח לגבות מהם לא יטלם, ואפילו את מדור האלמנה לא יגבה, אלא את גוף הבית, אבל את זכות האלמנה לגור בה לא יוכל לקחת הבע"ח. לפי הסברא שכתבנו שכבר זכתה בהם בכניסתה לדירה, שתגור בה גם בימי אלמנותה. ולפי מה שכתב הפת"ש (שם, סימן צג ס"ק ה), שאף במקום שהמנהג לסלק לאלמנה אחר ג' חודשים את הכתובה ולהפסידה מזונות, מכל מקום מהמדור אין מסלקים אותה. אם כן גם בע"ח לא יטול ממנה.

ויש להביא ראיה לסברה זו שכתבנו, שזכתה האלמנה במדור עוד בחיי בעלה, בעת שנתן לה את המדור, ונמצא שהמדור קנוי לה לדירה משעה ראשונה מדין "יורשים שמכרו מדור אלמנה לא עשו כלום" (אבה"ע, סימן צד סע' ד), ומקורו בגמרא (קג.). ושם הקשתה הגמרא מדין זה על דין "יתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטים, מה שמכרו - מכור", ותירצה: "התם לא משתעבדי מחיים, הכא משתעבדי מחיים".

ולכאורה אינו מובן ומה אם משתעבד מחיים, הא אין מוציאין למזון האשה מנכסים משועבדין ואפילו מנכסים שמכרו היתומים, וכמו שכתבו התוספות (מט: ד"ה הוא ואשתו) וז"ל:

ומזונות לא גביא אפילו ממקרקעי כי היכי דלא גביא מלקוחות. ולא מבעי שנתן הוא, אלא אפילו נתנו יתומים. אע"ג שכבר משעה שמת נשתעבדו הנכסים, עכ"ל.

ומאי שנא מדור שאין יכולים למכור?

ועוד קשה הא גם נכסים מועטים נשתעבדו למזונות בחיי האב, אלא מפני תיקון העולם אין גובים ממשועבדים?

אכן, לפי מה שפירשנו לעיל, שמתחילה כשנתן הבעל כסות וכלים ומדור לאשתו - קנתה זכות לגור בהם ולהשתמש וכבר נעשו שלה, אלא שאם נסתלקה האלמנה ותובעת כתובה - לזמן זה לא הקנה לה, ושמין לה בכתובה. אבל אם נשארה אלמנה וניזונת מנכסיו - עדיין יש לה זכות לדור בבית, שזכתה בזה עוד בחיי בעלה.

ה. דין כסות ומדור של האשה כשאומרת "איני ניזונת ואיני עושה"

ולסיום נסיף לפי כל הנ"ל, ובעיקר לפי מש"כ בתחילת דברינו (פרק א סע' ג) בדין אישה שאמרה איני ניזונת ואיני עושה, אם יש לה כסות ודירה וכלי תשמיש. והנה, כל זה בדירה של הבעל וכלי תשמיש שלו. ויש לדון אם הפסידה גם דירה שלה, וכן כלי תשמיש שלה.

וצדדי הספק הם: מאחר שגם באומרת איני ניזונת ואיני עושה עדין יש לבעל פרות נכסי מלוג, שתקנה זו אי אפשר להפקיע גם באומרת איני נפדית, וכמבואר בכל הפוסקים בשו"ע (אבה"ע, סימן סט סע' ה). וא"כ איך תשתמש בכלים ודירה שלה, הא כבר זכה הבעל מדין נכסי מלוג?

ואין להקשות לפי"ז א"כ במה תתפרנס שהרי גם מעש"י אף שאינו של הבעל, מ"מ יחשב מנכסי מלוג. ואם הפירות של הבעל אין תתפרנס?

וצ"ל, שמעש"י בזמן שהם שלה אינם בכלל תקנת נכסי מלוג, דמעש"י עומדים להתפרנס מהם. ומטעם זה יכולה להתפרנס גם מגוף מעש"י, ולא אמרינן ילקח בהם קרקע ותתפרנס מהפירות. אבל מה שיש לה והביאה לבית בעלה נכסי מלוג, בדירה וכלי בית, נאמר שגם פירות אין לה.

אכן נראה, שמסתבר שיכולה לדור בדירה של נכסי מלוג. וטעם הדבר, שמבואר שגמרא ובפוסקים שפירות נכסי מלוג הם לרווח הבית, ואינם שייכים לבעל לגמרי, וכדנפסק בשו"ע (אבה"ע, סימן פה סע' יז).

וכמה דינים מתפרשים לפי סברא זו. כגון: דין זה שהכניסה לבעל שפחה, ממעטת היא קצת ממלאכותיה. וקשה, הא השפחה נכסי מלוג, ולמה תיפטר האשה? אלא על כרחך ששייך לרווח הבית, וממילא פטורה האשה. ומטעם זה נראה שגם באומרת איני ניזונת ואיני עושה, לא הפסידה מה שיכולה לאכול פירות נכסי מלוג, שהוא מטעם רווח הבית, ולא מדין מזונות שחייב הבעל.

ונראה עוד, שגם אחר תקנת אושא שתיקנו שאישה שמכרה בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות. והטעם, שעשו את הבעל כלוקח ראשון - כל זה לגבי גוף הנכסים, שאם מתה האשה נתברר שקנה את גוף הנכסים מעת הנישואין. אבל הפירות לא נעשו שלו מדין לוקח ראשון, אלא זוכה בפירות בחייה מדין נכסי מלוג, ונפק"מ שאינם שייכים לבעל אלא לרווח הבית.

הרב משה ארנרייך שליט"א

ראש הכולל

חיוב עונה: חובה רגילה או עיקר הנישואין³²

מבוא

המשנה (כתובות מו: 33) קובעת את זכויות האב בבתו ואת זכויות הבעל באשתו. לאחר מכן מונה המשנה את חובות הבעל: "וחייב במזונותיה ובפרקונה ובקבורתה".

ננסה לברר כאן האם חיוב עונה הוא חיוב רגיל הנובע מאישות כשאר החיובים המפורטים במשנה או שהיא אינה אחד החיובים אלא יסוד הנישואין שמהם נובעים חיובים אלה. עצם השמטת חיוב זה מהמשנה תומך בהשערה, שחיוב עונה לא נחשב לחיוב רגיל הנובע מהנישואין כשאר החיובים.

עונה דאורייתא או דרבנן

יש לברר, האם דין עונה תלוי בדין מזונות. היינו, האם למאן דאמר מזונות דאורייתא אף עונה דאורייתא, ולמאן דאמר מזונות דרבנן עונה דרבנן, או שיש מקום לחלק בין שני החיובים.

רבא (מז: 2) מביא ברייתא שלפיה מזונות דאורייתא. אולם, בסופה מופיעה דעה שממנה נראה שמזונות אינם דאורייתא:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: 'שארה כסותה' - לפום שארה תן כסותה, שלא יתן לה לא של ילדה לזקנה ולא של זקנה לילדה. 'כסותה ועונתה' - לפום עונתה תן כסותה שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים.

הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ב) פסק כתנא קמא של הברייתא, ולדבריו חיובי עונה, מזונות וכסות הם כולם מדאורייתא. שאר הראשונים³⁴, הסוברים שחיוב מזונות הוא מדרבנן מתבססים, לכאורה, על דעת ראב"י. יוצא, אם כן, שלדבריהם חיובי מזונות ועונה שניהם מדרבנן ורק כסות בלבד היא מדאורייתא.

אולם התוספות (מח: ד"ה ראב"י) מביאים את הסיפא של הברייתא, שממנה מוכח שגם לראב"י מזונות ועונה מדאורייתא:

מזונות מנין? אמרת קל וחומר: ומה דברים שאין בהן קיום נפש כך, דברים שיש בהן קיום נפש על אחת כמה וכמה! דרך ארץ מנין? אמרת קל וחומר: ומה דברים שלא נישאת עליהם לכתחילה אינו רשאי למנוע ממנה, דברים שנישאת עליהם לכתחילה אינו דין שאינו רשאי למנוע ממנה?

לפי זה תמהים התוספות מהו הבסיס לגמרא, שנוקטת בפשטות שמזונות דרבנן ותיקנום תחת מעשה ידיה³⁵.

השטמ"ק מיישב, שאנו מקבלים את ראב"י אך בלי הק"ו, כיוון שהוא לא הוזכר בגמרא. לפי זה יוצא, שאכן חיובי עונה ומזונות הם רק מדרבנן, וכן כתב הסמ"ג (לאוין פא).

הר"ן (יז. בדפי האלפס) מציע הסבר אחר למאן דאמר מזונות דרבנן:

ואפשר דדרשין 'שארה' - זה קירוב בשר כדדריש לה רב יוסף בגמרא, ו'עונתה' - כמשמעה ו'כסותה' - דרשין מיניה שלא ישמש מיטתו על גבי קרקע אלא במיטה מוצעת וכולה קרא לעונתה הוא דאתא וכן נראה דעת הרמב"ן על התורה³⁶.

לפי שיטה זו כל הפסוקים בתורה רומזים לעונה שהיא עיקר הנישואין, וחיוב עונה הוא מדאורייתא למרות שחיוב מזונות מדרבנן.

³² המאמר עובד על ידי הרב ניר ורגון, מתוך שיעור שהועבר בכולל "ארץ חמדה" בשנת תשס"א.

³³ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

³⁴ תוספות ע: ד"ה שהגיע זמן; רמב"ן עה"ת שמות, כא: ט; רא"ש, פרק ד סי' כד; פרק יג סי' ו; ר"ן, יז. בדפי האלפס, ד"ה ובגמ'.

³⁵ [הערת עורך: ע"י נח: "תיקנו רבנן מזוני עיקר..."].

³⁶ שמות, כא: ט.

הרמב"ן בספר הזכות³⁷ (כו: בדפי האלפס), לשיטתו, מסביר מדוע לשיטת רב הונא יש דין מורדת מתשמיש ולא ממלאכה:

ורב הונא דנקיט תשמיש דהוא ביטול עיקר הנישואין וצערן של איש בגופו וודאי לאפוקי כל דין שבממון אתיא.

גם המהרש"א (על התוספות, ע. ד"ה המדיר) מבין, ששיטת התוספות היא, שעונה דאורייתא על אף שמזונות דרבנן.

נראה, שהברייתא שהובאה בדברי התוספות, הסוברת שחיובי עונה ומזונות הם שניהם מדאורייתא, רומזת גם היא למרכזיות העונה בנישואין: "דברים שנשאת עליהם לכתחילה"³⁸.

שעבוד עונה לעומת שעבוד מזונות.

איתא במשנה (ע.):

"המדיר את אשתו מלהנות לו, עד ל' יום - יעמיד לה פרנס, יתר מכן - יוציא ויתן כתובה".

רש"י הבין, שההדרה 'מלהנות' כוללת תשמיש, ומתקשה משום כך, מדוע נותנים לבעל ל' יום. הרי המשנה (סא:) קבעה: "המדיר את אשתו מתשמיש המיטה – בית שמאי אומרים: ב' שבתות, ובית הלל אומרים: שבת אחת". כלומר, הזמן המקסימלי שנותנים לבעל שלא לשמש עם אשתו הוא שבועיים בלבד!

רש"י (שם, ד"ה המדיר) מיישב: "אין הנאת תשמישו נאסר עליה, דהא משועבד לה. הלכך בשביל תשמיש אין לנו לכופו להוציא וליתן לה כתובה".

מקשים התוספות (שם, ד"ה המדיר) על רש"י: הגמרא על אתר (ע.) מתקשה, כיצד יכול הבעל להדיר את אשתו ממזונות אם הוא משועבד לה. הגמרא מבססת את קושייתה על המשנה בנדרים (פה.) הקובעת, שכאשר אישה נודרת קונם על מעשה ידיה שמשועבדים לבעלה - נדרה לא חל. אם אכן פרוש רש"י צודק, שלשון 'הנאה' כולל תשמיש אלא שלא חל מחמת השעבוד, יכלה הגמרא להוכיח ממשנה זו עצמה שאין נדר יכול לחול על דבר משועבד. מכך מסיקים התוספות, שלשון "מלהנות לו" אינו כולל תשמיש אלא מזונות בלבד³⁹.

המהרש"א משיב, שלכאורה דברי רש"י מבוארים: כלומר, למרות שלשון 'מלהנות' כולל גם תשמיש, הגמרא הבינה מהמשנה, שהנדר חל רק על המזונות מפני שחיוב מזונות הוא מדרבנן ואילו שעבוד עונה מדאורייתא, ולכן לא חל הנדר. לכן הקשתה הגמרא דווקא מהמשנה בנדרים העוסקת בשעבוד מעשה ידים שהוא מדרבנן ואף על פי כן לא חל הנדר⁴⁰.

בעל הישועות יעקב (אבה"ע, סימן עו ס"ק ג) מתרץ את רש"י באופן אחר. הוא טוען, שאי אפשר להקשות מעונה למזונות מפני שעונה היא חוב על הגוף ומעשה ידים ומזונות הם חובות ממוניים. מסיבה זו האיש יכול להפקיע חיוב מזונות אם אמר הבעל "צאי מעשה ידיך במזונותיך" במקרה שהאשה יכולה לספק לעצמה מזונות. וכן חיוב מעשה ידים פוקע מאליו אם האשה מכניסה לבעל שפחות. אך את חיוב העונה אי אפשר להפקיע בשום אופן.

מטעם זה כתב הט"ז (יו"ד, סימן רלד ס"ק ג) שהכלל "קונמות מפקיעים מידי שעבוד" (נט:) תקף דווקא בשעבוד מעשה ידים משום שזה עניין של גוביינא, אבל לגבי תשמיש שהוא שעבוד הגוף אנו אומרים מיושם הכלל "אין אדם יכול להקדיש דבר שאינו שלו".

הרא"ה (מובא בשטמ"ק) תירץ מדוע הקשתה הגמרא ממעשה ידיים ולא מתשמיש: "שאני תשמיש דהיינו עיקר אישות". לפי זה

³⁷ בניגוד לעמדת הראב"ד, שם.

³⁸ ביטוי נוסף בחז"ל המבטא את מרכזיות העונה נמצא בשבת דף לג.: "א"ר חנן בר רבא הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה אלא כל המנבל פיו אפיו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה הופכין עליו לרעה".

³⁹ נראה שהירושלמי (כתובות פ"ז ה"א) הבין כרש"י ולכן הקשה מהמשנה מדוע שם במשנה אמרנו שהמדיר את אשתו מתשמיש יוציא אחר שבוע וכאן אחר ל' יום ותירץ שכאן מדירה מגופו ושם מדירה מנכסיו. נראה שלמסקנה הבין כדעת התוספות, שלשון ליהנות לו מוסבת רק על מזונות או שהעמיד אוקימתא שמדובר באופן שברור שהתכוון רק לנכסיו (כך פרשו הרמב"ן והריטב"א את תשובת הירושלמי).

⁴⁰ הריטב"א מציע לתרץ את קושיית התוספות, שהעדיפו להקשות ממשנה מפורשת לגבי מעשה ידים מאשר מדיוק לגבי עונה. ועוד תירץ שעדיף להקשות ממעשה ידים למזונות שדינם שווה ולא מעונה שמא שם הפקיעו הנדר משום פריה ורבייה. לפי זה יש לומר, שהריטב"א אינו רואה בתשמיש חיוב מיוחד יותר מאשר שאר החיובים של הבעל.



יש לומר שרש"י, כנראה, הבין, שחיוב עונה אינו באותו מישור כמו מעשה ידיים ומזונות אלא הוא עצם הנישואין. לכן אין ראייה מדין הנדר מול שעבוד הבעל לעונה לדינו מול שעבודו למזונות מפני שהם לא מעצם הנישואין אלא רק חובה הנלווית אליהם. לעומתו, התוספות סברו, כנראה, כמו הסמ"ג, שעונה ומזונות הם מדרבנן ויתרון חיוב העונה על הכסות הוא כמותי כמו יתרון חיוב המזונות על הכסות. אם יש יתרון לחיוב העונה, הוא איננו מהותי ובוודאי לא מהווה את עיקר הנישואין.

שעבוד למזונות מול שעבוד לעונה בדעת הרמב"ם.

הר"ן (לא: בדפי האלפס, ד"ה באומר לה) הביא את הרמב"ם (אישות פרק יב הל' כג):

המדיר את אשתו מליהנות לו, בין שפירש עד זמן פלוני בין שלא פירש אלא סתם - ממתינים לו שלשים יום. אם תמו ימי נדרו או שלא תמו והתיר נדרו - הרי זה מוטב, ואם לאו - יוציא ויתן כתובה. ובאותן הל' יום תהיה היא עושה ואוכלת ויהיה אחד מחביריו מפרנס אותה דברים שהיא צריכה להן יתר על מעשה ידיה, אם אין מעשה ידיה מספיקין לכל.

הר"ן מקשה מדוע הרמב"ם התעלם מקושת הגמרא כיצד יכול הבעל להדירה ממזונות וקביעתה שניתן להדירה דווקא אם אומר צאי מעשה ידיך למזונותיך.

מתרץ הר"ן, שהרמב"ם הוכרח לומר כן מפני שהוא פוסק, שקוננות מפקיעים מידי שעבוד (ערכין פרק ז הל' יד; מלוה ולוה פרק יח הל' ו-ז; עבדים פרק ח הל' טז). הסוגיה שמניחה שנדר לא מפקיע שעבוד היא לא אליבא דהלכתא, אלא לפי מי שסובר ש'קוננס שאני עושה לפיך אין צריך להפ' ⁴¹, היינו שקוננס לא מפקיע מידי שעבוד. מאידך, הסיבה, שאישה לא יכולה להפקיע את שעבוד מעשה ידיה בחיי הבעל, היא רק מפני שחזקו חכמים את שעבודו של הבעל, כדי שלא יצטרך לגרשה על כרחו, אבל חכמים לא חזקו את שעבודה של האישה משום שמכל מקום היא מתגרשת בעל כרחה.

מקשה הלחם משנה על הר"ן: לכאורה, לדבריו, גם בעונה היה צריך הרמב"ם לסבור שהבעל יוכל להפקיע שעבוד. אך הרמב"ם (אישות פרק יד הל' ו) לא כתב כן ⁴²:

וכיצד מדירה? אם אמר לה 'תשמישי אסור עליך' או שנשבע שלא ישמש מטתו - לא נדר כלום, ואם נשבע - נשבע לשוא, מפני שהוא משועבד לה. אמר לה הנאת תשמישך אסורה עלי - הרי זה נדר ואסור לשמש, שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו.

פסקו זה מבוסס על הגמרא בנדרים (טו):

קוננס שאני משמשך - הרי זה בבל יחל. והא משתעבד לה מן התורה, דכתיב: 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. באומר הנאת תשמישך עלי, והא לא קא ניחא ליה בתשמיש, דאמר רב כהנא: תשמישי עליך - כופין אותה ומשמשו דשעבודי משעבדת ליה, הנאת תשמישך עלי - אסור דאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו.

הר"ן והרשב"א (שם) מתקשים בהבנת הגמרא: הרי גם אם יש שעבוד מן התורה, קוננות מפקיעים שעבוד ומדוע לא חל הנדר של הבעל?

ומתריצים: "דכי היכי דאמרין התם דאלמיה רבנן לשעבודיה דבעל הכי נמי אלמיה רבנן לשעבודא דאישה". כלומר, חכמים חזקו את שעבודה של האישה כך שהבעל לא יכול להפקיע את חיובו כלפיה.

אולם תשובה זו איננה מספקת לדעת הרמב"ם, הסובר שרבנן לא חזקו את שעבוד האישה. שהרי, כאמור, הוא פוסק, שהבעל יכול לאסור את נכסיו בהנאה על אף שהוא חייב במזונותיה.

⁴¹ האבנ"מ (סי' עב אות ב) מציע, שהרמב"ם לא פסק את הסוגיה מפני שהיא מניחה שמזונות מדרבנן ולכן עשו חיזוק לשעבוד שהנדר לא יוכל להפקיעו כמו במעשה ידיים אך לדעתו, שמזונות דאורייתא לא עשו חיזוק וממילא מפקיע הנדר מידי שעבוד. עיקרון זה עשו חיזוק דווקא בדבריהם מדויק בדברי הרמב"ם נדרים יב, י"ז כ"ה הרשב"א דף ע' ד"ה כשהדירה כשהיא ארוסה: "אדרבה בשל דבריהם היה להם לעשות חיזוק יותר".

⁴² הלח"מ חילק בין חיוב מזונות שהוא ממון וניתן למחילה, ולכן הנדר מפקיעו, לבין חיוב עונה שאי אפשר להפקיעו במחילה או תנאי ולכן אי אפשר להפקיעו גם בנדר. דין זה עצמו שאי אפשר להפקיע עונה בתנאי יבואר לקמן. באבנ"מ (סי' עב אות ב) מציע מספר תירוצים אחרים: א) נדר על הנאת תשמיש לא מפקיע מפני שאינו חל אלא מדרבנן כיוון שהוא על דבר שאין בו ממש ואילו היה אומר הנאת גופי מתשמישך היה מפקיע כמו הדרה מנכסיו במזונות. ב) נדרים לא חלים על דבר מצווה כשחפץ הנאסר דהיינו גופו במקרה של עונה הוא המצווה.

לפי דברינו, יש לומר שהרמב"ם סבור, שעונה איננה שעבוד רגיל אלא היא עצם הנישואין ולא סתם שעבוד. לכן, על אף שהוא יכול להפקיע את חיוב המזונות על ידי נדר, אין הוא יכול להפקיע כך את חיוב העונה. זאת, משום שלא ייתכנו נישואין ללא עונה! ברוח זו כתב הרשב"א (שם, ד"ה ואמר רב כהנא):

ומסתברא דלאו משום מצווה בלבד קאמר, אלא משום שנשתעבדו זה לזה לכך שעל ידי כך עמדו ונישאו...⁴³

בהמשך מבאר הרשב"א, שהגמרא לא הקשתה כאן שמצוות לאו ליהנות ניתנו, משום שסברה שעיקר החיוב איננו מחמת המצוות אלא מחמת השעבוד. ראייה לדבר היא שהגמרא אומרת שגם האשה לא יכולה לנדר על העונה על אף שהיא אינה מצווה בכך. לעומת הרמב"ם והרשב"א, מי שאינו מבחין בין שעבוד הבעל למזונות לשעבודו לעונה, סובר שעונה היא חיוב רגיל שבא מחמת הנישואין ולא הנישואין עצמם.

קידושין בלא עונה

הגמרא (נו.) מביאה ברייתא:

תניא: האומר לאשתו הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל - דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

רש"י סובר שדווקא בשאר וכסות אפשר להתנות, אך בעונה אינו יכול להתנות אפילו לר' יהודה. הטעם הוא (קידושין יט:): בדבר שבממון דניתן למחילה - הוי תנאו קיים, אבל עונה דצער דגופא הוא לא אתייהיב למחילה.⁴⁴

גם הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ז'⁴⁴) סבור, שהבעל אינו יכול להתנות על חיוב העונה מפני שהוא אינו "דבר שבממון".

לעומתו, כתב הרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה הרי זו מקודשת ותנאו בטל):

ובדבר שבממון יכול הוא למחול, שלא אמרה תורה שיתחייב אלא ברצונו של זה, אבל בדבר שאינו של ממון לא, שהרי הן עיקר נישואין של תורה ואינן לחצאין.

אין הרמב"ן מנמק את חוסר היכולת להתנות בכך שחיוב העונה אינו דבר של ממון, כרש"י והרמב"ם, אלא משום היותו עיקר הנישואין. בזאת הרמב"ן לשיטתו דלעיל בעניין חיוב שאר כסות ועונה מדאורייתא, וכן בעניין מורדת ממלאכה ומתשמיש כפי שהתבאר.

בניגוד לגישות אלה, קובע הירושלמי (ב"מ פ"ז ה"ז), שעונה היא תנאי של ממון לכל דבר:

תני: כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי ממון - תנאו קיים, תנאי שאינו של ממון - תנאו בטל. כיצד? אמר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת. שאם מתי לא תהא זקוקה לייבום - הרי זו מקודשת ותנאו בטל.

הירושלמי מביא את חיוב העונה כאחת הדוגמאות לדבר שבממון, שבהם התנאי קיים. רק תנאי לפטור מן היבום בטל. הריטב"א (קידושין יט:) מביא דברי ירושלמי אלה ומסביר שהנאת הגוף כממון.⁴⁵

מתן רשות בעונה

הגמרא (סב.) שואלת, כמה זמן מותר לתלמיד חכם לצאת ברשות.⁴⁶ מעיקר הדין, יכול אדם לצאת ברשות כמה שירצה, אלא

⁴³ המשנה למלך (אישות פרק ו הל' י) מתקשה בדברי רש"י שהרי בפרק החובל משמע שוודאי יכולה למחול על צער ואפילו על ראשי אברים מותר אם לא משום פגם משפחה. ועוד שמפורש בכתובות סא: ש"יכולה לתת לבעל רשות ליבטל מעונה. המל"מ מיישב על פי גירסה אחרת ברש"י, שכוונת רש"י היא שכיוון שהוא צער הגוף לא סביר שכוונת האשה הייתה למחילה אלא לביטול הדין ולכן בטל. לגבי מתן רשות הסביר המל"מ שאין זו מחילה שמפקיעה את החוב לחלוטין אלא זו רק אי-תביעה זמנית שבכל רגע יכולה לחזור ממנה.

⁴⁴ וכן כתב שם, פרק ו הל' י.

⁴⁵ מחלוקת זו הובאה בדברי המשנה למלך, שם. הוא מוסיף שמלבד הריטב"א, גם המהרי"ק (שורש י) כתב כן בשם רבנו תם ושכן כתב המרדכי.

⁴⁶ התוספות (ד"ה אלא אורחא) מביאים בשם ר"י, שהגמרא שואלת לגבי פועלים, שהרי תלמידי חכמים מותרים אפילו שלא ברשות לצאת לל' יום ולחזור יום

שהגמרא שואלת כיצד היא דרך ארץ. רב פוסק שמותר לו לצאת למשך חודש לסירוגין, היינו חודש בחוץ וחודש בבית. לעומתו, סבור ר' יוחנן, שאחרי כל חודש שיוצא - צריך הבעל להיות בבית חודשיים.

הרא"ש (פרק ה' ס"ב) מתקשה, שהרי בהמשך הגמרא (ס"ב): מסופר על תלמידי חכמים שיצאו לפרק זמן ארוך הרבה יותר. מתוך הראב"ד: "לפי שהיה תורתן אומנותן לא חשו לאורחא דמילתא"⁴⁷.

הבני אהובה (אישות פרק יז הל' ב) תמה: מדוע הביא הטור (אבה"ע סימן עו) הלכה זו בשם הראב"ד, הרי זו גמרא ערוכה שתלמידי חכמים היו יוצאים מביתם לפרק זמן ארוך⁴⁸? הוא מיישב שהטור בשם הראב"ד בא להשמיענו, שמה שנאמר בגמרא אינו אלא למי שתורתו אומנותו.

אולם הבנת הרמ"א בשו"ע (שם, סע' ה) היא, שמדובר על כל מי שלומד: "ואם נותנת לו רשות תלמיד חכם יכול לילך בכל מה שתתן לו רשות"⁴⁹. אם כן, מהו החידוש של הראב"ד?

הבני אהובה מסביר, שניתן היה לחשוב שהסיפורים בגמרא עוסקים דווקא במצב שהיה הסכם מתחילת הנישואין, אך אם כנסה סתם ורק אחר כך נותנת לו האשה רשות – זה לא יועיל, כמו שאינה יכולה לבטל כתובתה - קמ"ל שיכולה לתת לו רשות גם לאחר הנישואין.

אמנם הסבר זה של בעל הבני אהובה קשה: כיצד מועילה רשות, הרי פסקנו כר' יהודה (אליבא דרש"י ודלא כירושלמי), שאף על פי שיכול להתנות על מזונות, אינו יכול להתנות על העונה משום שאי אפשר למחול⁵⁰?

הוא מעלה אפשרות ליישב:

דאף דיכולה למחול - היינו בזמן רב או מעט, אבל לומר שיהיה מחול כל זמן שהיא תחתיו לא, דאם כן עיקר האישות לבטלה.

בסופו של דבר הוא דוחה תירוץ זה, כיוון שדוחק לומר שמה שאמרה הברייטא, שאי אפשר להתנות על עונה, הוא דווקא לתמיד אך לזמן מותר. אלא על כרחנו יש לחלק בין מחילה למתן רשות. דהיינו, במתן רשות יכולה בכל רגע לחזור בה מהסכמתה, אך אינה יכולה למחול לגמרי על חובת הבעל⁵¹.

מכל מקום, עולה מדבריו, שהוא הבין שעונה היא עיקר הנישואין. לכן היה עולה על הדעת, שאפילו מתן רשות לא יועיל בה. מתוך הבנה זו הוא הציג, שהטעם שלא מועיל תנאי בעונה הוא משום שזה מבטל את עיקר הנישואין.

ייתכן, שניתן לישב על פי דבריו את מחלוקת התלמודים דלעיל: הירושלמי, הסובר שניתן להתנות על עונה מדבר על מקרה שהתנה שתתן לו רשות תמיד לבטל עונה⁵². הבבלי, הסובר שאין להתנות על חיוב עונה, דיבר על מחילה גמורה שאי אפשר לחזור ממנה. אולם, אם כן יהיו אלה לעולם קידושי ספק כיוון שתמיד תוכל האשה לחזור בה ואז לא יתקיים התנאי והקידושין בטלים.

סיכום

בחנו כאן את מעמדו של חיוב העונה לעומת שאר חיובי האישות במספר סוגיות מפתח: מקור דין עונה – מדאורייתא או מדרבנן, השעבוד שהוא יוצר - שעבוד ממוני או שעבוד הגוף ויכולת הפקעתו בנדר, במחילה ו/או במתן רשות.

אחד מדין המשנה (סא): כל שכן ברשות. יש לציין, שרוב הראשונים לא פירשו כך.

⁴⁷ התוספות (שם) מחלקים, שאותם נשים הסכימו בלא פיתוי ונישאו על דעת כן. באופן זה מותר אפילו שיעור זמן ארוך.

⁴⁸ [הערת העורך]: לא ברורה כל כך קושייתו. הרי מבואר ברא"ש, שהחידוש הוא שלא צריך לחוש לאורחא דמילתא.

⁴⁹ עיין בב"ש (סימן עו ס"ק יא), שהסביר שהרמ"א הבין, שלמרות שהראב"ד מתיר רק במי שתורתו אומנותו - כיוון שאנו פוסקים שמותר לצאת אפילו בלא רשות לשם תלמוד תורה לב' וג' שנים בוודאי שההיתר הוא בכל תלמיד חכם.

¹⁸ [הערת העורך]: הקושיה מבוססת על ההנחה שהסיבה שניתן להתנות לדעת ר' יהודה בדבר שבממון היא משום שזה ניתן למחילה (עי' רש"י, קידושין יט:; ד"ה דבר שבממון).

⁵¹ כעין זה חילק גם המל"מ הנ"ל (לעיל הערה).

⁵² [הערת העורך]: מפורש בירושלמי שעונה הוא דבר שבממון כמו שאר וכסות וממילא אפשר להתנות עליו בכל אופן. לכן, לכאורה, אי אפשר לישב שמדובר רק בהתנייה של מתן רשות.

מתוך סוגיות אלו ראינו, שהראשונים מתחלקים בשאלה זו לשלוש סיעות מרכזיות:
 א. הריטב"א (לגבי תנאי ומחילה) והסמ"ג, הסבורים שעונה דרבנן, הסיקו, שחיוב העונה הוא חיוב ככל החיובים, בדומה למזונות.

ב. רש"י והרמב"ם סברו שהוא חיוב חזק יותר. השעבוד הוא לא רק ממוני אלא שעבוד הגוף, ולכן נדרים אינם מפקיעים אותו. כך אנו מוצאים גם בדברי האחרונים (ישועות יעקב והט"ז).

ג. התברר, כי הרמב"ן סבור, שעונה היא עיקר הנישואין וזהו היסוד המברר את השוני בינה לבין שאר החיובים. דבר זה בא לידי ביטוי בשלושה תחומים.

1. חיוב עונה הוא מדאורייתא, בעוד מזונות וכסות הם רק מדרבנן.
2. במרידה ממלאכה, בניגוד לתשמיש, לא מופעל דין מורדת, משום שמלאכה איננה עיקר הנישואין.
3. לא ניתן להתנות על חיוב העונה, מפני שהוא עיקר הנישואין.

הרב משה ארנרייך שליט"א

ראש הכולל

תוספת כתובה ככתובה - השוואה דינית או איחוד החובות

פתיחה

במשנה בתחילת פרק חמישי (נד: 53) נאמר:

אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתיים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה – מוסיף.

הגמרא (שם) מפרשת את דברי המשנה:

'רצה לכתוב' לא קתני אלא 'רצה להוסיף'. מסייע ליה לר' איבו אמר ר' ינאי, דאמר ר' איבו אמר ר' ינאי: תנאי כתובה ככתובה.

מכך שנוקטת המשנה לשון "הוספה" מדייקת הגמרא, שהתוספת דומה לכתובה ואינה נחשבת לכתיבה של שטר חדש.

נסה לברר מה פשר זיקה זו: האם כוונת הגמרא לומר, שמדובר בשני חובות נפרדים, שיש להם דינים דומים, או שכוונתה לומר, שתוספת הכתובה נחשבת לחלק בלתי נפרד משטר הכתובה.

משמעות הביטוי 'תנאי כתובה'

את המונח 'תנאי כתובה' פירש רש"י (שם, ד"ה תנאי כתובה) כך:

תוספת שהוא מתנה להוסיף לה וכן מזונות וכל הנך דתנן בפרקין דלעיל⁵⁴.

הרא"ש (פרק ה סי' א) תוקף את דברי רש"י, הסובר שמדובר גם בשאר תנאי הכתובה, שהרי הגמרא אומרת שיש דמיון לעניין מוכרת, ובמוכרת כתובה יש לה כתובת בנין דכרין (נג.), וכן הנדוניה אין דינה כמו הכתובה, שהרי מפורש בעוברת על דת (קא.), שעל אף שאין לה כתובה - יש לה נדוניה. לכן, לדעת הרא"ש, מתכוונת הגמרא רק לתוספת, וגם זה רק לדברים שזכרו בגמרא. שהרי גם תוספת אינה תמיד ביחד עם כתובה, כמו באלמנה לכהן גדול וגרושה לכהן הדיוט שאין להם כתובה אך יש להם תוספת.

הר"ן (כא: בדפי האלפס) מיישב את דעת רש"י:

ונראה לומר, שמה שכתב [=רש"י] 'וכן מזונות', לא בא לומר שיהא שמן 'כתובה', דאם כן היכי שקלינן וטרינן בפרק נערה שנתפתתה (נג.) 'מוחלת כתובתה לבעלה יש לה מזונות או לא', הרי מחלה הכל! אלא וודאי, כי קאמר "וכן מזונות" היינו לומר, שהדינים שלהם ככתובה כגון שבח וקרקע וזיבורית נוהגים במזונות, אבל לא שיהיו בכלל לשון שם כתובה.

הרא"ש הבין, שהכלל 'תנאי כתובה ככתובה' מלמד, שמדובר בחוב אחד, וממילא בכל מקום שגובים את הכתובה אמורים לגבות גם את תנאיה. הר"ן מסביר, שכוונת רש"י לא הייתה לומר שהתוספת והכתובה הם אותו חוב, אלא שני חובות נפרדים, וכל חוב נגבה בזמנו לפי תנאיו המיוחדים, והחידוש הוא, שדיני הגביה דומים, וזה שייך, ולו באופן חלקי, אף בשאר תנאי כתובה.

כך יש להבין גם את דברי רש"י (ד"ה רצה לכתוב):

אי תנא 'לכתוב' לא הוה שמעינן מינה שיהיה התוספת קרוי כתובה, אלא כמתנה מדעתו ואין שם כתובה עליו. השתא דתנן 'להוסיף' משמע נוסף על הכתובה שתקנו חכמים ושם כתובה עליו גם הוא.

אין כוונת רש"י לומר שהתוספת נחשבת לחלק מהכתובה, אלא היא חוב אחר שנקרא כתובה ולכן יש לו חוקים דומים לכתובה.

⁵³ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

⁵⁴ יש להעיר שרש"י (קד:) הבין שתנאי ככתובה הכוונה לתוספת.

דין תובעת

הגמרא (נד:) מונה מספר דברים, שבהם תנאי כתובה ככתובה. אחד מדינים אלו הוא 'התובעת'. רש"י מפרש (על אתר), שכשם שאם תובעת כתובה - איבדה מזונות, כך אם היא תובעת תוספת - איבדה מזונות, שהרי דין תוספת כדין כתובה, וכן פסק הר"ף (כא: בדפי האלפס).

אולם התוספות (ד"ה ולתובעת), הרא"ש והמרדכי (סימן קעו) קובעים, שדין זה אינו נכון, שהרי נאמר (צז:): "משכנה או נתנה מקצת כתובה - יש לה מזונות". לדעתם, אם תבעה התוספת ונשארה הכתובה, הרי זה בגדר 'תובעת מקצת כתובה' ויש לה מזונות. לכן הם חולקים ומפרשים את הנפקא מינה של תובעת, שכשם שאם שיירה מקצת הכתובה יש לה מזונות, כך אם שיירה מקצת התוספת יש לה מזונות.

לאור קושיית התוספות מציע הר"ן דרכים שונות להסבר הר"ף: בגלל ההעזה שבתביעה בבית דין, אפילו תביעת מקצת הכתובה גורמת להפסד מזונות, על אף שבנתינה או מישכון אין היא מפסידה את מזונותיה, או כשם שבתביעת כתובה מפסידה מזונות משעת תביעה, כיוון שתביעה כגביה, כך הדין גם בתובעת תוספת (רמב"ן). הר"ן עצמו מציע, שכוונת הגמרא לומר שכאשר האישה תבעה כתובה היא התכוונה גם לתוספת ולכן היא מפסידה מזונות.

יש לומר, שרש"י לשיטתו סבר, שהתוספת היא חוב נפרד שגם הוא קרוי 'כתובה', ולכן גם תביעתו גורמת הפסד מזונות. ואין זה לדומה למשכנה מקצת כתובה, שהוא פירעון חלקי של הכתובה בשונה מפריעת תוספת הנחשב כפירעון של כתובה שלמה⁵⁵. לעומתו, הר"ן, הרא"ש והתוספות סברו שהוא חוב אחד, הבינו שתביעת התוספת בלא הכתובה נחשבת לתביעת חצי הכתובה ולכן האישה ממשיכה לאכול.

דין שבועה

נפק"מ נוספת לכלל 'תנאי כתובה ככתובה' הוא דין שבועה. וגם כאן נחלקו הראשונים במשמעותו:

רש"י פרש, שבכל מקרה שהדין הוא שיש להישבע על הכתובה (כגון: נגד עד אחד, נפרעת ממשועבדים ומיתומים), "אף תוספת נמי בעי שבועה", דהיינו שהדין הוא שיש להישבע גם על התוספת⁵⁶.

אולם התוספות (ד"ה ולשבועה) והמרדכי (סימן קע"ז) פרשו, שאם נשבעה על הכתובה כדי להיפרע, הרי זה נחשב שנשבעה גם על התוספת ואינה צריכה לישבע שנית. בפירוש זה פותרים התוספות (שם, וכן הקשה הרא"ש) קושיה על רש"י, מכך שבכל סוגי חובות נשבעים משום עד אחד ועל גביה ממשועבדים אף על פי שאינם ככתובה⁵⁷ וממילא לא ברור לשיטתו מה הנפקא מינה אם תוספת בכתובה או כחוב.

התוספות והרא"ש סברו, שמדובר בחוב אחד ולכן שבועה אחת פוטרת את שתיהן, ואילו רש"י סבר שאלו חובות נפרדים ובכל מקרה שהיה צריך לישבע לגבי כתובה צריכה האישה להישבע גם על התוספת.

לשיטת רש"י ברור החידוש בתוספת לעומת שאר שטרות. כיוון שהוא סובר, שמדובר בשני חובות נפרדים, לולי דין 'תנאי כתובה ככתובה' לא הייתי מעלה על הדעת, שעד אחד על עיקר כתובה יחייב גם על התוספת.

⁵⁵ [לכאורה אפילו נאמר שלרש"י יש כאן שתי כתובות, לא ברור מדוע כדי שתאכל מזונות צריך את שתיהן, הרי אם אוכלת אפילו כשיש רק חלק מכתובה אחת, מדוע שלא תאכל על פי כתובה אחת שלמה לאחר תביעת התוספת. נראה, שרש"י סובר, שתובעת אין לה מזונות איננו רק מצד מזונות הם תנאי כתובה והא בזה תליא אלא מצד העזת פנים שבדבר שמבטאת רצון של האישה להפסיק את מצב האלמנות ולצאת לחיים חדשים שזה עצמו עילה להפסקת המזונות כמו שמפורש (נד). לגבי אלמנה שתבעה לינשא או כוחלת ופוקסת או מזנה. ואע"פ שלמסקנה דעה זו נדחתה בגמ' לדעת התור"ה לית ליה גם למסקנה תבעה לינשא אין לה מזונות וגם לחולקים דין תובעת ייתכן שתלוי בהעזה שבדבר כהסבר הר"ן בדעת הר"ף. - הערת העורך]

⁵⁶ [ניתן להבין, שכוונת רש"י היא, שאם יש עד אחד על התוספת, או שבאה לגבות התוספת ממשועבדים או מיתומים, נשבעת על התוספת כמו הדין בגביית כתובה, ולא התכוון לומר, שאם יש עד אחד על הכתובה נשבעת על התוספת שהרי לפי רש"י אלו שני חובות - הערת העורך].

⁵⁷ בנוסף לתירוצי התוספות, הביא הרא"ש את דברי הר"מ הלוי האומר, שאילו היה דין התוספת כשאר חובות, לא היה נשבע, כיוון שזהו פורע בתוך זמנו, שהרי זמן גבית הכתובה הוא רק במיתה או בגירושין ולא מחיים.

דין פוגמת

דין נוסף שמונה הגמרא כנפקא מינה לכלל 'תנאי כתובה ככתובה', הוא דין פוגמת. דין זה מובא במשנה (פז):

הפוגמת כתובה כיצד? הייתה כתובה אלף זוז, ואמר לה התקבלת כתובתיך והיא אומרת לא התקבלתי אלא מנה - לא תפרע אלא בשבועה.

נחלקו הראשונים איזה דין דומה יש לגבי תוספת:

התוספות (ד"ה ולפוגמת) הסבירו, שאם האישה פוגמת כתובה – היא צריכה לישבע גם על התוספת אפילו הם בשתי שטרות. הרא"ש (פרק ה סי' א) מסביר, שהתוספות נזקקו להעמיד כשהם בשני שטרות, כיוון שאם הם בשטר אחד, הרי הדין בכל שטרות הוא, שאם פגם מקצת החוב חייב לישבע על הכל, ואין זה דווקא משום שתנאי כתובה ככתובה. הם טוענים, לשיטתם, שאפילו אם נכתבו הכתובה והתוספת בשני שטרות נפרדים, הם עדיין נחשבים לחוב אחד.

רש"י פירש, שגם הפוגמת תוספת, היינו שאומרת נפרעתי חלק מהתוספת, נחשבת ל'פוגמת כתובה', ואם יבוא בעלה ויטען שפרע את כל כתובהה, תצטרך להשבע גם על עיקר הכתובה.

רש"י (ד"ה ולשבועה) שואל, מדוע הנפק"מ של פוגמת הוצרכה להימנות בנפרד, הרי היא כלולה בנפק"מ של שבועה? הוא מיישב: "איצטריך למנקטיה בהדיא לאשמעינן דפגימת תוספת מהניא להשביעה כפגימת כתובה."

המהרש"א (על תד"ה ולפוגמת) מקשה על רש"י, שהרי עדיין לא ברור מדוע אינו כלול בדין שבועה. ועוד קשה מה נתחדש בתוספת לעומת שאר שטרות, שצריך לישבע בפוגמת בשטר אחד.⁵⁸

נראה ליישב, שרש"י לשיטתו סובר, שתוספת וכתובה הם שני חובות שונים. לכן לולי דין המשנה, לא הייתי מעלה על הדעת שפגימת התוספת תחייב שבועה על העיקר. דין זה אינו כלול בדין שבועה לעיל, שאינו קובע אלא שחיובי על העיקר ועל התוספת, שווים.⁵⁹

הראב"ד בהשגתו על הרי"ף מציע, שדין פוגמת הוא במקרה שהיא אומרת שקיבלה את כל התוספת - אז היא צריכה שבועה על הכתובה. נראה, שזהו רק אם אומרים שהתוספת והכתובה הם חוב אחד, אך לרש"י, הסובר שאלו שני חובות נפרדים, במקרה כזה בוודאי הדין הוא, שאת הכתובה תקבל בלא שבועה. לכן רש"י הוצרך לומר שפוגמת תוספת היינו שהודתה שנפרעה רק חלק מהתוספת. ניתן להביא ראייה לדברינו, מכך שהראב"ד שם בהמשך טוען, שאכן בשני חובות נפרדים אין המודה בחוב אחד מתחייב שבועה על השני⁶⁰, אלא שכאן סבר הראב"ד שמדובר בחוב אחד, ולשיטת רש"י יהיה הדין כאן כמו בשאר חובות.

כיצד כותבים את תוספת הכתובה?

הגמרא (נד): אומרת, שהחידוש שניתן להוסיף לכתובה בא לומר, שאין מונעים מלכתוב את התוספת, על אף החשש לבייש את מי שאין לו.

הר"ן (כא: בדפי האלפס) מסיק מכאן, שאפשר לכלול את סכום התוספת בתוך סכום הכתובה, ולכן היה מקום לחשש בושה. שהרי אם הייתה התוספת נכתבת כמתנה נפרדת לא היה מקום לחשש לבושה.⁶¹

איתא במשנה (יב):

בית דין של כוהנים היו גובים לבתולה ארבע מאות זוז ולא מיחו בידם חכמים.

שואל המרדכי (סימן קל"ו), מה החידוש, הרי זו משנה מפורשת בפרק אע"פ שיכול לכתוב תוספת?

⁵⁸ המהר"ם שיף (על תד"ה ולפוגמת) מעיר, שלא ייתכן להעמיד את דברי רש"י בשני שטרות. זאת מכיוון שלא סביר שכאשר התוספת בשטר נפרד ופגם בה יתחייב שבועה גם על העיקר, ואפילו התוספות לא דיברו אלא בפוגם הכתובה שנשבע על התוספת.

⁵⁹ [ייתכן היה לפרש, שרש"י מתכוון לשבועה על כל התוספת אך לא על עיקר הכתובה. – הערת העורך]

⁶⁰ יש להעיר, שהראב"ד דיבר דווקא על שני חובות בעלי אופי שונה, כגון מלווה ופיקדון אך ייתכן שבשתי הלוואות שונות בשטר אחד מודה, שפגימת האחד מחייבת שבועה על השני כמו שמשמע מתוספות ישנים (על אתר).

⁶¹ במשנה (פז). לגבי פוגמת כתובה שהזכרנו לעיל נאמר: "הייתה כתובה אלף זוז". משמע, שלא היו כותבים את התוספת בנפרד.

המרדכי מתרץ בשם ר"ת, שמה שהתירו בפרק אע"פ הוא דווקא כאשר כתב הכתובה בנפרד והתוספת בנפרד אך כאן יכולים הכוהנים לכתוב את כל הד' מאות בתוך סכום הכתובה. התוספות מנמקים, שלולי המשנה הייתי סובר שאין לעשות כן אפילו בכוהנים ובמיוחסים, כיוון שנאמר בכתובה "דחזין ליכי" ולכן צריך לכתוב דווקא את הסכום שקבעו חכמים ולא יותר. חידשה המשנה, שבכוהנים ובמיוחסים הרי זה כאילו תיקנו חכמים לנשות הכוהנים ד' מאות זוז⁶².

הר"ן (ד: בדפי האלפס) אומר, לעומתם, שהחידוש של המשנה הוא במקרה שלא כתב לה כתובה כלל:

ואם בא אדם, ונשא בתולה סתם מאותה משפחה, חייב ליתן לה ד' מאות זוז.

הרמ"א (אבה"ע סימן סו, סע' ז) סיכם:

"ואין צריך לפרש מה עיקר ומה תוספת. ויש חולקים, שצריך לכתוב עיקר לחוד ותוספת לחוד, וכן נוהגים.

השו"ע (שם, סע' י) כתב:

אם יש משפחות, שנוהגים לכתוב בכתובתם יותר משיעור חכמים - אין למחות בידם. ולא עוד אלא אפילו אחד מבני המשפחה היא שלא כתב כתובה לאשתו, מגבין לה בתנאי בית דין לפי מה שרגילין לכתוב. לפיכך אישה שאבדה כתובתה - ידקדקו בכתובות קרובותיה כפי מה שנהגו לכתוב בני המשפחה. הגה: ואפילו כתב לה 'דחזו ליכי' - גביא כמנהג המשפחה.

הגר"א (שם, ס"ק לה) מסביר, שהערת הרמ"א היא לשיטתו, שפסק שצריך לכתוב את סכום התוספת בנפרד, ואם כן, החידוש במשפחות הכוהנים הוא, שאפשר לכתוב 'דחזיא ליכי'. אולם השו"ע, שהשמיט עניין זה, סבר כסברת הר"ן שאין צורך לכתוב בנפרד בכתובה רגילה ולכן בכל כתובה כותבים "דחזיא ליכי" על סכום גדול ואין זה חידוש מיוחד לכוהנים ומיוחסים⁶³.

ייתכן שגם מחלוקת זו תלויה בשאלה, האם התוספת והכתובה הם חוב אחד ולכן יש לכלול בסכום אחד, או שהם שני חובות נפרדים ויש לכותבם בנפרד.

הזיקה בין הסוגיות בפסיקת ההלכה

לגבי דין תובעת כתב השו"ע (סימן צג סע' יא), שאם שיירה עיקר או תוספת - יש לה מזונות. לכאורה זה מוכיח, שהוא סובר שעיקר הכתובה והתוספת הם חוב אחד, ואין תביעת התוספת לבדה מפקיעה מזונות. זה מסתדר עם שיטתו, שהכריע שאפשר לכלול את הסכום יחד.

אולם גם הרמ"א (שם, סע' יב) סובר, לכאורה, שהם נחשבים לחוב אחד, שהרי כתב שאם תבעה כתובתה סתם - איבדה מזונות, ולא אומרים שלא תבעה התוספת. וזה לכאורה בניגוד למה שהיינו מצפים לאור העובדה שהוא פוסק שיש לכתוב את התוספת בנפרד. אך ייתכן, שהרמ"א סובר שהתוספת היא כתובה בפני עצמה מעיקר הדין, אלא שאנו אומרים דעתה, שבלשון 'כתובה' היא מתכוונת גם לתוספת.

בעניין שבועה כותב השו"ע (סימן צו סע' א), שאלמנה גובה כתובתה עיקר ותוספת בשבועה. משמע, לכאורה, שיש לישבע על כל אחד בנפרד וזה כדעת רש"י⁶⁴, וזה בניגוד למה שהיינו מצפים שיסבור שזה חוב אחד ולכן נכללים יחד, וצריך עיון.

בעניין פוגמת כתב השו"ע (שם, סע' ז) במי שכתובה אלף והודתה על מנה, שנשבעת על כל הכתובה, משמע שהבין שהכל חוב אחד, כשיטתו⁶⁵.

⁶² הח"מ (סימן סו ס"ק ל) הבין, שהתוספות סברו כדעת הר"ן לקמן. הר"ן סובר, שבאופן כללי ניתן לכלול את התוספת בתוך סכום הכתובה, ובכך הנהיג, שאפילו אם לא כתב סכום – גובה ד' מאות זוזים. התוספות מוסיפים, שאפילו אם כתב על סכום ד' מאות זוזים 'דחזו ליכי' אין זה נחשב לשקר. אולם הגר"א (שם, ס"ק ל) הבין שדברי התוספות הם כשיטת המרדכי, כדברינו למעלה.

⁶³ התו"ט (פ"ה מ"א) כתב, שלדעת הר"ן, כאשר כוללים את סכום התוספת עם הכתובה אפשר לכתוב 'דחזו ליכי'. הרש"ש בתחילת פרק ה' הקשה, שזהו רק במשפחות מיוחסות והסתייע מהח"מ (ס"ק ל), ששיטת הר"ן כתוספות. ועיין בפת"ש (סימן סו ס"ק ה), שהביא שו"ת חתם סופר (אבה"ע סימן קכה), שכתב שלפי הר"ן אין לכתוב 'דחזו ליכי'. אולם נראה שהגר"א סבר כדעת התו"ט שלר"ן אין זה חידוש מיוחד במיוחסות.

⁶⁴ כך כתב הגר"א (שם, ס"ק א).

⁶⁵ [נראה שיש לפקפק בקשר בין השאלה שנידונה בסוגיה בכתובות (נד:), התלויה בשאלת מעמדו של חוב התוספת, לבין שאלת כתיבת התוספת ביחד עם

סיכום

נחלקו הראשונים בשאלת מעמדה של תוספת כתובה: שיטת רש"י היא שתוספת כתובה היא חוב בפני עצמו שיש לו דיני כתובה ואילו שיטת התוספות, הרא"ש והר"ן היא, שהם נחשבים לחוב אחד.

במקביל ראינו מחלוקת בעניין צורת כתיבת התוספת: שיטת המרדכי היא, שיש לכתובה בנפרד, ואילו שיטת הר"ן היא, שניתן לכוללם יחד.

לכאורה היה מקום לתלות את שאלת צורת כתיבת תוספת בשאלת מעמדה. היינו, שאם מדובר בחוב אחד יש - מקום לכותבם יחד, ואם מדובר בשני חובות יש לכותבם בנפרד, אך לא מצאנו בפוסקים קשר מפורש בין שתי שאלות אלו.

הכתובה, העשויה להיות תלויה בשאלות אחרות לגמרי: כיצד אפשר לכתוב דחזי ליכי על סכום הגדול ממה שקבעו חכמים, והאם בכתיבת סכום שונה מאישה לאישה אין בעיה של ביוש מי שאין לו. ראייה לדבר היא חוסר התאמה בדברי התוספות והמרדכי, שמצד אחד סברו שהכתובה והתוספת נחשבים לחוב אחד, ומצד שני סברו, שיש לכותבם בנפרד - הערת העורך]

הרב יוסף כרמל שליט"א

ראש הכולל

חייב מזונות – ממון או אישות

פתיחה

אחד מחיובי הבעל כלפי אשתו, כחלק ממערכת חיי האישות, הוא חייב המזונות. מעיון בגמרות ובראשונים עולות כמה גישות ביחס לחיוב זה ומקומו בתוך המערכת האישותית. כלומר, האם חייב המזונות הוא נגזרת של חיי האישות, או שמא הוא חוב ממוני המאפשר ומשרת את חיי האישות אך אינו חלק אינטגרלי מהם.

מקור חיוב מזונות

המשנה בכתובות (כתובות מו: 66) נוקטת:

... יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה, וחייב במזונותיה ובפרקונה ובקבורתה.

ובגמרא (מז:):

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, וקבורתה תחת כתובתה, לפיכך בעל אוכל פירות...
אמר רבא: האי תנא סבר מזונות מדאורייתא, דתניא: שארה - אלו מזונות, וכן הוא אומר: 'ואשר אכלו שאר עמי';
כסותה - כמשמעו; עונתה - זו עונה האמורה בתורה, וכן הוא אומר: 'אם תענה את בנותי'.
רבי אלעזר אומר: שארה - זו עונה, וכן הוא אומר: 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה'; כסותה - כמשמעו; עונתה - אלו מזונות, וכן הוא אומר: 'ויענך וירעיבך'.
רבי אליעזר בן יעקב אומר: שארה כסותה - לפום שארה תן כסותה, שלא יתן לה לא של ילדה לזקנה ולא של זקנה לילדה; כסותה ועונתה - לפום עונתה תן כסותה, שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים.

התוספות במקום (מח. ד"ה רבי אליעזר בן יעקב) מביאים:

פירש רשב"ם, דרבי אליעזר בן יעקב סבר נמי דמזונות דאורייתא, דהכי מתניא סיפא דברייתא: 'מזונות מנין? אמרת ק"ו: ומה דברים שאין בהן קיום נפש כך, דברים שיש בהן קיום נפש על אחת כמה וכמה. דרך ארץ מנין? אמרת קל וחומר: ומה דברים שלא נישאת עליהם לכתחילה אינו רשאי למנוע ממנה, דברים שנישאת עליהם לכתחילה אינו דין שאינו רשאי למנוע ממנה! ולפי זה תימה ברייתא דלעיל דקתני תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה דמשמע דמזונות דרבנן כמאן אתיא.

ההיגיון הצרוף של הרשב"ם מחייב, אכן, מסקנה, שלא תיתכן "אישות" ללא חיוב מזונות. חובותיה הטבעיים של האישה/האם מכריחים קיומה ההלכתי של חובת הבעל/האב במזונות⁶⁷.

חיוב מזונות לארוסה

נשאלת השאלה, האם יתכן מדאורייתא מצב, של חיוב מזונות במצב של אירוסין?

פני יהושע (מז: ד"ה האי תנא) מקשה:

קשיא לי כיוון דמהאי קרא [=שארה כסותה ועונתה...] יליף מזונות מדאורייתא, אם כן ארוסה נמי לחייב במזונות, דהא גבי אמה העבריה כתיב לעניין יעוד וקימ"ל ייעוד אירוסין עושה?

ומגיע הפני יהושע למסקנה: "ולפי זה אפשר דאין הכי נמי דלאחר י"ב חודש חייב במזונות דאורייתא."

⁶⁶ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות, אלא אם כן צוין אחרת.

⁶⁷ ואף על פי שיש חילוקי דינים בין חיוב מזונות האישה וחייב מזונות הילדים, ההיגיון למקורם אחד הוא.

לעומתו, בעל המנחת חינוך (מצוה ס"ק ב ד"ה וכל זה) נוקט בפשטות: "וכל זה דוקא אישה נשואה, אבל לארוסה אינו חייב." כן ניתן להוכיח גם מדברי רש"י (ע: ד"ה שהגיע זמן ולא נשאו):

דמדאורייתא לא משועבד לה. לפיכך חל הנדר, דאיסור דאורייתא הוא ומדרבנן חייב לזונה, לפיכך יעמיד פרנס.

חקירה: מזונות תוצאה של אישות או חובה נפרדת

ניתן להגדיר את חיוב המזונות, גם אם הוא מן התורה, בשתי דרכים:

א. זו 'תקנה סוציאלית' של התורה, המסדירה את היחסים הממוניים בין בני הזוג. לכן תיתכן מציאות של חיוב מזונות גם טרם נישואין, כגון בהגיע הזמן ולא נישאו. זו גישת הפני יהושע.

ב. "שארה כסותה ועונתה" הוא מצב שמתאר חיי אישות ונישואין נורמלים. כשבני זוג חיים יחד, הבעל חייב לספק את צורכי אשתו בכל תחומי החיים. לא מדובר על מערכת התחייבויות כספיות הדדיות, אלא על מצב טבעי שהוא חלק מהגדרת האישות⁶⁸. לכן כל עוד אין כאן אישות גם לא יהיה חיוב מזונות מן התורה.

מסדרין לבעל חוב

נפקא מינא בין שתי גישות אלה תהיה לדין "מסדרין לבעל חוב":

אדם שאיננו מסוגל לפרוע את חובותיו מרכושו הנזיל, חייב למכור את נכסיו כדי למלא את חובותיו המשפטיות⁶⁹ והמוסריות⁷⁰. התורה, מאידך גיסא, גם דואגת שלא יחיה חיים של ניוול, ועל כן נסדרו הלכות "מסדרין לבעל חוב", שם מצינו (שו"ע חו"מ, סימן צז סע' כג):

כשיגיע זמן הפירעון ובא לגבות חובו מסדרין לבעל חוב.

כיצד? אומרים ללווה: הבא כל המטלטלים שיש לך ולא תניח אפילו מחט אחת ואפילו כלי אוכל נפש, ונותנין לו מהכל מזון שלשים יום... וכסות י"ב חדש... ומיטה לישב עליה, ומיטה ומצע ושאר צרכי המיטה הראוים לו לישן עליהם... ואין נותנין כלום באלו לאשתו ובניו.

ממה יאכלו האישה והבנים? ברור, שהם יאכלו מהמזונות שקצבו לו.

אם חיוב המזונות הוא מדרבנן, ניתן להבין שבעלי החוב קודמים לאישה⁷¹. אבל אם חיוב המזונות מדאורייתא - הרי חובה קודם, ומדוע אינה יכולה לגבות אותו גם על העתיד⁷²?

לפי הגישה הראשונה נוצר כאן פרדוקס: מצד אחד יש חיוב ממוני שלו כלפיה ואין היא גרועה משאר בעלי חובו, מאידך גיסא, אם הגדרתה היא בעל חוב הרי שאינה יכולה לאכול עמו ממזון ל' יום שהרי גם היא מחוייבת להשאיר לו מזון זה.

לפי הגישה השנייה, ההלכה ברורה יותר, כי אין כאן חיוב ממוני רגיל, אלא מזונותיה הם חלק בלתי נפרד מקשר האישות לכן בעל חוב קודם לה אבל היא אוכלת ממזונות ל' יום כל עוד שיש לו⁷³.

איני נזונת ואיני עושה לזמן קצוב

⁶⁸ אע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר יש בדברי נתן הנביא במשל כבשת הרש "מפתו תאכל ומכסו תשתה ובחיקו תשכב" (שמו"ב, יב: ג).

⁶⁹ גם כאן המקום להדגיש כי לפי דין תורה אסור באיסור חמור להעניש את הלווה התמים על אי יכולתו ק"ו שאין למוכרו כעבד או אפילו לאוסרו ועל זה כבר צווח הנביא ככרוכיא "על מוכרם בכסף צדיק" (עמוס ב') ואכמ"ל.

⁷⁰ "עבד לוה לאיש מלווה" (משלי, כב: ז).

⁷¹ עיין במפרשי הטור והשו"ע (שם) שנדחקו בדרך זו בהסבר פסק המחבר.

⁷² עיין שם סע' כד.

⁷³ עיין בפרישה (שם, ס"ק מא ד"ה וכן לא לאשתו).

לבירור זה תהיה השפעה גם על דין "איני ניוזנת ואיני עושה". דין זה בא להבטיח את האפשרות של האישה להיפטר מחובתה לעשות בצמר, במקום שהיא מוותרת על מזונותיה.

מה יהיה הדין אם תרצה לוותר על חוב מזונות לזמן קצוב או עד להודעה חדשה?

מצינו בתוספות (מז: ד"ה זימנין דלא):

ויש ליתן טעם אע"ג דלרב הונא יכולה אישה שתאמר לבעלה איני ניוזנת כו' התם משום דאינה מפקעת לגמרי התקנה שאם אמרה היום איני ניוזנת ואיני עושה למחר תעשה ותהא ניוזנת, אבל אם אמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות הרי מפקעת לגמרי תקנת פירות, דהא פירות של כל ימיה הם תחת פרקונה. ואפילו את"ל דיכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה לעולם אכתי יש לומר דלא מצי אמרה איני נפדית שלא תטמע בין העובדי כוכבים א"נ שאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע אבל מעשה ידיה אינם בעין דלא שייך למימר שיזכה בגוף הידים.

בעלי התוספות מסבירים, מדוע איננה יכולה לומר "איני נותנת פירות ואיני נפדית" ויכולה לומר "איני ניוזנת ואיני עושה". לפי ההסבר הראשון, יכולה לומר "איני ניוזנת", כי למחר תהא ניוזנת, ואם כן לא עקרה התקנה לגמרי, מה שאין כן, אם תאמר איני נפדית - עקרה התקנה לעולם.

מוכח, שלדעת התוספות, יכולה לוותר על המזונות לזמן.

לפני שנעבור לדעה החולקת, נדייק ונעיר, שגם את דברי התוספות ניתן להבין בשתי דרכים ולפסק את דבריהם בשתי צורות:

א. "שאם אמרה היום, 'איני ניוזנת' - למחר תעשה ותהא ניוזנית"

ב. "שאם אמרה, 'היום איני ניוזנת' - למחר תעשה ותהא ניוזנית"

לפי אפשרות א' איננה צריכה להודיע מראש עד מתי היא בוחרת לוותר על זכויותיה. על כן יתכן מצב תאורטי שתוותר על זכותה עד מאה ועשרים. כיוון שאין זה מוכרח, אין זה בגדר עקירת התקנה. וכן יכולה לחזור בה מתי שתרצה.

לעומת זאת, לפי אפשרות ב' היא חייבת להגדיר מראש את תקופת הויתור אחרת יחשב הדבר כעקירת התקנה. גם אין לנו ראיה שיכולה לחזור בה בתוך הזמן שקצבה.

הרא"ש (פרק ד סי' י) דייק בדבריו, והעביר את המילה 'היום' למקום ממנו ברורה משמעותו, וז"ל:

שאם אמרה 'איני ניוזנת היום ואיני עושה' - למחר היא ניוזנת ועושה, אבל הכא מיד שאמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות היא מפקעת תקנת פירות דפירות כל ימיה הן תחת פרקונה.

מוכח מדבריו כאפשרות ב' שהויתור חייב להיות קצוב בזמן.

גם הבית יעקב (מז: על התוספות הנ"ל) מכריע כאפשרות ב, וז"ל:

אין הכוונה לענ"ד שאם אמרה איני ניוזנת ואיני עושה שיכולה לחזור בה, הא ודאי ליתא, כדמוכח בדף קז בתוס' ד"ה חיישינן שמא אמר לה שאם קיבלה על עצמה כשאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך ששוב אינה יכולה לחזור בה, אף בדלא ספקא עכשיו עי"ש. רק הכוונה דודאי כשאומרת על זמן קצוב אינה יכולה לחזור באמצע הזמן, רק בכללות הזמן שקבעה.⁷⁴

לעומת זאת תוספות (פג. ד"ה כדרב כהנא) נוקטים בפשטות כאפשרות א, וז"ל:

התם אינו חידוש במה שאין לה מזונות דאטו יש לה ליטול מזונות בעל כרחא, וכשרוצה חוזרת בה, ולא קא משמע לן רב הונא אלא שיכולה להפקיע מעשה ידיה מבעלה.

לעומת שיטת בעלי התוספות לגווניה השונים מצינו את שיטת הרא"ה (מובא בר"ן, כג: בדפי האלפס) וז"ל:

וכתב הרא"ה ז"ל, דכל שאמרה איני ניוזנת ואיני עושה מיד נתבטלה תקנתה ושוב אינה יכולה לומר ניוזנת אני ועושה, שאינו בדין שיהא הרשות בידה לשנות הדבר כל פעם כמו שתרצה, שאם כן כשלא תמצא מלאכה תרצה... וכשתמצא תאמר איני ניוזנת... ולקתה מידת הדין. אלא ודאי מיד שאמרה אי אפשי בתקנת חכמים הפסידה

⁷⁴ יש לציין, כי ידידו ורעו של ה"בית יעקב", הרעק"א בדרוש וחידוש (מערכה טו אות טו) חולק, וטוען שגם לפי התוספות (מז: יכולה לומר "איני ניוזנת" בסתם ואינה חייבת להגביל רצונה בזמן, עי"ש. ועיין לקמן בדעת הריטב"א.

ושוב אין לה מזונות⁷⁵.

לשיטתו, לא רק שאינה יכולה לותר על מזונותיה בלי להגביל בזמן אלא שאף אם רצתה להגביל, כל שויתרה - הפסידה זכותה.

גם את מחלוקת בעלי התוספות והרא"ה ניתן להסביר על פי שתי הגישות דלעיל:

לפי הגישה הראשונה, גישת הפני יהושע, חיוב מזונות הוא 'תקנה סוציאלית' של התורה, שמטרתה להסדיר את יחסי הממון בין בני הזוג. כל חריגה תדון לפי הכלל של "כל המשנה ידו על התחתונה". לכן, האישה יכולה לסגת ממה שנתקן לטובתה, אבל אז הויתור הוא סופי שאם לא כן מידת הדין לוקה.

לפי גישת המנחת חינוך, חיוב המזונות הוא חלק בלתי נפרד מקשר האישות. תקנת חכמים שמעשה ידיה שלו איננה בבחינת תמורה אלא היא ביטוי לקרבה וכדי להבטיח קרבה. שהרי אם יהיה מצב של 'מפיתו תאכל' ומעשה ידיה שלו זהו מתכון לחוסר שלום בית. אבל כל זמן שרוצה לוותר על זכותה הבסיסית למזונות מי יכריחנה לקבלם, ולכשתתחרט חוזר המצב לקדמותו, ואין מידת הדין לוקה.

את מחלוקת בעלי התוספות והרא"ה ניתן להסביר לכאורה גם בדרך אחרת.

הריטב"א (נח: ד"ה גמ' אמר ר' הונא) מסביר את דעת בעלי התוספות כך:

ודעת התוספות, כי אע"פ שאמרה האישה בבית דין איני ניזונת ואיני עושה, אם רצתה למחר או כשתרצה לומר הריני עושה לך וניזונת משלך - הרשות בידה, דמזונות דכל יומא חוב הוא באנפי נפשא. אבל מורי הר' הלוי [=הרא"ה] היה אומר, דכיוון שאמרה כן בפעם אחד בבית דין - פקעה תקנת מזונות מינה... ונראין דבריו.

מדברי הריטב"א ניתן ללמוד כי:

א. להבנתו בדעת בעלי התוספות, האישה יכולה לומר איני ניזונת ללא קביעת זמן ויכולה לחזור כנראה גם בתוך הזמן, דלא כדעת הרא"ש ו"בית יעקב".

ב. חיוב מזונות לשיטת בעלי התוספות מתחדש בכל יום. לשיטת הרא"ה, החיוב כולו נוצר בזמן האירוסין וזמן הפירעון בכל יום ויום אחרי הגעת זמן הנישואין.

אבל יתכן בהחלט לומר שזו בדיוק המחלוקת לפי שתי הגישות שהובאו לעיל. לפי הגישה הראשונה יש כאן חיוב ממוני סוציאלי שזמן פרעונו בכל יום. לפי הגישה השנייה לא מדובר כלל וכלל בסידור ממוני אלא בכל יום ויום בו קיים הקשר של האישות, קיים ממילא גם חיוב המזונות.

מחילה על מזונות

מה יהיה הדין במקרה והאישה תמחול לבעל על חיוב המזונות?

לפי שיטת בעלי התוספות (אליבא דהריטב"א) אי אפשר למחול על משהו שעדיין לא נתחייב בו, ואפשר רק לוותר על החיוב של אותו יום. אבל לפי שיטת הרא"ה אין סיבה שלא. וממילא גם אפשר לעקור את התקנה ולפי זה הסיבה שאי אפשר לוותר על פירקונה הוא כדי "שלא תטמע בין העכו"ם".

מקדיש מעשה ידי אשתו

על פי דברינו, נוכל להבין גם את מחלוקת הר"ן והרמב"ם בסוגיא בכתובות נח:.

הר"ן (כג: בדפי האלפס ד"ה גמ' הלכה) מקשה על הרמב"ם:

והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ו מהל' ערכין... המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת והמותר חולין אמר לה

⁷⁵ כאן המקום להעיר כי לשיטת הר"ן אע"פ שאינה עושה בצמר עדיין חייבת ב'ז' המלאכות שאישה עושה לבעלה(נט:). עיין לעומת זאת בתוספות (פג. ד"ה רב כהנא), הנזכר לעיל, שחולק גם בנקודה זו, ואכמ"ל.

יקדשו ידיך לעושיהם הואיל והם משועבדים לו הרי כל מעשה ידיה קודש'... ולא ידעתי למה, דבגמרא אמרין דהא דרב הונא אמר רב יכולה אישה שתאמר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה פליג אדר"ל דאמר ר"ל... ולפיכך לא נתבררו לי דברי הרמב"ם.

לפי דברינו הדברים מאירים, שהרי לשיטת הר"ן והרא"ה באומרת איני ניוזנת ואיני עושה עוקרת את התקנה וממילא קשה על הרמב"ם. אבל הרמב"ם באמת סובר כדעת בעלי התוספות שאיננה עוקרת התקנה אלא שיכולה לוותר על זכותה המתחדשת בכל יום וממילא כל עוד לא ויתרה יכול להקדיש.

סיכום

ראינו שתי גישות בראשונים ביחס לחיוב המזונות:

דעת התוספות (וכנראה גם של הרמב"ם) היא, שחיוב המזונות הוא חלק בלתי נפרד מחיי האישות. האישה אוכלת כגוף אחד עם בעלה, ועל כן אף אם יש לו מעט כסף – היא תאכל מן המעט הזה.

כמו כן, לדעתם האישה אינה יכולה להפקיע לגמרי את תקנת המזונות הרובצת על הבעל.

לעומת זאת, דעת הר"ן היא, שהאישה אוכלת משל בעלה כתוצאה מהחוב שהוא חייב לה. זאת, כתקנה חברתית להבטחת שלום הבית וזכויות האישה.

על כן, לדעתו, יכולה האישה, לבטל תקנה זו לגמרי באמירת "איני נזונת ואיני עושה".

מזונות אשת איש - חובת גברא או חוב ממוני

ראשי פרקים:

- א. פתיחה
- ב. גדר חיוב מזונות
 - א. הדמיון בין חובת צדקה לחובת מזונות
 - ב. האם חיוב מזונות מדאורייתא
 - ג. כפית בעל שאינו זן את אשתו
 - א. כפייה להוציא במי שאין לו
 - ב. כפיה לעבוד למי שלא זן
 - ג. סידור לבעל חוב
 - ד. הבעייתיות בחיוב מזונות באישה שהלך בעלה למדינת הים
 - א. הצגת הבעיה
 - ב. גדר החיוב
 - ג. מחלוקת הרמב"ם והגאונים
 - ד. סוגיית פוסקים מזונות לאשת איש
 - ה. זן מפירות שביעית
 - ו. מזונות אלמנה שנישאת לכ"ג
 - ז. מזונות אשת איש כתנאי כתובה
 - ח. מזונות מינימליים
 - ה. שעבוד מזונות אשת איש
 - א. עדיפות שעבוד בע"ח
 - ב. גבייה מלקוחות
 - ג. המדיר את אשתו
 - ו. חיוב מזונות כסיפוק צרכים
 - א. חיוב מזונות בכל יום
 - ב. חיוב מזונות כשפרע לה
 - ג. מותר מזונות אשת איש
 - ד. הזיקה בין מותר מזונות למציאה
 - ז. הניזונת שלא על ידי בעלה
 - א. המודר הנאה מחברו וזן את אשתו
 - ב. דין מעשה ידיה כשניזונית ע"י אחר
 - ג. זנה את עצמה
 - ד. מכרה נכסיה
- ח. סיכום

פתיחה

אחת החובות המרכזיות של הבעל כלפי אשתו היא המזונות, כפי שאומרת המשנה (כתובות מו: 76):

נשאת יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה וחייב במזונותיה⁷⁷ ובפרקונה וקבורתה.

⁷⁶ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת. המקורות ברמב"ם מתייחסים להלכות אישות.

⁷⁷ המשנה אינה מזכירה חיוב כסות בנפרד מחיוב המזונות, וגם בסוגיות אין חילוק כזה. המקור היחיד לכך היא הברייתא (מז:): העוסקת בלימוד שאר כסות ועונה מן התורה שתובא להלן (פרק ב' סע' ב'). לכן אנו נתייחס במאמר זה לכסות כחלק מחיוב מזונות, וטענתנו לגבי אופי חיוב מזונות נוגעת גם לגבי חיוב

ננסה לבחון כאן שתי אפשרויות להבין את אופיו של דין זה:

אפשרות אחת היא שמדובר בחוב, דהיינו שהבעל חייב להעביר לאישה סכום כסף בו היא יכולה להשיג מזונות, כמו שלווה חייב להעביר למלווה את סכום הכסף שלווה.

אפשרות שנייה להבנת חובת המזונות היא, שלא מדובר בסכום מסוים שהוא חייב להעביר לה כמו חוב, אלא שהוא חייב לדאוג למחייתה, בהתאם לצרכיה, כמו חובת צדקה שמוטלת על כל אחד מישראל לדאוג לצרכי העניים. אין כוונתנו להציע שחובה זו נגזרת מחיוב צדקה, שהרי חובת הצדקה היא חובה כללית של כל אדם שיש לו, כלפי כל אדם שחסר לו, בניגוד למזונות שנמנית כאן במשנה כחובה של הבעל כלפי אשתו, דבר המצביע על כך שהמחייב הוא קירבת האישות המיוחדת שיש בינו לבין אשתו. במאמר זה ננסה לבסס את אפשרות זו. היינו, שאופייה של חובה זו שנגזרת מהאישות דומה באופייה לחיוב צדקה⁷⁸.

פרק ב: גדר חיוב מזונות

א. הדימיון בין חובת צדקה לחובת מזונות

לכאורה מזונות דומה לכל חוב אחר. אנו מוצאים שאדם יכול להתחייב לזון את בת אשתו כחוב במשנה בפרק הנושא (קא:). ייתכן שחיוב המזונות באשת איש הוא בעל אופי דומה אלא שהוא מוטל על האדם בזמן הנישואין, גם בלא התחייבות עצמית. אולם נראה מהירושלמי בתחילת פרק המדיר (פ"ז ה"א) שאין להתייחס למזונות כחוב רגיל. המשנה אומרת שאם הדיר את אשתו מליהנות מנכסיו, עד ל' יום יכול להעמיד פרנס, אך אם הנדר נמשך יותר זמן יוציא ויתן כתובה. שואל הירושלמי: ויש אדם נודר שלא לפרוע את חובו א"ר יוסי בן חנינה מכיון שהוא עתיד לגרשה וליתן לה כתובה ולמעט ממזונותיה כמי שאין בו חוב.

כיוון שבניגוד לחוב רגיל שחייב אדם לפורעו בכל מקרה, חיוב המזונות הוא תוצאה של הבחירה בחיי אישות, ואם יבחר לבטל את האישות, ע"י גירושין, יתבטל חיוב המזונות⁷⁹, לכן אין להחשיבו כחוב, אלא כחובה הנובעת מהאישות. ננסה לבסס את טענתנו לדמיון בין חיוב המזונות לבין חובת הצדקה:

1) הקף הדין:

בצדקה אנו מוצאים שאין החובה כוללת רק מזונות אלא סל שלם של צרכים (סד:):

ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו אשה שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו די מחסורו זה הבית אשר יחסר זה מטה ושלחן לו זו אשה וכן הוא אומר אעשה לו עזר כנגדו.

באופן דומה אנו מוצאים לגבי מזונות (סד:):

המשרה את אשתו על ידי שליש לא יפחות לה משני קבין חטין או מארבעה קבין שעורין אמר רבי יוסי לא פסק לה שעורין אלא ר' ישמעאל שהיה סמוך לאדום ונותן לה חצי קב קיטנית וחצי לוג שמן וקב גרוגרות או מנה דבילה ואם אין לו פוסק לעומתן פירות ממקום אחר ונותן לה מטה מפץ ומחצלת ונותן לה כפה לראשה וחגור למתניה ומנעלים ממועד למועד וכלים של חמשים וזו משנה לשנה ואין נותנין לה לא חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים אלא נותן לה כלים של חמשים וזו בימות הגשמים והיא מתכסה בבלאותיהן בימות החמה והשחקים שלה נותן לה מעה כסף לצורכה ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת⁸⁰.

כסות.

⁷⁸ עיין מאמרו של הרצל הפטר, בתוך: חובות הבעל והאישה, הוצ' ישיבת הר עציון (חורף תשד"מ) עמ' 53 בנושא מזונות, שחקר חקירה זו. בהמשך נזכיר מאמר זה ונדון בדבריו.

⁷⁹ משנה (נא): "אמר הרי גטה וכתובתה תרפא את עצמה רשאי", כלומר יכול הבעל שאשתו זקוקה לרפואה, לבחור לגרשה ולא לדאוג לרפואתה. הברייתא (נב): אומרת: "אלמנה ניזונת מנכסי יתומים וצריכה רפואה הרי היא כמזונות". מכאן שגם בעל שאינו יכול לזון את אשתו יכול לגרשה ולהיפטר.

⁸⁰ חלק מהחובות המוזכרים כאן, מזכיר הרמב"ם בפרק יג מהלכות אישות העוסק בכסות, ולא בפרק יב העוסק במזונות. אך כבר הזכרנו לעיל (הערה 2) שאנו נתייחס לחיוב הכסות והמזונות כחיוב אחד.

לעומת זאת בחוב, מובן מאליו שאין הלווה חייב ללווה אלא את סכום הכסף שקיבל.
(2) חובה בהתאם ליכולת החייב וצורכי הנזקק

לגבי צדקה אנו מוצאים שאין כופין אדם אמיד:

ולא אמרן אלא דלא אמיד אבל אמיד כפינן ליה על כרחיה כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ד' מאה זוזי לצדקה.

כמו כן יש התחשבות גם בצרכי המקבל (סד):

"אשר יחסר לו" אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין.

גם לגבי מזונות אנו מתחשבים ביכולת הבעל כמו שאומרת המשנה (סד):

במה דברים אמורים בעניי שבישראל אבל במכובד הכל לפי כבודו.

אמנם יש פער בין חיוב צדקה לחיוב מזונות, שהרי בצדקה אין כופין אלא את העשיר, וכאן אפילו עניי שבישראל חייב, אולם לדעתנו פער זה הוא כמותי בלבד. הוא נובע מכך, שהאחריות של הבעל למזונות אשתו גדולה הרבה יותר מחיוב הצדקה שיש לו כלפי כל אדם אחר. הבעל נוסף הוא, שבחובת צדקה הדרישה היא רק למלא את החיסרון של העני, אולם בחיובים הנובעים מהאישות, יש דרישה להשוואת תנאי הבעל הנותן לאישה המקבלת. כך אנו למדים מהגמרא (מח.). שמשווה בין הדרישה לקבורה לפי כבודו וכבודה, לדין עולה עימו ואינה יורדת עמו שנבאר בהמשך:

אמר רב חייא בר אבין אמר רב הונא מי שהלך למדינת הים ומתה אשתו ב"ד יורדין לנכסיו וקוברין אותה לפי כבודו. לפי כבודו ולא לפי כבודה? אימא אף לפי כבודו. הא קמ"ל עולה עמו ואינה יורדת עמו ואפילו לאחר מיתה.

רב חייא בר אבין אומר שכשיורדים לנכסיו של בעל על מנת לקבור את אשתו, קוברים אותה בהתאם למעמדו. הגמרא שואלת וכי לא מתחשבים גם במעמדה, ומיישבת שהכוונה היא שמתחשבים גם במעמדו. מדבריו לומדים על דין עולה עמו ואינה יורדת עמו. דין עולה עימו ואינה יורדת עמו מפורש במקום אחר (סא):

עולה עמו ואינה יורדת עמו אמר רב הונא מאי קראה והיא בעולת בעל בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל ר' אלעזר אמר מהכא כי היא היתה אם כל חי לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה:

דין "עולה עימו" הוא שהבעל חייב להשוות את מעמדה של אשתו למעמד הנשים במשפחתו, אפילו אם בבית אביה הסתפקה בתנאים גרועים יותר. דין "אינה יורדת עימו" משמעותו שהבעל חייב לדאוג שהאישה לא תחיה בתנאים יותר גרועים מהמקובל בכנות משפחתה, אפילו אם מעמד בנות משפחת הבעל נמוך יותר⁸¹.

דין זה נזכר לגבי אפשרות האישה להיפטר מחובת הנקה, לגבי חובת קבורה לפי כבודה (מח., הובא לעיל), לגבי סיפוק אמצעי לינה (סה.) ולגבי חיוב מזונות (ע):

דין "אינה יורדת עימו" מקביל לדרישה בהלכות צדקה לתת לעני "די מחסורו" כלומר לדאוג להתאם לצרכיו. אולם לדין "עולה עימו", להשוות את תנאי המקבל לנותן, אין מקבילה בהלכות צדקה, כיוון שחובת צדקה אינה כוללת דורשת שוויון אלא דרישה להשלמת צרכי הנזקק בלבד, מה שאין כן חובת מזונות שנובעת מהאישות לכן היא דורשת שהבעל ידאג לאשתו כגופו⁸². לעומת זאת, בחוב אין הבחנה בין מלווה עשיר לעני ובין לווה עני לעשיר בכל מקרה אין פוחתים ואין מוסיפים.

⁸¹ פרשנו שדין עולה עמו ואינה יורדת עמו דורש להתאים את תנאי האישה למעמד בנות משפחתו ובנות משפחתה. זהו הפירוש המקובל ברוב הראשונים: רש"י, מח. ד"ה דאורחא; סא. ד"ה דלאו אורחא, תוספות ע: ד"ה והאידנא, רא"ש פרק ז סי' ג; ר"ן בשם הרמב"ן כח. בדפי האלפס. אולם במשניות משמע שמדובר ביכולת כלכלית כמו שכתוב במשנה (סד): "במה דברים אמורים בעניי שבישראל אבל במכובד הכל לפי כבודו", וכן פירש הרמב"ם (פרק יב הל' יא) שפסק: "ובעשיר הכל לפי עושרו". גם בירושלמי (פ"ה ה"ו) נראה שמדובר במעמד כלכלי, שהרי הזכיר דין עולה עמו לגבי אישה שהכניסה ד' שפחות או ראוייה להכניס דבר המבטא מעמד כלכלי. גם כאן הרמב"ם מאמץ תפיסה זו (פרק כא הל' יד): "הייתה ענייה שהיא חייבת להניק את בנה, והרי הוא עשיר שראוי לו שלא תניק אשתו את בנו אע"פ שאין לו שפחות, אם לא רצתה להניק שוכר מניקה או קונה שפחה מפני שהאישה עולה עם בעלה ואינה יורדת".

⁸² בירושלמי (פ"ה ה"ו) מפורש שגם הפועלים עולים אבל לא יורדים עם בעל הבית. נראה שגם שם אין הדרישה רק לדאוג למחסורו כמו בצדקה, אלא דרישה לשוויון כמו שאומרת הברייתא בקידושין (כ). לגבי עבד עברי: "כי טוב לו עמך-עמך במאכל עמך במשתה שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר..."

ראיה להסברנו בדין "עולה עמו" מדברי הירושלמי (פ"ה ה"ו):

אשתו עולה עמו אבל לא יורדת עמו, אלמנה ובניה יורדים ולא עולים.

מדוע שיהיה חילוק בין אשת איש לאלמנה?

לאור הסברנו בדין "עולה עמו" ברור, שדווקא באשת איש, שיש בין האיש לאשתו קירבת אישות החובה היא כעין צדקה ולכן שייך דין "עולה עמו ואינה יורדת עמו". באלמנה שכבר נגמרה האישות, הרי שאופיים של החובות כלפיה הם כדין חוב ממוני, לכן אין מתחשבים במצבה הקודם של האשה ("יורדים"), ולא במצבם של יורשי הבעל ("לא עולים").

אולם הרמב"ם (פרק יח הל' ג) לא קיבל את עמדת הירושלמי:

וכן מזונויה וכסותה לפי כבודה. ואם היה כבוד הבעל גדול מכבודה נותנים לה לפי כבודו מפני שעולה עמו ואינה יורדת עמו לאחר מיתה.

נראה מדבריו שגם באלמנה החובות שומרים על אופי של חובה מחמת אישות הדומה לצדקה, כיוון שהאלמנה לא עזבה עדיין את בית בעלה. אך נראה שגם לשיטתו זהו רק דמיון מקומי אך אין מקום להשוות לגמרי מזונות אלמנה למזונות אשת איש (עיי' פרק ו סע' ד).

ב. האם חיוב מזונות דאורייתא

בגמרא לא ברור האם מזונות דאורייתא. מצד אחד ישנה ברייתא (מו:):

אמר רבא האי תנא סבר מזונות מדאורייתא דתניא שארה אלו מזונות וכן הוא אומר ואשר אכלו שאר עמי כסותה כמשמעו עונתה זו עונה האמורה בתורה וכן הוא אומר אם תענה את בנותי.

מאידך ישנה ברייתא שדין מזונות הוא תקנת חכמים (שם):

תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות.

כמו כן משתמע כך מלשון הגמרא בכמה מקומות (נח:):

אמר רב הונא אמר רב יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה קסבר כי תיקנו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה.

הרמב"ם (פרק יב הל' ב) פוסק כברייתא הראשונה שמזונות כסות ועונה דאורייתא⁸³.

הרמב"ם איננו מתעלם גם מהברייתא הטוענת שתיקנו חכמים מזונות תחת מעשה ידיה, שהרי כתבה במשנה תורה (פרק יב הל' ד):

ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה וקבורתה כנגד ירושתה לכתובתה לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמה לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה.

לכאורה יש כאן סתירה: מצד אחד מזונות דאורייתא מאידך תקנום חכמים תחת מעשה ידיה.

נראה שהרמב"ם איננו מפרש את הברייתא האומרת, שחכמים תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה, שהם תיקנו את חיוב המזונות וכנגדו תיקנו את הזכות במעשה ידיה, אלא חכמים שיבצו את חיוב המזונות של תורה הקיים באופן עצמאי, כחלק ממערכת תנאי הכתובה (עיי' גם בפרק ז סע' ב). ההשלכה של זה היא, היכולת של האשה לבטל את חיוב המזונות תמורת ביטול שיעבוד מעשה ידיה. השלכה נוספת של תקנה זו היא, הגדרתם של המזונות כתנאי כתובה. מהגדרה זו נגזרת הקביעה שמוחלת כתובתה מפסידה מזונות בחיי הבעל (עיי' פרק ד סע' ז).

הרמב"ם על התורה (שמות, כא: ט; הובאו דבריו בר"ן יז. בדפי האלפס) סבור שמזונות וכסות דרבנן⁸⁴, ושאר כסותה ועונתה

⁸³ כן היא גם דעת הרשב"א (נח: ד"ה כ'), ודעת רש"י (ע: ד"ה שהגיע זמן ולא נישא).

⁸⁴ גם תוספות (ע: ד"ה שהגיע זמן ולא נישא), הרא"ש (פרק יג הל' ו) והר"ן הנ"ל הסכימו שמזונות דרבנן. הרמ"ם (פרק יב הל' ב) הסכים עמם שמזונות דרבנן, אך סבר שכסות דאורייתא כיוון שאין שום תנא בברייתא (מו:): שסובר אחרת. תוספות (מח. ד"ה רבי אליעזר) מתקשים בקושיה זו ונשארים בצ"ע,

שבפסוק כולם מתייחסים לקירוב בשר ותשמיש. שארה זה קירוב בשר, עונתה כמשמעו, וכסותה שלא ישמש מיטתו ע"ג קרקע אלא במיטה מוצעת.

הוא מתבסס על סתימת הגמרא בכמה מקומות שחכמים הם שתיקנו מזונות.

ייתכן שהם חולקים בחקירתנו. הרמב"ם שסובר מזונות וכסות דאורייתא, סובר שהם חובות הנובעים מהאישות, מכמה סיבות:

א. עצם העובדה שכבר התורה, בהזכירה את מושג הנישואין, מחייבת את הבעל במזון וכסות, ולא הוצרכו חכמים לתקן את זה מאוחר יותר, מצביעה על כך שזה נובע מעצם האישות.

ב. כשם שחיוב עונה הוא חובה לדאוג לצורך האישה ואי אפשר להגדירה במונחים של חוב, כך יש להגדיר את חובת הכסות והמזונות, כחובה לדאוג לצורכי האישה.

ג. לשון הפסוק: "שארה כסותה ועונתה לא יגרע"⁸⁵ משמעותו היא שהוא לא ימנע ממנה את צרכיה⁸⁶.

לעומת זאת הרמב"ן שסובר שעיקר האישות הוא העונה, וכל השאר אינם אלא תקנות חכמים, סבר שרק עונה נובעת מעצם האישות, והמזונות אינם אלא חוב ממוני שתיקנו חכמים⁸⁷.

פרק ג: כפית בעל שאינו זן את אשתו

א. כפיה להוציא במי שאין לו

נחלקו הראשונים באמצעים שנוקטים כלפי מי שלא מסוגל לזון את אשתו. נצטט מדברי הרמב"ם (פרק יב הל' יא⁸⁸):

ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפי' לחם שהיא צריכה לו כופין אותו להוציא ותהיה כתובתה חוב עליו עד שתמצא ידו ויתן:

רבינו ירוחם חולק:

רבינו ירוחם (מישרים נכ"ג ח"ה נז ע"ד), הובאו דבריו ברמ"א שם:

תמהו על הרמב"ם למה כופין אותו להוציא מאחר שאין לו ממה לזונה, דאם אין לו אין כופין כמו בע"ח שאין לו, וכ"כ ר"ת בתשובה.

רבנו ירוחם סבר שחוב מזונות הוא חוב רגיל, לכן אין כופין אותו לגרשה, כשם שבחוב רגיל אין כופין את מי שאין לו. אולם לא ברור מה המקור לדברי הרמב"ם.

הרשב"א (עז. ד"ה ולעניין) והמ"מ על הרמב"ם שם טוענים שהסוגיה ברף עז. היא המקור לדברי הרמב"ם:

אמר רב האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה אזל ר' אלעזר אמרה לשמעיתא קמיה דשמואל אמר אכסוה שערי לאלעזר [=האכילוהו שעורים שהם מאכל בהמה כעונש על דבריו] עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון ורב

אין אדם דר עם נחש בכפיפה^{89 90}.

אולם הרמב"ן והר"ן מיישבים שגם המילה "כסותה" מלמדת אותנו על תשמיש, שלא ישמש מיטתו על גבי הקרקע.

⁸⁵ שמות, כא: י.

⁸⁶ הרמב"ם (סה"מ, לאוין רסב) הביא פסוק זה כמקור לחיוב מזונות, כסות ועונה מדאורייתא.

⁸⁷ תפיסה זו באה לידי ביטוי באופן ברור ברמב"ן בספר הזכות (כו: בדפי האלפס), כשהוא מסביר את טעמו של רב הונא שסובר שיש דין מורדת דווקא באישה שנמנעת מתשמיש ולא באישה הנמנעת ממלאכה: "ורב הונא דנקיט אתשמיש דהוא ביטול עיקר נישואין, וצערו של איש בגופו וודאי לאפוקי כל דין שבממון". עיין במאמרו של הרב משה ארנרין שליט"א "חיוב עונה – חובה רגילה או עיקר הנישואין" שהאריך בנקודה זו ואף אמר שעונה איננה חובה הנובעת מהאישות אלא היא עצם האישות, אלא שהוא רצה להבחין בין מזונות לעונה גם בדעת הרמב"ם, ולדעתנו לשיטת הרמב"ם אין הבדל עקרוני בין חיוב עונה לחיוב מזונות.

⁸⁸ וכן פסק בשו"ע (אבה"ע, סימן ע סע' ג).

⁸⁹ לכאורה מחלוקת זו תלויה בחקירתנו, ולדעת שמואל כופין לזון משום שמזונות הם חוב ממוני, ולרב כופין להוציא כיוון שזו חובה הנובעת מאישות. אולם נראה שגם שמואל לא סבר שמזונות הם חוב, שהרי לא אמר שיוורדים לנכסיו, אלא שכופין אותו לזון כמו בחובת גברא ולא כחוב. לקמן נראה (פרק ד סע' ד)

מחלוקת רב ושמואל עוסקת במי שיש לו מזונות אלא שאינו רוצה לזון את אשתו. לדעת שמואל כופין אותו לזון ממה שיש לו, אולם לשיטת רב כופין אותו להוציא. טעמו של רב, שאין אנו מכריחים את האישה להמשיך לחיות עם בעל שהוא רשע כנחש, ואינו מוכן לזונה מרצונו.⁹¹

הרא"ש (פרק ז סימן יט) ובה"ג פוסקים כדעת רב שכופין להוציא. המ"מ והרשב"א טוענים שגם שמואל, שרי"ף ור"ח פסקו הלכה כמותו, מסכים שדווקא במי שיש לו כופין אותו לזון ולא להוציא, אך במקרה שאין לו כמו בענייננו, לכו"ע כופים להוציא וזה המקור לדברי הרמב"ם.

לענ"ד, לולי דבריהם, מגמרא זו ניתן היה לומר איפכא, שבמקרה שאין לו לזון, גם רב מודה שאין כופין להוציא, שהרי כל הטעם של רב שכופין להוציא הוא שאין אדם דר עם נחש בכפיפה, ואילו מי שאינו זן מפני שאין לו איננו נחש אלא איננו זן מאונס.⁹²

לענ"ד המקור לדברי הרמב"ם הוא בגמרא (מח.):

שארה זו קירוב בשר שלא ינהג בה מנהג פרסיים שמשמשין מיטותיהן בלבושיהן. מסיע ליה לרב הונא דאמר רב הונא האומר אי אפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה יוציא ונותן כתובה:

הריטב"א על אתר מפרש שאע"פ שעושה כן לצניעות חייב להוציא. כדבריו משתמע מהסוגיה שהשוותה זאת למנהג הפרסיים, שבוודאי לא נבע ממרד אלא מצניעות.

כנראה מכאן למד הרמב"ם, שמי שאינו מקיים עונתו אפילו שלא מתוך מרד יוציא וייתן כתובה, לכן פסק (פרק יד הל' ז), שמי שחלה ואינו יכול לבעול ו' חודשים יוציא וייתן כתובה.

לדעתנו כיוון שהרמב"ם פוסק שמזונות וכסות דאורייתא כמו עונה, הוא השליך מדין עונה אף לגבי מי שאינו מסוגל לספק כסות (שם, פרק יג הל' ה) ומזונות (לעיל) מחמת עוניו.

סברת הרמב"ם היא שכיוון שלשיטתו מזונות הם חובה דאורייתא הנגזרת מהאישות, אם הבעל איננו עומד בה, עליו להפסיק את האישות.⁹³

חיזוק נוסף לכך שמדובר בחובה הנובעת מאישות ולא חוב הוא, ששמואל בדף עז. שתמך בכפיה לא אמר שגובים ממנו כמו שמקובל בחוב אלא "כופין לזון" כעין כפיה על המצוות ועל הצדקה.⁹⁴

שדווקא שמואל הוא זה שסובר שאין פוסקים מזונות לאשת איש דהיינו שמזונות הם חובה הדומה לצדקה לכן אין נפרעים אלא בפניו, ורב חלק עליו. לכן נראה שהמחלוקת כאן קשורה לשאלה האם בעיה התנהגותית בלא בעיה של אי קיום חובות היא עילת גירושין, וכן נחלקו לגבי מדיר את אשתו סתם במקום שיכול למצוא פתח לנדרו (עא). ואכמ"ל.

⁹⁰ יש להעיר שהרמב"ם השמיט הלכה זו. לדברינו ייתכן שפסק כרב שהרי הרמב"ם פסק שכופין להוציא אפילו במקום שאינו מורד ואם כן כל שכן שכופין במקום שלא זן כמורד.

⁹¹ הרא"ש (פרק ז סימן יט) מביא בשם הירושלמי (גיטין פ"ט ה"י) נימוק אחר לדברי רב: "מפני ריח הפה כופין מפני חיי נפש לא כ"ש". כלומר שאם כופין להוציא אפילו בעל שנודף ממנו ריח רע (כהסבר הגמרא על בעל פוליוס [עז.]), בוודאי שיש לכפות להוציא בעל שמונע מאשתו מזונות שבהם תלויים חיי האדם. אולם גם הירושלמי איננו יכול לשמש מקור לדברי הרמב"ם, שהרי טעם הכפייה איננו משום אי מילוי חוב אלא משום חוסר יכולתה של האישה לסבול את העדר המזונות.

⁹² הר"ן כשהביא דברי הרשב"א (לו. בדפי האלפס) כתב שהרשב"א למד מכאן כפיה רק למי שנוהג כנחש, דהיינו שיכול להשתכר ואינו רוצה, אולם ברשב"א בחידושי מפורש שכופין גם במקרה של עני שאין לו, ואיננו יודע מניין לו.

⁹³ בפת"ש (סי' ע"ס"ג) הביא בשם החתם סופר דברים דומים לגבי הזיקה בין מזונות דאורייתא לכפיה להוציא:

מיהו י"ל זהו דווקא לרמב"ם דס"ל מזונות דאורייתא אך לפוסקים דס"ל מזונות דרבנן אין הנישואין והמזונות תליא זה בזה כל כך.

⁹⁴ השו"ע (ח"מ, סימן צז סע' טו) מביא בשם ר"ת (ספר הישר חידושים סי' תרב), שגם בבע"ח כופין אותו, אולם אין זה משום החוב הממוני אלא משום שגם בפריעת בע"ח יש פן של מצווה כפי שמבואר בדבריו:

יש מי שאומר שאין שליח ב"ד אסור ליכנס לביתו למשכנו אלא במשכנו להיות בטוח ממעותיו ולא הגיע זמן הפרעון, אבל כשהגיע זמן הפרעון ובא לגבות חובו וזה אינו רוצה לפרעו, והוא בחזקת שיש לו מטלטלין ומברחים, שליח בית דין נכנס לביתו למשכנו, ויפרע לזה חובו שפריעת בעל חוב מצווה ומכין אותו עד שתצא נפשו כדי לקיימו...



ב. כפיה לעבוד למי שלא זן

הטור בסימן ע מביא מחלוקת ראשונים בשאלת הכפייה לעבוד כשאין לו במה לזון:

כתב ה"ר אליהו חייב אדם להשכיר עצמו כפועל לפרנס את אשתו דמספר כתובה נלמוד אנא אפלו ואוקיר ואזון ואפרנס ואכסי יתיכי ור"ת היה אומר שא"צ ומכתובה אין ללמוד דאנא אפלו אין פירושו שישכיר את עצמו אלא עבודה שדרך האדם לעשות בביתו כמו לחרוש ולזרוע וכ"כ הרמ"ה לחיוביה למיעבד לא מחייבין ליה⁹⁵.

ובמרדכי (סימן רה) ישנה פרשנות לדברי ר"ת:

וראיתי תשובת מורי והנה היא בפרק אע"פ... דלפרוש ר"ת ביש לו כופין אותו לפרנסה כשאר בעלי חובין שכופים אותם לפרוע והיכא דאין לו אין כופין אותו ללוות ולהתעסק באומנות...

בהסבר דעת רבינו אליהו כתב הרא"ש בתשובה (כלל מח סימן ב):

ואפשר שרבנו אליהו היה מודה בשאר בע"ח שאין מחייבים אותו להשתעבד ולפרוע אלא דווקא במזונות אשתו ומספר כתובתה נלמד דכתיב בה ואנא אפלו ואוקיר ואפרנס.

הרא"ש הבין שרבנו אליהו סובר שזו חובה ייחודית למזונות ולא לשאר חובות. כך הבין גם הריטב"א (סג. ד"ה איני זן), שהקשה על רבנו אליהו:

וזה וודאי דין חדש מאוד שיכופו על מזונות, מה שאין כופין כן לבע"ח⁹⁶.

נראה שהמחלוקת ביניהם היא בחקירתנו: ר"ת והריטב"א הבינו שמזונות הוא כשאר חובות ואילו רבנו אליהו הבין שיש כאן חובת גברא ולא רק חוב ממוני, לכן אפשר להכריחו לעבוד⁹⁷.

היחס בין כפייה לעבוד לכפייה להוציא

הרמב"ם לא הזכיר אפשרות של כפית הבעל לעבוד אלא כפיה להוציא במי שלא זן. ייתכן שהוא מסכים שבמקום שאפשר לכפותו להשתכר יש להעדיף אפשרות זו על פני כפיית גט. מאידך לא ברור שרבנו אליהו מסכים לדעת הרמב"ם שמי שאין לו כופין אותו להוציא: בהחלט ניתן לדייק שמי שיכול להשתכר כופין אותו להשתכר, אך מי שאינו יכול להשתכר מאונס אין כופין אותו, כמו שלא כופין על שאר המצוות כשהוא אנוס. עצם התפיסה שלא כופין מי שהוא אנוס להוציא אלא אם כן הוא מתנהג כנחש, נגזרת מהסוגיה בדף עז. שהזכרנו לעיל ונפסקה בשו"ע (אבה"ע, סימן קנד סע"ג) עפ"י דברי הר"ן בשם הרשב"א (לו. ד"ה אכסוהו שערי):

האומר איני זן ואין מפרנס כופין אותו לזון, ואם אין ב"ד יכולים לכופו לזון, כגון שאין לו במה לפרנס ואינו רוצה להשתכר ולהרוויח ולזון, אם תרצה היא כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה⁹⁸.

אמנם השו"ע לא פסק שיש אפשרות לכפותו להשתכר כרבנו אליהו, אך ייתכן שרבנו אליהו מסכים לפסק השו"ע בסי' קנד, הסובר שלא כופים להוציא אם הוא אנוס.

לאור זאת ייתכן שהרמב"ם ורבנו אליהו הסכימו לגבי אופי חיוב מזונות, אלא שנחלקו בשאלה האם אי מילוי חובת המזונות מאונס

⁹⁵ מובא גם בתוספות (סג. ד"ה באומר איני זן ואיני מפרנס).

⁹⁶ הגר"א (חור"מ, סימן צז ס"ק מד) טוען, שכך גם משמע מהרמ"א, שבאבן העזר (סימן ע סע"ג) בעניין מזונות האישה הביא דעת רבנו אליהו, אך בחור"מ (סימן צז סע"ט) לא העיר על דברי המחבר שכתב שאין כופין אותו להשכיר את עצמו. לעומתו בספר שער המשפט (סימן צז ס"ק ג) סבר, שלדעת רבינו אליהו כופין אותו לעבוד אף בשאר חובות.

⁹⁷ להלכה הרמ"א מביא את דברי רבנו אליהו בשם י"א ולא מביא את דעת החולקים. הט"ז (ס"ק ד) ציטט את תשובת מימוניות שחכמי צרפת פוסקים כרבנו אליהו אולם הגר"א (ס"ק ט) כתב שרוב הפוסקים חלקו על רבנו אליהו.

⁹⁸ כבר הזכרנו לעיל (הערה 14) שברשב"א עצמו מפורש שכופין להוציא אפילו באנוס. החת"ס (סי' קלא; הובאו בפת"ש ס"ק ב) עמד על כך שישנה סתירה בפסק השו"ע שהרי כאן פסק כרמב"ם שכופין אפילו באנוס, ואילו בסי' קנד (סע"ג) פסק שדווקא מי שאין לו ואינו רוצה להשתכר כופין אותו (ע"פ הר"ן בשם הרשב"א בס"פ המדרי). לדעתו הרמ"א הסכים עם דברי השו"ע בסי' קנד, שכופין את מי שאינו רוצה להשתכר, ולכן לא השיג עליו שם, אולם כאן השיג כיוון שהשתמע כאן שכופין אותו אפילו רוצה לזון ואין לו.

היא עילת גירושין (לדעת הרמב"ם) או לא (רבנו אליהו)⁹⁹.
ג. סידור לבעל חוב

המשנה בערכין קובעת שכאשר אדם נדר להקדש ערך מסוים ולא שילמו ובא הגזבר של ההקדש למשכנו, משאירים בידו צרכי קיום בסיסיים:

אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותו נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש מטה מוצעת וסנדליו ותפיליו לו אבל לא לאשתו ולבניו אם היה אומן נותן לו שני כלי אומנות מכל מין ומין חרש נותנין לו שני מצעדין ושני מגירות...¹⁰⁰

נאמר במשנה שמי שהתחייב להקדש ערך מסויים ולא שילמו, ממשכנין מנכסיו. אך גם כשממשכנים משאירים לו דברים חיוניים לקיומו. בגמרא (ב"מ קיד.) יש מחלוקת בשאלה אם דין זה קיים גם בגביה מבע"ח.

רוב הראשונים¹⁰¹ סברו, שהוכרע להלכה שמסדרין לבע"ח על פי מעשה זה:

אשכחיה רבה בר אבוא לאליהו דקאי בבית הקברות של עובדי כוכבים א"ל מהו שיסדרו בב"ח א"ל גמר מיכה מיכה מערכין גבי ערכין כתיב: "ואם מך הוא מערכך" גבי ב"ח כתיב: "וכי ימוך אחיך"

מה הדין לגבי גביית מזונות מהבעל?

הטור בסימן ע מביא את דברי הרמ"ה לגבי השאלה מתי נחשב הבעל כמי שאין לו:

וכ"כ הרמ"ה...היכא דעבד ושקל אגרא אע"ג דגבי ב"ח לא מחייבין ליה למפרע מיניה אלא לבתר דשיימין ליה מזון שלשים יום ושאר מילי דסדור, גבי מזונות אשתו כיון דלאו זוזי אסקה ביה אלא מזוני חייב לזונה כפי כבודה אפילו אי לית ליה אלא מזוני דחד יומא חייב למיזנה מינייהו או למיכל בהדיה במאי דאכיל.

הרמ"ה קובע שבמקום שהבעל עבד והשתכר, חייב לזון את אשתו, אפילו אם לא יישאר לו לעצמו מזון ל' יום. נימוקו הוא שלא מדובר כאן בחוב ממוני אלא בחובה לזונה לפי כבודה, לכן אפילו יש לו רק מזונות יום אחד חייב לתת לה או לאכול איתה. הרמ"ה (אבה"ע סימן ע סע' ג) את הביא דברי הרמ"ה להלכה.

אם כן גם הרמ"ה מצטרף לרבנו אליהו והרמב"ם, שסברו שמזונות איננו חוב אלא חובה לדאוג לצרכים.

ברמב"ם לא מוזכר דין סידור לבע"ח בהקשר למזונות. אולם נראה שלשיטתו לא שייך להעלות על הדעת לסדר לבע"ח, כיוון שברגע שאין הבעל ממלא את חובתו לספק לאשתו את מזונותיה הבסיסיים מכל סיבה שהיא, יצטרך להוציא ולתת כתובה כדין עני הנזכר לעיל. ברמ"ה משתמע שדורשים ממנו לזון כל זמן שיש לו, בניגוד לבע"ח רגיל שפטור אם אין לו מזון ל' יום, אך מי שאין לו אפילו לזון את עצמו ליום אחד והוא אנוס אין כופין אותו להוציא, כדברינו לעיל אליבא דרבינו אליהו.

אם כן הרמב"ם והרמ"ה על אף שהם דומים בתפיסתם הבסיסית לגבי חיוב המזונות, יש להם מחלוקת בשאלה, האם אי מילוי חובת מזונות מאונס הוא עילת גירושין.

⁹⁹ הרב ישראלי (משפטי שאול סי' יג) נשאל האם ניתן לפטור בעל ממזונות כיוון שהוא בצבא ואיננו יכול לזון. הוא משיב שלא מצאנו בשום מקום שהקלו בדיני מזונות יותר מחוב רגיל אלא רק החמירו כדברי רבנו אליהו, לכן יכולה ללוות ולאכול והבעל יצטרך לשלם כמו באישה שהלך בעלה למדינת הים ולא השאיר נכסים.

תשובת הרב מבוססת על ההנחה שגם לפי רבנו אליהו מזונות הוא חוב אלא שהחמירו בו יותר. אולם לפי דברינו שלשיטת רבנו אליהו אופי חיוב מזונות הוא שונה, ייתכן שיש בדבריו לא רק חומרא לכפות עליו לעבוד אלא גם קולא לפטור אותו כשאין לו.

יתכן שהראיה שהביא הרב ישראלי ממי שהלך למדינת הים ולא השאיר נכסים, שפוסקים לה מזונות ואחר כך לשלם, עוסקת דווקא במי שיש לו לשלם, אך מי שאין לו לשלם יהיה פטור.

¹⁰⁰ ערכין כג.

¹⁰¹ הרי"ף (סט: בדפיו); רמב"ם (מלווה ולווה פרק א סע' ז); רא"ש (לפי הטור, חו"מ סי' צז), וכ"כ בשו"ע (חו"מ, סימן צז סע' כג), בניגוד לר"ת (תוספות, ב"מ קיד. ד"ה מהו).

פרק ד: הבעייתיות בחיוב מזונות בהלך בעלה למדינת הים

א. הצגת הבעיה

בברייתא נאמר, שכאשר האב הולך למדינת הים אין יורדים לנכסיו לזון את בניו ובנותיו מנכסיו, למרות שחייב לזונם מדין צדקה. לעומת זאת, יורדים לנכסיו כדי לזון את אשתו (מח.).

תניא מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר ...

הר"ן (יח. בדפי האלפס) מביא שתי שיטות בנושא גביית צדקה:

הרשב"א ורב האי גאון סוברים שבצדקה יש רק כפייה של הגברא, אך לעולם אין יורדים לנכסיו אפילו בפניו. הרמב"ם סובר שיורדים לנכסיו אדם אמיד אך דווקא בפניו ולא בהלך למדינת הים (מתנות עניים פרק ז הל' י) וכ"כ הטור והשו"ע (אבה"ע, סימן עא סע' ב).

הר"ן עצמו סובר שאם הוא אמיד יורדים לנכסיו אפילו שלא בפניו:

וכי אמרינן במי שהלך למדינת הים "אבל לא בניו ובנותיו" היינו בדלא אמיד שאין הדבר עליו חוב גמור ...

אולם כבר הח"מ (סימן עא ס"ק ה) והב"ש (שם, ס"ק ו) עמדו על כך שזו דעה חריגה ואף הר"ן רק העלה זאת כאפשרות ולא החליט הדבר.

לאור זה נראה, שההלכה שכדי לזון את אשתו יורדים לנכסיו כשהלך למדינת הים, מה שאין כן בצדקה אפילו באמיד, מוכיחה לכאורה שמזונות הם חוב ולא חובה הדומה לצדקה.

ב. גדר חיוב מזונות כשהלך בעלה למדינת הים

כדי ליישב את דברינו ברמב"ם שמזונות הם חובה הדומה לצדקה, נראה להציע שתי הצעות:

א. ייתכן לומר שלמרות שמזונות הם חובה כעין צדקה, וצדקה אין יורדים לנכסיו אלא בפניו, במזונות יורדים לנכסיו אפילו הוא במדינת הים. הסברא לחלק היא, שבצדקה אין גובים מהנכסים מפני שהוא חיוב כללי על כל אדם, שאינו רובץ על אדם ספציפי אפילו הוא אמיד. לכן אין סיבה שדווקא נכסיו יהיו משועבדים לכך, יותר מנכסיו אדם אחר. לכן דווקא כשהאדם בפניו אנו יכולים לקחת ממנו כמו שאנו כופין על המצוות. אולם במזונות שהוא חיוב הרובץ דווקא על הבעל כלפי אשתו משום קרבת אישות, גם הנכסים משועבדים. לכן אפשר לרדת לנכסיו אף שלא בפניו. לפי זה, אין צורך לומר שמזונות הוא חוב רגיל. ראייה לדבר מהגמרא בנדרים (טו:):

האומר לאישה קונם שאני משמשך הרי זה בכל יחל דברו. והא משתעבד לה מדאורייתא דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע באומר הנאת תשמישך עלי.

הגמרא שואלת כיצד תופס הנדר על הנאתה, הרי גופו משועבד ליהנות אותה מדאורייתא מצד חובת עונה, ומיישבת שמדובר שנדר על הנאת עצמו. אם כן אנו מוצאים שיש שעבוד גם על חיובים שאינם חוב ממוני כגון עונה, ולדעת הרמב"ם שהשווה מזונות לעונה סביר להשליך מדין עונה האמור בגמרא לדין למזונות. ברם, בניגוד לחוב ממוני שבו השעבוד רובץ על הנכסים באופן בסיסי ומשום כך השעבוד נשאר על הנכסים גם כשנמכרו לאחר, במזונות כיוון שהשעבוד נובע מהחובה של הבעל לזון, השעבוד רובץ קודם כל על האדם, והנכסים משועבדים רק בהיותם תחת הבעל שעליו המצווה¹⁰² (סברא זו תיקרא להלן הסברא הראשונה).

ב. מאידך ניתן להציע, שכיוון שהלך בעלה למדינת הים והם לא נמצאים יחד, אין כאן חובה מחמת אישות, אלא חוב שתיקנו חכמים, כשם שתיקנו באלמנה שניזונית מתקנת חכמים בתנאי כתובה בלא אישות (סברא זו תיקרא להלן הסברא השנייה).

עצם הדמיון בין אופי חיוב מזונות אלמנה למזונות אישה שהלך בעלה למדינת הים כבר נמצא בברייתא בירושלמי (פ"ב ה"ג):

דתני דרה בבית כשם שהיתה דרה ובעלה נתון במדינה הים. ומשתמשת בכלי כסף ובכלי זהב כשם שהיתה משתמשת ובעלה נתון במדינת הים. וניזונת כשם שהיתה ניזונת ובעלה נתון במדינת הים.

¹⁰² בגמרא (גיטין מח:): מובאים הסברים לאי גביית מזונות ממשועבדים. עי' לקמן (פרק ה סע' ב), שם הסברנו שסוגיה זו עוסקת באלמנה.

אולם לא מבואר כאן מהו אופיה של חובה זו, האם כיוון שמזונות אישה שהלך למדינת הים הם חובה מחמת אישות, כך גם צריך להיות אופיים של מזונות אלמנה או שכשם שמזונות אישה שהלך בעלה למדינת הים הם חוב ותקנה דרבנן כך גם מזונות אלמנה¹⁰³. לכאורה, לפי דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל, שאפילו באלמנה יש דין עולה עמו ולא יורדת עמו כמו חובה מחמת אישות, כ"ש שמזונות אשת איש שהלך בעלה למדינת הים יישאו אופי של חובה מחמת אישות (כסברא הראשונה). אם כי לקמן (עיין פרק ו סע' ד) נטען שגם הרמב"ם מודה שאין כאן דמיון גמור לאשת איש שהרי מציאתה של האלמנה לעצמה.

ג. מחלוקת הרמב"ם והגאונים

הגאונים והרמב"ם (פרק יב הל' יח) נחלקו בשאלה האם אישה צריכה להציג שטר כתובה, כדי שיפסקו לה מזונות:

יש מן הגאונים שהורה שאין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים או שמת בעלה עד שיהא שטר כתובה יוצא מתחת ידה ואם לא תוציא שטר כתובה אין לה מזונות שמא נטלה כתובתה מבעלה או מחלה לו כתובתה שאין לה מזונות כמו שיתבאר, ויש מי שהורה שפוסקין לה מזונות בחזקת שלא נטלה ולא מחלה ואין מצריכין אותה להביא כתובה ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה הואיל ויש לה מזונות מן התורה אבל אם מת בעלה אין לה מזונות עד שתביא כתובה מפני שהיא אוכלת בתקנת חכמים ועוד שניזונת מנכסי יורשים ולעולם טוענין ליורש:

דעת הגאונים היא, שאין האישה יכולה לקבל מזונות בלא שטר כתובה שיהווה ראייה לכך שהכתובה לא נמחלה או נגבתה. זאת מתוך הנחה שמחילת הכתובה גורמת לאיבוד המזונות, דבר השנוי במחלוקת ראשונים כפי שנראה בהמשך (פרק ד סע' ז).

הרמב"ם מסכים להנחה זו אלא סובר, שכיוון שמזונות אשת איש הם מדאורייתא ואין יסודם בתקנת הכתובה אין לחשוש שמא מחלה כתובתה. כלומר, אם מזונות דאורייתא, החיוב אינו מבוסס על הכתובה (על אף שהוא יכול להתבטל על ידי מחילתה), ואין לחשוש שמא מחלה. לעומת זאת, על מנת לגבות מזונות אלמנה, יש צורך בשטר הכתובה, משום שכל חיובם נובע מתקנת חכמים הקשורה לכתובה וללא כתובה לא ברור שקיים כלל חיוב.

מהי סברת הגאונים? אם היו סוברים שמזונות אשת איש דרבנן ונתקנו כנגד מעשה ידיהם, הרי לא הייתה שום סברא שתפסיד מזונותיה משום מחילת הכתובה, כיוון שהוא זוכה במעשה ידיה, וכמו שכתב הרא"ש (פרק ד סימן כד):

...דמזונות אשתו אינם כתובתה אלא למ"ד דאורייתא. ולמ"ד דרבנן תיקנו לה מעשה ידיה תחת מזונות, ואם נוטל מעשה ידיה צריך לזונה, אבל מזונותיה מן היורשין הוי כתובתה.

גם קשה להניח שהגאונים סוברים שאפילו אישה שבעלה עמה צריכה כתובה כדי לגבות מזונותיה.

לכן נראה, שדעת הגאונים הייתה שמזונות אשת איש כשהוא עמה דאורייתא והיא חובה הנובעת מאישות, לכן אין צריך שטר כתובה כדי לגבות אותם. אך כשהבעל במדינת הים כשאין קירבת אישות ביניהם, המזונות הם תקנה דרבנן כמו תקנת מזונות אלמנה, לכן הם תלויים בתקנת הכתובה (כסברא השניה לעיל). אולם הרמב"ם סבר שגם מזונות במדינת הים נובעים מדין מזונות דאורייתא והם חובה הבאה מחמת אישות (כסברא ראשונה לעיל)^{104 105}.

¹⁰³ יש להעיר שבתוספתא (פי"א ה"ז; מובאת בגמרא קג.) לא משווים את האלמנה דווקא לאישה במדינת הים אלא לסתם אשת איש: תנו רבנן משתמשת במדור כדרך משתמשת בחיי בעלה בעבדים ושפחות כדרך משתמשת בחיי בעלה בכרים וכסתות כדרך משתמשת בחיי בעלה בכלי כסף ובכלי זהב כדרך משתמשת בחיי בעלה שכך כתב לה ואת תהא יתבת בבית ומיתונא מנכסי כל ימי מגר ארמלותיך.

יש לציין, שהרמב"ם ציטט את התוספתא כפי שהיא מובאת בבבלי ולא כירושלמי דלעיל.

¹⁰⁴ הפטר (לעיל הערה 3), עמ' 63 מציע, שברמב"ם יש שני דינים. כשאשתו עמו דאורייתא וכשהלך במדינת הים דרבנן, ולא התמודד עם מקור זה. ניתן ליישב דבריו בדוחק, שאמנם רמת החיוב של מזונות אשת איש שהלך בעלה למדינת הים הוא עדיין דאורייתא אך אופי החיוב משתנה. אולם אנחנו טענו לעיל (פרק ב סע' ב), שהקביעה שמזונות דאורייתא איננה משמעותית רק להגדרת רמת החיוב (דאורייתא/דרבנן) אלא גם לקביעת אופיו (חוב אישות/מזון).

¹⁰⁵ מחלוקת דומה לכאורה בין הרמב"ם לרבנותיו נמצאת בהלכות מזונות אלמנה (פרק יח הל' יט):

אלמנה שבאה לבית דין לתבוע מזונות יש מי שהורה שפוסקין לה מזונות ואין משיביעין אותה ואין ראוי לסמוך על הוראה זו מפני שנתחלף לו הרבר באשה שהלך בעלה למדינת הים ורבנותי הורו שאין לה מזונות מב"ד עד שתשבע שהרי זו באה להפרע מנכסי יתומים וכל הנפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה ולזה דעתי נוטה וכן ראוי לדון.

הרמב"ם קובע שיש לחלק בין פסיקת מזונות לאשת איש, שבה אין צורך בשבועה, לבין פסיקת מזונות לאלמנה שבה יש צורך בשבועה, כמו בכל חוב

ד. פוסקים מזונות לאשת איש

נדמה, שהבעייתיות שהזכרנו בקשר למזונות בהלך בעלה למדינת הים, היא הרקע למחלוקת רב ושמואל (קז):

איתמר רב אמר פוסקין מזונות לאשת איש ושמואל אמר אין פוסקין מזונות לאשת איש... בשמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי כי פליגי בשלא שמעו בו שמת רב אמר פוסקין דהא משועבד לה ושמואל אמר אין פוסקין מ"ט רב זביד אמר אימא צררי אתפסה. רב פפא אמר חישנין שמא אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך.

בהמשך הגמרא מובאים מקורות רבים על מי שהלך בעלה למדינת הים, בכללם הברייתא שהבאנו לעיל (פרק ד סע' א) מדף מח. מפשטות מקורות אלו עולה שב"ד פוסקים לאישה מזונות ויורדים לנכסי הבעל כדברי רב. שמואל מעמיד מקורות אלו בשמעו בו שמת.

הגמרא מביאה שני נימוקים לדברי שמואל הסובר שב"ד לא פוסקים לה מזונות: רב זביד אמר שמא הבעל עצמו נתן לה מזונות, ורב פפא אמר שמא אמר לה קודם שהלך צאי מעשה ידיך במזונותיך.

אולם דברי רב פפא ורב זביד לבדם אין בהם כדי להסביר את שיטת שמואל שאין פוסקים לאשת איש, כיוון שהם אינם מבארים מדוע באלמנה פוסקים מזונות ולא חוששים שכבר נתן לה או אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך.

רש"י (ד"ה בשמעו בו שמת) מציע, שבאלמנה אין חוששים כיוון שסופה לישבע בעת גבית כתובה, שלא הניח בעלה בידה מזונות. אך התוספות (ד"ה ששמעו בו) הקשו שהרי מפורש בגמרא שלדעת שמואל באשת איש אין פוסקים אפילו אם נשבעת.

תוספות עצמם טוענים שבאשת איש אין מאמינים לשבועתה, כיוון שחזקה שבעל שיצא למדינת הים יציאה מתוכננת לא הניחה למות ברעב, מה שאין כן כשמת שהייתה דעתו לחזור.

אולם פירוש זה גם הוא קשה, שא"כ לא רק בשמעו בו שמת יפסקו לה מזונות אלא בכל מקרה של ששמעו שאירע לו אונס לא צפוי, אפילו בחייו, יפסקו לאשתו מזונות.

הרמב"ן טוען שלשמואל הסיבה שבאלמנה פוסקים מזונות למרות חששות אלו, היא שהנכסים בחזקתה (צו): ואילו באשת איש אין נכסים בחזקתה. לדעת הרמב"ן סברת רב הייתה שלמרות שאין לאשת איש זכות בנכסים, פוסקים לאישה מזונות, הואיל והבעל אינו נאמן לומר שפסק מזונות על העתיד.

לאור דברי הרמב"ן שהעובדה שאין פוסקים מזונות לאשת איש איננו רק בגלל דברי רב זביד ורב פפא, אלא בגלל חולשת הזיקה של אשת איש לנכסי בעלה לעומת אלמנה, נוכל להציע הצעה חדשה ברוח דברינו לעיל. שיטת שמואל הייתה שהואיל ומזונות אינם חוב, השעבוד של האישה בנכסים קלוש, ולכן די בחשש צררי ובחשש צאי מעשה ידיך כדי לדחות אפשרות זו. אולם באלמנה שמזונותיה הם חוב, יש לאישה שעבוד על הנכסים והיא יכולה לגבותם. רב סובר ששעבוד האישה על נכסי בעלה חזק דיו כדי לדחות את חשש הצרורות והחשש שאמר לה צאי מעשה ידיך למזונותיך. זאת, מאחת משתי סיבות שהזכרנו לעיל:

א. מזונות במדינת הים הם חוב כמו מזונות אלמנה ולכן יש לאישה שעבוד (כסברא השניה).

ב. למרות שמזונות אינם אלא חובה הנובעת מאישות גם היא יוצרת שעבוד חזק דיו כדי לדחוק את החששות הנ"ל (כסברא הראשונה).

ה. זן מפירות שביעית

בירושלמי בשני מקומות נאמר (פ"ז ה"א; פ"ג ה"א):

שגובים מנכסי יתומים. הרמב"ם דוחה את הדעה שאינה מצריכה שבועה בגביית מזונות אלמנה, ומאשים אותה בבלבול בין מזונות אשת איש שבעלה ממדינת הים לבין מזונות אלמנה.

לדעתנו אין דין זה נוגע לחקירתנו. ההבחנה שעושה הרמב"ם בין מזונות מי שהלך בעלה למדינת הים למזונות אלמנה, איננה מבטאת הבחנה באופי הדין, אלא שבאלמנה הנכסים שנגבים הם נכסי יתומים ולכן צריך שבועה. יש לציין שבגמרא (קז) עולה בפשטות שאפילו שמואל, הסובר שבאשת איש שאין פוסקים מזונות, מודה שלא למנה פוסקים אפילו בלא שבועה וכ"ש לרב, וא"כ דברי הרמב"ם שמצריך שבועה קשים, וחלקו עליו הראב"ד (על אתר), הרמב"ן והר"ן (סג. בדפי האלפס).



מאן דמר אין מזונות האשה מדבר תורה כהדא דתני (תוספתא שביעית פ"ה, ה"ט): אין בית דין פוסקין לאשה מזונות מדמי שביעית אבל ניזונת היא אצל¹⁰⁶ בעלה בשביעית.

התוספתא אומרת שכאשר ב"ד צריך לפסוק לאישה מזונות, כגון במקרה שהלך בעלה למדינת הים, אסור לו להשתמש לשם כך בפירות שביעית, אך כאשר בעלה נותן לה מזונות הוא יכול להשתמש בפירות שביעית. אולם לא ברור מדוע קובע הירושלמי שזהו רק אליבא דמי שסובר שמזונות דרבנן.

הפני משה מפרש שאילו מזונות היו מדברי תורה הרי שהיה כאן חוב גמור, ולא הייתה ניזונית אפילו אצל בעלה, אלא שכיוון שמזונות רק מדרבנן אינו חוב ממש החמירו רק כשב"ד פוסק לה משום "דמיחזי כפריעת חוב".

הקרבן העדה סבור להפך, שדווקא משום שמזונות דרבנן, אין ב"ד פוסקים לה משום שמדרבנן מזונות הם כנגד מעשה ידיה ולכן הם כשכר שכיר שאסור לשלמו מפירות שביעית. נראה מדבריו שאילו מזונות היו מדאורייתא אפשר היה לתת אותם מפירות שביעית בכל מקרה. נראה שדעתו שאם מזונות מדברי תורה, אין מתייחסים אליהם כחוב אלא כחובה הנובעת מאישות כדברינו לעיל בדעת הרמב"ם ולא כדברי הפני משה שהבין שהמזונות הם חוב.

הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק ה' הל' יד) פוסק את התוספתא בשביעית:

אין ב"ד פוסקים לאישה פירות שביעית מפני שזה כמשלם חוב מפירות שביעית אבל ניזונית היא משל בעלה.

לכאורה קשה, הרי שיטת הרמב"ם שמזונות דאורייתא אם כן, לדברי הפני משה אסור לזונה בכל מקרה, ולפי קרבן העדה מותר לזונה בכל מקרה.

נראה שהרמב"ם פירש את דברי הירושלמי כמו קרבן העדה, שמשמעות הקביעה שמזונות דאורייתא היא שזו חובה הנובעת מאישות, כפי שביארנו לעיל (פרק ב' סע' ב). מדוע אם כן במדינת הים אסור לב"ד לזונה מפירות שביעית הרי זה לא חוב?

לכאורה נראה מכאן שהרמב"ם סבר שאע"פ שבאופן עקרוני מזונות היא חובה מחמת אישות, כאשר בעלה במדינת הים אין קירבת אישות ביניהם ומזונות הם חוב (כסברא השניה ולא כדברינו לעיל)¹⁰⁷. לכן אסור מעיקר הדין לתת מפירות שביעית.

אולם נראה ליישב, שהרמב"ם סבר שמעיקר הדין גם במדינת הים אפשר לפסוק מפירות שביעית, כיוון שאין זה חוב אלא חובת מחמת אישות (כסברא הראשונה), ולא אסר הרמב"ם אלא משום מראית עין. כך גם נראה לדייק בלשון הרמב"ם, שהרי נקט כ' הדמיון: "כמשלם חוב" ולא משלם חוב ממש.

ו. מזונות אלמנה לכהן גדול

נסה לבחון את עמדת הרמב"ם בנושא מזונות אשת איש במדינת הים עפ"י סוגיה נוספת (יבמות פה.):

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן אלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט יש להן מזונות או אין להן מזונות היכי דמי אילימא דיתבה תותיה בעמוד והוצא קאי מזונות אית לה לא צריכא שהלך הוא למדינת הים ולותה ואכלה מאי מזוני תנאי כתובה נינהו מדאית לה כתובה אית לה מזוני או דלמא כתובה דלמשקל ומיפק אית לה מזוני דלמא תיעכב גביה לית לה א"ל לית לה והתניא יש לה כי תניא ההיא לאחר מיתה.

אית דאמר אמר ליה תניא יש לה הא בעמוד והוצא קאי ואלא התניא יש לה כי תניא ההיא לאחר מיתה.

ר' אלעזר מסתפק האם בקידושין שהם באיסור לאו כגון אלמנה לכ"ג יש חובת מזונות. לגמרא פשוט שאם אלמנה יושבת תחת כ"ג בוודאי אינה זכאית למזונות, כיוון שאנו מנסים לעודד להפסיק את הנישואין באיסור, לכן מסתבר שהספק של ר' אלעזר הוא רק במקרה שבעלה במדינת הים: האם זכאית למזונות כמו שזכאית לכתובה ואם לוותה מאחרים כסף למזונותיה תוכל לדרוש מהבעל לשלם את חובה או שאנו חוששים שמא הדבר יגרום להשהיית תחתיו באיסור. מסקנתה הסוגיה היא, שאין לאישה מזונות ומה שנמצא בתוספתא שיש לאישה מזונות, יש לפרש לאחר מיתת הבעל באלמנותה שאז אין כאן איסור כלל, ולכן לא מפקיעים את המזונות.

גם הלישנא בתרא מעמידה את התוספתא שיש לה מזונות אחרי מיתה כשאין איסור.

¹⁰⁶ בתוספתא שלפנינו הגירסא היא משל בעלה וכ"כ הרמב"ם בהלכות שביעית. גרסת הירושלמי (פי"ג ה"א) היא "ניזונית עם בעלה".

¹⁰⁷ כך סבר הפטר (לעיל הערה 3) עמ' 64, וטען שאולי זה משמעות דברי הרמב"ם (פרק יב הל' ד) שהבאנו לעיל שהמזונות הם כתנאי כתובה. אולם אנו לא מצאנו בסיס ברמב"ם להנחה שהביטוי תנאי כתובה מתייחס דווקא למזונות כשהלך למדינת הים.

אולם הרמב"ם (פרק כד הל' ד) פסק שאף בהלך למדינת הים ולוותה ואכלה זכאית למזונות:

אבל אם נשא אחת מחייבי לאוין והכיר בה או אחת מחייבי עשה בין הכיר בה בין שלא הכיר בה יש לה כתובה, שחייבי לאוין שהכיר בה רצה לזון בנכסיו וחייבי עשה איסורין קל ויש לשתייהן מזונות לאחר מותו וכן אם לותה ואכלה חייב לשלם...

הטור (אבה"ע, סימן קטז) תמה על דברי הרמב"ם שהרי בגמרא מפורש שדווקא לאחר מיתת הבעל יש לה מזונות (וכן הקשה הב"י שם).

המ"מ טוען שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא, שלפיה הגמרא לא הזכירה את האפשרות של לוותה ואכלה, והרמב"ם מסברתו קבע שהוא כמו מזונות לאחר מיתה. אולם מהי סברת הרמב"ם להשוות מזונות אשת איש במדינת הים למזונות אלמנה?

לכאורה ניתן לומר שכאשר הבעל נמצא במדינת הים, ואין לו קירבת אישות בפועל עם אשתו, חיובו במזונות הוא תקנה דרבנן כדין אלמנה שבה המזונות הם חוב שהרי אין שם אישות (כסברא השניה). הרמב"ם סבר שחכמים ביטלו רק את החובה הבאה מחמת אישות, כיוון שהאישות היא אסורה, אבל באלמנה ובהלך בעלה למדינת הים שהוא חוב, שאינו קשור מהאישות אלא תקנה לא ביטלו.¹⁰⁸

אולם נראה ליישב שהרמב"ם סבר שמזונות הם דאורייתא גם במדינת הים ואינם דומים למזונות אלמנה שהם תקנת חוב מדרבנן (כסברא הראשונה), אלא שסבר שכשם שבאלמנה אין מפקיעים את חיוב המזונות כך בהלך בעלה למדינת הים לא הפקיעו את חיוב המזונות כיוון שאין איסור בפועל.¹⁰⁹

ז. מזונות אשת איש כתנאי כתובה

הגמרא אומרת (נג.):

יתבי רבין בר חנינא קמיה דרב חסדא ויתיב וקאמר משמיה דר' אלעזר מוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות.

רש"י מפרש שהכוונה למזונות באלמנות שהם חלק מתנאי כתובה. הרא"ש (פרק ד סי' כד) והר"ן (יט: בדפי האלפס) מסכימים לדעת רש"י ומסבירים שמזונות אשת איש אינם מתנאי כתובה אלא תיקנום תחת מעשה ידיה וכיוון שזוכה במעשה ידיה חייב במזונותיה אפילו מוחלת על כתובתה.

לעומת זאת שיטת הרמב"ם (פרק יז הל' יט) היא, שגם מזונות אשת איש הם תנאי כתובה והמוחלת כתובתה מאבדת מזונותיה:

המוכרת כתובתה בין לאחרים בין לבעלה לא אבדה שאר תנאי כתובה ואם היה לה בן זכר יורש כנגד הכתובה הזאת שנמכרה מנכסי אביו יותר על חלקו כדין תנאי זה אבל המוחלת כתובתה לבעלה איבדה כל תנאי כתובתה ואפילו מזונות אין לה עליו.

גם הרמב"ם (שם, פרק יב הל' ד) שהזכרנו לעיל (פרק ב סע' ב) מזכיר שמזונות הם תנאי כתובה. וכן מבואר בדברי הגאונים (שם, שם סע' ח) שהבאנו לעיל (פרק ד סע' ג), שסברו שיש צורך בכתובה כדי לגבות מזונות אישה שהלך בעלה למדינת הים.

הגמרא ביבמות הנ"ל (בסעיף הקודם), מתלבטת אם יש מזונות לאישה שנישאה באיסור והלך בעלה למדינת הים. הגמרא מנמקת את האפשרות שיהיה לה מזונות בכך, שכיוון שיש לאישה זו כתובה מגיעים לה גם תנאי כתובה. זהו סיוע מצד אחד לשיטת הרמב"ם והגאונים הנ"ל שמזונות מחיים נחשבים תנאי כתובה מאידך קושיה עצומה על רש"י וסיעתו שסברו שאין מזונות מחיים

¹⁰⁸ כך כתב יונתן אומן (שם, לעיל הערה 3), עמ' 68 בהערה על מאמרו של הפטר.

¹⁰⁹ אולם להסבר זה עדיין לא ביארנו, מה הביא את הרמב"ם לטעון שלישנא בתרא סבורה שדין הלך בעלה למדינת הים כמו הוא כמו אלמנה.

נראה ששורש הדברים הוא בתוספתא ביבמות (פ"ב ה"ג):

אלמנה לכ"ג גרושה וכלוצה לכהן הדיוט הרי הן כאשתו לכל דבר ויש לה כתובה ופירות מזונות ובלאות וזכאי במציאתה ומעשה ידיה.

הגמרא עצמה הקשתה מתוספתא זו על קביעתה שאין לה מזונות, משום שאנו רוצים לעודד להפסיק את הנישואים והעמידה בדוחק לאחר מיתה. הנמוק"י (יבמות כז. בדפי האלפס) עמד על כך שאוקימתא זו היא קשה מאוד בתוספתא, שהרי נאמר בה שהוא זכאי במעשה ידיה ואם אינה ניוזנית בזכות מה הוא זוכה במעשה ידיה הרי תקנו מעשה ידיה תחת מזונותיה, והוא הציע שמדובר שזון מרצונו החופשי (לפי דברינו לקמן פרק ז סע' ב אין צורך להידחק כדבריו כיוון שהבעל זכאי במעשה ידים גם אם לא זן אלא אם כן קונסים אותו). נראה להציע, שהרמב"ם קבע שהיא ניוזנית בחייו כשהלך למדינת הים מפני שאז יותר מובן, מדוע הוא זוכה במעשה ידיה וכ"כ הב"ש (סימן קטז ס"ק ב).

נקראים תנאי כתובה.

רש"י על הסוגיה (ד"ה מזוני תנאי כתובה) מפרש את המושג תנאי כתובה בסוגיה כמתייחס לתנאי:

"את תהא יתבא בביתי וניזונית מנכסי כל ימי מיגר ארמלותך". קשה על דבריו שהרי תנאי זה הוא באלמנה ואילו הגמרא עוסקת באשת איש שהלך למדינת הים.

ייתכן שרש"י סבר שמזונות במדינת הים הם תקנה של חוב בלא אישות כמו שחייב לזונה באלמנותה (כסברא השניה), לכן הם נקראים בגמרא תנאי כתובה כמו מזונות אלמנה, אך חיוב מזונות אשת איש באופן כללי אינו נקרא תנאי כתובה.

ח. מזונות מינימליים

הרמב"ם (פרק יב הל' י) כותב מהו שיעור המזונות המינימלי:

כמה מזונות פוסקין לאשה? פוסקין לה לחם שתי סעודות בכל יום, סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר, כאדם שאינו לא חולה ולא גרגרן ומאותו מאכל של אנשי אותה העיר ...

במה דברים אמורים? בעני שבישראל. אבל אם היה עשיר הכל לפי עשרו אפילו היה ממנו ראוי לעשות לה כמה תבשילי בשר בכל יום כופין אותו ופוסקין לה מזונות כפי ממנו ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפי' לחם שהיא צריכה לו כופין אותו להוציא ותהיה כתובתה חוב עליו עד שתמצא ידו ויתן.

הבסיס לקצבה זו היא המשנה בכתובות (סד: ; הובאה לעיל פרק ב סע' א), העוסקת בחובת המזונות של מי שמשרה אשתו ע"י שלישי, אולם הרמב"ם הסיק ממשנה זו שזו קצבת המזונות לכל אשת איש.

הרמב"ם כותב (פרק יב הל' יב) שיכול אדם להשרות אשתו ע"י שלישי:

בעל שרצה ליתן לאשתו מזונותיה הראויות לה ותהיה אוכלת ושותה לעצמה והוא שותה ואוכל לעצמו הרשות בידו ובלבד שיאכל עמה מלילי שבת ללילי שבת.

השו"ע בסי' ע העתיק לשון הרמב"ם, אבל הפך את הסדר. בסעיף ב' כתב שיכול להשרות אשתו ע"י שלישי ובסעיף ג' כתב כמה מזונות פוסקים לה.

הח"מ (ס"ק ג) הבחין בשינוי הסדר, וטען שמסידור המחבר משמע שדווקא במשרה אשתו ע"י שלישי נאמרה קצבה של מזון שתי סעודות, אך במצויה עמו אין קצבה, ואפילו אם אין לו שום לפתן רק פת חרבה אוכלת ושותה ממה שהוא אוכל. מסידור הרמב"ם, לעומת זאת, משמע שאין חילוק בין משרה אשתו ע"י שלישי לסתם אשת איש¹¹⁰.

¹¹⁰ אולם כותב הח"מ (ס"ק ד), שגם ברמב"ם משמע שהקצבה הנזכרת היא רק במקרה שאין אשתו עמו מפני שכתב באותה הלכה (פרק יב הל' י): "ומעט יין לשתות אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין", וכ"כ הב"ש (ס"ק ב). הנחת הח"מ והב"ש, שכאשר הרמב"ם אומר שנותן לה רק מעט יין, הוא מתכוון לומר שהבעל אינו נמצא עם אשתו, מבוססת על דברי הגמרא דף סה.. הגמרא שם מסיקה מהשמטת המשנה בדף סד: קצבה של יין, שאין פוסקים יין לאישה כר' אלעזר:

דאמר ר' אלעזר אין פוסקים יין לאישה... מיתבי רגילה נותנין לה, רגילה שאני... אמר אביי הכי קאמר רגילה בפני בעלה שני כוסות, שלא בפני בעלה נותנים לה כוס אחת. אינה רגילה בפני בעלה אין נותנים לה כל עיקר.

מבואר בגמרא שעקרונית אין פוסקים יין לאשת איש, ואפילו ברגילה ממעטים לתת לה יין כאשר בעלה אינו נמצא.

הב"ש הוסיף שגם במשנה (סד:) משמע שקצבה זו היא דווקא באינה עמו, שהרי שיעורים אלו נאמרו במשרה אשתו ע"י שלישי.

אולם לדעתנו מסתבר שהרמב"ם באומרו "מעט יין" לא התכוון לפסוק את דברי אביי אלא פסק כר"ף (כח. ברפי האלפס) והרא"ש (ה, לח) שהשמיטו דברי אביי וכתבו:

מסייע ליה לד' אלעזר דאמר ר' אלעזר אין פוסקים יין לאישה ה"מ דלא רגילה אבל רגילה פוסקים לה.

הר"ן שם תמה מדוע השמיטו את דברי אביי. נראה ליישב שהר"ף העדיף לפסוק עפ"י המעשים שמובאים בהמשך הגמרא, בהם מפורש שפסקו יין למי שהייתה רגילה בכך בהתאם להרגל, ולא עפ"י דברי אביי שנראו לו כסותרים את המעשים שמובאים בהמשך. ראה לכך שהר"ף השמיט דברי אביי משום שהעדיף את המעשים, היא, שהר"ף השמיט את דברי אביי הנ"ל כדרכו להשמיט מה שאינו להלכה, ומאידך הביא את סיפור המעשה. הרמב"ם פסק כר"ף אלא שכתב שפוסקים רק מעט יין עפ"י דברי האגדה שבראש הסוגיה שחוששים שריבוי יין באישה יכול להביא לידי זנות.

לענ"ד נראה, שהרמב"ם סבר שאין מקום לחלק בין מזונות כשהיא עמו לבין משרה אשתו ע"י שלישי מפני שסבר שגם מזונות אישה שהלך למדינת הים הם חובה מחמת צדקה (כסברא הראשונה). לכן כתב את הקצבה למזונות שכתובה במשנה של משרה אשתו ע"י שלישי גם בשאר נשים. השו"ע, בשנותו את הסדר, והח"מ והב"ש בעקבותיו, סברו, שיש מקום לראות את המזונות כשאינה עמו כחוב כמו באלמנה (כסברא השניה).

פרק ה: שעבוד מזונות אשת איש

א. עדיפות שעבוד בע"ח על פני שעבוד מזונות

כבר עסקנו לעיל (פרק ד סע' א-ב) בבעייתיות של שעבוד הנכסים למזונות, אם רואים אותם כחובה הבאה מחמת צדקה. לעיל הצענו שני פתרונות אפשריים. אפשרות אחת, שגם בחובות מוסריות יש פן של שעבוד כמו בעונה. אפשרות שניה, שאמנם כאשר הבעל במדינת הים מזונות הם בעלי אופי של חוב גמור. לכן יש להם שעבוד כשאר חובות.

הסמ"ע (חור"מ, סימן צז ס"ק נז) מגיע למסקנה ששעבוד הנכסים למזונות איננו שעבוד רגיל (כמו האפשרות הראשונה שהעלנו) ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות מלווה ולווה (פרק א הל' ח):

מלווה שבא להפרע שלא בפני הלווה כגון שהיה הלווה במדינה רחוקה ותפסה האשה מטלטלין מנכסי הבעל כדי שתזון מהן, מוציאין אותן מידה ונותנין לבעל חוב שאפילו היה בעלה עמה לא היה יכול לזון את אשתו ובניו עד שיפרע לו כל חובו.

מבואר בדברי הרמב"ם שזכותו של בעל חוב בנכסי הבעל קודמת לזכותה של אשתו בנכסים מצד מזונות, ואפילו תפסה האשה למזונותיה - מוציא מידה.

בעל התרומות (שער א ח"א ס' ד) הביא תשובה של הרי"ף (סי' פא) בה מודגש, שהאישה מפסידה מזונותיה אפילו במקרה שקדמו נישואי האישה לחוב.

בעל התרומות מביא כמקור לעניין את המשנה בערכין כג ע"ב שהוזכרה לעיל, בה נאמר שמי שהתחייב לשלם ערכין להקדש ולא שילם - ממשיכין את נכסיו. שם מבואר שאע"פ שמשאירים לו מזון ל' יום, לא משאירים למזון אשתו ובניו למרות שחוב המזונות קדם.

לכאורה קשה מדוע לרמב"ם שסבר מזונות דאורייתא, המלווה גובה לפני האישה למרות שחובה קדם?

בעל התרומות מנמק דבריו:

שטעם הדבר, מפני ששעבודו של מלווה הוא מן התורה וכדעולא דאמר שעבודא דאורייתא ומזונות אישה ובניה דרבנן, הילכך אתי שעבודא דאורייתא ומבטל דרבנן.

לדעת בעל התרומות מעיקר הדין אין שעבוד כלל למזונות, אלא זו תקנת חכמים בניגוד לחוב ממוני שבו יש שעבוד באופן טבעי.

מסביר הפרישה על הטור:

דמזונות אשתו בין למ"ד דאורייתא בין למ"ד דרבנן על כל פנים מסתברא דלא חייבתו התורה ולא חכמים בתורת חוב, דהיינו להרעיב נפשו וליתן מזונות לאשתו על כל פנים כדין בעל חוב¹¹¹, אלא חייבתו תורה או חכמים להיות אשתו כגופו, דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש לנפשו¹¹²...

והיינו דווקא בחייו אבל מה שחייב נפשו ליתן לה מזונות אחרי מותו, וודאי בתורת חוב גמור חייב נפשו, שהרי אחרי מותו אין שייך לומר שלא קיבל עליו אלא לפרנסה עימו.

וממשיך בספרו הסמ"ע על השו"ע (ס"ק נז):

¹¹¹ לעיל ראינו שדווקא בגלל שמזונות אינם חוב ממוני יש מקום לדרוש ממנו יותר: לרבנו אליהו חייב להשכיר עצמו ולרמ"ה אין משאירים לו מזון ל' יום בניגוד לבע"ח רגיל, ולא כדברי הסמ"ע שסובר שמזונות אינם חוב ממוני רק לקולא.

¹¹² מה שטען שמדאורייתא חייב במזונות רק כשיש לו להאכילו כגופו, נראה שלמד זאת מדין עבד עברי בקידושין כ. דתניא כי טוב לו עמך עמך במאכל ועמך במשתה שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר אתה שותה יין וחדש אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו.

אלא שמדברנן חייב להשתדל (לתת) לה מזונות כשאינו לו וכמ"ש בכתובה אלא אפילו ואזון. מ"מ אף שחייב לה מדברנן וגם שטר כתובתה בידה מ"מ לא עדיף שטר כשטר שביד המלווה. שהרי המלווה הלווה לו וחייב לשלם לו מן התורה... מה שאין כן באישה שלא הלוותה לו שיעור מזונותיה אלא שחז"ל תיקנו לה מזונותיה תחת מעשה ידיה ואין זה הלוואה שחייבה עליה תורה.

תורף דבריו, שכיוון שמעיקר דין תורה או חכמים אין האדם חייב לזון את אשתו כשאינו לו או כשאין עימו, ממילא חובת המזונות לא יוצרת שעבוד על הנכסים. בניגוד להלוואה, שחובת השבתה היא בכל תנאי לכן היא יוצרת שעבוד על הנכסים¹¹³.

אנו מוצאים בדבריו חיזוק לשתי נקודות שהעלנו:

א. הסיבה שכוחו של המלווה עדיף, היא שמזונות אינם חוב ולכן אין לאישה שעבוד נכסים שמתחרה עם שעבוד החוב.

ב. מזונות אלמנה שאינם קשורים באישות הם חוב גמור.

אולם לדעתנו אין הטעם לחולשת השעבוד משום שעיקר חובת המזונות מלכתחילה הייתה מוגבלת בהיקפה רק למי שיש לו וכשאשתו עימו (דבר שלא מצאנו לו מקור בדיני מזונות אישה), אלא מפני אופיים של מזונות כחובה הדומה לצדקה ולא כחוב ממוני.

כמו כן אנו סברנו שהיותם של המזונות חיוב שאינו ממוני, תלוי במחלוקת הראשונים אם מזונות דאורייתא או דרבנן, ואילו לדעתו אפילו אם מזונות דרבנן הם אינם חוב ממוני.

ב. גבייה מלקוחות במזונות אשת איש

המשנה בגיטין (מח:) אומרת:

אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות ולמזון האשה והבנות מנכסים משועבדין מפני תיקון העולם.

המשנה קובעת שהסיבה שאין גובים מזונות וחובות אחרים מלקוחות של הבעל, הוא מפני תיקון העולם. משתמע שמעיקר הדין היה ראוי לגבותם מלקוחות.

לכאורה לפי הנחתנו ששעבוד מזונות הוא קלוש, אין צורך להגיע לתיקון עולם כדי להסביר מדוע אין גובים מלקוחות, אלא מעיקר הדין אין גובים מזונות מלקוחות.

נראה ליישב, שאכן באשת איש מעיקר הדין לא גובים מלקוחות. המשנה דיברה דווקא על מזונות האלמנה והיתומות שהוא חוב גמור מתנאי כתובה, והיה מקום לומר שיגבו ממשועבדים לולי תקנת העולם.

כך הסביר הפרישה הנ"ל את המשך דברי בעל התרומות הנ"ל שער א' ח"א סי' ד לאחר שכתב שהמלווה גובה מפני ששעבודו דאורייתא ואילו השעבוד למזונות דרבנן:

וכל זה הוצרכנו לומר באישה היושבת תחת בעלה שאע"פ שהיא סמוכה עליו והיא כגופו אעפ"כ אין לה מזונות, אבל נתארמלה - המלווה קודם לה אע"פ שהיא מוקדמת, ולא משום דינא נגעו בה אלא מפני תיקון עולם.

ג. המדיר את אשתו

המשנה אומרת (ע.):

המדיר את אשתו מליהנות לו עד ל' יום יעמיד פרנס יתר מיכן יוציא ויתן כתובה.

מהמשנה עולה שהנדר חל ולכן צריך הבעל להעמיד פרנס אחר שיוזן את אשתו. הסיבה שלאחר ל' יום שלא הותר הנדר חייב לגרשה, הוא משום שלאחר ל' יום מופצת השמועה והאישה מתבזה (ע.):

¹¹³ אפשרות דומה העלה הפנ"י (נח:): "אף למ"ד מזונות דאורייתא היינו באישה שאין לה ממה להתפרנס כלל, וא"כ החיוב על הבעל ליתן לה מזונות להחיות את נפשה, מה שאין כן בעניין קצבת מזונות היכא שאין מעשה ידיה מספיקין." אולם בספר "דרישת ארי" (אבה"ע סימן סט ס"ק א) מוכיח שלא בדבריו שהרי הרמב"ם כתב שבהלך למדינת הים גובה מזונות מדאורייתא אפילו יש לה מעשה ידיים, ואין מקוים ממעשה ידיה (פרק יב הל' טז). עיין פד"ר ז עמ' 295.

עד ל' יום לא שמעי בה אינשי ולא זילא בה מילתא, טפי שמעי ביה אינשי וזילא בה מילתא.

הגמרא מתקשה כיצד חל הנדר הרי נכסיו משועבדים למזונותיה. הגמרא לבסוף מסיקה שמדובר כשהבעל אומר לה: "צאי מעשה ידיך למזונותייך" דהיינו שתתפרנס ממלאכתה. הצורך בפרנס הוא רק בשביל דברים קטנים שהיא אינה מצליחה לממן בעצמה, ושהייתה רגילה בהם בבית אביה, וכשהיה הבעל עימה הייתה מוכנה לוותר עליהם, לכן הקונם חל עליהם, אך עכשיו משהלך הבעל חזר החיוב.

הרמב"ם (פרק יב הל' כג) פוסק את דין המשנה כפשוטו:

המדיר את אשתו מליהנות לו בין שפירש עד זמן פלוני בין שלא פירש אלא סתם ממתנין לו שלשים יום אם תמו ימי נדרו או שלא תמו והתיר נדרו הרי זה מוטב ואם לאו יוציא ויתן כתובה ובאותן הל' יום תהיה היא עושה ואוכלת ויהיה אחד מחביריו מפרנס אותה דברים שהיא צריכה להן יתר על מעשה ידיה אם אין מעשה ידיה מספיקין לכל.

הר"ן (לא: בדפי האלפס) מתקשה כיצד עוקף הרמב"ם את שאלת הגמרא על חלות הנדר על נכסים משועבדים? הר"ן מציג שהרמב"ם סבור שקונמות מפקיעים מידי שעבוד (נט:). אמנם באישה שאמרה: "קונם מעשה ידי לפיך" בניסיון להפקיע כוחו במעשה ידים הנדר לא חל, כיוון שחכמים חיזקו את כוח הבעל (שם), אולם כשהאיש מפקיע כוחה במזונות לא חיזקו את כוחה, כיוון שבלאו הכי יכול לגרשה בע"כ ולהפקיעה ממזונות.

הלח"מ שם הקשה על תירוץ זה שהרי הרמב"ם כתב (פרק יד הל' ו):

אם אמר לה תשמישי אסור עליך אינו חל מפני שהוא משועבד ולא אומרים הקדש מפקיע מידי שעבוד.

הוא מיישב שיש לחלק בין שעבוד ממון שניתן למחילה לבין שעבוד עונה שלא ניתנו למחילה.

לענ"ד נראה, שמכיוון שלשיטת הרמב"ם מזונות הם חיוב גברא מן התורה בדומה לצדקה ואינם חוב ממוני, חל על הנכסים רק שעבוד קלוש, לכן הקונם יכול להפקיעו. את הגמרא שסברה שאין הקונם מפקיע מידי שעבוד, יש להעמיד כמ"ד מזונות דרבנן, שמשמעותו עפ"י דברינו שמזונות הם חוב ממוני שמשעבד את הנכסים¹¹⁴.

אם כן מדוע בעונה שהיא חובה מחמת אישות יש שעבוד שאי אפשר להפקיעו בקונם? נראה שבמצוות עונה חל שעבוד חזק על האדם משום שזו מצווה שהוא חייב לקיים בגופו, מה שאין כן בחיוב מזונות שאמנם החובה היא על גופו כמו בעונה, אך אין הוא חייב לקיימה דווקא בגופו או בנכסיו, שהרי היא יכולה להתפרנס גם ממעשה ידיה ולהצטמצם או להתפרנס ע"י אחרים (כפי שנראה בפרק ז), לכן השעבוד על הנכסים קלוש¹¹⁵.

פרק ו: חיוב מזונות כסיפוק צרכים

א. חיוב מזונות בכל יום או לכל הנישואין

הברייא אומרת (מז:)¹¹⁶:

תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה ופרקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות.

בסוגיה (נח:): הגמרא קובעת שכיוון שתקנו מעשה ידים תחת מזונות, והמזונות הם עיקר התקנה, יכולה האישה לזכות במעשה ידיה תמורת המזונות:

אמר רב הונא אמר רב יכולה אישה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה, קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה, וכי אמרה איני ניזונית ואיני עושה הרשות בידה.

¹¹⁴ הצעה דומה הציע האבנ"מ (סימן עב ס"ק ב) בדעת הרמב"ם. לדעתו הסוגיה שאמרה שאין קונם מפקיע מידי שעבוד סברא שמזונות מדרבנן ולכן עשו חכמים חיזוק יותר משל תורה. אך לרמב"ם שסובר מזונות דאורייתא קונמות מפקיעים מידי שעבוד.

¹¹⁵ הרב משה ארנרייך (לעיל הערה 12) הוכיח מהבחינה זו בין מזונות לעונה שגם לדעת הרמב"ם יש פער בין חובת העונה שהיא עצם הנישואין לעומת מזונות שהיא חובה הנובעת מן הנישואין, אולם אנו סבורים שלדעת הרמב"ם אין הבדל בין מזונות לעונה, אלא שניהם חובות דאורייתא הנובעות מהאישות (עיין פרק ב סע' ב).

¹¹⁶ זו הגרסא המתקנת של הברייא לפי הגמרא שם. אולם הגירסא המקורית היא: "תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות". הגמרא שם מתקשה מה הקשר לפירות, לכן מתקנת לגירסא הנ"ל.

תוספות (מז: ד"ה זימנין) מוכיחים ממספר סוגיות שבתקנת פרקונה תחת פירות עיקר התקנה הוא הפרקון לטובת האשה. למרות זאת, לדעתם, אין האשה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות. התוספות מנמקים:

ויש ליתן טעם אע"ג דלרב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית כו' התם משום דאינה מפקעת לגמרי התקנה, שאם אמרה היום איני ניזונית ואיני עושה, למחר תעשה ותהא ניזונית אבל אם אמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות הרי מפקעת לגמרי תקנת פירות דהא פירות של כל ימיה הם תחת פרקונה.

כאשר אישה אומרת איני ניזונית ואיני עושה אין היא עוקרת את התקנה לגמרי אלא באופן זמני, שהרי למחרת תוכל לחזור בה ולהיות ניזונית, מה שאין כן בפרקונה שברגע שתאכל פירות פעם אחת לא תהיה זכאית לפירקונה שהוא כנגד כל הפירות בנישואיה וכ"כ הרא"ש (פרק ד סימן י')¹¹⁷.

הריטב"א מסביר את סברתם שיכולה האשה לחזור בה:

דמזונות דכל יומא חוב הוא באפי נפשה.

כיוון שבכל יום יש חיוב חדש של מזונות, מחילתה על תקנת חכמים ביום זה, עדיין אינה פוטרת את הבעל מחיובו בשאר הימים ולכן יכולה לחזור בה. גם ברמב"ם בפהמ"ש (פי"ג ה"א) נראה שהיא יכולה לשנות את החלטתה בכל רגע "ויכולה לומר כל זמן שהיא רוצה איני ניזונית ואיני עושה", אולם אין מפורש שיכולה לחזור בה.

ממשיך הריטב"א:

אבל מורי הר' הלוי ז"ל היה אומר דכיוון שאמרה כן בפעם אחת בב"ד פקעה תקנת מזונות מינה דלא ליהווי מילי דרבנן כי חוכא, ונראים דבריו.

הר"ן (כג: בדפי האלפס) גם הוא מביא את דברי הרא"ה ומפרט:

שאינו בדין שיהא הרשות בידה לשנות הדבר כל פעם כמו שתמצא שם כן כשלא תמצא בכל מלאכה תרצה להיות ניזונית וכשתמצא תאמר איני ניזונית ולקתה מידת הדין.

כוונת הרא"ה, שאם ניתן לה יכולת לחזור בה היא תנצל אותה לרעה, ותרוויח על חשבון הבעל.

בקובץ שיעורים (אות ש"א)¹¹⁸ טוען שהמחלוקת תלויה בחקירתנו: אם מזונות היא החובה לדאוג לצרכיה, הרי שבכל רגע מתעורר צורך חדש, אולם אם מדובר על חוב ממוני ייתכן שהוא כולל את כל הנישואין.

יש להעיר, שבאופן עקרוני יכולה להיות שיטה שתסבור שהמזונות הם חיוב חדש בכל יום, אולם אופיו הוא כמו של חוב רגיל (כפי שנראה לקמן בדברי הבית יעקב בפרק ו סע' ב).

הטיעון של הרא"ה שאם היא יכולה לחזור בה נמצא לוקה מידת הדין, מניח שמידת הדין היא שהאיש שזן את אשתו זכאי לקבל את מעשה ידי אשתו, וכאן ייתכן שהוא יזון ולא יזכה במעשה ידיה. אולם אם מזונות היא חובה מעין צדקה לדאוג למחסורה של האשה, אזי כשהאשה דורשת מזונות כל פעם שהיא לא יכולה לפרנס עצמה כמו עני שדורש צדקה, אין מידת הדין לוקה, אלא אדרבה זו עצמה מטרת חובת המזונות.

ב. חיוב מזונות כשפרע לה

בחוב ממוני משעה שפרע הלווה את מלוא סכום החוב, פקע השעבוד של המלווה ואין הם בעלי דברים זה של זה. אולם בצדקה אין הדבר כן, גם אם אדם קיים מצוות צדקה וסיפק צרכיו של עני אין הוא נפטור מחובתו אלא עד שעה שיהיה מי שיזדקק לצדקה זו פעם נוספת. מאידך ייתכן שיהיה פטור מחובתו אם לא יהיה מי שיזדקק לצדקה. ננסה לבחון מה דין חובת המזונות.

הטור בסימן צ מביא תשובה של הרא"ש (כלל לח סימן ה):

¹¹⁷ התוספות (נב: ד"ה אמר הרי גיטה) והרא"ש (פרק ד סימן כב) השתמשו בנימוק זה גם כדי להסביר מדוע הבעל יכול לגרש את אשתו ולהיפטר ממזונות, אולם אין הוא יכול להיפטר מפרקונה, כיוון שברגע שאכל חלק מהפירות כבר נתחייב בפרקונה. מה שאין כן במזונות שבו כל יום הוא חיוב לעצמו וזכה כנגדם במעשה ידיים של אותו יום.

¹¹⁸ ר' יהודה סדן הפנה אותי למקור זה.

וששאלת בעל אומר לאשתו שתעשה בבגדיה ותכשיטיה מה שתמצא ונתנה לאחר במתנה אי היא מתנה. דע שאין במתנה כלום שהבעל חייב לכסות אשתו והיא אינה יכולה למכור וליתן לאחר הכסות שהוא קונה לה ואפי' הכניסה לו הבגדים מבית אביה הוי כאילו קנאם שאם תתנם לאחר צריך לקנות לה אחרים...

הרא"ש פוסק שאין לאישה זכות למכור או לתת את בגדיה אפילו אמר לה שתעשה בהם מה שתמצא, כיוון שזה יחייב את בעלה לקנות לה אחרים במקומם. נראה מדבריו, שחובת הכסות איננה חוב ממוני שיש לו פירעון מוגדר אלא בכל שעה שיש לה צורך - חייב לה. נראה, שהרא"ש לשיטתו שסבר שמזונות הם חוב שמתחדש בכל יום מפני שמדובר בחובת סיפוק צרכים שמתחדשים בכל יום.

אולם הבית יעקב (סימן עג ס' א) כתב:

נראה דאם יגנבו אותם הבגדים שנתן לה, דאין חייב לעשות לה בגדים אחרים... דכשנותן לה הבגדים הוי כפרע חוב שלה, וכיוון שנפטר מהחוב שוב אין לה עליו כלום, וכן הדין במזונות, כשנותן לה ונגנבו ממנה.

נמצאו דבריו סותרים לדעת הרא"ש, שהרי אילו היה הרא"ש סובר שמשעה שפרע החוב נפטר הבעל, לא היה אוסר על האישה לתת את בגדיה במתנה לאחר. אולם הבית יעקב סותר את עצמו (סימן צ ס' טו):

תדע, דוודאי אם נאנס גוף הבגדים שנתן לה, חייב לעשות לה בגדים אחרים, דהבעל חייב ליתן לה תמיד בכל יום ויום כסותה, ואין האישה מחויבת לפטור אותו על זמן גדול.

לכאורה משמע כאן שהסכים לדעת הרא"ש, וסבר שכסות הוא חובה לסיפוק צרכים ולא חוב ממוני.

הרב דיכובסקי¹¹⁹ מנסה ליישב את הסתירה בדברי הבית יעקב. לדעתו מה שכתב בסי' עג שאם נתן כבר פרע את החוב, מדובר כאשר נתן לה מזונות או כסות לאותו יום דהיינו בזמנו, אך בסי' צ מדובר שנתן לה כסות מראש על תקופה עתידית ולכך התכוון באומרו: "ואין האישה מחויבת לפטור אותו על זמן גדול".

נראה שהרב דיכובסקי הבין, שאמנם כסות הוא חוב, אלא שכל יום הוא חוב בפני עצמו, לכן כסות שנתן מראש אינו מועיל למקרה שלמחרת נגנב או נאבד. יש להביא ראיה לטענה זו, מדבריו של הבית יעקב עצמו בסי' צ:

ואין לומר דתיכף כשיתן לה, הוי פרעון חוב כסות שחייב לה, דזה אינו, דכל זמן שלא קיבלה ופטרה אותו בפירוש לא הוי פירעון.

מדברי הבית יעקב עולה, שגם כשהוא אומר שצריך לתת לה כסות לאחר שפרע לה, אין הוא מנמק זאת משום שמחובתו לספק את צרכיה, אלא משום שהיא לא פטרה אותו מהחוב.

ג. מותר מזונות אשת איש¹²⁰

כאשר אישה מקבלת מזונות או כסות מבעלה, ייתכן שלא תזדקק לכל מה שתקבל. נברר מה דינם של אותם שאריות הנקראות בגמרא מותר מזונות ומותר בלאות. האם אנו אומרים שמה שהותרה שלה, או שהוא חוזר לבעל. לכאורה דין זה מפורש בבבלי (סוה):

ת"ר מותר מזונות לבעל מותר בלאות (בגדים) לאשה. מותר בלאות לאשה למה לה? אמר רחבה שמתכסה בהן בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה אמר אביי נקטינן מותר בלאות אלמנה ליורשיו התם הוא דלא תתגני באפיה הכא תתגני ותתגני.

מסקנת הסוגיה שמותר מזונות אשת איש לבעל. אמנם מותר הבלאות לאישה, אך מטעם צדדי כדי שתלבש אותם בימי נידותה ולא תתגנה בבגדיה הרגילים על בעלה. אך באלמנה שפוקע טעם זה חוזר הדין המקורי שהמותר ליורשים. בפשוט נראה שבוודאי גם מותר מזונות אלמנה ליורשים, שהרי אפילו בלאות שבהם זכתה בחייה הפסידה ביורשים כ"ש במותר מזונות שהפסידה אף בחייה. אולם לקמן (פרק ו ס' ד) נראה שהירושלמי חולק, ודעת הראב"ד כירושלמי (פרק יח הל' ד).

בסוגיה במסכת נזיר משתמע שמותר מזונות אשת איש אינו לבעל. במשנה בנזיר כד. מדובר על אישה שנדרה בנזיר והפרישה

¹¹⁹ תשלום מזונות מראש, תחומין, יג (הוצ' מכון צמח, תש"נ), ד עמ' 311.

¹²⁰ עיין הפטר (לעיל הערה 3), עמ' 60, שניתח סוגיה זו כדברינו.

בהמה לשם קרבן הנזיר, אבל בעלה הפר לה את הנזירות. אומרת המשנה שאם הבהמה הייתה שלה ההפרשה מועילה. אך כיוון שפקעה הנזירות הרי זה כמו חטאת שנתכפרו בעליה והחטאת תמות. הגמרא (נזיר כד:) מנסה לברר כיצד ייתכן שיש לאישה בהמה משלה:

היא מנא לה האמרת מה שקנתה אשה קנה בעלה אמר רב פפא שקמצתה מעיסתה איבעית אימא דאקני לה אחר ואמר לה ע"מ שאין לבעליך רשות בהן:

הגמרא מציעה שתי אפשרויות בהם לאישה יהיו נכסים משלה. או שיש לה שאריות מהעיסה שאכלה בצמצום או שקיבלה מתנה על מנת שאין לבעלה רשות עליהם.

התוספות (ד"ה שקימצה מעיסתה) מקשים מהגמרא בכתובות שמותר מזונות לבעל. הם מתרצים שני תירוצים: (א) מדובר במקרה שאמר לה בעלה: "צאי מעשה ידיך במזונותייך" דהיינו שתתפרנס בעצמה, והיא קימצה באכילת מזונותיה לכן זכתה בשאר מעשה ידיה. (ב) בשם הר"ם: הדין "מותר מזונות לבעל" הוא רק במקרה שהבעל נתן בשער יקר והיא השיגה בזול. אך כאן מדובר שהיא אכלה פחות והרעיבה עצמה שאז המותר הוא שלה. הר"ן בנדרים פח. על המשנה כתב כתירוצו השני.

הרמב"ם, הטור והרמ"א פסקו את הברייתא בכתובות בלא חילוק. נראה שסברו כמו התירוצו השני בגמרא שמדובר שקיבלה על מנת שאין לבעלה רשות או שסברו כתירוצו א' בתוס' שמדובר באומר צאי מעשה ידיך למזונותייך, אך בכל מקרה אחר בוודאי שאין לאישה זכיה במותר מזונות.

אולם האחרונים¹²¹ סברו שמותר מזונות לבעל, דווקא כשקנתה מזונותיה בזול, שאז מתברר שהוא נתן יותר מחובו, אך אם האישה צמצמה ממה שהייתה ראויה לאכול המותר שלה.

נראה שמחלוקת זו תלויה בחקירתנו, הרמב"ם לשיטתו סובר שחובת המזונות היא חובה לספק צרכים, לכן כיוון שהסתפקה במועט נשאר המותר לבעל. אולם הר"ם בתירוצו והאחרונים הנ"ל הבינו שמזונות הוא חוב שזכתה בכולו, ויכולה להשתמש בעודף אם לא קיבלה יותר ממה שמגיע לה כגון בהוזלת מחירים.

רש"י מעמיד את הסוגיה בנזיר במשרה אשתו ע"י שלישי. נראה שהוא סבר שכאשר אשתו עמו, שזו חובה מחמת אישות, כל מותר מזונות של הבעל. אולם כאשר אשתו איננה עימו והוא הלך למדינת הים, המזונות הם כחוב ממוני (כסברא השניה שהעלנו פרק ד סע' ב) לכן המותר יהיה לאישה, כמו מי שמקבל חוב מחבירו שזוכה גם בחלק שהוא אינו זקוק לו¹²².

ד. הזיקה בין מותר מזונות למציאה

באגרות משה (אבה"ע, חלק א סי' קו) טוען שדין מותר מזונות של בעל, איננו מפני שהתברר למפרע שאין לו דין מזונות, כיוון שלא הייתה זקוקה להם (כדברינו בדעת הרמב"ם), אלא האישה זכתה בזה מצד מזונות, אלא שההותרה שייכת לבעל מצד הדין שהבעל זוכה במציאת אשתו.

נראה שסברתו הייתה שמזונות הם חוב, לכן משעה שהגיעו לידה הם שלה. מעכשיו אם הבעל זוכה במותר המזונות - זו זכייה מחודשת.

האג"מ מוכיח דבריו מן הירושלמי (פי"א ה"א):

רב יהודה בשם שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן מציאתה שלה הותרה מזונות אשת איש שמציאתה שלו הותרה מזונות שלו אלמנה שמציאתה שלה הותרה מזונות שלה.

הירושלמי קושר בין הזכות במציאה, לבין הזכות במותר מעשה ידיה. מכך הסיק האג"מ שהוא מדין מציאה. אך ברמב"ם אין זהות בין מותר מזונות למציאה, שהרי הוא פוסק (פרק יח הל' ד), שמותר מזונות אלמנה ומותר הכסות ליורשים למרות שפסק שמציאת

¹²¹ דגמ"ר ותשובה מאהבה הובאו בפת"ש (סי' ע ס"ק א). וכן משמע בב"ש (ס"ק יח).

¹²² רש"י גם בסוגיה של מזונות אלמנה שנישאה לכ"ג סבר שמזונות אישה שהלך בעלה למדינת הים, שונים ממזונות אשת איש (פרק ד סע' ז) ואם כן דבריו כאן מתאימים לשיטתו. נדמה שרש"י הולך לשיטתו בסוגיה נוספת: בכתובות סה. הגמרא אומרת לגבי משרה אשתו ע"י שלישי, שגם כאשר הבעל דרכו בכר וכסת אין הוא חייב לתת לאשתו כר וכסת נפרדים אלא כשיבוא אליה יבוא כר וכסת בשבילה. גם ר' נתן שסובר שצריך לתת לה כר וכסת טעמו משום שיש חשש שישכח להביאם. רש"י מסביר שהשורש לדרישה להביא לאישה כר וכסת כשדרכו בכך הוא משום עולה עמו. מדבריו עולה שמסקנת הסוגיה היא שאין דין עולה עמו במשרה אשתו ע"י שלישי, וזהו לשיטתו שכשאנה עמו אופי החיוב משתנה לחוב ממוני.

אלמנה לעצמה (שם, שם ה' ח). לכן האג"מ טוען, שאמנם הרמב"ם סובר שאינו מדין מציאה, אך הוא עדיין מחזיק בסברתו שהמותר איננו חוזר לבעל מפני שהתברר שהוא איננו מזונות, אלא מפני שעשתה מאמץ לחסוך במזונותיה, המותר נחשב מעשה ידים.

לענ"ד אין כוונת הירושלמי לומר שמותר מזונות הוא מדין מציאה, אלא לומר שדין מציאה מלמד על הבנת חיוב המזונות: ההלכה שבאשת איש אפילו המציאה עוברת לבעלה, מלמדת שאין האישה זוכה אלא בדברים הנדרשים לקיומה. לכן יש להבין שמזונות אינם זכות שיש לה כמו לבע"ח, אלא שמדובר בחובה הנובעת מאישות לדאוג למזונותיה, והמותר לבעל. באלמנה שמציאתה לעצמה מתברר שיש לה גם זכויות שאינם נדרשים לקיומה. לכן יש להבין את המזונות כחוב ממוני שעובר לזכות האישה וממילא המותר שלה.

הבחנה זו של הירושלמי משתלבת בהבחנה בין אשת איש לאלמנה שקיימת לגבי פסיקת מזונות לאישה שהלך בעלה למדינת הים שנחלקו רק באשת איש ולא באלמנה (פרק ד' סע' ד), לגבי שעבוד הנכסים שבו הייתה הו"א שיגבו ממשועבדים (פרק ה' סע' ב), ולגבי דין עולה עימו עפ"י הירושלמי (פרק ב' סע' א).

הבחנה זו של הירושלמי באה לידי ביטוי גם בדין נוסף המובא שם:

אשת איש שאמרה יצאו מעשה ידי למזונותי אין שומעין לה אלמנה שאמרה יצאו מעשה ידי למזונותי שומעין לה.

הטעם של דין זה לפי דברינו הוא, כיוון שלא למנה יש נכסים משלה, לכן אפשרי שתזכה במעשה ידיה. לעומת זאת, לאשת איש שאפילו מציאתה שלו אין אפשרות לזכות במעשה ידיה. הבחנה זו של הירושלמי בין אשת איש לאלמנה לא התקבלה להלכה, שהרי הלכה מקובלת בבבלי עפ"י רב הונא (נח:), שגם אשת איש יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה.

מכל מקום, הסברא מאחורי חילוקים אלה ברורה: דווקא באשת איש שייכים חיובים הנובעים מאישות, אולם באלמנה שאין אישות לא נותר לחכמים אלא לתקן חובות ממוניים.

הרמב"ם חלק על הירושלמי לגבי אלמנה במותר מזונות וסבר שדינה כאשת איש שהמותר לבעל (פרק יח' הל' ד) כפשטות הגמרא (סה:): שהבאנו לעיל (פרק ו' סע' ג). כמו כן חלק עליו בענין עולה עימו וסבר שגם כאן דינה כאשת איש (שם, שם הל' ג).

קשה לומר שהרמב"ם סבר שמזונות אלמנה הם חובה הנובעת מאישות ממש, שהרי אין כאן אישות ממש, והחובה היא רק דרבנן ולדברינו הדבר מעיד על אופי החיוב (עיי' פרק ב' סע' ב). מלבד זאת אלמנה זוכה במציאתה, דבר המעיד שיש לה כסף משלה ואינה זקוקה לסיפוק צרכים. אך נראה שלדעתו תיקנו חכמים לשמר את רמת חייה כמו בזמן האישות כל זמן שהיא גרה בביתו באלמנותה, כמו שהערנו לעיל בענין עולה עימו ואינה יורדת עמו (פרק ב' סע' א).

ה. חיוב מזונות כשיש לה

אחת ההבחנות החשובות בין חוב לחובה כעין צדקה הוא לגבי מי שיש לו. אם מדובר בחוב, הרי שחייבים לשלם אותו בין אם האישה יש לה נכסים או אין לה. אולם אם מדובר בחובה כעין צדקה לכאורה אם יש לה אינו צריך לדאוג לה. כך שנינו לגבי צדקה (זו:):

תנו רבנן די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו...

ר"ש אומר יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו...

אם כן לדברינו האישה לא אמורה לזכות במזונות במקרה שיש לה נכסים משל עצמה.

אכן מציאת אשת איש לבעלה (משנה סה:): ולשיטת הרמב"ם אין האישה זוכה במעשה ידיה אפילו במותר ע"י הדחק (פרק כא הל' ב), וגם אינה זוכה במותר מזונותיה בשום אופן (פרק ו' סע' ג). אולם לכאורה קשה לדעת הראשונים הפוסקים (ר"ן כד. בדפי האלפס; ר"ח; רב האי גאון) שאישה זוכה במותר מעשה ידיה ע"י הדחק במקרים מסויימים, מדוע הבעל חייב במזונותיה הרי יש לה משלה, וגם לשיטת הרמב"ם קשה מדוע ניזונית אישה שיש לה נכסי מלוג. במשנה מפורש שאפילו אם מקבלת דמי מזונות מאביה החורג עפ"י התחייבות שנתן לאימה בעלה חייב לזונה (קא:):

הנושא את האשה ופסקה עמו כדי שיוזן את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים. ניסת לאחר ופסקה עמו כדי

שיוזן את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים ... ניסת, הבעל נותן לה מזונות והן נותנין לה דמי מזונות...

נראה ליישב שאע"פ שיש לאישה כסף ממקור אחר, הואיל וברגע שהוא בא לידה הוא נחשב לנכסי מלוג, ובעל כרחיה של האישה

קונה בו הבעל קרקע ואוכל פירות נחשב כאילו אין לה, כיוון שאין באפשרותה לעשות שום פעולה קנינית בחפץ¹²³.

אולם לפי דברינו במקרה שבו נפל לה שדה בירושה כשהיא מאורסת והתנה הבעל שלא יירשנה ולא יאכל פירות (משנה וגמרא, פג.), או במקרה שקיבלה מתנה ע"מ שאין לבעלה רשות בה או שקימצה מעיסתה (נזיר כד:), לכאורה לא יהיה חייב לזונה כיוון שיש לה משלה וצל"ע.

פרק ז: הניזונית שלא על ידי בעלה

א. המודר הנאה מחבירו וזן את אשתו

המשנה (נדרים לג.) אומרת:

המודר הנאה מחבירו - שוקל לו את שקלו ופורע את חובו...

מי שלחברו אסור ליהנות ממנו בגלל נדר, יכול לפרוע חוב עבור חברו ואין זה נחשב שגורם לו הנאה. הגמרא שם מנמקת מפני שהוא מברח ארי, דהיינו שאין כאן גרימת הנאה אלא סילוק מזיק. הגמרא קושרת זאת לשיטת חנן במשנה (קז:):

מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו חנן אומר איבד את מעותיו נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו ישבע כמה הוציא ויטול א"ר דוסא בן הרכינס כדבריהם א"ר יוחנן בן זכאי יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי.

חנן שסובר שהמפרנס אשתו של מי שהלך למדינת הים הניח מעותיו על קרן הצבי והפסיד (קז:), מתיר לפרנס את אשת המודר הנאה. ובני כהנים גדולים שסוברים שהבעל צריך לשלם לפרנס מה שפרנס, סבורים גם שאסור לפרוע את חובו של המודר הנאה ממנו, כיוון שנחשב שגורם לו הנאה. הגמרא מניחה שטעמו של חנן שהמפרנס מפסיד הוא משום שהוא לא גרם הנאה לבעל חוב, לפיכך לשיטתו יכול לעשות זאת גם המודר הנאה. אולם לשיטת בני כהנים גדולים שחייב הבעל לשלם הרי זה משום שגרם לו הנאה, לכן גם יהיה אסור לעשות זאת אם הוא מודר הנאה.

במשנה (נדרים לח.) נאמר, שמותר למודר הנאה גם לזון את אשתו ואת בניו. כאן הגמרא איננה מעמידה את המשנה דווקא אליבא דחנן, אולם מסביר נראה שגם כאן זה אליבא דחנן: כשם שיכול לפרוע חוב, יכול לפרוע גם את חוב המזונות וכך נראה שסבר הרמב"ם (נדרים פרק ו הל' ד):

ראובן שנאסרה עליו הניית שמעון בין בנדר בין בשבועה, מותר לו שיתן שמעון על ידו מחצית השקל שראובן חייב בה וכן פורע חוב שעליו שהרי לא הגיע ליד ראובן כלום אלא מנע ממנו התביעה, ומניעת התביעה אינה בכלל אסור הנייה. לפיכך מותר לו לזון את אשתו ואת בניו ועבדיו אפילו הכנענים אף על פי שהוא חייב במזונותם.

אולם הר"ן בפרושו שם טוען, שמותר לזונם אף לחכמים (בני כהנים גדולים) שסוברים שפריעת חוב של חברו נחשבת הנאה, כיוון שהוא עושה זאת בתורת מצווה: "דבתורת מצווה עסקינן ולא בתורת פירעון של בעל" וכ"כ הרא"ש (נדרים פרק ד הל' ד). אולם עדיין קשה שהרי חברו נהנה שהוא לא צריך לזון את אשתו? מתרץ הר"ן כך:

ואע"ג דהמודר מיתנהני, שאינו צריך לתת להם מזונות, הנאה דממילא היא.

כיוון שהזן את אשתו ובניו לא מתכוון לפרוע חוב אלא שכתוצאה ממעשיו אין צורך שהבעל ישלם מזונות, אין זה נחשב להנאה.

הקובץ שיעורים (סימן רכ) מתקשה מדוע נפטר הבעל מלשלם מזונות לאשתו הרי לא פרעו את חובו! וכי יעלה על הדעת שאם המלווה קיבל מתנה מאדם שלישי ייפטר הלווה מלשלם חובו? הקובץ"ש מיישב שיש לחלק בין מזונות לשאר חובות:

אף שאין הנותן מכוון לפוטרו אלא דכיוון שכבר אכלה שוב אינה צריכה למזונות דתרי כריסא לית לה, ולא אמרינן כבר נתחייב הבעל בדמי מזונותיה, משום דאינו חוב ממון, אלא חיוב לזונה בשעה שהיא צריכה כמו בריפוי.

¹²³ כמו שאנו מוצאים בדברי שמואל (פה:): במכנסת שטר חוב לבעלה וחזרה ומחלתו שאינו מחול שידו כידה. שאין לאישה שום אפשרות לפעול בממונה לאחר נישואין. הזכות שיש לבת חורגת לקבל מזונות היא כמו שטר חוב שהכניסה לבעלה, לכן אין זה נחשב שיש בידה נכסים.

יסוד דומה כתב ר"ת (תוספות, גיטין עז. ד"ה מה שקנתה אישה קנה בעלה). הגמרא מתקשה כיצד האישה יכולה לזכות בגט ע"י חצרה הרי מה שקנתה אישה קנה בעלה. תוספות מקשים כיצד הגמרא אומרת מה שקנתה אישה קנה בעלה, הרי מפורש בגמרא בב"ב (נא:), שבעל שנתן לאשתו קרקע במתנה אינו אוכל פירות, ואם כן ישנם נכסים שלא קנה בעלה. מתרץ ר"ת אע"פ שבמתנה אין הבעל אוכל פירות כיוון שאם מכרה ונתנה אינו קיים בגלל תקנת אושא שלא מאפשרת לה למכור נכסים להפקיע נכסים מירושתו (עח:), נחשב כאילו אין לה נכסים.

כיוון שלא מדובר בחוב אלא בחובה לדאוג לצורכה, ברגע שנתמלא הצורך נפטר הבעל אוטומטית, ואין זה משנה מה הייתה כוונת הנותן. מה שאין כן בחוב רגיל שאם היה התובע מקבל מתנה לשם מצווה לא היה נפטר הנתבע מהחוב.

עפ"י יסוד זה יש מקום לעיון מחודש בשיטת ר"ת ור"ח (תוספות קח. ד"ה הא מני חנן היא). תוספות (קח. ד"ה הא מני חנן היא) מביאים בשם ר"ח ור"ת שדברי חנן שפריעת חוב עבור חברו אינה הנאה ואינה גוררת תשלום, הם דווקא במזונות, אבל בשאר חובות וודאי הפורע גורם הנאה וצריך לשלם לו. ר"ת מנמק את ההבחנה בין מזונות לשאר חובות כך:

ורבינו תם מפרש דאיירי דוקא במזונות אשתו, ומשום הכי פטור דאין הדבר ברור שהיה מתחייב זה הבעל מזונות, שמא היה יכול להפטר שהאשה עצמה היתה מצמצת אם לא היתה מוצאה מי שממציא לה מעות, אע"ג דפסקו לה ב"ד מיירי, דאי לאו הכי לא הוי מיחייב לכ"ע, שאף לאשה עצמה לא היה מיחייב בלא פסק ב"ד, מכ"מ היתה מצמצמת דלא ליקרו לה רעבתנותא, אבל גבי שטר חוב אפי' חנן מודה דלא איבד מעותיו דהנאה גמורה היא הואיל ולא היה יכול להפטר בשום ענין.

ר"ת טוען שבחוב רגיל כיוון שברור שהחוב עתיד ליגבות ואין שום אפשרות להיפטר - הפורע את חובו וודאי גורם לו הנאה. חנן ובני כוהנים גדולים נחלקו דווקא במזונות כיוון שמזונות איננו חוב שיגיע באופן ודאי לידי פרעון. זאת, כיוון שהאשה הייתה מצמצמת ולא תובעת כדי שלא יקראו לה רעבתנית, אע"פ שאנחנו עוסקים כאן במקרה שמגיע לה מזונות עפ"י דין.

נראה שהבחנה זו של ר"ת ור"ח בין מזונות לשאר חובות נובעת מהבנה שחיוב מזונות הוא סיפוק צרכים. לכן ייתכן שהצרכים ישתנו ולא ברור שהוא יגיע לידי פרעון, מה שאין כן בשאר חובות שאינם תלויים בצרכים¹²⁴.

לדעת ר"ח ור"ת המשנה בנדרים לג. שבה נאמר "פורע את חובו" אליבא דחנן היא דווקא במזונות, שהרי בשאר חובות גם חנן מודה שאסור. אם כן קשה מה מתחדש במשנה בדף לח שבה נאמר "זן את אשתו ובניו" הרי זה כבר נאמר במשנה בדף לג.

ר"ת המובא שם ברא"ש (פרק ד סימן ד) מסביר שהמשנה בדף לח היא אפילו לחכמים כיוון שמדובר במשנה בדף לח במקרה שהבעל נמצא במדינה ושתק בשעה שהפרנס פרנס. עובדה זו מוכיחה שהוא דרך מתנה ולכן הבעל אינו חייב לפרוע שהרי המפרנס לא התכוון לפרוע חוב אלא לעשות מעשה צדקה והבעל נחשב נהנה ממילא, מה שאין כן כשהבעל נמצא במדינה הים הרי המפרנס כמי שפורע חוב, ונחשב נהנה ואסור במודר הנאה לפחות לשיטת חכמים לכן נחלקו דווקא בדף לג.

לאור זאת יוצא לשיטת ר"ת ור"ח, שמחלוקת חנן ובני כוהנים גדולים היא דווקא בהלך בעלה למדינת הים, והיא כעין המחלוקת בין הסברא הראשונה והשניה שהעלנו בהלך בעלה למדינת הים (לעיל פרק ד סע' א-ב). בני כוהנים גדולים רואים את חיוב המזונות במדינת הים כחוב כסברא השניה, ואילו חנן מגדיר את החיוב כחובה של סיפוק צרכים מחמת אישות כסברא הראשונה. כאשר הבעל עמה במדינה כמו במשנה בדף לח, לכו"ע מדובר בחובה מחמת אישות וההנאה של הבעל עקיפה ולכן מותר במודר ופטור מתשלום.

ב. דין מעשה ידיה כשניזונית ע"י אחר

הפת"ש (סימן פ ס"ק א) הביא את תשובת הגבעת שאול (סי' לג):

ראובן השיא לבנו את בת שמעון, והתחייבו עצמם (ראובן ושמעון) בקניין סודר ליתן מזונות לבני הזוג כמה שנים כנהוג במדינותינו. ובתוך משך זמן המזונות שזנו אותן אבותיהם, עסקה בת שמעון במלאכה והרוויחה. מעשה ידיה למי? אביה וודאי לא זכה בהן, אך יש לספק אם זכה בהם הבעל דהא מעשה ידיה תיקנו תחת מזונותיה, והרי אינה ניזונית משל בעל?

הגבעת שאול מסיק שמעשה ידיה לבעל והוכיח זאת מירושלמי (פ"ב ה"א) שהובא ברא"ש (פרק יב סי' א) ובמ"מ (פרק כג הל' יח):

¹²⁴ תוספות אומרים דברים דומים בסוגיה (קז.), שם נאמר בבביתא:

ת"ש מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, אם בא ואמר צאי מעשה ידיך במזונותיך רשאי קדמו בית דין ופסקו מה שפסקו פסקו. התוספות (ד"ה ואם בא ואמר) מסבירים, שהביתא מדברת על מי שלוותה מאחרים לצורך מזונותיה. במקרה כזה יכול הבעל לומר למלוים לא אפרע שאם לא הייתם מלווים היתה דוחקת עצמה, למרות שמדובר במקרה שאין מעשה ידיה מספקים את כל מזונותיה. הטעם גם כאן הוא משום שמזונות איננו חוב שבאופן ברור יבוא לידי פרעון אלא סיפוק צרכים. לכן מי ששילם אותו לאישה הפסיד. כ"כ הרא"ש (פרק יג סימן ה).

אמר ר' יוסי הדא אמרה פסק לזון כלתו זנה ומעשה ידיה של בנו.

הגבעת שאול לא ברר מה הסברא. לדעתנו כיוון שחובת המזונות איננה חוב ממוני שאותו צריך לשלם אלא לדאוג לכך שלא יהיה לה חוסר, הרי שכל זמן שיש לה ממה לזון, הבעל נפטר¹²⁵.

אולם לכאורה קשה שהרי הגמרא (נח:): נאמר שתקנו מעשה ידיה תחת מזונותיה, ואם כן כיצד יכול הבעל לזכות במעשה ידיה כשאינו מעלה לה מזונות אלא מישוהו אחר מעלה לה.

נראה שיש להבין שהבעל זוכה במעשה ידיה, לא בגלל שזן אותה אלא מצד זכות עצמאית שגם היא נובעת מהאישות. כך עולה מדברי הרמב"ם (פרק יב הל' ב-ד) שם הוא מפרט את חובות הבעל וזכויותיו:

(ב) והעשרה שלשה מהן מן התורה ואלו הן שארה כסותה ועונתה שארה אלו מזונותיה כסותה כמשמעה עונתה לבא עליה כדרך כל הארץ והשבעה מדברי סופרים... (ג) והארבעה שזוכה בהן כולם מדברי סופרים ואלו הן להיות מעשה ידיה שלו ולהיות מציאתה שלו ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה ואם מתה בחייו יירשנה והוא קודם לכל אדם בירושה: (ד) ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה.

נראה שהרמב"ם מנה את החובות והזכויות בנפרד קודם שכתב שתיקנו אותם זה כנגד זה, כדי לומר שכל אחד במקורו נובע מהאישות באופן ישיר ואין אחד תלוי בשני. הזיקה ביניהם משמעותה מוגבלת בלבד¹²⁶.

לפי זה, מה שאומרת הגמרא (נח:): שבאינה ניוזנית אינו זוכה במעשה ידיה, אין זה משום שכשאינה ניוזנית זכות זו מעולם לא נבראה, אלא משום שהפקיעו אותה ממנו כקנס על כך שמותיר את אשתו בלא מזונות¹²⁷, ובמקרה שהיא ניוזנית ע"י אחרים אין שום פגם בהתנהגותו, לכן אינו מאבד את זכותו במעשה ידיה¹²⁸.

ג. זנה את עצמה

הרמב"ם בעוסקו באישה שהלך בעלה למדינת הים, סוקר את ההתנהגויות השונות של האישה במצב זה, וקובע את דינה של כל אישה בהתאם להתנהגותה. ההתנהגות האחרונה שאותה מזכיר הרמב"ם היא כדלקמן (אישות, פרק יב הל' כב):

הרי שלא תבעה ולא לוותה ולא מכרה אלא דחקה עצמה ביום ובלילה ועשתה ואכלה אין לה כלום.

לדעת הרמב"ם, אם האישה לא תבעה ולא לוותה ולא מכרה אלא פירנסה עצמה הפסידה.

הגר"א (סימן ע"ס ק"י וס"ק מח) והרמב"ן בחידושי (קז. ד"ה קטנה וספקה) סוברים שברייטא זו היא המקור לדברי הרמב"ם

¹²⁵ השואל רצה להוכיח שהבעל זוכה במעשה ידיה גם בלא לזון מדברי הרמב"ם (עבדים פרק ג הל' ב): אע"פ שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו אין לו במעשה ידיהם כלום אלא הרי מעשה האשה ומציאתה לבעלה וכל שזוכה הבעל באשתו זוכה זה אע"פ שהוא עבד עברי: הגבעת שאול דחה דבריו שכן ייתכן שכאן נחשב העבד כאילו הוא זן את אשתו כיוון שמה שהאדון זן את אשת העבד הוא רק בגלל עבודת העבד. לדעתנו ניתן ליישב, שאפילו אם לא נגדיר את המצב כמזונות מכוח העבד, כיוון שסוף סוף היא ניוזנית זוכה במעשה ידיה. הרמב"ן על התורה (שמות, כא: ג) סבר, שמזונות אשת העבד לאדון כיוון שהאדון זן אותה. כנראה סבר שמזונות הוא חוב, לכן כל זמן שהבעל לא שילם מכיסו אין זה נחשב שהבעל פירנס או שסבר שכיוון שאין פרנסת האישה מוטלת על העבד, לא תיקנו לו מעשה ידיה.

¹²⁶ מידת התלות בין חיובי האישה לחיובי האשה שכנגדם ומשמעותה היא נושא שיש לדון בו כשלעצמו. יש לדון בכל זוג חיובים כשלעצמו, שהרי כבר ראינו (פרק ב סע' ב) בדברי התוספות והרא"ש, אע"פ שאישה יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, אין היא יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות.

¹²⁷ רש"י (נח: ד"ה בשאינה ניוזנית) כתב "שאיין לו במה לזונה". משמע מרש"י, שמאבד את זכותו במעשה ידיה אע"פ שהוא אנוס, אך מ"מ יש מקום לקנוס אותו שלא יזכה במעשה ידיה כל זמן שהוא חייב במזונות אשתו והיא לא ניוזנית גם אם זה מאונס, מה שאין כן במי שאשתו ניוזנית ממקום אחר והוא פטור שאין סיבה לקנוסו.

¹²⁸ הרמב"ן בחידושי (צו. ד"ה אלמנה) המובא בר"ן (נה: בדפי האלפס) ויובא לקמן פרק ז סע' ג אומר: "דכל היכא דאיהו לא יחייב לה מזוני הרי משכון בידה תמשכנו עליו, ואינה צריכה להתנות עמו בב"ד ולומר איני ניוזנית ואיני עושה." המעיין בדבריו יראה שלא כתב שכיוון שאיני ניוזנית אין לבעל זכות במעשה ידיה אלא יכולה האישה לקחת את מעשה הידים ששיכים לו כמשכון כסנקציה. אולם הנימוק "יבמות כז.; הובא בהערה 28) שסבר שגם באלמנה לכ"ג יש להעמיד בזה אותה מרצונו כדי להסביר את זכיית הבעל במעשה ידיה והרא"ש (פרק ה סי' לד) בדין מורדת שכתב שבי"ב חודש בהם קונסים אותה שלא תקבל מזונות גם הבעל לא זוכה במעשה ידיה, הבינו שלא יעלה על הדעת שיוזכה הבעל במעשה ידיה אם אינו זן אותה. ועיין ביתר הרחבה במאמרו של הרב מיכאל אדרעי (קובץ זה) בנושא זה.

(ק.ז.):

ת"ש מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, אם בא ואמר צאי מעשה ידיך במזונותיך רשאי קדמו בית דין ופסקו מה שפסקו פסקו.

לדעתם, הרמב"ם העמיד את הברייתא במקרה שדחה עצמה.

אולם הסבר זה בעייתי, שהרי הרמב"ם בהלכה זו לא הזכיר שהבעל טוען צאי מעשה ידיך או היה לך לעשות. יותר נראה שהרמב"ם פוסק ברייתא זו בהלכה אחרת (פרק יב הל' כ) שבה מוזכרת במפורש האמירה "צאי מעשה ידיך במזונותיך" בהקשר של האישה שהלך בעלה למדינת הים:

הבעל שאמר לאשתו בשעה שהלך טלי מעשה ידיך במזונותיך אין לה מזונות שאילו לא רצתה בדבר זה ולא סמכה דעתה היה לה לתבעו או לומר לו אין מעשה ידי מספיקין לי.

לכאורה בברייתא משמע שאמר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך" לאחר שחזר ולא לפני שהלך. אולם הרי"ף (דף סב: בדפי האלפס) גרס במקום "אם בא ואמר צאי מעשה ידיך" שמשמעותו שלאחר שבא טוען שהיה לה לפרנס עצמה במעשה ידיה, "אם אמר צאי מעשה ידיך" שמשמעותו, שאם טוען שאמר לה לפני שהלך למדינת הים ושתיקה הדין עמו, כיוון שכבר דאג לה למזונות (כך הסביר הר"ן שם והרמב"ן בחידושו את ההבדל בין הגירסאות), והרמב"ם פסק כגרסת הרי"ף כדרכו בהרבה מקומות¹²⁹.

לדעתנו מאחורי דברי הרמב"ם בהלכה כב עומדת סברת עצמו, שחיוב מזונות של האדם הוא לדאוג למחייתה של האישה, וכיוון שדאגה לעצמה, אין עליו שום חוב. עם זאת, הרמב"ם מסכים, שאין היא חייבת לזון את עצמה ויכולה לפנות לב"ד שיפרנסו אותה. גם משמע ברמב"ם המובא כאן (פרק יב הל' כ), שאין הבעל יכול לכפות על אשתו הסכם של "צאי מעשה ידיך במזונותיך", וכאן שומעים לו רק מצד ששתיקתה מתפרשת כהסכמה¹³⁰.

ברם, אם בחרה לפרנס עצמה ולא לפנות לב"ד כיוון שכרגע אינה זקוקה לכלום, הרי הוא פטור ממילא.

ראיה לכך מדברי הרמב"ם בפרוש המשניות (פי"ג ה"א). דעת חנן במשנה היא, שאישה שהלך בעלה למדינת הים ותובעת מזונות אינה צריכה לישבע בפעם הראשונה שגובה מזונות אלא בסוף. הרמב"ם מפרש את המילה בסוף:

¹²⁹ הסבר זה בדברי הרמב"ם כבר עלה בדברי הר"ן. והגר"א (סימן ע"ס"ק יב) דחה אותה בגלל שהר"ן טען שלפיה במקרה שלווה הרי זה כפסקו לה ב"ד והאישה נחשבת מוחזקת במזונות ואין הבעל נאמן לטעון: "הנחתי לה מזונות". ואילו ברמב"ם מפורש שנאמן לטעון הנחתי לאשתי מזונות במקרה שלווה ויישאר חוב עליה (פרק יב הל' כא). אולם אם נקבל גירסא זו, שאמר לה בטרם צאתו "צאי מעשה ידיך במזונותיך" מצד אחד, ומאידך לא נסבור שלווה הרי זה כפסקו לה ב"ד מזונות אלא הבעל מוחזק ונאמן, בטלה גם הסתייגותו של הגר"א.

¹³⁰ גם בהלכה נוספת משמע שאין האישה יכול לכפות על אשתו הסדר של צאי מעשה ידיך במזונותיך (פרק יב הל' ד): "לפיכך אם אמרה האישה איני ניוזנית ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה, אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל ממעשה ידיך אין שומעים לו שמה לא יספקו לה מעשה ידיה במזונותיה". הגר"א (סימן סט ס"ק ז) והב"ש (שם ס"ק ד) למדו מהלכות אלה בדעת הרמב"ם "שאי אפשר לכפות על האישה הסדר של צאי מעשה ידיך במזונותיך" בניגוד לפסק הרמ"א (אבה"ע סימן סט סע' ב) בשם הר"ן בפרק המדיר (לא: בדפי האלפס ד"ה באומר לה צאי). אולם הבני אהובה (פרק יב הל' ד) חלק וטען שדברי הרמב"ם בהלכה ד' הם במקרה של אישה שאינה מסוגלת להתפרנס בעצמה כמו שניתן לראות בלשונו "שמה לא יספקו לה מעשה ידיה במזונותיה", אך במקום שבוודאי יספיקו יכול לכפות עליה. את דברי הרמב"ם בהלכה כ' בה הוצרכה לקבל ברצון את ההסדר, מסביר הבני אהובה במקרה שהוא רוצה ליפטר מחובות המזונות כל זמן העדרו אפילו במקרה שלא תצליח להתפרנס כפירוש התוספות (ד"ה חישנין שמא) וכהסבר הר"ן (סב: בדעת רש"י). הבני אהובה הביא ראייה לדבריו מהרמב"ם בפה"מ (פי"ג ה"א) שכתב: "וזממה שאתה צריך לדעת שיכול אדם לומר לאשתו שאי מעשה ידיך במזונותיך כל זמן העדרי, ואין לה מזונות. בד"א כשאינו נמצא אבל כשהוא נמצא אינו רשאי". אולם גם הבני אהובה לא ידע להסביר את החילוק בין מקרה שהבעל נמצא עמה למקרה שהבעל אינו נמצא עמה.

אולם לפי הסברא השנייה שאמרנו בפרק ד סע' ב לפיה מזונות של אשת איש שהלך בעלה למדינת הים הם חוב ואילו כשהוא עימה הם חובה של סיפוק צרכים ניתן ליישב דבריו את שיטת הרמב"ם לפי דברי הבני אהובה. הרמב"ם בפירוש המשניות מדבר במקרה שהאישה קיבלה על עצמה אלא שאח"כ לא ספקה כמו שהעמיד הבני אהובה את הרמב"ם בהלכות אישות (פרק יב הל' כ), ואעפ"כ אין שומעים לו אלא כשהולך למדינת הים ולא כשהוא עימה. הטעם לכך הוא שכאשר האדם אומר לאשתו: "צאי מעשה ידיך למזונותיך לכל זמן העדרי" הוא בעצם פורע לה את כל מזונותיה ובחוב רגיל אין לאחר פירעון כלום. אולם כשהוא עמה שזו חובת סיפוק צרכים הנובעת מאישות, גם אם קיבלה על עצמה ונחשב לפירעון חוב, ברגע שאין לה מה לאכול חוזרת וניעורת חובת המזונות (כעין זה הבאנו תשובה של הרא"ש בפרק ו הל' א לגבי מי שנתן לאישה כסות והיא רוצה למכור אותו). לפי זה צ"ע על מסקנתנו בפרק ד סע' ב, לפיה דעת הרמב"ם הייתה כסברא ראשונה, שגם מזונות אשת איש שהלך בעלה למדינת הים הם חובת סיפוק צרכים מחמת אישות.

וכשיבוא הבעל ויכחישנה ויאמר לה אני הנחתי לך מזונות או אינך צריכה למזונות וכיוצא בזה.

רמב"ם השווה בין טענה שהוא נתן לה מזונות לטענה שאינה צריכה מזונות מכל סיבה אחרת. נראה שהתכוון גם למקרה שזנה את עצמה.

השו"ע (אבה"ע, סימן ע סע' יא) פסק את דברי הרמב"ם בדחקה עצמה אבל הוסיף משפט אחד:

ואם עשתה והותירה - הכל שלה.

תוספת זו היא ע"פ הר"ן (נה: בדפי האלפס) בשם הרמב"ן בחידושו (צו. ד"ה אלמנה). הרמב"ן שם סובר שאשת איש שלא תבעה מזונותיה אפילו שעה אחת מחלה, ואינה יכולה להוציא מזונות מן הבעל. ברם, דווקא לתבוע מזונות מהבעל אינה יכולה, אך כיוון שהבעל לא זן אותה האשה זוכה אוטומטית במעשה ידיה ובמותר:

וה"מ לאפוקי מבעל, אבל אם לא נתן לה מזונות ועשתה ואכלה אפילו הותירה אין לבעלה כלום, דכל היכא דאיהו

לא יחב לה מזוני הרי משכון בידה.

אולם ייתכן שהרמב"ם סובר שיזכה בעודף מעשה ידיים, שהרי כבר ראינו בגבעת שאול שזוכה במעשה ידיים גם כשהיא ניזונה ע"י אחר ולא צריך שתהיה ניזונה דווקא משל בעל, וה"ה כשניזונית ע"י עצמה, כל זמן שלא אמרה איני ניזונית ואיני עושה לא פקע כוחו במעשה ידיים.

כך כתב הרמב"ם במקרה אחר של אישה שהלך בעלה למדינת הים (פרק יב הל' טז):

מי שהלך למדינה אחרת ובאה אשתו לב"ד לתבוע מזונות שלשה חדשים הראשונים מיום הליכתו אין פוסקין לה

בהן מזונות חזקה היא שאין אדם מניח ביתו ריקן מכאן ואילך פוסקין לה מזונות ואם היו לו נכסים ב"ד יורדין

לנכסיו ומוכרין למזונותיה ואין מחשבין עמה על מעשה ידיה עד שיבוא בעלה אם מצא שעשתה הרי אלו שלו.

נראה מדבריו שהבעל זוכה במעשה ידיה אפילו אם ב"ד פסקו מזונות בלא ירידה לנכסיו, כיוון שסוף סוף אשתו קיבלה מזונות.

ד. מכרה נכסיה

כבר הזכרנו לעיל בדיון בסוגיית מחשבים מעשה ידיה על מזונותיה, שהראשונים מתקשים, כיצד למד הרמב"ם את הברייתא בדף קז שבה נאמר שאם אמר "צאי מעשה ידיך במזונותייך" רשאי. הר"ן (סב: בדפי האלפס) מציע שהרמב"ם מבין שהברייתא מדברת במקרה שהאשה מכרה נכסיה:

שאשתו תובעת מזונות שהוציאה מנכסיה שמכרה ואמר: 'איני משלם לך כלום אלא מה שעשית יהא במזונותייך' -

רשאי, שכיוון שנתפרנסה בלא הלוואה אין לה עליו כלום.

הרמ"א (אבה"ע, סימן ע פרק ח) מביא דברים אלו להלכה. הח"מ (ס"ק לב) מתקשה להבין כיצד אישה שאינה יכולה לפרנס עצמה ונאלצה למכור מנכסיה לא תקבל מזונות מבעלה, שהרי אין הבעל יכול לומר לאישה "צאי מעשה ידיך במזונותייך" אלא אם היא יכולה לפרנס את עצמה. לכן מעמיד הח"מ במקרה שהיא בת מלאכה ויכלה לפרנס עצמה, אבל אם אינה בת מלאכה או שאינה יכולה לעשות כדי מזונותיה "למה תפסיד נכסיה שמכרה מאחר שאין לו שום טענה עליה". לבסוף הוא מסיק שדברי הר"ן מבוססים על דברי הרמב"ן לעיל (נה: הובאו בפרק ז סע' ג) שעצם העובדה שלא תבעה אלא מכרה נכסיה מהווה מחילה, וכ"כ הב"ש (ס"ק כט).

אולם תירוצו זה קשה מאוד, שהרי הר"ן לעיל לא קיבל את דברי הרמב"ן והניחם בצ"ע, וגם כאן לא כתב את הנימוק של מחילה.

לפי הבנתנו בשיטת הרמב"ם, דברי הר"ן נראים אפשריים. דהיינו, כשם שאם זנה עצמה אינו חייב במזונות, כך גם אם מכרה נכסיה. לעניין ההסבר ברמב"ם, כבר הערנו (פרק ז סע' ג), שהרמב"ם בהלכה כב אמר סברת עצמו. הברייתא בדף קז לדעת הרמב"ם היא כגירסת הר"ף שרק אם קודם צאתו הסכימה אשתו להסכם של "צאי מעשה ידיך במזונותייך" הסדר זה תופס.

סיכום

חקרנו כאן האם מזונות הוא חוב ממוני רגיל או חובת סיפוק צרכים הנובעת מאישות שדומה באופיה לצדקה.

ניסינו לבסס בעיקר את התפיסה שמזונות אינם חוב רגיל כיוון שתפיסה זו מחודשת יותר, אם כי אין זה חידוש שלנו¹³¹.

ביססנו עמדה זאת בעיקר בדעת הרמב"ם תוך דיון בגדרי החיוב, והעלנו שהקביעה שחיוב מזונות מתחשב במעמד הבעל והאישה, והיותו מן התורה, תומכים בתפיסה שמדובר בחובה של סיפוק צרכים כעין צדקה הנובעת מעצם האישות ולא רק חוב שתיקנו חכמים אח"כ כדי שהאישה לא תגווע ברעב.

חיזוק נוסף לטענתנו היה בדיון בדרכי כפית חיוב זה. נוכחנו לדעת שחלק מהראשונים סוברים שאין ליישם לגבי כפיית מזונות את הדינים של כפית חוב רגיל.

בהמשך טענו שהבעייתיות בגביית מזונות באישה שהלך בעלה ממדינת הים, נובעת מהעובדה שמזונות אינו חוב רגיל אלא חובה הנובעת מהאישות. העלנו שם שתי הצעות לפתרון בעיה זו: הראשונה קובעת שגם בחובה מעין צדקה, ניתן לדבר על שעבוד מסוים ועל גביה שלא בפני הבעל. ההצעה השנייה הייתה, שאכן מזונות אשת איש שהלך בעלה למדינת הים הם אכן חוב ושונים באופן מהותי.

הראנו שלדעת הרמב"ם שעבוד למזונות אשת איש אינו דומה לשעבוד רגיל, מבחינת קדימות בע"ח אחר, גבייה מלקוחות, ויכולת הבעל להפקיעו בקונם. ניסינו להוכיח ממספר מקורות שעיקר חיוב מזונות הוא סיפוק צרכים לאשתו, לכן החיוב הוא יומי וגם אם פרע לאשתו יתחייב שוב כשיחסר לה, מאידך גם אם הוא לא פרע לה אלא מלאכתו נעשית בידי אחרים הוא נפטר מהחיוב, ואם הותירה חוזרים המזונות לרשותו. בהקשר זה, עמדנו על ההבדלים בין מזונות אשת איש לבין החיוב לאלמנה שדומה יותר לחוב, אם כי גם בו יש סממנים של חיוב מחמת אישות בעיקר לשיטת הרמב"ם. מסיבה זו טענו שאם יש לאישה נכסים שאין לבעל שום זכות בהם, אין הבעל חייב לזון אותה, למסקנה זו לא מצאתי מקור מפורש בדברי רבותינו.

יש מקום לבחון האם גם בחיובי מזונות אחרים כמו חיוב מזונות אלמנה (שנגענו בו במאמר זה בדרך אגב), ובחיוב מזונות הבת, יש סממנים של חיוב צדקה או שמדובר בחובות גרידא כיוון שהם נובעים מתקנת חכמים, אולם אלה קובעים ברכה לעצמם ומצריכים דיון נפרד. ואידך זיל גמור.

¹³¹ כבר קדמונו הקוב"ש (סימן רכ ושא), הסמ"ע (סימן צו ס"ק נו) והפנ"י (נח:).

גדרי חיוב הבעל במזונות ויכולתו להיפטר מחיוב זה

מבוא

מספר פעמים נזכר בגמרא¹³², שאדם יכול להיפטר מחיוב מזונות לאשתו כשיאמר "צאי מעשה ידיך במזונותיך", ויש לעמוד על טיבה של אמירה זו. ברם, נראה שניטיב לעשות כן, רק אחר שנבין את אופי חיוב המזונות של בעל לאשתו, ואח"כ נוכל לדון בדרך בה הוא נפטר מחיוב זה. ישנם ראשונים הסבורים שחיוב מזונות הוא מדרבנן¹³³, אך אנו נתמקד בשיטת הרמב"ם (אישות פרק יב הל' א-ד):

כשנושא אדם אישה... יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בארבעה דברים. והעשרה: שלושה מהן מן התורה, ואלו הן שארה, כסותה ועונתה. שארה-אלו המזונות, כסותה-כמשמעה, עונתה-לבא עליה כדרך כל הארץ... והארבעה שזוכה בהן כולם מדברי סופרים. ואלו הן: להיות מעשה ידיה שלו... ועוד תקנו חכמים שיהיה מעשה ידיה כנגד מזונותיה... לפיכך אם אמרה האישה 'איני ניזונת ואיני עושה' שומעין לה ואין כופין אותה. אבל אם אמר הבעל 'איני זנך ואיני נוטל' אין שומעין לו, שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה, ומפני זה ייחשבו המזונות מתנאי הכתובה.

נמצאנו למדים, שחיובו של הבעל במזונות מעוגן בשני מקורות. חיוב מהתורה, ומדברנן - כתנאי כתובה, ויש לעמוד על כפילות זו. אף עצם חיוב המזונות כתנאי כתובה אינו נהיר, הלא המזונות ומעשה ידיים כלל אינם קשורים לכתובה, והכיצד יצרה הצמדתם חיוב חדש?

ראש המדברים בכך הוא הרשב"א (ע: ¹³⁴ד"ה כשהדירה):

והרמב"ם ז"ל כתב דמזונות דאורייתא בפ"ב מהל' אישות. והא דאמרינן אמר רב: האומר אי אפשר בתקנת חכמים כגון זו - שומעין לו. מאי כגון זו? כדבר הונא אמר רב... יכולה אישה שתאמר לבעלה 'איני ניזונת ואיני עושה', דמשמע דמזונות תקנת חכמים היא, ליתא! אלא משום דאפקעינהו רבנן למזונותיה אלא אם תתן מעשי ידיה לבעלה, ונמצאו מזונותיה תלויין במעשי ידיה שהן מדרבנן, משום הפקר ב"ד הפקר, אם כך קרי להו תקנת חכמים.

חידש הרשב"א, שמדברנן אישה שאינה נותנת מעשה ידיה לבעלה - מופקעין מזונותיה.

אך לא כן כתב הרמב"ם (אישות פרק כא הל' י):

כל אישה שתימנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן - כופין אותה ועושה, אפילו בשוט.

והראב"ד העיר (שם) שלא נזקקים לשוטים אלא ימעט מזונותיה וצרכיה. וא"כ מדברי הרמב"ם נראה, שאינו כן, כיוון שבכל מקרה חייב במזונותיה, ודלא כרשב"א¹³⁵.

שיטת הרמב"ם בחיוב מזונות

כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רסב):

הזהיר מענות אמה עבריה כשנקנה אותה אם נשאה, רוצה לומר שנחסר ממנה מזונה, כסותה, ועונתה על דרך העינוי וההכאבה, והוא אמרו 'שארה', כסותה ועונתה לא יגרע, וזאת האזהרה תכלול כל מי שישא בת ישראל שלא יענה אותה בדבר מאלו הדברים על צד ההכאבה והצער... הנה הודיענו כי משפט הבנות הוא שלא ימנע מהם שאר

¹³² כתובות (ע, ע"ב), (קז, ע"א), גיטין (יב, ע"א).

¹³³ תוד"ה שהגיע (כתובות ע, ע"ב).

¹³⁴ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

¹³⁵ ומצאתי שהעיר כן בספר "משנת יעקב", עמ' קנח סק"ב) ודן בכך. אמנם עיקר חידושו של הרשב"א לא רמוז ברמב"ם. ועיין בדבריו המיוחדים של "אבן האזל" (הל' מלוה א, ח) ובמה שהעיר עליהם ב"משנת יעקב" (שם, עמ' קנז).

כסות ועונה.

מבואר שאופי חיוב מזונות מהתורה הוא "לא למנוע מזונות כדי להכאיבה" והדברים מסתברים מאד. שהרי המצב מדאורייתא של אישה נשואה היא שהיא מתפרנסת ממעשי ידיה ככל אדם, אם מספיקים לה - מוטב, ואם לא - הבעל מצווה להשלים לה. זהו תוקף חיובו מהתורה "להשלים במקרה הצורך" ומזה נגזר הלאו "לא למנוע כדי להכאיב"¹³⁶.

מעתה, אנו למדים ברמב"ם, שתקנו "מזונות תמורת מעשה ידיים" פירוש הדברים, האישה שכחלק מחיוביה כאשת איש נותנת את מעשי ידיה לבעלה, ואם כן אין לה מקור פרנסה יומיומי, כנגד חיוב זה מתחייב הבעל בחיוב קבוע לספק את מזונותיה, הווה אומר החיוב "להשלים במקרה הצורך" הפך לחיוב קבוע ושגרתי, ומפני זה בעצם התוסף לבעל חיוב שגרתי נוסף במסגרת הנישואין, ולכן המזונות נחשבים תנאי כתובה. עתה ברור מדוע אישה הנמנעת ממלאכה אין פותחין ממזונותיה, כיוון שחיוב מזונות הבעל הוא חובתו השגרית, הבלתי תלויה, ומה שנותר לעשות הוא לדאוג שהאישה אף היא תמלא את חובתה¹³⁷.

להשלמת התמונה יש להגדיר מהו "על דרך העינוי וההכאבה"?

כתב הרמב"ם ((אישות פרק יב הל' יח):

יש מן הגאונים שהורה, שאין פוסקין מזונות לאישה שהלך בעלה או שמת בעלה עד שיהא שטר כתובתה יוצא מתחת ידה...

ויש מי שהורה, שפוסקין לה מזונות... ואין מצריכים אותה להביא כתובה, ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה, הואיל ויש לה מזונות מן התורה, אבל אם מת בעלה - אין לה מזונות עד שתביא כתובה מפני שהיא אוכלת בתקנת חכמים...

והיה אפשר לטעון, כשהבעל אינו כאן אין מניעת המזונות "על דרך העינוי וההכאבה". אך מתבאר דאין הכוונה בעינוי מצד כוונתו הזדונית של הבעל, אלא מצד האשה, כיוון שיש לבעל נכסים והאשה יודעת ועיניה כלות למזונות - הרי זהו עינוי והכאבה, אמנם כשאין לבעל נכסים ודאי שאינו עובר בלאו מהתורה.^{138 139}

שיעבוד ממוני או איסור לאו?

אמנם יש לערער על מסקנותינו מדברי הרמב"ם עצמו (שם, שם הל' י"א):

כמה מזונות פוסקים לאישה? פוסקין לה לחם שתי סעודות בכל יום סעודה בינונית... ופוסקין לה פרפרת לאכול בה הפת...

במה דברים אמורים - בעניי שבירא, אבל אם היה עשיר - הכל לפי עשרו... ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה לו - כופין אותו להוציא...

¹³⁶ עיין ברמב"ם (פי"ד, ה"ז, הי"א) יישום הלאו לגבי עונה בקשר לדין מורדת ומורד, ושם אפילו חולה נקראת מורדת, כיוון שאין לו פת בסלו. וע"ע מרחשת ח"ב, סי' ט, סעיף א, ס"ק ח.

¹³⁷ יש להסתפק באמירת איני ניונת ואיני עושה האם התקנה נעקרת, או שמא משמעות האמירה היא שמזונות תמורת מעשה ידיים נשארים צמודים, אלא שהאישה "נותנת לו" את מעשה ידיה על ידי שפטור מלזונה, ואם כן היחס בין מזונות למעשה ידיים נשמר, ואין כאן עקירת תקנה כי אם קיומה בצורה שונה. זהו בעצם דיון האם חיובי מזונות ומעשי"הם חיובים שונים אך מותנים זה בזה או שמא הם חיובים שלובים והם שני צדדים של אותה מטבע. אפשר, שזהו פשר המחלוקת אם נותן לאישה לחזור מאמירתה. אם עקרה את התקנה - אי אפשר לה, אך אם התקנה ממשיכה להתקיים, אין כאן חוכא ואטלולא כשחוזרת. לאור זאת, ייתכן שדעת הראב"ד המצדד במניעת מזונות וצרכים מהאישה המסרבת לעבוד, בנוי על ההבנה השנייה, ומכיוון שאינה עושה - אם לא יזון אותה - הרי התקנה, "ההדריות" ממשיכה להתקיים. אמנם צריך לומר, שגם צרכיה, הנכללים בכסות, נעקרים כשאומרת כן (ב"ש סימן סט ס"ק א). יש להוסיף שלראב"ד "איני ניונת ואיני עושה" כולל את שאר המלאכות, בנוסף למעשה ידיה, ואין זה משתמע בדעתו.

מכל מקום, להבנה השנייה יתבהר המושג "אי אפשרי בתקנת חכמים", שניתן לאומרו רק כשהמסגרת נשמרת, וכוונת חכמים מתקיימת בצורה שונה. אך אי אפשר לעקור תקנת חכמים, אפילו כשתוקנה לטובתך. ע"ד מ"ח (ח"מ, סימן קצח) ובש"ך שחלק עליו. ע"י ט"ז (יר"ד, סימן שמב ס"ק א) וספר ארץ הצבי (סימן כו) שהגדירו בצורה שונה.

¹³⁸ ע"י סמ"ע, ח"מ, סימן צז, ס"ק נז.

¹³⁹ אף שבסמ"ע ניתן היה להבין שדווקא כשהבעל עימה ואוכלת עימה - הרי מהתורה, הכריח במשנת יעקב (עמ' קנח), שעיקר חילוקו הוא בין מצב שבו לבעל או אין לו. שהרי הרמב"ם (אישות פרק יב הל' יח) כתב, שגם כשהבעל אינו כאן - חיוב המזונות הוא מהתורה.



השתא, לדברינו, נצטרך לומר שכופין את העני כיוון שאינו מקיים את חיוב מזונות שתקנו רבנן, שהרי מהתורה אינו חייב כיוון שאין לו. אמנם מצאנו שכתב הרמב"ם כן אף לגבי כסות (פי"ג, ה"א-ה): "כמה הכסות שהוא חייב ליתן לה? בגדים של חמישים זוז... בד"א בעני שבישראל, אבל בעשיר הכל לפי עשרו... ואם קצרה ידו ליתן לה אפילו כעני שבישראל - כופין אותו להוציא". ואף לגבי עונה (שם, פרק יד הל' ז):

אסור לאדם למנוע אשתו מעונתה, ואם מנע כדי לצערה עבר בלא תעשה שבתורה... ואם חלה או תשש כוחו ואינו יכול לבעול - ימתין ששה חודשים עד שיבריא... שאין לה עונה גדולה מזו, ואח"כ או יטול ממנה רשות או יוציא ויתן כתובה.

ואנחנו לא נדע, מנלן לומר שיש חיוב דרבנן בכסות ועונה נוסף על חיובו מהתורה! ניתן, אמנם, להסביר את כפיית הבעל לגרש לא כתוצאת חיוב דרבנן אלא מחיובו מדאורייתא, וכן כתב החתם סופר (שו"ת אבה"ע, סימן קלא):

אמנם רבנו ירוחם הקשה [=על הרמב"ם]: מאי שנא מכל בע"ח דאם אין לו - פטור, והכא שאין לו אמאי נכופ להוציא?! ... איברא יש לחלק, בשלמא הלוואה דעלמא מילתא אחרייתא היא והוצאה נתנה, ולא נשתעבד גופו לזה אלא נכסיו, אבל הכא המזונות היינו האשה בעצמה, דנישאת לו אדעתא דמזונות, ואם אין מזונות אין אישות ונישואין - שפיר כופין ונוטלין ממנו אשתו... וכיוון שאינו יכול לזונה אפילו באונס - כופין אותו להחזיר האשה על מקומה הראשון... מיהו י"ל, זהו דוקא להרמב"ם וסיעתו דס"ל מזונות דאורייתא צדקו דברינו, אך להפוסקים דס"ל מזונות דרבנן אין הנשואין ומזונות תלויים זה בזה כל כך...

ועדיין ללמוד אנו צריכים, אם חיוב המזונות מהתורה נובע מהלאו, והכיצד "אם אין לו" לא מקיים את חיובו, הלא חיובו הוא רק "לא למנוע כדי לצער", וכאן אינו מונע כדי לצער שהרי באמת אין לו! אם כן, הרי לא סטה מחיובו ומדוע שיגרש, הרי הוא מקיים את חיובו, ומכוח איזה סעיף בחיובו נטען כלפיו? קודם שנתקדם, נצרף לדיוננו את השאלה על עצם שיטת הרמב"ם בהבנת הלאו שהוא "כדי לצער" בלבד, מהסוגיה בנדרים (טו):

במשנה כתוב:

האומר לאישה קונם שאני משמשך - הרי זה ב'לא יחל דברו'

והקשתה הגמרא (שם):

והא משתעבד לה מדאורייתא, דכתיב 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע'? ! באומר הנאת תשמישך עלי.

והשתא לפי הרמב"ם ניתן לתרץ כשלא מתכוון לצערה? ! ונאמרו בזה תירוצים שונים¹⁴⁰. אמנם נראה, דקושיה מעיקרה ליתא, ומתוך כך נעמוד על שעבוד המזונות מהתורה.

"שארה, כסותה ועונתה לא יגרע"

עד כאן בחנו אפשרות, שגדרי החיוב הממוני נלמדים מהלאו, והם זהים לגמרי לגדרי הלאו. הלכך, אדם שלא מתכוון לצער את אשתו - אינו עובר על הלאו, אך גם פטור משעבודו מהתורה. אך הראנו לדעת, שהדברים מוקשים מהסוגיה הנ"ל בנדרים. על כן יש מקום לעמוד על שילוב הלאו בהקשר בו הוא כתוב (ואף הרמב"ם מנה לאו זה כחלק מעינוי אמה עבריה). לאחר שהאמה נישאה, ובעלה רוצה להוסיף אישה עליה - מזהירה התורה שלא יגרע מחיוביו שנהג כלפיה עד עתה. חיובים אלו, שנהג עימה עד עתה, לא שמענו שנצטוו עליהם. אלא לאחר שנתעורר הצורך להתריע על סכנת הזנחתם לאחר לקיחת האשה השנייה.

בעצם, חיובים אלו "קדמו לציויי התורה", ורק כשהתורה רואה סכנה לקיומם היא מזהירה בפני החסרתם, אך היא לא "המציאה"

¹⁴⁰ עי' שו"ת מהר"ם אלשיך (סימן ז), מבי"ט (שו"ת חלק ג סי' קלא) ועוד אחרונים שהובאו בציונים לרמב"ם (שם, מהר" פרנקל).

אותם. הם נהגו גם לפני שציוותה בהם. התורה רק מאשרת אותם ומצווה להמשיך ולקיימם¹⁴¹.

נמצא, שהרמב"ם יכול היה להתחיל אף את פרק יב (הל' אישות) כדרך שהתחיל את פרק א. היינו, שהבסיס לחיובי תורה הוא חיי האישות כפי שהתמסדו במציאות, והתורה באה רק לקבוע להם תוקף חוקי.

שתי מסקנות ניתן להסיק מדיוננו:

ראשית, התורה אכן אינה מזהירה בלאו אלא על הכוונה לצער, אך מתוך דבריה אנו למדים שהיא מתייחסת לחיוב קדום לה "משפטי האישות". זוהי החובה החיובית של הבעל כלפי אשתו, והלאו הוא על גבי חובה זו לא לענות את אשתו. כך מתורצת השאלה על הרמב"ם מהגמרא בנדרים, שכן הגמרא התייחסה לשעבוד ולא ללאו, והשעבוד הוא עצם האישות אפילו שלא בכדי לצערה.

אך מסקנתנו השנייה חשובה יותר:

הרמב"ם הגדיר את חיוב העונה (אישות פרק יד הל' א):

עונה האמורה בתורה, לכל איש ואיש כפי כוחו וכפי מלאכתו.

והדבר חייב עיון. מדוע לא יתחייבו כולם בעונה קבועה ולאור זאת יצטרך המלח לבקש את רשות אשתו לצאת להפליג? והכיצד מהתורה עיקר חיובו שונה מהטייל והחמר¹⁴²?

הדברים ברורים לאור הקדמתנו. התורה לא יצרה את החיוב, אלא רק אישרה והגדירה את הנהוג. ומטבע העולם, מערכת האישות נוצקת ומשתלבת בחייו של כל פרט שמרכיב אותם, ולכן חיוב העונה של המלח הנהוג להפליג נגזר ממקצועו.

עתה יתבהר לשון הרמב"ם (שם, הל' ז) שכתב:

אסור לאדם למנע אשתו מעונתה, ואם מנע כדי לצערה עבר בלא תעשה.

ומדוע לא הקדים ואמר "אסור לאדם למנע אשתו מעונתה כדי לצערה"? ! אלא שהחיוב רחב מהלאו, אלא שגדרי החיוב בנויים על היסוד המציאותי "משפט האישות". לפי זה, ייתכן, שאדם לא יעבור על הלאו, אך עדיין לא יקיים את חובתו לאשתו!

עתה נשוב לחיוב המזונות. מסתבר, בנוהג שבעולם, שאישה עובדת ומתפרנסת ממעשי ידיה ככל אדם שעובד. נמצא שביסודו, חיוב הבעל הוא להשלים את החסר לה במזונותיה וצרכיה. אף אם אישה מסויימת כלל לא עובדת, והבעל מספק לה כל צרכיה, מכל מקום, חיובו הבסיסי מהתורה הוא להשלמת צרכיה¹⁴³, או בלשון התורה – לא "לגרוע" מצרכיה. מדרבנן תיקנו שמעשי ידיה לבעל, ומכוח זאת תיקנו שמעש"י כנגד מזונותיה והבעל יתחייב בחיוב קבוע לספק כל צרכיה ולא רק להשלים, ולכן חיוב מזונות בצורה זו הוא מתנאי הכתובה. נמצא, שתקנת חכמים היא ביסודה פרוצדורלית, ואינה מחדשת חיובים נוספים שלא היו קיימים לפני. ומאחר שתקנה זו לטובת האישה – יכולה היא לעקור אותה. אלא, שבכך היא פוטרת את הבעל מרצונה אף מחיובו הבסיסי להשלים צרכיה¹⁴⁴.

¹⁴¹ התכוונתי להקביל את העניין לדבריו של ר"ש שקאפ ביחס ל"משפטי הממון" הקודמים לדיני התורה. ועי' עוד בפני יהושע (על המשנה, כתובות נט:). וכן נראה, שזהו יסוד שיטת הרמב"ם בעניין "עולה עמו ואינה יורדת עמו", דהבין דכל זמן שהיא עמו – אף יורדת, ואכמ"ל.

¹⁴² ניתן היה לדחוק ולומר שהדבר בנוי באופן שכך התנו מעיקרא. עי' בספר יד דוד (לר' דוד פרידמן מקרלין (מוסד הרב קוק תשל"א), פסקי הלכות, אישות פרק יד הל' א) שהלך בכיוון זה. אלא שמכיוון שעל צערא דגופא לא מהני מחילה, חידש שאכן זכותה של אשת הגמל לחזור בה, ויתחייב הלה לשנות מלאכתו או לגרשה ללא כתובה. דבריו מחודשים!

¹⁴³ בשו"ת חתם סופר (אבה"ע סימן קלא) כתב, שגם מהתורה אין האישה חייבת למכור נכסיה "שאין לבעלה רשות בהן" כדי לזון מדמיהן, אף אם בעלה עני ומתפרנס מן הצדקה. אלא תתפרנס היא עמו מהצדקה אפילו שיש לה הון רב (ודחה דברי השואל שלא סבר כך). והדברים ניתנים להיאמר אף לדברינו, שחובתו של הבעל לדאוג למזונותיה. אמנם, אם מעש"י מספיקים לה, נראה דאין לה ליטול מהצדקה מהתורה. ועי' עוד קובץ התורה והארץ, ד, עמ' 259-265.

¹⁴⁴ לענ"ד מכאן שאב הרמב"ם את פסקו "שאין מחשבין עם האישה על מעשה ידיה". שהרי זהו בדיוק מה ששללו חכמים, שהבעל אף ישלים את מזונותיה, אלא חיוב המזונות הוא חיוב עצמאי לספק כל מזונותיה. ואין הבי"ד טוענין לו "צאי מעש"י במזונותיך" כיוון שזו עקירת תקנתם כפי שיבואר להלן. ברם, ביתומים קטנים הרי המצב כאילו הבעל כאן, ולכן פוסקים לה מזונות, ומנגד פוסקין לה מעשה ידיים (אישות פרק יח הל' כב).

לענ"ד, מדאורייתא, אישה המסוגלת להרוויח סכום מסוים, ואינה עובדת – אינה זכאית למילוי סכום זה על ידי הבעל אלא רק בהשלמתו עד לסכום המספיק לה.

צאי מעשה ידייך במזונותייך

אפשרותו של הבעל להיפטר מחיוב מזונות נדונה בשלושה מקומות ברמב"ם:

1. אישות פרק יב הל' ד:

ועוד תיקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האישה כנגד מזונותיה. ...

לפיכך אם אמרה האישה 'איני ניזונת ואיני עושה' - שומעין לה ואין כופין אותה.

אבל אם אמר הבעל 'איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשי ידייך' - אין שומעין לו, שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה.

ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה.

2. שם, הל' כ:

הבעל שאמר לאשתו בשעה שהלך 'טלי מעשה ידייך במזונותייך' - אין לה מזונות. שאלו לא רצתה בדבר זה ולא סמכה דעתה, היה לה לתבעו או לומר לו 'אין מעשי ידי מספיקין לי'.

3. רוצח, פרק ז הל' ב:

אישה שגלתה לעיר מקלט - בעלה חייב לזונה. ואינו יכול לומר 'צאי מעשה ידייך במזונותייך' אלא אם כן היו מספיקין לה.

והשתא תיוהא קחזינא הכא, מהמקור הראשון משתמעת שלילה מוחלטת של הבעל להיפטר מחובתו, בעוד, שבמקור השני משתמעת אפשרות המכירה בזכותו להיפטר מחובתו, אך ורק לאחר הסכמת האישה ואפילו הסכמה שבשתיקה. אמנם במקור השלישי מתבאר, שישנה אפשרות לבעל להיפטר מחובתו אף בלא הסכמתה בתנאי שמעשי ידיה מספיקים לה.

ונתחלקו דרכי האחרונים בזה בהתאם להבנתם את עצם האמירה "צאי מעשי במזונותייך":

שיטת הצפנת פענח והקובץ שיעורים

שו"ת צפנת פענח (מהד' דווינסק סימן כא) העיר על דברי הרמב"ם בהל' רוצח, דאעפ"י שיכול לומר לה "צאי מעשי במזונותייך", אינו יכול לומר "איני זנך ואיני נוטל". וביאר, שלבעל אין זכות להיפטר מחובתו, אך באמירת "צאי מעשי במזונותייך" כלל לא נפטר מחובתו, אלא מקיים אותה לחלוטין. במקום לתת לה מזון נותן לה כסף לקניית מזון בדמות שכרה שאינו נוטל¹⁴⁵. לכן מציאתה ממשיכה להיות שלו (לענ"ד אף המותר שייך לבעל).

אמנם, אין בזה כדי לפתור את הסתירה הפנימית בדין "צאי מעשי" האם נדרשת לכך הסכמתה¹⁴⁶, וכלל לא ברור מדוע נדרשת לכך הסכמתה (במיוחד להסבר "בית יעקב" שצינו בהערה).

אך תורף ההסבר שלו לאמירת הבעל "צאי מעשי ידייך ממזונותייך" על אף שהוא משתלב יפה בלשון, מוקשה מאוד מגמרא מפורשת, שציין אליה בקובץ שיעורים (ס"ק רכז):

הגמרא (ע:) דנה באפשרות שהבעל הצליח להדיר את אשתו מהנאתו, והגמרא מתקשה בדבר, שהרי הבעל משועבד למזונותיה. הגמרא מוצאת פתרון בהעמדת המקרה שהבעל אמר לה "צאי מעשי ידייך במזונותייך" ומכיוון שכבר אינה קשורה אליו בחיוב מזונותיה יכול הוא להדירה. והקשה הקוב"ש: מה מרגוע מצאה הגמרא בתירוץ זה, הלא כשאומר "צאי מעשי..." עדיין משועבד לה ומקיים תקנת חכמים לחלוטין והיאך יכול להדירה¹⁴⁷?

¹⁴⁵ בבית יעקב (סימן סט ד"ה יכול) הסכים לכך, וביאר דזו חובתה של האישה למכור לצורך מזונות הבית, אך אם אינה עושה כלל זהו חלק ממלאכות הבית, ואם כן בכך שמוכרת את התוצר של מעשה ידיה למזונותיה לא נעקר שום דבר ממקומו.

¹⁴⁶ באבן האזל (רוצח, שם) נדחק לפרש דהיא פשיעה, ומחמתה נפרדה החבילה – יכול הבעל באופן חריג לומר "צאי מעשי ידייך למזונותייך" אף ללא הסכמתה.

¹⁴⁷ ניתן אולי לתרץ, לאור ספקו של הקובץ שיעורים (ס"ק רטז) באופי זכיית הבעל במעשי אשתו, האם זוכה מיד או אף לאחר תקנת חכמים האישה זוכה ואחר כך נעשין של בעלה (כשם שהסתפקו האחרונים בזכיית עבד לרבו). אם נאמר שהאישה זוכה קודם, הרי שבאמירת "צאי מעשי במזונותייך" בעצם מותר את מעשי בידה מכוח ציוויו. נמצא, שמחד היא לא נהנית ממנו, ומאידך, לא פקע ממנו החיוב לזונה, ואדרבה הוא מקיימו.

שיטת האבני מילואים

האבנ"מ ביאר (סימן ע ס"ק יג), שהרמב"ם מאפשר אמירת "צאי מעשי ידיך" במזונותייך רק בהסכמת האישה לא מדין מחילת האישה, שהרי הרמב"ם אי אפשר למחול על דבר שאינו קצוב, אלא משום "אי אפשרי בתקנת חכמים. דיכולה אישה שתאמר איני ניוזנת ואיני עושה, וככל ששתקה ונתרצית בכך - שוב אינה יכולה לחזור"¹⁴⁸.

יוצא, לדבריו, שהשוני בין הניסוח "איני ניוזנת..." לבין "צאי מעשי..." אינו משקף מצב משפטי שונה, אלא שוני מציאותי ביוזמה, אך בסך הכל מדובר כאן באותו דין ואותה תופעה, ובכל מקרה אין פתרון להל' רוצח.

אמנם, על עצם ההבנה ברמב"ם שנצרכת הסכמת האישה לאמירת "צאי מעשי..." כתב כבר הריב"ש (שטמ"ק ע: ד"ה וז"ל ריב"ש):

הא דאמרינן שיכול לומר לה 'צאי', לאו אליבא דר"ל בלחוד אתא, דאמר 'מעשי ידיה עיקר', אבל לרב הונא דאמר 'מזונותיה עיקר' - לא, דאם כן היכי אמרינן הכא שיכול לומר לה [= 'צאי מעשי...'], והא קיי"ל כרב הונא? !
אלא ודאי אפילו לרב הונא... ואין כל דעת הרמב"ם ז"ל... גם רש"י כתב בפרק אחרון דדווקא כשקבלה עליה¹⁴⁹.

אך בגמרא קשה מאד להכניס דבר זה. שכן הגמרא תמיד מפצלת אפשרות אמירת צאי מעשי לשני מקרים. כשמספקת למזונותיה - ניתן, ואם לא מספקת - אי אפשר לומר לה כך. ואם הגמרא מדברת בהסכמתה, מדוע כשלא מספקת אי אפשר? ! ומלבד שבהל' רוצח לא נראה שצריך הסכמתה. אף מהלכות אישות לא נראה כן.

מדברי הרמב"ם שציטטנו לעיל (אישות פרק יב הל' כ) נראה, שלבעל יש זכות לומר זאת, אלא שהאישה יכולה למחות. אם כן, מדוע לא ניסח הרמב"ם דברים מפורשים שלאמירת הבעל דרושה הסכמת האישה, וכל כוחה של אמירתו נובעת מרצונה?

איני נזונת – ביטול דין תורה; צאי מעשה ידיך – עקירת תקנה דרבנן

אם נאמץ את גישת הקוב"ש, שבאמירת "צאי מעשי" במזונותייך הבעל מפקיע את תקנת "מעשי נגד מזונותיה", עדיין יש הבדל בין אמירת הבעל לאמירת האישה "איני ניוזנת ואיני עושה":

כשהאישה אומרת כן, היא מוותרת על חיוב הבעל כלפיה אף מדאורייתא, אך הבעל אינו יכול אלא לבטל את המזונות כתנאי כתובה, אך חיובו מהתורה נשאר.

אם נעייין בגדריה של אמירת "צאי מעשי" במזונותייך נמצא, שניתן לומר זאת רק כשהאישה מספקת למזונותיה, ואם אינה מספקת - על הבעל להשלים לה (ר"ן לא: בדפי האלפס ד"ה באומר; רמ"א, סימן סט סע' ד). לאור מה שביארנו, זהו בדיוק חיוב הבעל מהתורה.

על פי זה ניגש להבין את דברי הרמב"ם:

1. פרק יב הל' ד:

הרמב"ם כתב, שבעוד שהאישה יכולה לומר 'איני ניוזנת ואיני עושה' ולהשתמש במעשה ידיה כדי לשמוט את חיוב הבעל אף מדאורייתא, הבעל אינו יכול לומר דבר זה, כלומר לשמוט את חיובו מדאורייתא באמירת 'איני נוטל ואיני זנך'. הרמב"ם מנמק: כיוון שיכול להיווצר מצב שהאישה "לא ספקה", ואז הבעל חייב מהתורה ואת חיובו מהתורה הוא אינו יכול לעקור¹⁵⁰.

אך כל זאת כשהבעל מתכוון באמירתו לעקור את חיובו מהתורה - אז אין זה אפשרי. אך כשאומר "צאי מעשי" במזונותייך, אינו עוקר את חיובו מהתורה, וזהו הדיון בהל' רוצח:

2. רוצח פרק ז הל' ב:

¹⁴⁸ אמנם, בסימן סט ס"ק א הוא ביאר שהיסוד לאמירת "צאי מעשי" במזונותייך היא מחילה, וכנראה שם מיידי דלא כשיטת הרמב"ם.

¹⁴⁹ שיטת רש"י מרתקת אף היא. משתמע דאף לדבריו יש רובד מהתורה ומדרבנן בחיוב מזונות האישה.

¹⁵⁰ הרמב"ם נימק את שלילת האפשרות של הבעל לומר "איני נוטל ואיני זנך" בכך: "שלא לא יספיקו מעשה ידיה..." (אישות פרק יב הל' ד). ולכאורה קשה: מה החשש? הרי אם לא יספיקו יחזור לזונה? מבואר מכאן שאין חוזרים מאמירה זו ולכן החשש במקומו. ואם כך "גיד עליו רעו" ואף באמירת "איני נזונת ואיני עושה" אין לחזור, ונחלקו בכך הראשונים.



בהל' רוצח מבואר, שאכן, אמירת "צאי מעש"י במזונותיך" נאמרת בעל כורחה של האשה. וזאת, כיוון שאין כאן כוונה לעקור את חיוב התורה אלא רק את החיוב מדרבנן. הרמב"ם מבאר, שאין נצרכת הסכמתה לדבר, והסיבה פשוטה: כיוון שהבעל לפנינו ולא הלך למדינת הים - אם מעשי ידיה לא יספיקו - בית דין יכפה את הבעל להשלים לה. לכן מועילה אמירתו כל זמן שמעשה ידיה מספיקין לה.

3. אישות פרק יב הל' כ:

[עתה נבין את דברי הרמב"ם בהל' אישות] פי"ב ה"כ הרמב"ם מדבר על מצב בו הבעל הולך למדינת הים. לכן הבעל יכול לומר "צאי מעש"י במזונותיך" כמו בכל מקום, אלא שההבדל מהל' רוצח נובע מכך שאם יוצר בעתיד מצב ש"לא ספקה" - הרי הבעל לא יהיה לפנינו! לכן, עתה יש לאישה זכות מחאה אם אין דעתה סומכת על הסדר זה מכוח העתיד, שאז לא יספיק לה והבעל לא יהיה כאן, וכל שכן אם עתה אין מעשה ידיה מספיקין. ואם שתקה - הסכימה גם לעתיד (מכוח מחילה וכיו"ב), אך להווה אין צורך בהסכמתה!

נמצא, אם כן, שהרמב"ם מעולם לא נתכוון לומר שנדרשת הסכמת האשה לעצם אמירת "צאי מעש"י במזונותיך", דלא כריב"ש¹⁵¹.

עקירת חיוב הבעל במזונות

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פי"ג מ"א, מהר" קאפח):

וממה שאתה צריך לדעת, שיכול אדם לומר לאשתו 'צאי מעשה ידיך במזונותיך, כל זמן העדרי' - ואין לה מזונות. בד"א? כשאנו נמצא, אבל כשהוא נמצא - אינו רשאי.

ומסתברא דמירי בדספקה, שרק אז יכול לומר "צאי", ואפ"ה כשהוא מצוי - אי אפשר לומר. ויש להבין סברת החילוק.¹⁵²

ומשמעות דבריו, שכשאומר "צאי" מדבר אפילו בעל כורחה של האשה, דאם מדעתה, מדוע שלא יאמר כן אף כשמצוי?¹⁵³

ונראה, דאמנם באמירת "צאי מעש"י במזונותיך" מפקיע מעצמו את חיוב המזונות מדרבנן. אך לפי זה יוצא, שחכמים חייבו את הבעל במזונות, אך גם אפשרו לו להיפטר מחיובו זה ולהשאיר את החיוב מהתורה בלבד ומה הועילו חכמים בתקנתם?

על כן נראה, דווקא בגלל שאופי אמירת "צאי" הוא עקירה, יתכן לעשותה רק באופן כזה שהמציאות מצדיקה אמירה כזו, היינו, שהיא משרתת את צרכי האשה כגון - שהאיש אינו מצוי, בין אם הוא הולך למדה"י, ובין אם היא הלכה לעיר מקלט. במקרים אלו אמירה זו אינה מתנגשת חזיתית עם חיובו התמידי לזונה, ונמצא שאכן הבעל יכול לעקור חיובו. אך כל זה רק במצבים בהם זה לא ניכר כעקירה, כיוון שזה לטובתה כיוון שהם פרודים, ורק כל זמן שהם פרודים.¹⁵⁴

על דרך זו נבין את ההבדל בין "איני נוטל ואיני זנך" שהרמב"ם שלל, לבין אמירת "צאי מעש"י במזונותיך" שהיא אפשרית. והבאנו לעיל, שבשול"ת "צפנת פענח" הבין שמשמעות המלים שונה, אך לדברינו ההבדל לא טמון במלים! אלא במקרה שהבעל אומר כך ללא סיבה והוא מצוי - אז אמירה זו מתפרשת כעקירת חיובו וזה אי אפשר לו, מה שאין כן כשהוא לא מצוי, למרות שתוכן אמירתו היא עקירה, לאור הסיטואציה שהם פרודים זה לא מתפרש כעקירה, אלא זה משתלב בסיפוק מזונות אשתו.

אמנם, בגמרא מצאנו (ע:), שהמדיר את אשתו מהנאתו יכול לומר כן כשאומר "צאי מעש"י במזונותיך" (על אף שהרמב"ם לא פסק גמרא זו מסיבות אחרות) - יש לומר, שכיוון שמדירה מהנאתו הוא הופך להיות "לא מצוי" ולכן מהני אמירתו (עיי"ש בר"ן

¹⁵¹ וכן מצאתי שפירש ב"בית מאיר" (תחילת סימן ט).

¹⁵² הרב יהודה דרעי (אבני עזר) הוציא מכאן, שיש חיוב נוסף לבעל כלפי אשתו: חיוב חיבה לאכול עמה, וזהו תורף החילוק, עיי"ש. לדברינו, אין צורך בדבריו.

¹⁵³ אמנם הבית מאיר (סוף סימן ע) ביאר, שהרמב"ם עוסק במקרה שזה מדעתה, ואפילו הרי אינה מועילה התרצותה במקרה ש"לא ספקה". זאת, מכיוון שהרמב"ם לשיטתו דמחילת דבר שאינו קצוב - לא מהני. וב"ספקה" פשוט שיכול לומר "צאי מעש"י במזונותיך".

¹⁵⁴ הראשונים התייחסו לסתירה, לכאורה, בין יכולת האשה להפקיע את "מעש"י כנגד מזונותיה" ובין יכולת הבעל להפקיע את חיוב "מזונותיה תחת מעש"י" (עיי"ש טמ"ק ע:). לרמב"ם, אכן קיימת סתירה ביניהם, והיישוב הוא, שכשהוא מצוי - אין בכוח הבעל להפקיע, וכשהוא לא מצוי - בכוחו להפקיע, ואף זאת מתוך דאגה לטובת האשה, דמזוני עיקר.

שהתבטא שנידירה ושעבודה באין כאחת, ומשמע גם כן שברגע שאמר "צאי" מיד הדירה!).

יורש שאומר "צאי"

כתב הרמב"ם (הל' אישות פרק יח הל' ו):

מעשה ידי האלמנה ליורשים, ויורש שאמר לאלמנה טלי מעשי ידיך במזונותיך - אין שומעין לו, אבל היא שרצתה בזה - שומעין לה.

וכתב המ"מ (שם):

זה פשוט שדין היורשים עמה כדין הבעל עם אשתו... ואמרו בירושלמי (פ"א ה"א) 'אלמנה שאמרה יצאו מעשי במזונותי - שומעין לה'. ודבר פשוט הוא, שהמזונות לתקנתה נתקנו ואין כוח ביתומים לעקרה, אבל היא שאמרה אי אפשר בתקנת חכמים - שומעין לה...

המ"מ הטעים שדין היורש כדין אביו. ואפשר שהבין המ"מ, שאף האב אינו יכול כלל לומר כן אלא בהסכמתה (אף שזה קשה מהל' רוצח) ולכן סתם הרמב"ם שאינו יכול לומר.

אמנם, אף אנו יכולים לומר שדין היורש כדין המוריש, והרמב"ם כיוון לומר, שבאותם מקרים שאף הבעל לא יכול היה לומר - כן דין היורשים. אך אם היורשים הלכו למדה"י יכולים לומר כמו הבעל ובזה לא מיירי הרמב"ם¹⁵⁵.

אמנם, אפשר וסתירת הרמב"ם היא בדווקא, ולמרות שהבעל יכול היה לומר במצבים מסויימים "צאי", היורש לעולם לא יכול לומר כן. וזאת משתי סיבות:

א. הבעל יכול לעקור את חיובו מדרבנן ולהשאירו על חיוב התורה, אך כל חיוב היורש הוא מדרבנן ועקירת חיובו היא בעצם התנערות מכל חיובו במזונות, ולכן אמירת "צאי" בכל מצב שהוא מתפרשת כניגוד לתקנת חכמים שחייבה אותו במזונות אלמנה.

ב. ישנו הבדל יסודי בין חיוב הבעל לחיוב היורש. בעוד חיוב מזונות האישה מוטל על הבעל, חוב מזונות אלמנה מוטל על הנכסים שהוריש הבעל. לכן הבעל יכול בתנאים שלא נראים כעקירת החיוב להיפטר זמנית מחיובו. אך כיוון שהיורש אינו מחוייב כלל בגברא, כל נישול האלמנה מהנכסים - הרי הוא עקירת החיוב, שהרי הנכסים תמיד ישנם גם כשהוא אינו מצוי, ובעצם, היורש, מבחינה מסויימת, לאו בעל דין של האלמנה במזונות.

סיכום

א. חיוב מזונות האישה מהתורה הוא חיוב השלמת צרכיה, מעבר למה שמרוויחה לעצמה ממעשה ידיה.

ב. לאור זאת, הבנו, שחז"ל בתקנתם, הפכו את חיוב המזונות לחיוב קבוע ושגרתי, כשזיכו לבעל את מעשה ידיה. אך לאישה שמורה הזכות להפקיע אף את חיוב הבעל מהתורה כשמוותרת על תקנתה.

ג. מנגד, אמירת הבעל 'צאי מעשי ידיך במזונותיך' מאפשרת לבעל לחזור לחיובו מהתורה ולא יותר מכך, ואף זאת, רק במקרים מסויימים כפי שהתבאר.

¹⁵⁵ משמעות דברי הרמב"ם "אבל היא שרצתה בזה - שומעין לה" מדובר כשאומרת "איני נזונת ואיני עושה", שהרי לא הביא אפשרות אמירת משפט זה על ידי אלמנה בשום מקום אחר. אם כך, כמו באמירתה העוקרת תקנת חכמים, כן תתפרש אמירת היתומים, ואם כן מיירי כשמצויים וכמש"כ לעיל, דאז ישנה עקירה.

הרב מיכאל אדרעי

אופי שעבוד הבעל והאישה למעשה ידיים ולעונה

פתיחה

בכל זכויות הבעל והאישה יש לדון מה אופי השעבוד או הקניין שתיקנו. כך, לדוגמה, בנכסי צאן ברזל או בנכסי מלוג, יש לדון האם תיקנו לבעל זכות אכילת פירות ללא קניין גוף, ואפילו ללא קניין גוף לפירות, או שישנו קניין גוף לפירות ואולי אף קניין גוף גמור.

במאמר זה נדון באופי הקניין או השעבוד של האישה לתשמיש המטה ולמעשה ידיים. כאן, כמובן, ההגדרות הינן בעייתיות יותר, שכן מדובר על קניין בגוף האדם ולא בנכסים.

לשאלות אלו קיימת השלכה בדיני נדרים, שכן הכלל הוא "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (כתובות נט.¹⁵⁶). לכן השאלה אם אחד מבני הזוג יכול או אינו יכול להדיר את השני, מלמדת אותנו על אופי השעבוד.

קיים בסוגיא זו גם רובד דרבנן, המפקיע את הנדר: "אלמוהו רבנן לשעבודה דבעל" (נט:). משמעות הדבר, שאכן, באופן בסיסי, יש לאישה בעלות ומתוך כך כח להדיר את בעלה ורק מדרבנן אין הנדר חל.¹⁵⁷

כמובן, שנפתחות שתי הבנות בדברי הגמרא. האם יש כאן תקנה מקומית בדיני נדרים ועבדים או שמא חכמים שינו את אופי התקנה, כך שממילא לא יחול הנדר או השחרור.

הראשונים השתמשו במושג "אלמוהו רבנן לשעבודה דאישה" בשתי סוגיות נוספות: 1. "המדיר את אשתו מתשמיש המטה" (נדרים טו:). 2. "המדיר את אשתו מליהנות לו" (ע:).

בדיון שלנו נצטמצם להבנת דין מעשה ידיים ותשמיש המיטה:

פרק א: הגדרת השעבוד של האישה למעשה ידיים.

א-1: ההשלכות לדעות השונות בדין מעש"י.

פרק ב: הגדרת השעבוד ההדדי לתשמיש.

פרק ג: נעסוק בהשוואה בין התחומים (שעבוד למעשה ידיים ושעבוד לתשמיש).

פרק א: שעבוד האישה למעשה ידיים

מחלוקת רב הונא וריש לקיש

איתא במשנה (נח:):

המקדיש מעשה ידי אשתו - הרי זו עושה ואוכלת.

המותר - ר"מ אומר: הקדש, ר' יוחנן הסנדלר אומר: חולין.

בגמרא (שם) מובאים שני הסברים למשנה. עיקר הדיון הוא מהי מחלוקת ר"מ ור"י במותר.

דעת רב הונא – מדובר באדם המקדיש את פירותיה העתידיים של אשתו. לדעת ר"מ אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, ולכן המותר הקדש, ואילו לר"י הסנדלר אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם [להלן: דבשלב"ע]¹⁵⁸. ברישא "עושה ואוכלת", מכיון שלדעת רב הונא יכולה אישה לומר "איני ניזונת ואיני עושה" [להלן: אנוא"ע], ומדובר באינה ניזונת.

¹⁵⁶ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות, אלא אם כן צוין אחרת.

¹⁵⁷ דין זה מופיע בשתי סוגיות בגמרא: 1. כתובות נט: - בעניין יקדשו ידי לעושה. 2. ב"ק פט. - בעניין עבדי מלוג, האם יוצאים בשן ועין לאיש או לאישה.

¹⁵⁸ ולפי"ז מדוע ברישא חולין גם לר"מ? ע"י ר"ן שאפילו נאמר שאותו דין קיים ברישא ובסיפא, שקדיש לאחר מיתה, וברישא משמיענו חידוש שיכולה לומר א"נ וא"ע, ובסיפא משמיענו שקדיש לאחר מותה. ובשטמ"ק הביא בשם ריא"ם שאכן א"א לומא א"נ וא"ע, לגבי מותר מעשה ידיה ואכמ"ל.

דעת ר"ל - "לא תימא טעמא דר"מ משום דקסבר אדם מקדיש דבשלבל"ע, אלא מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה, נעשה כאומר לה יקדשו ידייך לעושיהן". לדעתו, המחלוקת איננה בדין דבשלבל"ע. גם ר"מ כאן יכול היה לסבור, שאין אדם מקדיש דבשלבל"ע. כאן השאלה היא האם קידשו ידיה עצמם.

לר"מ אין אדם מוציא דבריו לבטלה. לכן, גם ב"מקדיש מעשה ידי אשתו" נעשה כאומר לה "יקדשו ידייך" וקדשו ידיה עצמן, ואילו דעת ר' יוחנן הסנדלר היא, שאדם מוציא דבריו לבטלה ולכן לא אמרינן "נעשה כאומר", אבל אין הכי נמי, שבאומר "יקדשו ידייך לעושיהן" לכו"ע קדוש¹⁵⁹.

עיקר מחלוקת רב הונא ור"ל היא בשתי נקודות:

א. האם אישה יכולה לומר לבעלה "איני ניזונת ואיני עושה"¹⁶⁰.

ב. מה הדין כאשר בעל אומר לאשתו "יקדשו ידייך לעושיהן". לר"ל - קדשו ידיה מעכשיו, לרב הונא - לא קדשו (חוץ מלר"מ, שאדם מקדיש דבשלבל"ע, שאז יקדשו מעשה ידיה לכשיהיו בעולם).

סוגיית "אלמנה רבנן לשעבודה דבעל"

בהמשך הגמרא (נט.) מובאת המשנה בנדרים (פה.), הדנה באישה האוסרת את מעשה ידיה על בעלה:

קונם שאני עושה לפיך - אינו צריך להפך. ר' עקיבא אומר: יפר, שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו. ר' יוחנן בן נורי אומר: יפר, שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור.

בהו"א הבינה הגמרא שלדעת ריב"ז אדם מקדיש דבשלבל"ע. לכן הקשתה משמואל אדשמואל שפסק הלכה כר' יוחנן הסנדלר - ומשמע, לדעתו (אליבא דרב הונא), שאין אדם מקדיש דבשלבל"ע; ומאידך פסק כריב"ז, ומשמע, שלדעתו אדם מקדיש דבשלבל"ע.

למסקנת הגמרא, המשנה בנדרים עוסקת באומרת "יקדשו ידי לעושיהן". על זה מקשה הגמרא, שמכיוון שהידיים משועבדות עדיין הווי דבשלבל"ע. ומסיקה, שמדאורייתא "הקדש חמץ ושחרור מפיקעין מידי שעבוד", ולכן ההקדש או הקונם היו אמורים להפקיע את שעבוד הבעל מעכשיו, אלא "שאלמנה רבנן לשעבודה דבעל", ולכן לא חל מהשתא, והנדר מושהה עד לאחר הגירושין.

יש לבאר בגמרא זו שני ענינים:

- (1) מהו דין "אלמנה רבנן"? האם מדובר בשינוי בגדרי השעבוד כך שממילא אין הנדר חל, או שמא מדובר בהפקעת הנדר?
- (2) אם נבין שחכמים שינו את גדרי השעבוד, מדוע אין ידיה של האישה נחשבות לדבשלבל"ע, שהרי כרגע, לאחר התקנה, אינן שלה?

ניתן לבאר זאת בכמה אופנים:

דעת רש"י

כתב רש"י (ד"ה אלמנה):

אלמנה רבנן לשעבודה דבעל - בעודה תחתיו, דשויהו רבנן כלוקח גמור ולא כמלווה.

דהיינו שינוי בגדר התקנה.

אלא שלפי זה קשה, סוף סוף לאחר התקנה הוי דבשלבל"ע, שהרי כרגע בעקבות התקנה הוא הבעלים?

הדברים מבוארים עפ"י דברי רש"י במהדו"ק (הובא בשטמ"ק):

דבדין הוא דתיקדוש מהשתא, שהרי מפיקע מידי שעבוד, אלא אלמנה רבנן לשעבודא דבעל, דשויהו רבנן כלוקח גמור בעודה תחתיו... אבל כשמגרשה חל האיסור, משום דקדיש קדושת הגוף.

¹⁵⁹ וברישא שכתוב "ה"ז עושה ואוכלת", היינו שאינן קדושים. ביארו בתוד"ה מתוך שסבר כרב אדא בר אהבה, שתיקנו מע"י תחת מעה כסף ומותר תחת מזונותיה, ומיירי, לדעתו, במעלה לה מזונות ואינו מעלה לה מעה כסף.

¹⁶⁰ כך הבינו התוספות (סג. ד"ה רב הונא). עיין גם ברש"י (ד"ה ופליגא).

מתחילת דברי רש"י "דשויהו רבנן כלוקח גמור" משמע, שאין כאן רק הפקעה של הנדר, אלא שינוי של אופי השעבוד כך שממילא אין הנדר חל. דהיינו, מעיקר הדין אין לבעל קניין באישה למעשה ידיה, אלא רק שיעבוד, כך שמעשה ידיה כשהיה בעולם - יהיו שלו. מדרבנן יש לבעל קניין באישה וע"כ לא שייך דין "הקדש מפקיע מידי שעבוד", מכיוון שלא מדובר בשעבוד אלא בקניין. אולם מסוף דברי רש"י משמע, שקדושת הגוף חלה מהשתא, דהיינו שאין לבעל בעלות בגוף האישה.

נראה בדברי רש"י, שלבעל יש קניין "גוף לפירות", ולאשה יש קניין הגוף, בדומה לדין המשנה בב"ב (קלו.):

מכר הבן (אשר הוא בעל הגוף ולא בעל הגוף לפירות), אין ללוקח בהן כלום עד שימות האב.

כנ"ל כאן ההקדש חל על קניין הגוף ולאחר הגרושין יתפשט ההקדש גם על קניין הגוף לפירות.¹⁶¹

שיטת ר"ת¹⁶²

לא תימא כמי שמקדיש[ה] [מעשה] ידיה דמי, שהרי אין הקדש לידיים עצמן, וכיוון דלא חיילי אלא לבתר דנפקא משעבודא דבעל, לא חיילי מהשתא. אלא כמקדיש[ה] גוף ידיה דמי, דמעשי ידיה אגידא בידה, וחייל עליהו נדר, ומפקע מידי שעבוד, כרבא. הלכך חייל נדרא אידיה, ומהשתא לא קדוש מעשה ידיה, דאלמנה רבנן לשעבודיה דבעל גבי מעשה ידיה ולא גבי ידיים עצמן. הלכך כיוון דאידיה מקדשא גוף ידיה, ודינא הוא דחייל עליהו הקדש כרבא אע"ג דמהשתא לא קדשי... גוף ידיה מיהא קדשי כדיניה.

מבואר בדברי ר"ת, בניגוד לרש"י, שדין אלמנה אינו שינוי באופי הזכות שיש לבעל בגוף האישה, הן מעיקר הדין והן לאחר שאלמנה, זכות הבעל היא אכילת מעשה ידיה, וקניין הגוף הוא של האישה גם לאחר התקנה "שאלמנה רבנן".

לפי"ז דין אלמנה הוא הפקעת הנדר ללא שינוי באופי הזכות.^{163 164}

שיטת הרמב"ם

ברמב"ם יש לדון בשתי הלכות.

1. ערכין פרק ו הל' כח:

וכן המקדיש מעשה ידי אשתו ה"ז עושה ואוכלת והמותר חולין. אמר לה יקדשו ידייך לעושיהן הואיל והן משעבודין לו הרי כל מעשה ידיה קדש. הא למה זה דומה לאומר אילן זה הקדש שכל פירות שעושה להבא קודש.

הקשה הר"ן (כג: בדפי האלפס), שדין "יקדשו ידייך לעושיהן" נאמר בגמרא אליבא דר"ל החולק על רב הונא. לכן, לדידן, שהלכה כרב הונא, לא היה צריך הרמב"ם לפסוק דין זה.¹⁶⁵

לענ"ד קיימת ברמב"ם קושיא נוספת. הרמב"ם (נדרים פרק יב הל' י) פסק את דברי הגמרא (נט):

אמרה יקדשו ידי לעושיהן או שנדרה שלא ינהג במעשה ידיה אינו נאסר במעשה ידיה מפני שידה משועבדין לו. אע"פ שאמרו השחרור וכו' חכמים עשו חיזוק לשיעבוד הבעל שאינה יכולה להפקיע מפני שהוא מדבריהם, אבל צריך הוא להפר שמא יגרשנה וכו'.

עולה, שמעיקר הדין יכולה האישה לומר "יקדשו ידי לעושיהן", וקשה, איך יתכן שגם האישה וגם הבעל הינם בעלים על ידי

¹⁶¹ ניתן לבאר ברש"י גם באופן אחר, אמנם לדידן אין אדם מקנה דבשלבל"ע, אולם חכמים יכולים לתקן לאדם קניין פירות גרידא גם ללא קניין גוף לפירות, "הקדש... מפקיע מידי שעבוד" לא מידי קניין. הבעיה כאן כאן היא כיצד נבין לפי"ז את דין הקדש... מפקיע מידי שעבוד?

¹⁶² דבריו מובאים בספר הישר (סימן קיג). הציטוט כאן הוא מדברי הרמב"ם בסוגייתנו.

¹⁶³ יש לדון כאן בדין "חכמים עוקרים דבר מן התורה בקום עשה, ייתכן שתוספות לשיטתם, שחכמים עוקרים "בדבר הדומה".

¹⁶⁴ עיין לקמן הסבר נוסף בדברי התוספות.

¹⁶⁵ הר"ן דחה את האפשרות בדעת הרמב"ם שביאור דברי ר"ל "מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה נעשה כאומר לה יקדשו ידייך לעושיהן", היינו שלדעת רב-הונא שאינו יכול לכופה לא-אמרין "נעשה כאומר" אפילו אליבא דר"מ.

האישה, כך ששניהם יכולים להקדישם. אי דמר לאו דמר? ¹⁶⁶

על מנת להבין את הרמב"ם, יש לחזור למחלוקת רב הונא ור"ל:

הגמרא הביאה את דברי רב הונא: "יכולה אישה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה".

על זה אומרת הגמרא:

ופליגא דריש לקיש, דאמר ריש לקיש: לא תימא טעמא דרבי מאיר משום דקסבר אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,

אלא טעמא דרבי מאיר מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה, נעשה כאומר לה "יקדשו ידייך לעושיהם".

מניין ידעה הגמרא שר"ל חולק על הדין שיכולה אישה לומר א"נ וא"ע?

לדעת הרמב"ם, דיוק הגמרא לא יכול להיות מדברי ר"ל "מתוך שיכול לכופה", שהרי, לדעתו, גם לדידן, שהלכה כרב הונא, יכול לכופה (אישות פרק כא הל' י: "כל אישה שתמנע מלעשות מלאכה... כופין אותה ועושה אפילו בשוט"). ואם כן, מנלן שר"ל חולק על רב הונא?

נראה לבאר, שברישא הבינה הגמרא, שאם יכולה אישה לומר א"נ וא"ע - כדעת רב הונא - הרי שזכות הבעל אינה קניין בגוף האישה, שאם כן כיצד היא יכולה להפקיעו? מובן, שאם אין לבעל קניין באשתו, הרי שאין לו שום בעלות שאותה יוכל להקדיש (רק לר"מ יכול להקדיש את מעשה ידי עצמן מדין מקדיש דבשלב"ע). לכן, אם ר"ל אומר, שיכול הבעל לומר "יקדשו ידייך לעושיהן", הרי שלדעתו יש לבעל קניין באשתו, ומכאן שהוא חולק על רב הונא, בדין א"נ וא"ע.

עיין ברשב"א שכתב (נח: ד"ה ומיהו):

כיוון שיכולה לומר א"נ וא"ע נמצא שאין לבעל בידי אשתו אלא שעבוד לבד... אבל לר"ל הוה ליה שעבודו של

בעל כמקח, והלכך יכול להקדיש ידיה לעושיהן.

אולם, למסקנת הגמרא אלמזה רבנן לשיעבודא דבעל, דהיינו שיש לבעל קניין, ולמרות זאת הלכה כרב הונא (קז:). כך שניתן לפסוק גם כרב הונא, שיכולה אישה לומר א"נ וא"ע, וגם כר"ל, שיכול הבעל לומר, יקדשו ידייך לעושיהן.

כך כתב הרשב"א בהמשך הסוגיא (שם):

כיוון דאלמזה רבנן לשעבודה דבעל, עשאוהו כלוקח גוף האישה... וכשהיא אומרת א"נ וא"ע רואין אנו אותה

כאילו היא קונה עצמה ממנו. ¹⁶⁷

דהיינו, מסגרת האישות הינה מסגרת קניינית, אולם קיומה תלוי ברצונה של האישה.

עד כאן תירוץ לקושיית הר"ן, כיצד פסק הרמב"ם כר"ל, שהרי משמע שהוא בניגוד לרב הונא.

בנוגע לקושיה שהקשינו, כיצד גם האישה יכולה להקדיש מהשתא (מעיקר הדין) וגם הבעל. יש לומר, שאין הכי נמי, מעיקר הדין האישה יכולה להקדיש ולא הבעל, ודברי הרמב"ם בערכין, שהבעל מקדיש, הינם לאחר "שאלמזה רבנן", שאז העבירו את קניין הגוף לפירות מן האישה אל הבעל. ¹⁶⁸

לסיכום עד כאן:

דברי הגמרא "אלמזה רבנן לשיעבודא" יש לבאר במה אלמזה כך שהקדשה אינו חל.

¹⁶⁶ הבעיה אינה עולה בגמרא, שכן בהסבר הגמרא ניתן לומר ש"יקדשו ידי לעושיהן" הינו הסבר לרב הונא. את דברי ריב"ן "יפר שמא יגרשנה" יסביר ר"ל שהקדישה את מעש"י עצמן, ולדעת ריב"ן אדם מקדיש דבשלב"ע.

¹⁶⁷ התוספות (מז: ד"ה זימנין) הקשו מדוע יכולה אישה לומר א"נ וא"ע ולעומת זאת אינה יכולה לומר "איני ניפדית ואיני נוטלת פירות". אחד התירצים בתוספות הוא: "שאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע, אבל מעשה ידיה אינם בעין, דלא ששיך למימר שיזכה בגוף הידים". בניגוד לרשב"א, התוספות סוברים, שאם לבעל יש זכות קניינית (כמו בנכסי מלוג), האישה אינה יכולה להפקיע את קניין הבעל גם אם התקנה לטובתה.

¹⁶⁸ ובזה נראה לתרץ את קושיית התוספות (נט. ד"ה הכא) והר"ן (נדרים פה.). על דברי הגמרא "מי דמי התם בידו להקדישה הכא אין בידה לגרש את עצמה". והקשו, שהרי בידה לומר א"נ וא"ע? ע"פ מה שכתב הרמב"ם י"ל, שבמשכון העובדה שבידו לפדות מצביעה על כך שמדובר בשעבוד בלבד. אולם באישה, למרות שמדובר בקניין - יכולה להפקיעו, כיוון שאומרת "אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו".

דעת רש"י והרמב"ם: הבעל מוגדר כבעלים של גוף לפירות באשתו.

דעת ר"ת: הפקיעו חכמים דין ההקדש והנדר מהפירות כאשר הם יבואו לעולם, אך לבעל אין קניין באשתו.

כמו כן ביארנו, מדוע כיוון שמעיקר הדין ההקדש חל, הרי שגם אחרי התקנה שאלמוה, אין להקדש שלה דין מקדיש דבשלב"ע: לר"ת מובן, שהרי לא הפקיעו ממנה שום קניין.

לרש"י והרמב"ם אמנם הבעל הינו בעל הגוף לפירות, אך האישה היא בעלת הגוף (והרי זה כמכר הבן, שמכורים לכשימות האב).¹⁶⁹ בפרק האחרון נראה את ביאורו של ר' שמעון שקאפ לעניין זה.

כאן המקום להעיר על עצם המושג של הקדש או קונם הנתפס בגוף הידיים.

הרשב"א בסוגייתנו הקשה:

"תמיה לי דבשלמא תפיס הקדש בגוף האילן להיות הפירות כפירות דקל של הקדש. אבל ידי האישה אין הקדש חל בהם, חדא דאינו שלו... ועוד שאין הקדש חל בבן חורין.

ויש לומר דמקדיש ידי אשתו למעשיהן א"נ ידי עצמו למעשיהן מדין שכיר."¹⁷⁰

קושיית הרשב"א הייתה:

1. אין לבעל בעלות בגוף עצמו.¹⁷¹

2. אפילו כאשר האדם מקדיש את עצמו, כיצד יכול להיתפס ההקדש, שהרי קונם או הקדש יכול להיתפס רק בדבר שהוא ערך כלכלי ושייכת בו בעלות. בן חורין אינו "נכס" ואינו "ערך כלכלי".

תשובתו היא, שאין הכי נמי, כאשר דנים באדם עצמו - הוא אינו נכס. לכן גם לא נתפס בו הקדש וקונם. אולם קיים באדם רובד מסוים, שבו האדם הוא אכן נכס, "ידי עצמו למעשיהן מדין שכיר". כלומר, ניתן לדבר על האדם כאישיות, וניתן לדבר עליו כערך כלכלי.

הערות

לסיום ברצוני להעיר שתי הערות. הצגנו כאן מחלוקת יסודית בהבנת תקנת מעשה ידיים, למחלוקת זו יש גם שורש וגם ענף.

א. למעשה אם האישה היא קניינו של הבעל, וזו תקנת מעש"י, הרי שלא נכון לומר שחובתה של האישה לעבוד. לא זו הייתה תקנת

¹⁶⁹ התייחסנו כאן למעש"י כיחידה אחת, אולם ישנן כאלו למעשה שלש קטגוריות:

1. מלאכות מחוץ לבית - "טוויה בצמר". דיוננו עד כה עסק בחיוב זה. מלאכות הבית השנויות במשנה (נט:):

טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר.

2. מלאכות המבטאות קרבה אישית בין הבעל לאשתו "מזיגת הכוס, הצעת המיטה, הרחצת פניו ידיו ורגליו" או כלשון הירושלמי "מלאכות של יחיד". הגדרת החיוב במלאכות אלו שונה. במלאכות של יחיד ההבנה הפשוטה היא, שהחיוב בהן אינו מגדרי מעשה ידיים אלא מגדרי תשמיש (ע"י מאירי (נדרים פא:) וט"ז (י"ד, סימן רלד ס"ק סג)).

3. מלאכות הבית - ראשית, יש לציין, כי ייתכן, שהמקור לחיובים אלו שונה. לדעת הפני יהושע (נט:), על המשנה (המקור למלאכות אלו הינו דאורייתא, שכן זהו טבע העולם - אעשה לו עזר כנגדו - וממילא שעל דעת כן השתעבדו.

הראשונים נחלקו האם דין טוויה בצמר ודין מלאכות הבית, הם יחידה אחת אשר כנגדה נתקן חיוב מעשה ידיים (תוספות, סג. ד"ה רב הונא; רא"ש פרק ה סי' לא), או שמא רק טוויה בצמר הינה תחת מזונות, ומלאכות הבית הינן חיוב נפרד (ר"ן כו: בדפי האלפס).

בכל מקרה נראה, כי אף לדעת הרמב"ם, שאישה קנוייה לבעלה, הדבר נאמר רק באשר לדין טוויה בצמר ולא במלאכות הבית. קניין גוף לפירות אינו שייך בשעבוד אשר אין לו פירות כלכליים, אלא שעבוד לפעולה גרידא.

לטענה זו אמורה להיות השלכה גם בדיני נדרים, בשל קוצר היריעה לא נרחיב בכך, רק נעיר על כך בהערות שוליים.

¹⁷⁰ קטע זה הוא מההשמטות למסכת, ואינו נמצא בכל המהדורות.

¹⁷¹ ראייתו של הרשב"א היתה מ"ש בערכין (כח). שם נאמר, שאין אדם יכול להקדיש ע"ע. הנחתו של הרשב"א היא, שהקניין של אדם בעבדו העברי עמוק מזה שיש לו באשתו, כפי שנראה להלן. דעת הרמב"ם היא, שאין הכי נמי, הקניין באישה חזק יותר.

מע"י. מזונות תחת מע"י היינו כנגד הקניין בגופה. נכון שזכותו של הבעל למצות את זכויותיו, אולם לא זו עיקר התקנה. לעומת זאת, אם האישה משועבדת, הרי שעיקר תקנת מע"י היא שהאישה מחויבת לעבוד, או לחילופין חיוב בסך מסוים. המזונות הם תחת זכות ממשיית ולא עקרונית (להלן נראה לנקודה זו מספר השלכות).

ב. היסוד למחלוקתם נעוץ בעצם מבנה הכתובה, האם יש כאן שני גופים כלכליים שונים, המהווים שני צדדים לחוזה, או שאין כאן שני צדדים אלא גוף אחד, "התא המשפחתי", אשר כל איבר במסגרתו חייב לעשות את המוטל עליו למען תפקודו של הבית. כידוע, הברייטא (מז): יוצרת הדדיות:

תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה ופירקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה.

פשט הברייטא שההדדיות מובנית בכתובה. אכן, בחוזה שיש לו שני צדדים חייבת להיווצר הדדיות.

כידוע, הרמב"ם לא הבין כך את הברייטא. לדעתו, ברייתא זו הינה תקנה נוספת (אישות פרק יב הל א-ד):

כשנושא אדם אישה... יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בארבעה דברים... והעשרה שלשה מהן מן התורה ואלו הן שארה כסותה ועונתה שארה אלו מזונותיה כסותה כמשמעה עונתה לבא עליה כדרך כל הארץ והשבעה מדברי סופרים... והארבעה שזוכה בהן כולם מדברי סופרים ואלו הן להיות מעשה ידיה שלו ולהיות מציאתה שלו ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה ואם מתה בחייו ירשנה...

ועוד תיקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האישה כנגד מזונותיה ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה לפיכך אם אמרה האישה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה.

כלומר, לאחר שקיימת מערכת חובות, יצרו חכמים זיקה בין חלק מהחובות. הבסיס לזה הוא בטענה שכתובה אינה חוזה בין שני צדדים, אלא יצירת מסגרת משפחתית. במסגרת כזו של כתובה אין צורך בהדדיות בין הצדדים. כמובן, שהעברת הקניין של ידי האישה אל הבעל, משתלב במסגרת כזו. כך מושלמת התמונה של יצירת יחידה כלכלית אחת.

התוספות בכמה מקומות התעקשו על מערכת הדדית. חיובים מקבילים של האישה לעבוד ושל הבעל לזון משתלבים במסגרת זו. כפי שנראה להלן, המבנה אותו יצר הרמב"ם, של קניין בגוף האישה, הינו ייחודי למסגרת הנישואין. גם בעבד עברי אין, לדעתו, קניין במובן זה. באמת, זו מערכת יחידה, ובכל מערכת אחרת אין צורך להגיע לעומק כזה של קניין.

פרק 1א: נפקא-מינות ליסוד דין מעשה ידיים

עד כאן דנו בבסיס לשיטת הרמב"ם והתוספות. למחלוקת עקרונית זאת ישנן השלכות רבות, נביא כמה מהם.

אישה שהלך בעלה למדינת הים

נחלקו הרא"ש והרמב"ם בדין אישה שהלך בעלה למדה"י.

כתב הרא"ש (פרק יג סי' ה):

כי מסתמא כשפסקו לה מזונות דקדקו מה שצריכה יותר על מעשה ידיה שהיא צריכה לעשות. ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב שמי שהלך למדה"י ואשתו תובעת מזונות שאין ביד אומרים לה שתעשה ותאכל אלא פוסקים לה מזונות.

נימוקו של הרא"ש (שם):

שהדבר ראוי, כשנפרעים מנכסי אדם שלא בפניו - יש להפך בזכותו.

דהיינו, לדעת הרא"ש כאשר האישה תובעת מזונות, ביד מיוזמתם פוחתים מסכום המזונות את סכום מעשה ידיה המגיע לבעלה.

לדעת הרמב"ם (אישות פרק יד הל' טז), לעומת זאת:

מכאן ואילך פוסקו לה מזונות... ואין מחשבין עמה על מעשה ידיה עד שיבוא בעלה. אם מצאת שעשתה - הרי אלו שלו.



כלומר, פוסקים מזונו לאישה מבלי לנכות את סכום מעשה ידיה, אולם מה שעשתה הוא לבעלה.

לדעת הרמב"ם, כאמור, מזונו הינם תחת תקנת מעשה ידיים, לא תחת מעשה ידיים בפועל. תקנת מעשה ידיים היא קניין גוף לפירות שיש לבעל באשתו, ובמסגרת הקניין יש לבעל את היכולת למצות את זכויותיו. לכן, כל עוד האישה אינה מורדת ממלאכה הבעל חייב לזון את אשתו. ב"ד פוסק מזונו לאישה, מכיוון שכל עוד הבעל לא תבע מהאישה את מימוש זכויותיו - אין היא חייבת לעבוד.

אם בכל זאת היא תעבוד, הרי הפירות אוטומטית שייכים לבעל, שכן כדימויו של הרמב"ם בהל' ערכין הרי זה דומה לעץ שכל פירותיו הם לבעליו.

לעומת זאת, הרא"ש הולך בשיטת בעלי התוספות, כפי שנראה גם להלן. לדעתם, זכות הבעל היא לקחת הפירות בפועל. לכן, כל עוד האישה אינה נותנת פירות - לא מגיע לה מזונו, ויש לנכות אוטומטית את סכום מעשי ידיה מן המזונו גם ללא תביעת הבעל. אכן, להבנתו של הרא"ש זהו "היפוך בזכותו". אולם לרמב"ם, אם ב"ד יתבעו מהאישה לעבוד, אין זה היפוך בזכותו - דהיינו העלאת טענה על זכות קיימת, אלא ב"ד יצרו לבעל זכות חדשה ולאשה חובה חדשה, ומצב כזה אינו כלול בדין "טענין". מכאן מובן, מדוע מודה הרמב"ם (אישות פרק יח הל' כא) לרא"ש ביתומים קטנים:

אלמנה שפסקו לה ב"ד מזונו אין מחשבין עמה על מעש"י עד שיבואו יורשים ויתבעוה. אם מצאו לה מעשה ידיה נוטלין אותן ואם לאו הולכין לדרכם. ואני אומר, שאם היו היורשים קטנים, ב"ד מחשבין עמה ופוסקין לה מעשה ידיה כדרך שפוסקין לה מזונו.

יתומים גדולים דינם כדין הבעל. אולם ביתומים קטנים יש לבית הדין כוח נוסף. כאן כבר ב"ד לא רק "טוען", אלא גם מסוגל ליצור זכויות חדשות, "ב"ד אביהן של יתומים", דהיינו אפוטרופוס.

לסיכום:

אישה שהלך בעלה למדה"י -

רא"ש: ב"ד מקזז את מעשה ידיה, האישה חייבת לעבוד בפועל. לכן יש להפך בזכותו של מי שהלך למדינת הים.

רמב"ם: אין מחשבין על מעשה ידיה. האישה חייבת לעבוד רק לאחר תביעת הבעל.

ביתומים קטנים -

לכו"ע מחשבין על מעש"י. כאן ב"ד פועל על תקן אפוטרופוס.

סוגיות העדפה, ומעה תחת מותר מעשה ידיה

העדפה:

במשנה (נדרים פה): נחלקו ר"ע ורבנן:

קונם שאיני עושה על פיך - אינו צריך להפר. ר"ע אומר: יפר, שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי.

ההבנה הפשוטה היא (כך הבינה הגמרא בהו"א, סו.) כדלהלן:

דעת ר"ע: זכות הבעל באשתו הינה עד חמישה סלעים ותו לא.

רבנן: זכותו של הבעל באשתו היא למעשה ידיה בכל סכום.

בהמשך אומרת הגמרא:

בהעדפה שלא ע"י הדחק כ"ע לא פליגי דבעל הוי, כי פליגי בהעדפה שעל ידי הדחק.

כך או כך, שיטה שתחלק את מעשה הידיים בצורה כזו או אחרת בין הבעל לאישה, גורסת למעשה כי לבעל אין זכות קניינית באישה, שכן בדוגמה של הרמב"ם - עץ המגדל פירות, אין זה משנה כמה פירות הוא מגדל¹⁷².

¹⁷² אמנם אין זו ראיה חותכת, ניתן לומר שיש קניין עד רמה מסוימת.

בהמשך שואלת הגמרא: "בעי רב פפא: עשתה לו שתיים בבת אחת מהו?"

פירש רש"י (ד"ה מהו): "מי הוי כעל ידי הדחק".

דהיינו, בעיית רב פפא היא לר"ע, ולרבנן ודאי שגם אם עשתה ג' או ד' ודחק עצמה - הוי לבעל. וכך סתם הרמב"ם (אישות פרק כא הל' ב):

דחקה עצמה ועשת יתר מן הראוי לה - המותר לבעל.

הר"ן (כד. בדפי האלפס ד"ה כי אתא) והרא"ש (פרק ו ס"ב) הביאו את שיטת רב האי גאון, שבעיות אלו הם דווקא אליבא דרבנן. היינו גם לרבנן אליבא דהרא"ש ניתן לחלק בין מעשה ידיים השייכים לאישה, לבין מעשה ידיים השייכים לבעל.¹⁷³

יוצא, שנחלקו כאן הרמב"ם והרא"ש, האם גם אליבא דרבנן ישנו רובד מסוים של מעש"י השייך לאישה:

לדעת הרמב"ם אליבא דרבנן - כל מעש"י, גם בדחקה עצמה ועשתה ג' מלאכות בבת אחת - מעש"י לבעלה.

לדעת הרא"ש, לעומת זאת, בדחקה עצמה - מעש"י לעצמה.

מעה תחת מותר:

איתא במשנה (סד:): "נותן לה מעה כסף לצרכה".

הגמרא (נח:-נט.) דנה כיצד הייתה התקנה: מעה תחת מותר מעשה ידיה, ומזונות תחת מעש"י, או להיפך: מעה כסף תחת מעש"י ומזונות תחת מותר.

דיון זה אינו מופיע ברמב"ם. נתינת מעה כסף היא במסגרת חובת המזונות של הבעל (אישות פרק יד הל' י), והמותר מופיע במסגרת מעש"י של האישה. דהיינו, בעוד שבגמרא חובת המזונות ותקנת מעש"י מפוצלות כל אחת לשתי יחידות, ברמב"ם אלו תיקנות אחידות.

הרמ"א (אבה"ע, סימן פ סע' א) פסק בפשטות עפ"י הסוגיה בדף נט., שהמותר לבעל דווקא בנותן לה מעה. מדוע התעלם הרמב"ם מסוגיה זו?

לפי מה שביארנו בהעדרה, אם יש לבעל קניין באישה, אין מקום לחלק בין רמות שונות של מעשה ידיים. לכן, דיון הגמרא במעה כסף הוא אליבא דר' מאיר במשנה (נח:): "המותר - ר"מ אומר הקדש (היינו שייך לבעל), ר' יוחנן הסנדלר אומר חולין". מעצם העובדה שר"מ מחלק בין עיקר מעש"י לבין המותר, מוכח, שהוא פוסק כר' עקיבא, שמחלק בין רמות שונות של מעש"י. לכן, לדין שהלכה כרבנן אין מקום לחלק בכך.¹⁷⁴

לסיכום:

גישה קניינית לא מאפשרת חלוקה בין רמות שונות של מעש"י.

כפי שראינו זו אכן דעת הרמב"ם בשתי נקודות:

א. העדרה - דעת הרמב"ם ששייכת לבעל בכל מקרה.

ב. מעה תחת מותר - הרמב"ם השמיט דיון זה, מכיוון שהוא מתאים רק לר"ע שמפצל את מעשה ידי האישה.

הרא"ש, כאמור, חולק על הרמב"ם בשתי הנקודות.

אישה עשירה

איתא במשנה (נט:):

¹⁷³ ברא"ש יש שתי אפשרויות: א. רב האי גאון: הבעיות הם אליבא דרבנן והלכה כמותם. ב. ר"ח-הבעיות הם לר' עקיבא והל' כמותו. כך או כך, חלק ממעשה ידיים לאישה וחלק לבעל.

¹⁷⁴ לפי"ז ר' יוחנן הסנדלר חולק על ר' מאיר, לא רק מכיוון שאין אדם מקדיש דבשלב"ע, אלא גם מכיוון שאין לחלק בין המותר לעיקר מעש"י.

ואלו מלאכות שהאישה עושה לבעלה טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר. הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת ולא אופה... ארבע יושבת בקתדרה, רבי אליעזר אומר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זימה.

והלכה כר' אליעזר, שגם אישה עשירה מחויבת במלאכה, מפני שהבטלה מביאה לידי זימה.

נחלקו הראשונים מעש"י למי?

כתב הר"ן (כה: בדפי האלפס ד"ה הלכה)

ויש אומרים דמלאכתה דידה הוי... אבל הרשב"א ז"ל כתב דמסתברא דלא עדיף מהעדפה דע"י הדחק דהויא דבעל... ולא ידעתי מהו בכל העדפה ברצונה נעשית ואעפ"כ הקנוה לבעל תחת מעה כסף... אבל קרוב הדבר לומר שאם תהא מלאכתה לעצמה כיוון שלא תצטרך לחשוב עם הבעל תתבטל ותבוא לידי זימה.

לרשב"א - מעש"י לבעל, גם אם אינה חייבת לעבוד, ולפי דברינו מובן שכך צריך להיות לדעתו, שכן הקניין באישה הוא דין אחד, ומחויבותה לעבוד הוא דין אחר. באישה עשירה אמנם אין לה מחויבות לעבוד אולם קניין הגוף נשאר.¹⁷⁵

לר"ן - מעיקר הדין מעש"י לעצמה, אולם אם מעש"י לעצמה - עדיין יש חשש לזימה.

בשיטת הר"ן ניתן להעלות שתי הבנות:

1. לדעתו יש רק מחויבות לעבוד, ולכן כאן מעש"י לעצמה.

2. על ידי הכנסת שפחות קנתה האישה את גופה.¹⁷⁶

שבת של אשת איש – מחלוקת ראשונים:

ראשית נציג את הדין בעניין עבד עברי¹⁷⁷:

נחלקו אב"י ורבא בגמרא (ב"ק פו.) בעניין מזיק עבד עברי של חברו:

דעת אב"י - נותן שבת גדולה (=נזק, דמי האבר הניזוק) לעבד, ושבת קטנה לרב.

דעת רבא - ישנם כמה גרסאות בראשונים. נציג את שיטת הרמב"ם לעומת התוספות והרא"ש.

התוספות גורסים "הכול לרב" והכוונה: שבת קטנה - לרב לגמרי, שבת גדולה - לעבד והרב אוכל פירות. כך פסק גם הרא"ש (ב"ק פרק ח סי' ו), ששבת קטנה לרב לגמרי.

דעת הרמב"ם (חובל ומזיק, פרק ד הל' יג), לעומת זאת, שבכל הה' דברים הקרן לעבד והרב אוכל פירות.¹⁷⁸

¹⁷⁵ גם ברמב"ם (אישות פרק כא הל' ז) מוכח שדעתו כרשב"א.

¹⁷⁶ יש אכן לדון בדעת הר"ן האם באופן בסיסי דעתו כרמב"ם או כרא"ש. כתב הר"ן (כג: בדפי האלפס):

ומיהו דווקא בדאמרה א"נ וא"ע הא אמרה איני עושה בלבד ל"א דמהני ולא יהא בעל חייב לזונה, דהא כי אמרה קונם שאני עושה לפיך הא קאמרה א"ע ואפילו הכי תנן בסמוך שאי"צ להפיר אלמא לא מבטלא תקנה לעולם עד דאמרה בהדיא א"נ וא"ע.

דהיינו, בכדי שהבעל יפטר מחובת מזונות, האישה צריכה לומר במפורש א"נ וא"ע.

לעומת זאת פסק להלכה (שם כו:), שמורדת זה דווקא מתשמיש: "אבל ממלאכה לא, אלא באומרת 'איני עושה' היה כופה אותה בשוטים או שאינו זנה". דהיינו, גם כאשר האישה אינה עושה בפועל, הבעל נפטר מחיוב מזונות. והרי לפני כן ביאר הר"ן, שדווקא באומרת א"נ וא"ע נפטר הבעל ממזונות?

עפ"י הבנתנו ברמב"ם אפשר לומר, שבאומרת "איני ניזונת ואיני עושה" הפקיעה את קניין הבעל, כפי שהבאנו את דברי הרשב"א לעיל. לכן, לא רק שנפקע חיוב המזונות, אלא גם יכולה להדיר את בעלה ממעשה ידיה, וכל עוד לא אמרה כך, הרי שאין הקניין נפקע. לכן אינה יכולה להדיר, ובאופן עקרוני הבעל חייב במזונותיה, אלא שבאופן מעשי הבעל יכול לעכב את מילוי חובותיו, עד שתקיים היא את חובה.

הר"ן (כג: בדפי האלפס) דן באישה המדירה את בעלה ממעשה ידיה, לכן דווקא כשאומרת א"נ וא"ע יכולה להדיר, לעומת זאת בכו: דן הר"ן בחיוב מזונות בפועל. כפי שהובא לעיל, הר"ן הבין, שאליבא דרב הונא הבעל לא יכול להקדיש את מעשי ידי אשתו כיוון שאינה קנויה לו. אם כן, שיטתו צ"ע.

¹⁷⁷ קטע זה כרוך בהבנת דין שבת ובהבנת ע"ע גופו קנוי: אין כאן המקום להאריך בדינים אלו, לכן רק נציג את העמדות השונות בלא להאריך בהם.

הדין באשת איש:

דעת הרמב"ם (חובל ומזיק פרק ד הל' טו), שהשבת לבעל לגמרי. וכן סובר הרא"ש (פרק ו סי' א) שהשבת של הבעל. התוספות (סה: ד"ה שלה), לעומת זאת, הבינו, שהשבת לאישה והבעל אוכל פירות, בין לרבא שזו דעתו גם לגבי עבד עברי, אולם גם לדעת אביי, הסובר שבעבד עברי השבת לאדון, באישה - השבת לאישה והבעל אוכל פירות.

לסיכום דין השבת:

עבד עברי	אישה	
לעבד והאדון אוכל פירות	לבעל	רמב"ם
לאדון	לבעל	רא"ש
אביי: לאדון רבא: לעבד. והאדון אוכל פירות.	לכו"ע לאישה והבעל אוכל פירות	תוספות

בדין תשלומי שבת ישנן שתי הבנות:

1. זהו תשלום עבור ההשתכרות האבודה. אמנם זהו גרמא, אך גזירת הכתוב שעל גרמא כזה חייבים¹⁷⁹.
2. אין זה תשלום עבור הרווחים העתידיים, אלא עבור פוטנציאל ההשתכרות. ע"כ אין זה גרמא שכן פוטנציאל ההשתכרות זהו ערך עכשווי.

משינוי פסקי הרמב"ם בין עבד עברי לבין אשת איש, מוכח שדעתו כמו האפשרות השנייה, ששבת היא תשלום עבור "פוטנציאל ההשתכרות", או במילים אחרות "גוף לפירות". באשת איש פוטנציאל ההשתכרות שייך לבעל, ועל כן השבת עצמה לבעל, ואילו בעבד עברי מוכח כאן, כי לדעתו אין לאדון קניין גוף לפירות^{180 181}, ולכן תשלומי השבת, שהם בעצם תחליף לפוטנציאל ההשתכרות שייכים לעבד. הפירות של פוטנציאל ההשתכרות שהם, למעשה, התחליף לעבודת העבד שייכים לאדון.

בתוספות, לעומת זאת, רואים, כי בעוד שבעבד עברי ישנה מחלוקת בגמרא למי לתת את גוף תשלומי השבת, נלכאורה זו מחלוקת האם עבד עברי גופו קנוי, אולם באשת איש לכו"ע אין לבעלה קניין גוף באישה ולכן תשלומי השבת לאישה (ומדין נכסי מלוג - הפירות לבעל).

בשיטת הרא"ש, ניתן לבאר, כי, לדעתו, תשלומי הנזק הם עבור הרווחים, ולא תשלומים על הפוטנציאל. לכן, בכל מקרה התשלומים לאדון או לבעל, וזאת בלי קשר להגדרות בקניין הגוף לפירות.

פרק ב' – שעבוד הבעל והאישה לתשמיש.איתא במשנה (נדרים טו):

האומר לאישה קונם שאני משמשך הרי זה בבל יחל דברו.

¹⁷⁸ צ"ע מה השייכות של האדון בבושת ובצער, אולם נראה שכל ראש נזק הוא דיון בפנ"ע.

¹⁷⁹ ע"י קצה"ח (סימן שלג ס"ק ב), שדוגל בשיטה זו.

¹⁸⁰ כאן נכנסים לדין "ע"ע גופו קנוי" (קידושין טז; יט), אשר רבו בזה הפירושים בראשונים. ע"י בחידושי ר' שמואל (קידושין סימן יא), שביאר בשיטת הרמב"ם, שע"ע גופו קנוי כדעת התוספות ר"י שיש לעבד חוב כלפי האדון והוא גופו משכון, אך אין כאן קניין גוף לפירות.

¹⁸¹ ישנה ראייה נוספת לכך, שלדעת הרמב"ם הקניין באישה עמוק מהקניין בע"ע. הרמב"ם (ערכין פרק ו הל' כא עפ"י המשנה, ערכין כח). "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. כיצד? כגון שהחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים או שדה מקנתו הרי אלו אינן מוחרמין שאין אדם מקדיש דבר שאין גופו שלו". כאמור לעיל, זו גישה הפוכה לגמרי מהרשב"א, שלא העלה על דעתו אפשרות שאישה קנויה יותר מע"ע.

ומקשה הגמרא :

והא משתעבד לה מדאורייתא דכתיב "שארה כסותה ועונתה לא יגרע"? באומר הנאת תשמישך עלי... דאמר רב כהנא: תשמישי עליך - כופין אותה ומשמשות, דשעבודי משעבדת ליה. הנאת תשמישך עלי - אסור, דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו.

דהיינו, בין הבעל ובין האישה אינם יכולים לאסור הנאתם על השני, כיוון שהם משועבדים אך יכולים לבוא בעקיפין ולאסור את הנאת השני עליהם.

בסוגיה זו עולות מספר שאלות:

הרי הקדש, חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד, ומדוע לא יפקיע הנדר את השעבוד? למעשה יש כאן שתי שאלות האחת לגבי נדרו של הבעל, והשנייה לגבי נדרה של האישה.

האם אינו חל גם לאחר שיתגרשו (הדין במעשה ידיים, כזכור, שהנדר של האישה אינו חל כעת אלא מושהה)? שאלה זו נכונה בעיקר באישה שמדירה את בעלה¹⁸².

באחרונים מובאים תירוצים שונים לשאלה, מדוע לא אומרים "הקדש, חמץ ושחרור מפקיע מידי שעבוד", גם לגבי תשמיש, כשעיקר הדיון הוא מסביב לשיטת הרמב"ם.

כתב הרמב"ם (נדרים פרק יב הל' ט):

האישה שאמרה לבעלה הנאת תשמישי אסורה עליך אינו צריך להפר הא למה זה דומה לאוסר הפירות על בעל הפירות. וכן הוא שאמר לה הנאת תשמישי אסור עליך לא אמר כלום מפני שהוא משועבד לה בשאר כסות ועונה וכו'.

כאשר משווים זאת להלכה הבאה (שם הל' י):

אמרה יקדשו ידי לעושיהן או שנדרה שלא יהנה במעשה ידיה אינו נאסר במעשה ידיה מפני שידיה משועבדין לו. אע"פ שאמרו השחרור וכו' חכמים עשו חיזוק לשיעבוד הבעל שאינה יכולה להפקיעו מפני שהוא מדבריהם, אבל צריך הוא להפר שמא יגרשנה וכו'.

מגיעים למסקנא כי לדעת הרמב"ם, בתשמיש - הנדר (הן של הבעל והן של האישה) אינו חל מדין תורה.¹⁸³

הנדר אינו חל כלל, ואפילו אם חושש לשמא יגרשנה.¹⁸⁴

נסקור בקצרה חלק משיטות האחרונים בהסבר הרמב"ם:

בשו"ת כתב סופר (אבה"ע סי' מד), חילק חילוק עקרוני בין שעבוד למעשה ידיים לבין שעבוד לתשמיש וז"ל:

ועי' רמב"ם פי"ב מנדרים ה"ט... נראה בעיני כי ס"ל שיעבוד שהיא משועבדת אלימא טובא משעבוד שהוא משועבד לה, שהיא לאו משום שעבוד, אלא דשלו לכל מילי דאישות דקנה אותה, והיא קניין שלו, משא"כ הוא רק משועבד לה.¹⁸⁵

דיוקן הוא מניסוחו של הרמב"ם לזה, שנדרה של האישה אינו חל: "דומה לאוסר הפירות על בעל הפירות" - קניין. לעומת זאת, נדרו של הבעל אינו חל, לא מפני שהוא קנוי לאשתו אלא "מפני שהוא משועבד לה בשאר, כסות ועונה."

נראה לי להביא ראיה נוספת לדברי הכת"ס מדברי הרמב"ם (אישות פרק יב הל' א-ג):

¹⁸² בפרק זה לא נעסוק בשאלה מדוע לא חל נדרו של הבעל. בשאלה זו נעסוק בפרק האחרון.

¹⁸³ אמנם, רבים מן האחרונים לא דייקו כך ברמב"ם. כך באבנ"מ (סימן פא ס"ק ו); מ"מ (אישות פרק יב הל' כג) ועוד. אך הדיוק ברמב"ם מובא באחרונים רבים: בקרן אורה (נדרים פה); שו"ת כתב סופר (אבה"ע"ז סימן מד); שערי יושר (שער ה) ועוד.

¹⁸⁴ אמנם הש"ך (יו"ד, סימן רלד ס"ק פד) פסק, שיפר אם רוצה לחשוש שמא יגרשנה, וכל דברי הגמרא הם שכרגע לא חל הנדר. אולם האחרונים (ט"ז וקרן אורה, שם) דחו דבריו על פי הרמב"ם, וכפי שיתבאר. וכן המאירי (נדרים פא): סובר כט"ז.

¹⁸⁵ כעין זה כתב גם השערי יושר (שער ה פרק כ) ועוד אחרונים.

כשנושא אדם אישה... יתחייב לה בעשרה דברים, ויזכה בעשרה דברים. והעשרה ג' מהם מדברי תורה, ואלו הם שארה כסותה ועונתה והשבעה מדברי סופרים... והארבעה שזוכה בהם כולם מדברי סופרים ואלו הן, להיות מעשה ידיה שלו ולהיות מציאתה שלו, ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה, ואם מתה בחייו ירשנה.

לא מבואר ברמב"ם, שהבעל זוכה בכך שהיא משועבדת לתשמיש. מובן, שלא ייתכן לומר שאין היא משועבדת, שהרי "האומרת הנאת תשמישי עליך לא אמרה כלום", וכמו כן, אם אינה משועבדת, כיצד נסביר, שמורדת פוחתין לה מכתובתה?

על פי הכתב סופר, ניתן לומר, כי הקניין לתשמיש באישה, הוא עצם קניין הקידושין. הרמב"ם מונה כאן רק שיעבודים נלווים לקידושין, ולא את עצם הקניין¹⁸⁶.

ניתן להביא שתי ראיות נוספות ליסוד זה:

1. כידוע, אישה הרואה מחמת תשמיש, הפסידה כתובתה. אולם הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כה הל' ט) סייג דין זה:

בד"א בשהיתה כך מתחילת נישואיה... אבל אם אירע לה חולי זה אחר שניסת - נסתחפה שדהו.

לעומת זאת, כאשר הבעל איבד את יכולתו לשמש, אין אומרים "נסתחפה שדה". וכך כתב הרמב"ם (אישות פרק יד הל' ז):

ואם חלה או תשש ואינו יכול לבעול... יטול ממנה רשות או יוציא ויתן כתובה.

הסיבה לכך מובנת: דין נסתחפה שדהו שייך רק בזכות קניינית. בשעבוד, לעומת זאת, אין מדובר ב"שדהו", ולכן המשועבד, שאינו יכול למלא את התחייבויותיו, הוא המפסיד בכל מקרה.

2. ראייה נוספת ניתן להביא מסוגיית מורדת (סג-סד). כאשר האישה מורדת, אומרת הגמרא "אחת לי ארוסה אחת לי נשואה וכו'", דהיינו גם ארוסה המורדת - חלים עליה כל דיני מורדת.

לעומת זאת, בדין בעל המורד באשתו אומרת הגמרא (סד):

מאי שנא שומרת יבם דלא דאמרינן לה זיל לא מפקדת, ארוסה נמי נימא לה זיל לא מיפקדת? אלא בבאה מחמת טענה, דאמרה בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה.

מדוע דין מורד מתחיל אצל הבעל רק מן הנישואין, בעוד שאצל האישה הוא מתחיל כבר באירוסין?

לפי דברינו, הדבר מובן: מחוייבותה של האישה לתשמיש נובעת מעצם קניין הקידושין, לכן חל כבר באירוסין, בעוד שאצל הבעל - מחוייבותו לתשמיש נובעת מדין עונה, אשר ככל חיובי הכתובה מתחילה רק בנישואין.

לעומת הגישה הזו, שאין כאן בכלל דין אלמוה, אלא קניין מעיקר הדין, קיימת גישה אחרת:

האבנ"מ (סימן פא ס"ק ו) הקשה, מדוע באישה שהדירה את בעלה מתשמיש המטה, לא אומרים "יפר שמא יגרשנה" ותהא אסורה לחזור, והביא את דעת ר"ת שהזכרה לעיל. לר"ת ההסבר לדין "יפר שמא תגרש" הוא, שגוף הידיים נשאר של האישה, ולכן כאשר האישה נודרת, הנדר נתפס בידה, ולאחר הגירושין "משכח רווחא וחייל".

לעומת זאת, בתשמיש, לדעת האבנ"מ, אופי ה"אלמוה" שונה:

ומשום הכי בקונם שאני עושה לפיך, באומרת יקדשו ידי לעושיהם סגי לן במה שאלמוה רבנן לשיעבודיה דבעל, דאישתרי בהו, אבל גבי ידיים גופייהו אוקמוה אדיניה... וכיון ידיים מהשתא קדשי אם כן לאחר שיגרשנה חייל גם על מעשה ידיה ולא הוי מקדיש דשלב"ל. אבל באומרת קונם תשמישי עליך, דכופה ומשמתו... אלמוה שלא יהיה חל על גופה כלל, דאם היה גופה נאסר ודאי אסור בתשמיש, כיון שאין כאן דבר הפורש מן הגוף.

לדעתו, על מנת להגיע לתוצאה שהתשמיש מותר, יש לעקור את הנדר מיסודו, וממילא לא נשאר לנדר על מה לחול, ולכן גם לאחר הגירושין לא חל¹⁸⁷.

¹⁸⁶ [השווה מאמרו של הרב ארנרין "חיוב עונה: חובה רגילה או עיקר הנישואין" בקובץ זה – הערת עורך].

¹⁸⁷ אמנם, לדעת האבנ"מ (סימן מד ס"ק ו), קניין הקידושין אינו קניין האישה לתשמיש, אלא "קניין איסור" גרידא. שהרי נחלקו האבנ"מ והפני יהושע מדוע לא תופסים קידושין באשת איש: לדעת הפנ"י, הסיבה היא בגלל הקניין שיש בה. לדעת האבנ"מ, לעומת זאת, אין באישה קניין. הסיבה שלא תופסים בה קידושין היא רק בגלל שהאישה היא איסור ערוה.

לסיכום פרק זה:

נחלקו האחרונים מדוע באישה שהדירה את בעלה מתשמיש לא חל הנדר?

אבנ"מ: אלמנה רבנן לשעבודיה דבעל.

כתב סופר, ר"ש שקאפ ועוד אחרונים בהבנת הרמב"ם: הנדר לא חל מדינא, שכן האישה קנויה לתשמיש.

להבנה כי האישה קנויה לבעלה בענייני תשמיש, הבאנו מספר תימוכין, מדין מרד בארסה ומדין איש ואישה שאינם יכולים לשמש.

מחלוקת זו נוגעת למעשה ליסודות דיני קידושין, האם מעשה הקידושין הם קניין, במובן הפשוט, כאשר החפץ הנקנה הינו גוף האישה לתשמיש, או שמעשה הקידושין הינו החלת שם אשת איש, אך אינו קניין.

למעשה, נשארנו עם שתי שאלות פתוחות:

1. בתשמיש ביארנו ברמב"ם, שלבעל יש קניין בגופה. לכאורה, גם כאן זהו קניין גוף לתשמיש ולאשה נשאר רובד תשתיתי יותר של בעלות. מדוע כאן לא נתפס הקונס באותו רובד, כך שהיא תיאסר לאחר שתתגרש?¹⁸⁸

אמנם האבנ"מ תירץ, שכאן דין אלמנה חייב לעקור את הנדר מעיקרו.

אולם לדעת אחרונים אחרים, שלא מדובר כאן בכלל על דין אלמנה אלא על קניין מעיקר הדין עדיין קשה, מדוע לא נאמר כאן דין "יפר שמה יגרשנה"?

2. בעל שהדיר את אשתו מתשמיש לא חל הנדר (נדרים טו:). מדוע שלא נאמר "הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד"¹⁸⁹, שכן כאן לכו"ע מדובר בשעבוד.

לשאלה זו הובאו בראשונים שני פתרונות אפשריים:

א. אלמנה (רשב"א ור"ן, נדרים טו:): כשם שאלמנה לשעבודה דבעל כך אלמנה לשעבודה דאישה גבי תשמיש. לכן אינו יכול לומר קונס שאיני משמשך¹⁹⁰.

ב. מדין דאורייתא - וכן משמע ברמב"ם (נדרים פרק יב הל' י) לעניין אישה שאסרה את מעשה ידיה על בעלה, שביאר שמדאורייתא חל הנדר ואלמנה רבנן. לגבי תשמיש סתם הרמב"ם (אישות פרק יד הל' ו) וכתב "מפני שהוא משועבד לה"¹⁹¹. נענה על שאלות אלו בפרק הבא:

פרק ג: השוואת החיובים השונים

נסכם את העובדות הידועות לנו עד כה:

מעשה ידיים –

רמב"ם: קניין גוף לפירות.

תוספות ורא"ש: שעבוד.¹⁹²

¹⁸⁸ לשיטת ר"ת לא קשה מדוע האישה לא יכולה להקדיש שכן לדעתו דין אלמנה הוא שעקרו דבר מן התורה.

¹⁸⁹ קשה גם מדוע אינה אוסרת עליו מלאכות הבית שהם אינם קניין לפי מה שביארנו? .

¹⁹⁰ האו"ש (אישות פרק יב) דחה את דברי הר"ן. לדעתו, ניתן לומר "אלמנה רבנן", רק כאשר התקנה תשיג באמת את התוצאה הרצויה (דהיינו שלא יוכלו לאסור האחד את השני מתשמיש), אך מכיוון שיכולים לאסור בעקיפין – ע"י שיאמרו 'הנאת תשמישך עלי' – א"כ לא הושגה המטרה, ובכך ג' אין לדעתו עניין לתקן תיקנות.

¹⁹¹ ועוד שמסברא אם אלמנה היא קניין, אין שייך בבעל שיהיה קנוי לאשתו.

¹⁹² במלאכות הבית- לכו"ע מדובר בשעבוד גרידא. עיין לעיל הערה 13.

יקדשו ידי לעושיהן - נתפס לאחר שתגרוש.

ר"ת: הפקעת הנדר, אולם הנדר באמת נתפס בגוף הידיים.

רש"י ורמב"ם: לאישה יש רובד אחד של בעלות ולבעלה רובד אחר. מכיוון שלבעלה בעלות גמורה באותו רובד, לא רק שעבוד, לא שייך בזה הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד.

חיוב הבעל בתשמיש –

לכו"ע מדובר בשעבוד.

אף על פי כן, בעל האומר קונם הנאת גופי עליך לא חל הנדר.

חיוב האישה בתשמיש –

רמב"ם: קניין.

אבנ"מ: שעבוד.

אישה האומרת קונם הנאת גופי עליך - הנדר אינו חל כלל גם לאחר שיתגרשו¹⁹³.

לשאלות אלו ניתנו כמה הסברים באחרונים:

הסבר האבנ"מ

האבנ"מ (סימן פא ס"ק ו) הקשה כדלעיל, מדוע בתשמיש לא אומרים יפר שמא תהא אסורה לחזור:

ומש"ה בקונם שאני עושה לפיך, באומרת יקדשו ידי לעושיהם סגי לן במה שאלמוה רבנן לשיעבודיה דבעל, דאישתרי בהו, אבל גבי ידיים גופייה אוקמוה אדיניה... וכיון דידים מהשתא קדשי א"כ לאחר שיגרשנה חייל גם על מעשה ידיה ולא הוי מקדיש דשלב"ל, אבל באומרת קונם תשמישי עליך דכופה ומשמשות... אלמוה שלא יהיה חל על גופה כלל דאם היה גופה נאסר ודאי אסור בתשמיש, כיון שאין כאן דבר הפורש מן הגוף.

דהיינו כאשר יש "דבר הפורש מן הגוף" - ה' סלעים אזי די באלמוה, והשארית הקניין של האישה בעצמה ברובד מסוים.

אולם כאשר אין "דבר הפורש מן הגוף" - אלא רק פעולה של הגוף עצמו, אם הגוף עצמו אסור, הרי שיחול הנדר, וע"כ יש לעוקרו מכל וכל על מנת להתיר לבעל את התשמיש.¹⁹⁴

אולם עדיין קשה:

מדוע נדרו של הבעל אינו נתפס, שהרי לרמב"ם, כאמור, אין זה מדין אלמוה?

לדעתו, חייבים להגיע לכך שחכמים עקרו את נדרה של האישה גם בתשמיש, דבר, שכאמור, לא מופיע ברמב"ם.

שאלה זו תירץ האבנ"מ (סימן עב ס"ק ב) כך:

עוד נלע"ד... והוא משום דהא נדרים חלים על דבר מצווה הוא משום דנדר הוא איסור חפצא, והמצווה איננה על החפץ רק על גוף האדם... וא"כ קונם גופי לתשמישך הוי ליה כנשבע לבטל המצווה, כיון שגופו משועבד מהר סיני, ולא חל איסורא עליו.

אולם עדיין תירוצו זה קשה, שכן נדרים חלים לבטל מצוות עשה, מכיוון שהם איסור חפצא, וא"כ מה בכך שהאדם מחוייב בגופו לעשות מצווה, אם גופו הוא בחפצא איסור, האיסור בחפצא צריך לחול כנגד השעבוד של המצווה. ואין זה דומה לנשבע לבטל מצווה, ששם יש התנגשות חזיתית בין שתי מחויבויות, מחויבות אחת של מצווה והשנייה של שבועה?¹⁹⁵

הסבר הט"ז

¹⁹³ חוץ מלדעת הש"ך (יו"ד סי' רל"ד ס"ק פ"ב).

¹⁹⁴ תירוצו יפה גם לשאלתנו מדוע בכלל אין חל הנדר על ו' מלאכות:

¹⁹⁵ עיין בר"ש שקופ (נדרים סימן י'), שביאר את דין נדרים חלים לבטל את המצווה כדברינו, והקשה על האבנ"מ כנ"ל.

כתב הט"ז (י"ד, סימן רל"ד ס"ק סג) :

בפרישה הקשה אמאי לא נימא הכי [=יפר שמא תהא אסורה לחזור] גם באומרת 'הנאת תשמישי עליך' ? וכן קשה בנדרה שלא תרחוץ.

ותירץ, דבאמת גם שם הוא דינא הכי... ולא ניחא לי בכך.

הט"ז נתן הסבר משלו (שם) :

דווקא במידי דאין לו עליו אלא שעבוד גוביינא בעלמא, אתי הקדש ומפקיע, והכי נמי במעשה ידיה... משא"כ במה שגופה משתעבד לבעל לתשמיש או לרחוץ רגליו, שהם חיוב משום חיבה... ודאי לא מהני לשון הקדש או קונם להפקיע חוב שלו עליה.

דהיינו, יש חילוק בין שעבוד לגוביינא, שאז הקדש מפקיע מידי שעבוד, לבין שעבוד בגוף לפעולה מסוימת, שאז לא אומרים "הקדש וכו' מפקיע מידי שעבוד".

ממה נובע החילוק ?

ראינו את דברי הרשב"א, שתמה כיצד ניתן לדבר באדם על הקדש או קונם. לדעתו, באמת הקדש נתפס באדם אך ורק "כשכיר", דהיינו ברובד הממוני שבו האדם הוא כנס. כאשר האדם משועבד לעשות פעולה מסוימת השעבוד נעוץ ברובד האישיות שלו. ברובד זה בכלל לא נתפס הקדש וקונם.¹⁹⁶

ממילא מובן, מדוע לא יכולים הבעל והאישה להדיר זה את זה ממחויבויותיהם האישיות, הכוללות תשמיש בבעל, ומלאכות של יחוד באישה.¹⁹⁷

המבנה המתקבל כאן הוא, שישנו שעבוד אשר לגביו אומרים "הקדש מפקיע מידי שעבוד" - שעבוד לגוביינא. במעשה ידיים - ע"י הסבת הזכות משעבוד לקניין ("אלמוה") מופקעת האפשרות להפקעת השעבוד.

בשעבוד אישי, אשר אינו שעבוד לגוביינא, הנדר אינו חל מדינא.

אך גם לאחר שמקבלים את דברי הט"ז עדיין קשה. לפי הבנתנו, שהאישה אינה משועבדת לתשמיש, אלא "רק" קנויה, נותרה בעינה השאלה מדוע כאשר היא נודרת לא נתפס הקונם ברובד הגוף, כך שהוא יתעורר לכשיתגרשו ?

ניתן להציע לשאלה זו שני פתרונות :

א. לדעת ר"ש שקופ (נדרים סימן 198), כאשר לאדם יש קניין בנכס, והוא מעניק לאדם אחר קניין לזמן, התוצאה היא, שכרגע יש לאחד את זכות הקניין לשנה זו, ולאחר - את זכויות הקניין של השנים הבאות. החידוש בשיטתו הוא, שהזכויות העתידיות נחשבות לקניין עכשווי.¹⁹⁹

עפ"י זה מחלק הגרש"ש: קניין הקידושין הינו קניין עולמי, שמשמעותו קניין לתשמיש. על כן, כאשר האישה אוסרת את גופה על בעלה, אין להקדש על מה לחול.

לעומת זאת, קניין מעש"י אינו נובע ממעשה הקידושין, אלא מתקנת חז"ל. אופי התקנה היה קניין לזמן, והתוצאה היא, שעוד בזמן הנישואין היו לאישה את הזכויות שלאחר מכן.

¹⁹⁶ עפ"י זה ניתן להציע הבנה מחודשת בשיטת התוספות. ראינו, שלשיטת התוספות, אין לבעל קניין באישה למעש"י, לכן את האלמוה יש להסביר, לכאורה, כהפקעת הנדר. אולם לפי מה שהצענו בט"ז, ניתן לבאר שהגדרו את דין מעש"י כחובה אישית של האישה לעבוד, וממילא שלא חל הנדר.

¹⁹⁷ לפי זה במלאכות הבית לא יחול הנדר גם לאחר שיתגרשו (כשם שבתשמיש לא שמענו שהבעל שהדיר את אשתו מתשמיש וגירשה אסור להחזירה). אך זה דבר שלא ניתן לאומרו, שכן לשון המשנה "יפר שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור" וקשה - מדוע אסורה לחזור, יחזיר אותה בלי מעשה ידיים? רש"י (נט. ד"ה ותהא אסורה) פירש "לפי שנאסר מעשה ידיה עליו, ואי אפשר לו להיזהר שלא תטחון ושלא תאפה".

אולי לפי מה שביארנו הבעל משועבד לתשמיש באופן מוחלט, לכן הנדר אינו תופס כלל. בעוד ששעבוד האישה למלאכות הבית מוגבל לתנאים מסוימים, לכן יש לנדר מקום לחול ולכשיתגרשו יתעורר הנדר.

¹⁹⁸ על פי שיטתו במערכת הקניינים.

¹⁹⁹ חידוש זה מתבסס על הבנתו את סוגיית אחריו. אמנם הנתיבות חלוק על זה. לדעתו, אדם שהזכויות בשדהו מכורות לשנה לא יכול למכור את הזכויות העתידיות. כלומר, בעל הזכויות בשנה זו הוא בעלים יחיד על השדה.



בשערי יושר (שער ה פרק כ) הוא מסכם חידוש זה בקצרה:

דקניין האישות הוא קניין עולמי, והגירושין הוא סיבה מחודשת מה שהבעל מפקיע קניינו. ומשו"ה הוי דשולבל"ע... אבל היכא דמדינא יכולה לאסור, רק המניעה היא משום שאלמוה רבנן, י"ל דלא אלמוהו רק לזמן הנישואין, וכשמתגרשת אין מתחדש לה כח חדש... משום דמה שהיה כוח בידו לפדותו לאחר עשר שנים אינו כח מחודש.

כאמור לעיל, עיקר חידושו של ר' שמעון שנוי במחלוקת, שכן לדעת נתיבות המשפט, קניין עתידי אינו נכס עכשווי.

ב. נלע"ד שישנו חילוק יסודי בין קניין למעש"י לבין קניין לתשמיש. יסוד הדברים מצוי כבר בדברי האבנ"מ (סימן פא ס"ק ו) שצוטטו לעיל. הוא טען שבדבר שאינו פורש מן הגוף, שבו ההנאה היא מן הגוף עצמו, לא ניתן לומר "אלמוה" רק על הפירות, אלא חייבים לעקור את הנדר גם מן הגוף עצמו.

ניתן להמשיך את דבריו ולטעון, כי כאשר יש קניין בדבר שאינו פורש מן הגוף, אזי הקניין - גם אם הוא חלקי - הינו בגוף עצמו.

קניין "גוף לפירות" במשמעותו הרגילה, הינו למעשה שעבוד הנושא אופי קנייני.

וכך כתב הרמב"ם (מכירה פרק כג הל' ו):

ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה? שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס, אבל הקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קניין עולם לעולם.

כאשר מדובר "בדבר הפורש מן הגוף", כהגדרת האבנ"מ, אכן ניתן לראות את הזכות כ"גוף לפירות", המנותק מן הגוף עצמו.

אולם קניין לתשמיש הינו קניין פירות מסוג שונה לגמרי. כאן אין מדובר בשעבוד הנושא אופי קנייני, אלא בקניין גמור בגוף, שכן מימוש הקניין אינו פירות חיצוניים לגוף אלא זכות הנובעת מן הגוף עצמו. דהיינו, יש כאן כעין שותפות על הזכויות שבגוף האישה, וממילא אין לקונם על מה לחול.

סיכום

נסכם את המקרים, הדינים והנימוקים בטבלה:

מקרה	דין	נימוק
יקדשו ידי לעושיהן	גמרא: הנדר לא חל כעת אולם יחול לכשיתגרשו.	<u>ר"ת</u> : לבעל יש רק שעבוד בפירות, "אלמוה" ולכן הנדר לא חל כעת, אולם נתפס בגופה ולכשיתגרשו יתעורר. <u>רמב"ם</u> : לבעל יש קניין בגוף האישה לכן נדרה אינו חל. ²⁰⁰ לכשיתגרשו: <u>ר"ש שקופ</u> : לבעל יש רק קניין זמני. <u>שטמ"ק בשם רש"י</u> : קניין הגוף עצמו נשאר אצל האישה.
יקדשו ידיין לעושיהן	<u>ר"ן</u> : הנדר לא חל. <u>רמב"ם</u> : הנדר חל.	<u>ר"ן</u> : לרב הונא אישה יכולה לומר א"נ וא"ע וממילא אין לבעל קניין בגופה רק שעבוד. <u>רמב"ם</u> : למסקנת הגמרא, גם אם האישה יכולה לומר א"נ וא"ע יש לבעל קניין בגופה.

אישה שמדירה את בעלה מתשמיש המטה	גמרא: הנדר לא חל. האם יחול לכשיתגרשו? ש"ך: יחול. ט"ז: לא יחול.	לפי הבנת הט"ז: <u>אבנ"מ</u> : כאן דין אלמוה מפקיע את הנדר גם מן הגוף, אולם אין לבעל קניין באשתו לתשמיש. <u>ר"ש שקופ</u> : הקניין לתשמיש הינו עולמי, בניגוד לקניין למעש"י. הצענו בהמשך, לשיטת <u>רש"י במהדר"ק</u> , שקניין תשמיש באופיו הוא קניין גוף גמור ולא רק גוף לפירות.
בעל המדיר את אשתו מתשמיש	הנדר לא חל כלל	<u>רשב"א ור"ן</u> : אלמוה לשעבודה דאישה. <u>אבנ"מ</u> : מדין נדר על מצווה. <u>עפ"י הט"ז</u> : מכיוון שהשעבוד הוא חיוב גברא ולא קניין הנדר אינו יכול לחול.

²⁰⁰ במלאכות הבית לא חל, מכיוון שהשעבוד למלאכות אלו הינו אישי.

הרב מנחם קופרמן

פיקוח נכסיה או פרקונה כנגד פירות

מבוא כללי

הגמרא (מז: 201) מביאה ברייתא, הקובעת, שחובות הבעל לאשתו נתקנו כנגד זכויותיו:

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, ופירקונה תחת פירות²⁰² וקבורתה תחת כתובתה.

שני המאמרים הבאים יעסקו בהתייחסות הסוגיות, הראשונים והפסיקה ההלכתית להגדרת הזכויות והחובות שבהם עוסקת הברייתא. זאת, על בסיס מה שיבואר, שבסוגיות ובראשונים פורשו חלק מהזכויות והחובות באופן שונה.

מאמר זה יעסוק בהגדרת חובת הבעל שנתקנה תחת זכותו בפירות. יתבאר, כי הקביעה של הברייתא שחובת הפרקון (=פדיון מהשבי) נתקנה כנגד אכילת הפירות אינה בהכרח חד משמעית. בהמשך יוכח, כי בניגוד לשיטתו של התלמוד הבבלי, שאכילת הפירות נתקנה בתמורה לחובת הפדיון, סבור התלמוד הירושלמי, שאכילת הפירות ניתנה לבעל כנגד חובתו לשמור ("פיקוח", כלשון הירושלמי) על נכסי אשתו (ואולי אף להשקיע בהם, כפי שיבואר).

המקורות התנאיים

חובת פרקונה של האישה נזכרת במפורש במשנה (מז:). באופן עצמאי ללא תלות כלשהי בחובה מסוימת של הבעל:

נשאת - יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה וחיוב במזונותיה ובפרקונה וקבורתה.

האפשרות לטעון כי התקנה של פרקונה תחת פירות אינה מוכרחת מבוססת על כך שבמקורות התנאיים השונים היא לא נזכרת מפורשות. יתרה מכך, בחלק מהמקורות, כפי שיבואר, נראה כי קיימת זיקה בין זכותו של הבעל בפירות נכסי אשתו להשקעתו בנכסים אלו, דבר המורה על כך שיתכן שהם נתקנו זה כנגד זה.

מקורות אשר משימים את התלות בין פרקונה לפירות

א. המשנה בתחילת פרק יא (צה:). עוסקת בזכויותיה של האלמנה:

אלמנה ניזונת מנכסי יתומים, מעשה ידיה שלהן ואין חייבין בקבורתה. יורשיה, יורשי כתובתה חייבין בקבורתה.

במשנה זו מוזכרות שתיים מההקבלות הנזכרות בברייתא ביחס לתנאי הכתובה של אישה נשואה בחיי בעלה²⁰³: (1) מזונות-מעשה ידיים (2) קבורתה-כתובתה, אך ההקבלה בין פרקונה ופירות חסרה. הדבר מורה על כך, שיתכן והתנא סבר שבין בנשואה ובין באלמנה לא קיימת כלל תקנה כזאת.

ב. הברייתא (מז:). מופיעה בגרסתה המקורית כך:

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה, לפיכך בעל אוכל פירות.

גם כאן, מוזכרות רק שתי ההקבלות דלעיל בלבד, ומקומה של ההקבלה בין חובת פרקונה לזכות בפירות נפקד. עובדה זו מצביעה על כך, שיתכן והתנא של הברייתא סבר שההקבלה זו אינה קיימת, וחובת פרקונה, שמוזכרת במשנה עומדת בפני עצמה ללא שום

²⁰¹ כל ההפניות מתייחסות למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

²⁰² בבא זו לא נשנתה בגרסה המקורית של הברייתא אלא הוכנסה על ידי הגמרא כהשמטה של התנא ("חסורי מחסרה...") לאחר שהיא התקשתה בהבנתה.

להערה זו משמעויות אשר ידונו בהרחבה בהמשך המאמר.

²⁰³ צוין, כי, באופן כללי, מלבד האזכור בברייתא דלעיל, אין שום אזכור תנאי מפורש להקבלות בין תנאי הכתובה באישה נשואה, והאזכור היחיד להקבלות אלו מופיע כאן, במשנה, ביחס לאלמנה. עובדה זו מעוררת את השאלה האם הועתקו התקנות שהיו תקפות בחיי הבעל והורחבו גם לאלמנה לאחר מותו (היינו, נתינת זכויות של אישה נשואה לאלמנה כל עוד היא לא יוצאת מבית בעלה לשעבר) או שמא תנאי הכתובה באישה נשואה אינם תלויים זה בזה כלל ואין צורך להקביל ביניהם (כפי שמשמע משיטת הרמב"ם. נקודה זו נדונה במאמר אחר), ורק באלמנה נוצר הצורך לתקן תקנות מיוחדות על מנת להבטיח את זכויותיה לאחר מות הבעל, ואלו תוקנו בצורה של חובה מול זכות, כפי שמופיע במשנה שלפנינו.

קשר לזכותו של הבעל לאכול את הפירות.

הגמרא (מז:), אמנם, הוסיפה את ההקבלה השלישית תוך אמירת "חסורי מחסרה והכי קתני". אך ניתן לטעון, שהתלמוד הבבלי הגיה כך לשיטתו (כפי שתבואר לקמן), שהקבלה זו אכן קיימת, ואילו הירושלמי, מנגד, אינו מחויב להגהה זו.

מקורות שעוסקים בהקבלה שבין ההשקעה בנכסים לזכותו של הבעל לאכול פירות.

ג. איתא במשנה (עט:):

המוציא הוצאות על נכסי אשתו –

הוציא הרבה ואכל קימעא, קימעא ואכל הרבה – מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל. הוציא ולא אכל – ישבע כמה הוציא ויטול.²⁰⁴

המשנה עוסקת ביחס בין ההוצאות שהשקיע הבעל בנכסי אשתו לבין אכילתו את פירות נכסיה וקובעת, שבמקרה בו הוא אכל מפירות נכסיה אפילו קימעא (=כמות מועטת), הוא אינו מקבל החזר על הוצאותיו. לעומת זאת, במקרה בו הוא לא אכל כלל מפירות נכסיה, הוא זכאי לקבל את הוצאותיו חזרה. במילים אחרות, המשנה קובעת, שאכילת הפירות על ידי הבעל מקזזת את יכולתו לתבוע את הוצאותיו חזרה מהאישה.

קיוזו מסוג זה, של 'קימעא' כנגד 'הרבה', מורה על כך שקיים קשר ישיר בין השקעתו של הבעל בנכסים לבין אכילת הפירות על ידו. אפשר להסביר את דין המשנה על ידי ההנחה שחובת הפיקוח וההשקעה בנכסים נתקנה כנגד אכילת פירות. לכן, כאשר מנצל הבעל את זכותו באכילת הפירות – מפסיד הוא את הוצאותיו, משום שהם התקזזו במה שהוא אכל. לעומת זאת, כאשר הוא אינו אוכל פירות – זכאי הוא לקבל את הוצאותיו חזרה משום שהתקנה של התלות בין ההוצאות לפירות לא יצאה לפועל והם לא התקזזו.

ד. איתא בתוספתא (יבמות פ"ט ה"א):

בת ישראל שנשאת לכהן והכניסה לו עבדי מלוג ועבדי צאן ברזל – ...
אלו ואלו – פירותיהן לבעל. אלו ואלו – הבעל חייב במזונותיהן.

בדברי התוספתא ניתן לראות באופן ברור כי קיים קשר ישיר בין חובתו של הבעל לזון את עבדי המלוג (המקבילים לקרקעות המלוג, אותם מקבל הבעל על מנת לאכול את פירותיהם) לזכותו "לאכול את פירותיהם", היינו להשתמש בהם ולזכות בולדותיהם. ניתן לומר, שקשר זה בין המזונות לפירות מקביל לחובתו של הבעל להוציא הוצאות על נכסי אשתו ולאכול את הפירות בתמורה. אם נכון הסבר זה של התוספתא, יש כאן מקור נוסף, לחיזוק הטענה הכללית. היינו, שבמקורות התנאיים יש סימוכין לכך, שזכות אכילת הפירות נתקנה כנגד ההשקעה של הבעל בנכסים שאשתו מכניסה לו (בקרקעות – הוצאות, בעבדים – מזונות) ולא דווקא כנגד חובתו לפדותה משבייה (פרקונה).

שיטת הירושלמי – פיקוח

הטענה

הירושלמי סבור שחכמים תקנו, שהבעל צריך להוציא הוצאות (היינו להשקיע) על נכסי אשתו ובתמורה הוא זכאי לאכול את פירות הנכסים.

ראיות

א. תקנת פיקוח כנגד אכילה.

התלמוד הירושלמי מביא (פ"ד ה"ו) מימרא הקובעת, כי ישנה תקנה מפורשת המחייבת את הבעל להשקיע בנכסי אשתו. תקנה זו נקראת על ידי הירושלמי "פיקוח":

נישאת – יותר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה²⁰⁴:

²⁰⁴ ציטוט מהמשנה (פ"ד מ"ז).

תקנה תיקנו שיהא מפקח [=הבעל] על ניכסי אשתו ואוכל. ואומר אף באב כן? בלא כך האב מפקח על ניכסי בתו ואוכל...²⁰⁵

תני: הבעל שאמר אי אפשי לא לוכל ולא לפקח - אין שומעין לו.²⁰⁶ האב שאמר אני אוכל ומפקח [=ואם לא יאכל לא יפקח]²⁰⁷ - שומעין לו.

בגמרא מבואר, שהבעל אינו יכול לבטל את חיובו להשקיע בנכסי אשתו בתמורה לויתור על זכותו באכילת הפירות. מכל מקום, יש כאן מקור מפורש לחיובו של הבעל לפקח בתמורה לאכילת הפירות.

ב. דין יורד ברשות.

כבר לעיל²⁰⁸ הובאה המשנה שקובעת שישנה תלות הלכתית בין ההוצאות שהוציא הבעל על נכסי אשתו לבין זכותו באכילת פירות אותם נכסים. כמו כן, קובעת שם המשנה, שבמקרה בו לא אכל הבעל מהפירות, הוא זכאי לקבל בחזרה את הוצאותיו:

הוציא ולא אכל - ישבע כמה הוציא ויטול.

התלמוד הירושלמי מביא ביחס לפסקה זו של המשנה מימרה של ר' אסי, המצמצמת את דין המשנה וקובעת שישנם מקרים בהם יקבל הבעל סכום גדול מזה שהוא הוציא על הנכסים:

אסי אמר: והוא שתהא הוצאה יתירה על השבח, אבל אם השבח יתר על ההוצאה - נותן לו את השבח.

בגמרא מבואר, שר' אסי סבור שיד הבעל על העליונה, היינו שהוא תמיד מקבל את הסכום הגבוה יותר. כלומר, במקרה בו בעקבות השקעתו של הבעל השביחו הנכסים יותר על מה שהוציא, הוא זכאי לקבל את סכום השבח שהשביח השדה, ובמקרה שסכום ההוצאה גדול מהשבח, הוא אינו מפסיד, ומקבל חזרה את כל הוצאותיו.

דין זה זהה לדינו של יורד לשדה חברו ברשות, שידו על העליונה (תוספתא ב"ק פ"ה ה"ג)²⁰⁹:

היורד ברשות - שמין לו וידו על העליונה. כיצד ידו על העליונה?

אם השבח יתר על הוצאה - נותן לו את השבח, ואם הוצאה יתירה על השבח - נותן לו את ההוצאה.

לכאורה היה מקום לערער על ההשוואה שעשה ר' אסי בין דינו של יורד ברשות לדין המשנה בכתובות. זאת משום שהבעל "יורד" לשדה של אשתו מתוך אינטרס אישי בלבד, היינו מתוך מגמה להשביח אותה על מנת לאכול את פירותיה ולא ביוזמת אשתו, ואם כן היה אמור לקבל דין של "יורד שלא ברשות"²¹⁰, אשר מקבל (בשדה שאינה עשויה ליטע²¹¹) רק את הפחות מבין סכומי ההוצאה והשבח (תוספתא שם)²¹²:

היורד לחורבתו של חברו ובנאה שלא ברשות - שמין לו וידו על התחתונה.

נראה אם כן, שההסבר לדינו של ר' אסי בירושלמי הוא, שמכיוון שלשיטת הירושלמי מהווה ההשקעה בנכסים חובה על הבעל

²⁰⁵ עי' הערה הבאה ביחס לקטע שצוטט כאן מהמשנה.

²⁰⁶ התוספות (ב"ב מט: ד"ה יכולה אשה שתאמר לבעלה וכו') הביאו את דברי הירושלמי האלה וגרסו "לפרוק" במקום הגרסה "לפקח" שמופיעה בגרסה אצלנו: "ובירושלמי פרק 'נערה' קאמר בהדיא אהא דתנן 'נשאת יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה' - 'בעל שאמר אי אפשי לאכול ולא לפרוק' - אין שומעין לו". לכאורה היה מקום לחזק את גרסתם בכך שהירושלמי הביא לפני הברייתא הזו את הציטוט מהמשנה "חייב במזונותיה ובפרקונה", ומשמע שהברייתא מתייחסת לחיוב פרקונה שמוזכר במשנה. ואם כן, יצא שכל ההוכחה מהירושלמי שהייתה תקנה לפקח בטלה!

אלא שהסבר זה בירושלמי הוא קשה, משום שקודם לכן, על הפסקה במשנה שקובעת שהבעל זכאי באכילת פירות, קובע הירושלמי באופן שאינו משתמע לשני פנים, שהבעל חייב לפקח על נכסי אשתו מתקנת חכמים (וכאן לא ניתן להגיה את המילה "לפקח" ב"לפרוק", שהרי כתוב שם "על נכסי אשתו"), ודחוק לומר שהירושלמי התייחס לאכילת פירות כתמורה לפרקונה שורה אחת בלבד לאחר שקבע להדיא שהתקנה הייתה לפקח (ולא לפרוק). לכן נראה לקיים את גרסת הירושלמי כפי שהיא מופיעה בגמרא ולא כפי שציטטו אותה התוספות הנ"ל, וייתכן שהציטוט מהמשנה "חייב במזונותיה ובפרקונה" הוא תוספת מאוחרת שהוכנסה לתוך דברי הירושלמי באופן מלאכותי אך באמת אינה שייכת לשם.

²⁰⁷ קרבן העדה.

²⁰⁸ ניתוח המקורות התנאיים, אות ג.

²⁰⁹ דין זה נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ, סימן שעה ס' ד).

²¹⁰ וכך אמנם עשה הבבלי (פ), וכפי שיבואר להלן.

²¹¹ בגמרא (ב"מ קא). חילק רב פפא בין שדה שעשויה ליטע לשדה שאינה עשויה ליטע. מכל מקום, דין זה שידו על העליונה אינו מתאים לאף אחת מהאפשרויות שנאמרו שם על ידי רב ושמואל (ידו על התחתונה או "אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה").

²¹² עי' בב"מ קא. ובהערה בקודמת.



מתקנת חכמים כפי שהתבאר לעיל, נחשב הבעל כ"יורד ברשות" משום שהוא מחויב בכך. בזאת, שונה דינו של הבעל בנידון דין מסתם אדם שיורד לשדה חבירו מיוזמתו האישית, "שלא ברשות".

תפיסה זו של הירושלמי את הבעל כיורד ברשות מהווה, אם כן, ראייה נוספת לכך, שהוא סבור, שהוצאות הבעל בנכסי אשתו הן חובה גמורה מתוקף תקנת חכמים של "פיקוח", כדלעיל.

ג. יורד לנכסי אשתו.

לאחר שמביא הירושלמי (שם) את מימרתו של ר' אסי, הוא מקשה עליה מתוספתא (פ"ח ה"ד):

מתניתא פליגא על אסי וכולהם שמין לה בעדית²¹³?

מתניתא פליגא בנטיעה מאן דמר אסי בבניין.

קושייתו של הירושלמי מהתוספתא היא, שעל פי דברי ר' אסי דלעיל נידון הבעל בדין של "יורד ברשות", דהיינו ידו על העליונה והוא מקבל את הסכום הגדול שבין השבח וההוצאות, בעוד בתוספתא מבואר שהבעל מקבל תשלום כאריס, היינו שכר של פועל שעובד בשדה על פי סיכום עם בעל הבית. סכום זה הוא באופן פשוט פחות מאשר גובה השבח שהשביח השדה²¹⁴.

על כך מתרץ הירושלמי, שהעקרון שקבע רב אסי שהבעל מקבל את הגבוה מבין סכומי ההוצאה והשבח נשמר, אלא שיש להבחין בין שדה, בו חלק מהשבח נוצר בזכות אדמתו של בעל השדה, ועל כן סכום השבח היחסי שנוצר על ידי האריס קטן משכר רגיל של פועל, לבין בניין, שם השבח כולו (היינו הבית) נזקף לזכותו של האריס ועל כן סכום השבח גדול משכרו של פועל רגיל. במילים אחרות, קביעת רב אסי, שהבעל מקבל תמיד את הסכום הגבוה ביותר תמורת ההשקעה בנכסי אשתו נשארת על כנה, אלא שהיא מתיישמת בצורה שונה בהתאם לסוג ההשקעה בנכסים (נטיעות או בניין).

נראה, כי מעצם השוואת הגמרא את דברי רב אסי לדין המופיע בתוספתא, ניתן להוכיח כי היא סבורה שלחכמים היה אינטרס בכך שהבעל ישקיע בנכסי אשתו (מה שמהווה תשתית חזקה לתקנה מסוג זה), וכפי שיבואר:

קטע התוספתא שהוזכר בירושלמי הינו חלק מהלכה שלמה (פ"ח ה"ג-ד)²¹⁵, המבדילה בין סוגים שונים של נכסים ובאופן מקביל בין התמורה לה זכאי אדם המשקיע בהם מיוזמתו האישית:

היורד לניכסי אשתו ונתן עיניו בה לגרשה וקפץ ותלש מן הקרקע - הרי זה זריז ונשכר.

היורד לניכסי שבויין ושמע עליהן שהן ממשמשין ובאין וקפץ ותלש מן הקרקע - הרי זה זריז ונשכר. ... אבל ניכסי

נטושים - מוציאין אותה מידו. ...

אמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי הוא שבויין הוא נטושין, אבל ניכסי נטושים - מוציאין מידו.

וכולן שמין להם בעדית²¹⁶.

התוספתא מבדילה בין ארבעה סוגי נכסים: (1) נכסי אישה, (2) נכסי שבוי [=קרוב שנשבה ומת], (3) נכסים נטושים [=קרוב שנשבה אך אין ידוע שמת] (4) ונכסים נטושים [=קרוב שלא נשבה, אך מקום הימצאו אינו ידוע]. אצל השניים הראשונים הדין הוא "זריז ונשכר", בעוד השניים האחרונים דינם "מוציאין מידו".

הסיבה להבדל בין הנכסים נעוץ בנחיצות הירידה אליהם. דהיינו, במקום בו ראו חכמים שירידה לנכסים יכולה להועיל לבעליהם (או ליורשים) הם תיקנו כי היורד יהיה זכאי בפירותיהם (או לחילופין בכיסוי הוצאותיו כאריס) בתמורה להשקעתו בהם. לעומת זאת, במקום בו הם העריכו, שאין שום תועלת לבעלים המקוריים, פעלו חכמים על פי הדין, ופסקו שמוציאין מיד היורד את הנכסים שאינם שלו והוא אינו זכאי בפירותיהם או הוצאותיו.

מכל מקום, נראה בבירור מדברי התוספתא, שהשקעת הבעל בנכסי אשתו נחשבת על ידי חכמים כיוזמה ברוכה שיש לעודדה בנתינת תמורה בזכות אכילת פירות או לחילופין בגב כלכלי, היינו הזכות לכיסוי ההוצאות (או השבח).

על פי זה ברור, שהשוואת הירושלמי בקושייתה על רב אסי, בין דברי התוספתא "וכולן שמין להם בעדית" לבין המשנה העוסקת

²¹³ בנוסחאות כתב יד מובאת הגרסה "כאריס" וכן הגרסה בבבלי (ב"מ לט.).

²¹⁴ זאת, משום שאם לא כן לא משתלם לבעל הבית לשכור אריס שישביח את השדה!

²¹⁵ הציטוט כאן הוא מהירושלמי (פ"ד ה"ח) משום שהוא יותר מפורט והחלוקה בין הדרגות השונות של הנכסים ברורה יותר. השוואה מדויקת בין המקורות השונים בהם נזכרת התוספתא נמצאת בטבלה הנספחת למאמר זה.

²¹⁶ קטע זה מופיע בתוספתא אך לא בירושלמי (אך הוא מוזכר, כאמור, בסוגיית הירושלמי שהוזכרה לעיל).

בבעל ש"הוציא הוצאות על נכסי אשתו" מבוססת על התוספתא שכללה את נכסי האישה בין הנכסים שחכמים היו מעוניינים בכך שיושקע בהם. כאמור, המרחק בין תפיסה זו ליצירת תקנה מיוחדת הקובעת כי חובה על הבעל להשקיע בנכסי אשתו אינו רב, ובכך הירושלמי הולך בשיטתו שהפירות נתקנו לבעל (כפי שמשמע מהתוספתא) תמורת השקעתו בנכסים ולא תמורת פרקונה.

ד-ה. כאמור בראייה הקודמת, התוספתא השוותה בין דין היורד לנכסי אשתו לדינו של היורד לנכסי שבויים משום שבשניהם ראו חכמים עניין חיובי בכך שהבעל ישקיע בנכסי אשתו וישמור עליהם. לפיכך נראה, כי ניתן לצרף לשיטת הירושלמי גם את שני האיזכורים של התוספתא הנ"ל ביבמות (פ"ט"ו ה"ג) ובכתובות (פ"ד ה"ח). זאת, משום ששם מצוטטת התוספתא כלשונה, היינו ללא השמטת הבבא המשווה בין נכסי אשתו לנכסי שבויים, ובכך הולך שוב הירושלמי בשיטתו ומקבל את הנחת התוספתא שהפירות נתקנו לבעל תמורת השקעתו בנכסי אשתו.

ציטוט מלא זה של התוספתא בירושלמי מקבל משנה חשיבות כאשר הוא מושווה לציטוט של אותה התוספתא בבבלי (ב"מ לט.), אשר, לשיטתו (כפי שתבואר להלן), השמיט את הבבא העוסקת במי שיוורד לנכסי אשתו והתחיל את התוספתא מדינו של היורד לנכסי שבויים.

שיטת הבבלי - פרקונה

הטענה

בניגוד לתלמוד הירושלמי, סבור התלמוד הבבלי כי הפירות לא נתקנו לבעל תמורת השקעתו בנכסים אלא תמורת חובתו לפדות את אשתו משרבייה, היינו "פרקונה".

ראיות

ההקבלה בין חובת הבעל לפדות את אשתו לבין זכותו בפירות הנכסים מוכחת ממשוטים של שתי סוגיות בבבלי, אשר משמע מהן במפורש, שיסוד תקנת הפירות לבעל הוא תמורה למחויבותו בפרקונה:

א. הגמרא (מז): מסבירה את החידוש בסיפא של הברייתא שהובאה שם, "לפיכך הבעל אוכל פירות": מאי "לפיכך"?

מהו דתימא מיכל לא ניכלינהו אנוחי ננחינהו, דאם כן מימנע ולא פריק — קמ"ל דהא עדיפא, זימנין דלא מלו ופריק לה מדידיה.

הגמרא העלתה סברה הגורסת, שמכיוון שכל מטרת תקנת הפירות לבעל היא פדיון האישה, ייתכן והיא תושג ביתר קלות על ידי הפקעת זכות של הבעל בפירות (היינו זכות קניינית בפירות מבלי אפשרות מעשית לאוכלם). מסברה זו של הגמרא מוכח שהיא הבינה שזכותו של הבעל בפירות נובעת באופן ישיר מכך שהוא חייב בפרקונה. כלומר, הפירות נתקנו לבעל כתמריץ לכך שהוא יפדה את אשתו בשעת הצורך.

ב. פרקון האב את בתו.

נחלקו תנאים בברייתא (מז). האם האב זכאי בפירות נכסי בתו:

תנו רבנן: האב אינו אוכל פירות בחיי בתו,

ר' יוסי בר' יהודה אומר: האב אוכל פירות בחיי בתו.

הגמרא (שם) מסבירה, שהם נחלקו האם ראו חכמים צורך לתת תמריץ לאב על מנת לעודדו לפדות את בתו בשעת הצורך:

במאי קמיפלגי?

תנא קמא סבר: בשלמא בעל תקינו ליה רבנן פירי, דאם כן מימנע ולא פריק...אב בלאו הכי פריק...

ור' יוסי בר' יהודה סבר: אב נמי מימנע ולא פריק...

לדעת ר' יוסי בר' יהודה תיקנו חכמים פירות לאב כתמריץ לפדות את בתו, על אף שהוא אינו מחויב בכך. תפיסה זו של הבבלי, הרוואה את זכות אכילת הפירות של האב כתמורה לכך שהוא יפדה את בתו בשעת הצורך, היא זו אשר רואה את ההקבלה בין הפרקון לפירות גם במערכת היחסים הממונית שבין האיש לאשתו (בניגוד לירושלמי אשר הקביל בין הפיקוח לבין הפירות גם ביחסי האב ובתו וגם ביחסי האיש ואשתו).

ג. יורד שלא ברשות.



על אותה משנה בפרק שמיני (עט:), אשר קבעה שבעל המשקיע בנכסי אשתו זכאי להחזר הוצאות במקרה שהוא לא אכל מהפירות, מביא גם הבבלי (פ.) מימרא של רב אסי המצמצמת דין זה:

אמר רב אסי: והוא שיש שבח כנגד הוצאה.

רב אסי, כפי שהוא מובא בבבלי, קובע, שדין המשנה שהבעל מקבל את הוצאותיו חזרה, תקף רק במקרה בו גבוה השבח מסכום ההוצאות. לעומת זאת, במקרה בו שווה השבח פחות – מקבל הבעל רק את השבח ללא כיסוי מלא של הוצאותיו. דין זה מקביל לדינו של "יורד שלא ברשות" כפי שהוא מופיע בתוספתא (ב"ק פ"י ה"ג)²¹⁷:

היורד לחורבתו של חברו ובנאה שלא ברשות – שמין לו וידו על התחתונה.

וכפי שפירש רש"י (ב"מ קא. ד"ה ידו על התחתונה):

אם השבח יתר על הוצאה - יש לו הוצאה, ואם הוצאה יתירה על השבח - אין לו אלא שבח.

במילים אחרות, לדעת רב אסי, זכאי הבעל רק לסכום הנמוך מבין סכומי השבח וההוצאה כדינו של יורד שלא ברשות. ניתן לומר בוודאות, שתפיסה זו, הרואה בבעל "יורד שלא ברשות", סבורה שאין שום תקנת חכמים המחייבת או מעודדת את הבעל לרדת לנכסי אשתו, ועל כן הבעל נידון כפולש ללא רשות. הסבר זה מתאים לדרכו של הבבלי, המעמיד את חובת הפרקון מול הזכות בפירות ולא את תקנת הפיקוח, ההשקעה בנכסים.

יש לציין, שמימרה זו מופיעה בבבלי בצורה הפוכה בדיוק לצורה בה היא מופיעה בירושלמי, כפי שהתבאר לעיל²¹⁸. בעוד שבירושלמי מרחיב רב אסי את דין המשנה לטובת הבעל כדינו של יורד ברשות, מצמצם רב אסי בבבלי את זכויותיו כדינו של יורד שלא ברשות.

נראה, שהרחבות סותרות אלו אינן אלא המשך ישיר של שיטת התלמודים ביחס לתקנת הפיקוח: הירושלמי, אשר סבור כי קיימת תקנה המחייבת את הבעל להשקיע בנכסי אשתו, ראה בו, באופן טבעי, יורד ברשות, היינו רשותם של חכמים אשר ציווהו לעשות כן. לעומת זאת, הבבלי אשר העמיד את חובת הפרקון מול הזכות בפירות, לא ראה שום עניין תקנתי בירידתו של הבעל לנכסי אשתו מלבד האינטרס האישי של הבעל לאכול פירות, ועל כן דן אותו ככל האדם, היינו כיורד שלא ברשות.

ד. בהמשך, ממשיכה סוגיית הבבלי לדון את הבעל כיורד שלא ברשות. ביחס להתלבטות הגמרא כדינו של בעל שהוריד אריסים במקומו לנכסי אשתו מקשה רבא בר רב חנן:

מאי שנא [=בעל שהוריד אריסין תחתיו] מהיורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה?

בדבריו מונחת הנחת היסוד דלעיל, שהשקעת הבעל בנכסי אשתו נחשבת כירידה שלא ברשות שדינו "ידו על התחתונה". תפיסה זו, כאמור, מנוגדת לתפיסת הירושלמי הרואה בהשקעתו של הבעל תקנת חכמים ומתוך כך נתן לו גדר של "יורד ברשות" שידו על העליונה.

ה. מוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה.

הגמרא (פ.) קובעת כי בניגוד לדין הרגיל של רב אסי, בעל המשקיע בנכסי אשתו הקטנה זכאי לקבל שכר של פועל תמורת הוצאותיו והשקעתו (כדין מי שידו על העליונה) באם לא אכל מפירות הנכסים:

אמר ר' יעקב אמר רב חסדא: המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה כמוציא על נכסי אחר דמי [=ואם מיאנה בו

שמין לו שבח שהשביח ונטל כמשפט אריסי המדינה]²¹⁹.

מאי טעמא? עבדו בה רבנן תקנתא כי היכי דלא ניפסדינהו.

ההסבר שנותנת הגמרא לדין זה הוא, שמכיוון שיש לקטנה אפשרות למאן ישנו חשש שמא יפסיד הבעל את נכסי אשתו על ידי הזנחת ההשקעה בהם (הערה: מן הראוי לשים לב גם להבדל הסגנוני שבין הבבלי ללשון הירושלמי בעניין זה. בעוד הירושלמי עוסק ב"פיקוח", דהיינו השקעה חיובית ושמירה על הנכסים, דואג הבבלי רק למניעת השלילה, "כי היכי דלא ניפסדינהו"). על כן, מתוך חשש הפסד זה תיקנו חכמים תקנה מיוחדת בקטנה, שבעל יקבל תשלום על הוצאותיו כאריס.

²¹⁷ בגמרא (ב"מ קא.) דנים האמוראים בהרחבה כדינו של יורד שלא ברשות, אך אין לדיניהם רלוונטיות ישירה לנושא הנדון כאן.

²¹⁸ שיטת הירושלמי, ראייה ב'.

²¹⁹ רש"י, שם.

הצורך בתקנה מיוחדת מעין זו מובן רק על רקע ההבנה שבאופן כללי דינו של הבעל אינו כן. דהיינו, בדרך כלל דינו כמי שידו על התחתונה כפי שהתבאר לעיל, אלא שבמקרה המיוחד של נישואי קטנה שיפרו חכמים את זכויותיו של הבעל מפני חשש המיאון והזנחת הנכסים הבאה בעקבותיו. במילים אחרות, מימרתו של רב חסדא על המקרה החרגי מלמדת על הכלל, היינו, שבאופן כללי נידון הבעל כמי שידו על התחתונה. זאת, משום שהבבלי, לשיטתו, סובר, שלא קיימת תקנה של "פיקוח" המקנה לבעל את זכותו באכילת הפירות.

ו. ראייה נוספת לשיטתו זו של הבבלי אשר אינו רואה את השקעתו של הבעל בנכסי אשתו כתקנת חכמים ניתן למצוא בסוגיה בבבא מציעא (לח:-לט.):

... דתניא: היורד לנכסי שבוי - אין מוציאין אותו מידו, ולא עוד אלא אפילו שמע שממשמשין ובאין וקדם ותלש ואכל - הרי זה זריז ונשכר. ...

היורד לנכסי נטושים - מוציאין אותו מידו. ... ואמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי שהנטושים כשבוין.

היורד לנכסי רטושים - מוציאין אותו מידו.

לאור האמור לעיל, בולטת העובדה שהבבלי השמיט לחלוטין את הבבא הראשונה של התוספתא, הקובעת שדינו של בעל היורד לנכסי אשתו כדינו של יורד לנכסי שבוי, "הרי זה זריז ונשכר". השמטה זו עולה בקנה אחד עם גישתו המנתקת בין השקעתו של הבעל בנכסי אשתו לזכותו לאכול פירות (לעיל צוין²²⁰), כי בניגוד לבבלי, ציטט הירושלמי, לשיטתו, את דברי התוספתא במלואם).

ז. הבדל מהותי נוסף בין הסברו של הירושלמי לזה של הבבלי עולה מהסבר היחס בין הבבא "וכולם שמין להם כאריס" לשאר דברי התוספתא:

לדעת הירושלמי, מתייחסים הדינים "הרי זה זריז ונשכר" ו"שמין כאריס" לשני מקרים שונים. במצב בו הבעל או היורד לנכסי שבוי אוכלים מהפירות, "וקפץ ותלש" - אין הם מקבלים החזר על הוצאותיהם, ואכילת הפירות מתקזזת כנגד ההוצאות שהוציאו על הקרקע, כלשון המשנה בכתובות "מה שהוציא - הוציא, ומה שאכל - אכל".

לעומת זאת, במקרה בו הם לא אכלו כלל מהפירות, הם זכאים להחזר לפי החישוב "שמין כאריס", היינו שכר סטנדרטי של פועל העובד בשדה ברשות בעל הבית. הבנה זו היא גם היסוד לקושייתו של הירושלמי מלשון התוספתא על הסברו של רב אסי במשנה²²¹.

הבבלי, לעומת זאת, אינו מחלק כירושלמי בין מקרה בו היורד לנכסי קרובו אכל מהפירות או לא ועל כן מתקשה להבין למה מתייחסת הבבא "וכולם שמין להם כאריס":

תנא: וכולם שמין להם כאריס.

אהייתא? אילימא אשבוין, השתא זריז ונשכר הוה, מאי דאשבח מיבעיא!

אלא ארטושים. והא מוציאין אותן מידו קתני?

אלא אנטושים. למאן, אילימא לרבנן הא אמרי מוציאין אותו מידו, אי רבן שמעון בן גמליאל הא אמר שמעתי שהנטושים כשבוין?

כשבוין ולא שבוין, כשבוין - דאין מוציאין אותן מידו, ולא שבוין - דאילו התם זריז ונשכר ואילו הכא שיימינן ליה כאריס.

ומאי שנא מהא דתנן 'המוציא הוצאות על נכסי אשתו הוציא הרבה ואכל קימעא, קימעא ואכל הרבה - מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל'?

הא לא דמיא אלא להא: 'המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה כמוציא על נכסי אחר דמי', אלמא כיון דלא סמכא דעתיה תקינו ליה רבנן כי היכי דלא לפסדינהו - הכא נמי תקינו ליה רבנן כי היכי דלא לפסדינהו.

בעקבות שקלא וטריא בעניין זה, מגיעה הסוגיה למסקנה שלדעת רשב"ג נוצרה דרגת ביניים, "כשבוין ולא שבוין", בה זכאי היורד לנכסים נטושים (ולא שבוים!) לשכר של אריס. שכר זה²²², להבנת הבבלי, הוא גבוה יותר ממה שזכאי בעל היורד לנכסי אשתו "מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל". זאת, משום ששם אין לבעל זכות באחוזים קבועים של הפירות, וייתכן שהוא יצא

²²⁰ שיטת הירושלמי, סוף ראייה ד-ה.

²²¹ עי' לעיל בשיטת הירושלמי, ראייה ב'.

²²² חלק קבוע מהפירות באחוזים - עי' רש"י (שם, ד"ה דאילו התם זריז ונשכר).

מופסד במקום שהוא הוציא הרבה ואכל רק קימעה.

במערכת היררכית זו של דרגות זכאות אדם היורד לנכסי קרובו, נמצא הבעל בדיוטא התחתונה, היינו מתחת לדרגת נכסים נטושים! לפי סוגיית הבבלי, גם בעל המשקיע בנכסי אשתו קטנה, אשר זכאי להחזר גדול יותר עבור השקעתו מקביל גם הוא רק לדרגת נטושים ותו לא. כל זאת, כאמור, בניגוד לגרסת התוספתא שלפנינו המשווה מפורשות בין בעל היורד לנכסי אשתו לבין היורד לנכסי שבויים, היינו דרגת השכר הגבוהה ביותר!

על פניו, השינוי לרעה במעמדו של בעל המשקיע בנכסי אשתו נובע, בראש ובראשונה, מכך שהבבלי לא גרס, כאמור, את הבבא הראשונה בתוספתא. ברובד עמוק יותר, ניתן לומר, ששינוי דרסטי זה נובע משיטתו של הבבלי האמורה, אשר אינה רואה חשיבות תקנתית כלשהי בהשקעת הבעל בנכסי אשתו. לכן היא משווה אותו למי שיורד לנכסים כמעט בניגוד לרוח ההלכה.

הירושלמי, אשר נקט שההשקעה זו של הבעל בנכסים של אשתו היא רצויה ואף חובה עליו, העלה אותו לדרגת קרוב היורד לנכסי שבוי, דרגת השכר הגבוהה ביותר, כנוסח התוספתא שלפנינו.

לאור כל האמור, החליף הבבלי את ההשקעה בנכסים בחובת פדיון האישה על ידי הבעל, ותמורתה תיקן לבעל את הזכות לאכול מפירות נכסי אשתו, "ופירקונה תחת פירות".

הפסיקה בהלכה ויישומיה

להלכה נקטו הפוסקים את דרכו של הבבלי גם מבחינת הקבלת זכותו של הבעל בפירות לחובת פרקונה וגם מבחינת ההתייחסות לבעל כיורד שלא ברשות:

הרמב"ם פסק להלכה את הברייתא שהקבילה בין פדיונה לאכילת פירות (אישות פרק יב הל' ד):

ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה, ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה.

כמו כן, פסק השולחן ערוך (אבה"ע סימן פח סע' ז, י) כמימרת רב אסי בבבלי, המחשיבה את הבעל כיורד שלא ברשות וכמי שידו על התחתונה, היינו שמקבל רק את הסכום הנמוך מבין השבח וההוצאה:

הוציא הוצאות על נכסי מלוג של אשתו וגרשה...הוציא ולא אכל - ...אם השבח יותר על ההוצאה - ישבע בנקיטת חפץ כמה הוציא ונוטל ההוצאה, ואם ההוצאה יתירה על השבח - אין לו מההוצאה אלא כשיעור השבח, ובשבועה.

על אף, ששיטת הירושלמי לא נפסקה להלכה, נראה כי ניתן למצוא בדברי הפוסקים התייחסויות הלכתיות הקשורות להגדרת מחויבותו של הבעל להשקיע בנכסי אשתו, וביניהן מספר "שרידים" לתפיסת המשנה והירושלמי, המקבילה בין השקעתו של הבעל בנכסים לזכותו לאכול את פירותיהם:

1. השולחן ערוך פסק (שם, שם סע' ט)²²³ שדין זה, בו הבעל מקבל חזרה את הוצאותיו רק במקרה בו הוא לא אכל מהפירות, תקף רק כאשר הוא מגרש את אשתו מדעתו אך לא כאשר הוא מגרש אותה משום שהיא מורדת:

במה דברים אמורים, במגרש מדעתו. אבל אם היא מורדת, בין אכל בין לא אכל - ישבע כמה הוציא ויטול. ואם השבח יתר על ההוצאה - נוטל ההוצאה, ואם ההוצאה יתירה על השבח - נוטל את השבח.

כלומר, במקרה של מורדת, זכאי הבעל ליטול בחזרה את השקעתו בנכסים ("הוצאות") גם אם הוא כבר אכל מהפירות.

המקור להלכה זו, המצמצמת את דין המשנה רק למגרש מדעתו, הוא הרי"ף (לט. בדפי האלפס)²²⁴:

מסתברא לן מתניתין דקתני "מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל" - כשהבעל רוצה לגרשה, אבל במורדת על בעלה, בין אכל בין לא אכל - ישבע כמה הוציא ויטול. דלא יהא אלא מתנה הוא דיהיב לה הא אמרינן (נד). "כי אקנה לה אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה", הלכך בין אכל בין לא אכל - ישבע כמה הוציא ויטול.

²²³ על פי הרמב"ם (אישות פרק כג הל' י).

²²⁴ גם הגר"א (שם, ס"ק טז) ציין למקור זה. יצוין, שחילוק זה בין מגרש מדעתו למגרש ב"יוזמת אשתו", כגון מיאון או מורדת, הוזכר ברי"ף גם בסוף פרק רביעי (כא. בדפי האלפס).

ניתן לומר, שתפיסה זו של הרי"ף (ושאר הפוסקים בעקבותיו), שהשקעת הבעל נחשבת כמתנה שהוא נותן לאשתו, מתאימה להבנת הבבלי, שההשקעה בנכסים הינה יוזמה אישית של הבעל ולא תקנת חכמים כתפיסת הירושלמי, ולכן זכאי הבעל להחזר הוצאותיו כאשר אשתו אינה עומדת בתנאי הנישואין.

הרמב"ם (אישות פרק כג הל' י')²²⁵, אמנם, פסק דין זה של הרי"ף להלכה, אך יחד עם זאת קבע, שסכום שווי הפירות, אותם אכל כבר הבעל, מתקזז מסכום ההוצאות אותו הוא גובה:

...האשה שמרדה על בעלה - אפילו אכל הרבה, שמין לו כמה אכל ופוחת אותו ממה שראוי ליתן לו מן ההוצאה אחר שישבע ונוטלו, שלא הקנה לה כדי שתטול ותצא מעצמה.

נראה, כי קיזוז סכום שווי הפירות מסכום ההוצאות, מתבסס על ההבנה העקרונית שזכותו של הבעל לאכול פירות היא תמורה מסוימת להשקעתו בנכסים. לפיכך, כאשר הוא לוקח בחזרה את הסכום אותו הוא הוציא על נכסי אשתו אין הוא זכאי יותר בפירות, ועל כן מתקזז סכום מהסכום אותו הוא גובה. הקבלה זו בין ההשקעה בנכסים לאכילת הפירות תואמת את תפיסת הירושלמי דלעיל, המקביל באופן מפורש בין ההוצאות לאכילת הפירות.

על פי האמור, ניתן לומר, שהרי"ף והרמב"ם נחלקו בסברות הבבלי והירושלמי האם יש קשר בין השקעת הבעל בנכסים לזכותו באכילת הפירות:

הרי"ף, אשר ביסס את חידושו ההלכתי על הסברה שלו מפרק רביעי, "אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה", הבין שההוצאות שהוציא הבעל על נכסי אשתו נחשבים כמתנה גמורה, כתפיסת הבבלי, ואין ביניהם לזכותו באכילת הפירות ולא כלום. על פי זה אפשר להבין מדוע הוא לא הזכיר את קיזוז ההוצאות עם הפירות שאכל, כפי שפסק הרמב"ם. זאת, משום שלפי תפיסת הבבלי אין קשר כלשהו בין הוצאות הבעל לזכותו בפירות.

נראה כי הרמב"ם, על אף שהוא לא קבע שהשקעת הבעל בנכסי אשתו היא תקנת חכמים כפי שנכתב בירושלמי (וכפי שכבר צוין לעיל), חלק על תפיסת הרי"ף²²⁶ וסבר כתפיסת הירושלמי שישנו קשר ישיר בין השקעת הבעל לאכילת הפירות. דבר זה בא לידי ביטוי בראש ובראשונה בפסקו לעניין הקיזוז כפי שהוזכר לעיל.

מלשוננו נראה כי הוא אף סבר שהמקור לדין הקיזוז אותו הוא הזכיר הוא בדברי הגמרא "שמין לו כאריס":

במה דברים אמורים במגרש, אבל האשה שמרדה על בעלה - אפילו אכל הרבה שמין לו כמה אכל ופוחת אותו ממה שראוי ליתן לו מן ההוצאה אחר שישבע ונוטלו, שלא הקנה לה כדי שתטול ותצא מעצמה. וכן המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה ומיאנה רואין כמה אכל וכמה הוציא וכמה השביח ושמין לו כאריס שהרי ברשות ירד.

הרמב"ם השווה את דין גביית ההוצאות והקיזוז בין מורדת לדין קטנה שמיאנה על בעלה²²⁷. את דין הקיזוז במורדת הוא ניסח "שמין לו כמה אכל ופוחת אותו ממה שראוי ליתן לו..." ובדין קטנה הוא ניסח בקצרה "ושמין לו כאריס". כלומר, הוא הבין שהמושג "שמין לו כאריס" פירושו, שכמו שהאריס מקבל את משכורתו בשווי הפירות שהוא אוכל מיבול השדה, כך הבעל מקבל את הוצאותיו על הנכסים של אשתו בצורת פירות שהוא אכל קודם לכן²²⁸.

²²⁵ יצוין, כי הסתייגות זו אינה נזכרת בדברי הרי"ף וכן לא הובאה להלכה בשולחן ערוך.

²²⁶ על אף שהוא הזכיר את סברת הרי"ף בפסקיו, "שלא הקנה לה כדי שתטול ותצא מעצמה", נראה כי הוא סבר שהקיזוז עומד בבסיס הלכות אלו. ²²⁷ נראה, כי המילים "שהרי ירד ברשות" שמובאות כטעם לעצם דין הגבייה מקבילות לטעמו של הרי"ף אשר הובא ברישא של ההלכה "שלא הקנה לה כדי שתטול ותצא מעצמה".

²²⁸ להבנה זו של הרמב"ם בגמרא משמעויות הלכתיות ביחס לדין מוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה ומיאנה. יש להבדיל בין שומה כאריס לעניין צורת הגבייה לבין שומה כאריס לעניין סכום הגבייה.

לדעת הרמב"ם, לא התכוונה הגמרא באומרה "שמין לו כאריס" לומר שידו של הבעל במקרה זה על העליונה והוא יגבה את הסכום הגבוה מבין השבח וההוצאה אלא לומר שצורת הגבייה היא שהבעל יגבה את הוצאותיו ויקזז את הסכום עם מה שהוא כבר אכל מהפירות, על אף שידו עדיין על התחתונה. ראייה ברורה להבנה זו בדבריו היא ההשוואה הדינית ("וכן") שהוא עשה בין דין מורדת לקטנה שמיאנה. כלומר, כמו שבמורדת הוא גובה (אף אם אכל) כמי שידו על התחתונה (היינו הסכום הנמוך מבין השבח וההוצאה) כך גם בקטנה שמיאנה. לפי זה, צריך לומר שלשון הרמב"ם "שהרי ברשות ירד" היא רק תניית טעם לעצם הדין שהבעל יכול לגבות במקרה זה גם כאשר הוא כבר אכל מהפירות ולא הגדרת סכום הגבייה (ודלא כדיוקו של הב"ש (ס"ק ט)). ובכך תישוב קושייתו משותף, (שם).

לדעת ראשונים אחרים, החידוש במוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה ומיאנה הוא שידו על העליונה (וכפי שפירש רש"י, פ.), והוא אינו גובה רק את הסכום

להלכה: המחבר (שם, שם) פסק כדברי הרי"ף ולא הזכיר את דין הקיזוז שכתב הרמב"ם. אמנם הח"מ (שם ס"ק יט) הזכיר את שיטת הרמב"ם, וכן ציין הב"ש (שם ס"ק יח), אך טען שהרא"ש, הטור והמחבר שלא הזכירו דין זה חולקים עליו.

2. השולחן ערוך פסק (שם, שם סע' יב²²⁹), שאריסים, דינם כבעל שידו על התחתונה אם ירדו על דעת הבעל:

בעל שהוריד אריסין בנכסי אשתו ואחר כך גירשה –

אם הבעל עצמו אריס – נסתלק הבעל נסתלקו, שלא ירדו אלא על דעת הבעל, ושמין להם וידם על התחתונה.

בהתייחס לפסק זה נחלקו הח"מ והב"ש (שם, ס"ק כב) האם דין זה תקף גם אם אכלו הפועלים קימעה. במילים אחרות, נחלקו הח"מ והב"ש האם דין המשנה, שהפירות שאכל הבעל מתקזזים עם השקעתו בנכסים, "מה שהוציא – הוציא, ומה שאכל – אכל", תקף גם אצל פועל או שזהו דין מיוחד ששייך רק בבעל.

הח"מ סבור שדין זה שייך גם באריס:

... ומשמע, שאם האריס גם כן נהנה מעט מן הפירות – לא יטול כלום, כמו הבעל שאכל קמעה והוציא הרבה.

לעומתו סבור הב"ש שאין להשוות בין בעל לאריס:

... מיהו, מה שכתב בח"מ אם הפועל אכל קצת – הפסיד, יש לספק. כי יש לומר, דדוקא בבעל תקנו חז"ל אם אכל

הפסיד, אבל פועל שאכל, אף על גב שירד על דעת בעל – יש לומר שאין דינו ממש כבעל.

ייתכן שניתן לראות במחלקותם של הח"מ והב"ש "שריד" נוסף להבדל בין שיטת הירושלמי לזו של הבבלי. כלומר, תפיסת הב"ש, שההבנה שההקבלה בין השקעתו של הבעל בנכסים לזכותו בפירות, שמופיעה במשנה, תקפה דווקא בבעל ולא בפועל, מתאימה לשיטת הירושלמי, הרואה בהקבלה זו תוצאה של תקנת חכמים שהעמידה את ההוצאות מול אכילת הפירות. הח"מ, לעומת זאת, לא ראה בהקבלה זו דין מיוחד בבעל והבין שדין המשנה אינו תוצאה של תקנת חכמים אלא מהבנה כוללת שהוצאות ופירות תמיד עומדים זה כנגד זה בין בבעל ובין בפועל.

3. את הדין שהוזכר לעיל²³⁰ בדבר חובתו של הבעל לזון את עבדי המלוג של אשתו ובתמורה לאכול את פירותיהם פסק השולחן ערוך (אבה"ע, סימן פה, סע' טז):

עבדי נכסי מלוג ובהמות נכסי מלוג – הבעל חייב במזונותיהם ובכל צרכיהם, והם עושים לו והוא אוכל פירותיהם.

הח"מ העיר על אתר (ס"ק לח), שבניגוד לדין עבדים אשר נמצאים בבעלותו של אדון (או עבדי צאן ברזל, הנמצאים גם הם ברשות הבעל, לשיטת הב"ש, ס"ק לו) – שם הוא יכול לזכות במעשה ידיהם גם כאשר הוא אינו זן אותם – במקרה דנן אין הבעל יכול לומר להם "עשה עמי ואני זנך". פסק זה של הח"מ מעגן את ההנחה שהבעל זכאי לפירות העבדים רק בתמורה לכך שהוא זן אותם, או במילים אחרות, אכילת פירות כנגד השקעה, כפי תפיסת הירושלמי דלעיל.

לסיכום: על אף ששיטת הבבלי נפסקה להלכה ללא עוררין, ישנם כמה מקומות בהם נשאר בסיס הלכתי לכך, שיש הקבלה בין השקעת הבעל בנכסים לזכותו באכילת הפירות, כתפיסת הירושלמי.

סיכום

בתחילת המאמר הובאה ברייתא, שמופיעה בבבלי, המקבילה בין חיובי הבעל לזכויותיו. בהמשך, התברר שהתלות בין חובת הבעל לפרקונה של אשתו לזכותו באכילת פירות נכסיה אינה כה פשוטה.

בפרק הראשון הוצגו המקורות התנאיים, כאשר בחלקם נשמטה לחלוטין תלות זו שבין הפרקון לפירות. ממקורות אחרים, הוכח, כי קיים קשר בין השקעת הבעל בנכסי אשתו לבין זכותו לאכול מפירות אותם נכסים.

בהמשך, הוכח כי הירושלמי סבור, שחובת פרקונה של האישה עומדת בפני עצמה, ובמקום זאת תוקנה כנגד אכילת הפירות החובה לשמור על נכסי האישה ואף להשקיע בהם. פעולה זו נקראת בירושלמי "פיקוח". דבר זה בא לידי ביטוי גם בכך, שבירושלמי נחשב הבעל בנכסי אשתו ליורד ברשות, שידו על העליונה.

לעומת זאת נראה מהבבלי, שכנגד אכילת הפירות נתקנה חובת פרקונה של האישה, ובמקביל נחשב הבעל בנכסי אשתו ליורד שלא

הנמוך שבין השבת וההוצאה.

²²⁹ על פי מסקנת הגמרא (פ).

²³⁰ המקורות התנאיים, אות ד'.

ברשות, שידו על התחוננה.

להלכה הלכו הפוסקים בדרכו של הבבלי, שתלה פרקונה בפירות וכן לעניין דין יורד לנכסי אשתו. אף על פי כן, הוצגו מספק מקומות בפסקי הראשונים והאחרונים, בהם התקזזו הפירות שאכל הבעל מסכום ההוצאות אותו הוא היה אמור לגבות, פסיקה המראה בכל זאת על זיקה מסוימת (גם אם לא בצורת תקנה) בין ההשקעה בנכסים לאכילת הפירות.

נספח: השוואת גרסאות התוספתא במקור, ירושלמי (יבמות וכתובות) ובבלי:

בבלי (ב"מ לח: -ל"ט.)	ירושלמי (יבמות פט"ו ה"ג; כתובות פ"ד ה"ח)	תוספתא (כתובות פ"ח ה"ג-ד)
היורד לנכסי שבוי אין מוציאין אותו מידו, ולא עוד אלא אפילו שמע שממשמשין ובאין וקדם ותלש ואכל - הרי זה זריז ונשכר. ואלו הן נכסי שבויין? הרי שהיה אביו או אחיו או אחד מן המורישין הלכו להם למדינת הים ושמעו בהן שמת. היורד לנכסי נטושים - מוציאין אותו מידו. ואלו הן נכסי נטושים? הרי שהיה אביו או אחיו או אחד מן המורישין הלכו להם למדינת הים ולא שמעו בהם שמת. ואמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי שהנטושים כשבויין. היורד לנכסי נטושים - מוציאין אותו מידו. ואלו הן נכסי נטושים? הרי שהיה אביו או אחיו או אחד מן המורישין כאן ואינו יודע להיכן הלכו. תנא: וכולם שמין להם כאריס.	היורד לניכסי אשתו ונתן עיניו בה לגרשה וקפץ ותלש מן הקרקע - הרי זה זריז ונשכר. היורד לניכסי שבויין ושמע עליהן שהן ממשמשין ובאין וקפץ ותלש מן הקרקע - הרי זה זריז ונשכר. ואילו הן ניכסי שבויים? כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים ושמע עליהן שמת וירד לו לנחלה. אבל ניכסי נטושים - מוציאין אותה מידו. ואילו הן ניכסי נטושים? כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים ולא שמע עליהן שמתו וירד לו לנחלה. אמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי הוא שבויין הוא נטושים, אבל ניכסי נטושים - מוציאין מידו. ואילו הן ניכסי נטושים? כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים ואין יודע איכן הוא.	היורד לנכסי אשתו ונתן עיניו לגרשה אם קדם ותלש מן הקרקע כל שהוא - הרי זה זריז ונשכר. היורד לנכסי [שבויין ושמע שהן ממשמשין ובאין, אם קדם ותלש מן הקרקע כל שהוא - הרי זה זריז ונשכר. אלו נכסי שבויין? כל שהלך אביו או אחיו או אחד מן [היורשין] למדינת הים ושמע בהן שמתו וירד לנחלה. אלו הן נכסי נטושים? כל שלא [שמע בהן] שמתו וירד לנחלה. רבן שמעון בן גמליאל [אומר]: שמעתי שהנטושים כשבויין היורד לנכסי נטושים מוציאין מידו. [ויכולן שמין להם בעדיית. אלו הן נטושים? כל שאינו יודע מהיכן הן.]

הרב מנחם קופרמן

קבורתה תחת כתובתה – עיקר כתובה או נדוניה

מבוא

מאמר זה יעסוק בביאור זכות הבעל ב"כתובתה", שכנגדה הוא חויב בקבורת אשתו. הנידון הוא האם המשמעות של המושג "כתובה" בהקשר זה הוא עיקר כתובה (=מנה ומאיתם) או הנדוניה שמכניסה האישה לבעלה. בהקשר זה תידון גם השאלה האם הנדוניה כוללת את נכסי צאן ברזל בלבד או גם את נכסי המלוג.

המונח "כתובה", המוזכר במשנה ובמקורות התלמודיים, מתפרש בדרך כלל באחד משני אופנים:

א. סכום הכסף הבסיסי שהבעל חייב לתת לאשתו במקרה שהוא מת לפניו או מגרש אותה.

דוגמאות מובהקות לשימוש זה ניתן למצוא בביטויים "יוציא ויתן כתובה"²³¹, "יש/אין לה/ם כתובה"²³².

ב. שטר החוב בו מתועדת התחייבותו של הבעל לתשלום הסכום הנ"ל.

דוגמאות לשימוש זה במשנה הן: "לא כתב לה כתובה"²³³, "הוציאה גט ואין עמו כתובה...כתובה ואין עמה גט"²³⁴.

אף על פי כן, נמצאים במשנה מספר איזכורים של המונח, המתייחסים לכתובה כדבר שניתן ליורשו²³⁵, דבר אשר מקשה לקבוע במסמרות את ההנחה דלעיל בדבר שני פירושים בלעדיים למונח "כתובה", וכפי שיבואר. מקום נוסף בו מוזכרת הכתובה כדבר שניתן ליורשו הוא הברייתא הקובעת, ש"תקנו...קבורתה כנגד כתובתה" (מז: או בניסוחו של הרמב"ם (אישות פרק יב הל' ד) "...וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה". במילים אחרות, הברייתא קובעת כי חובת הבעל להוציא מנכסיו על קבורת אשתו במקרה שהיא מתה לפניו, נתקנה כנגד זכותו לרשת את כתובתה במקרה זה.

במאמר זה יתבאר, כי הראשונים נחלקו בביאור המונח "כתובה" בהקשר זה של ירושה, ומתוך כך גם בהגדרת הזכות שנתקנה לבעל כנגד קבורתה.

הרמב"ם פירש את המונח "כתובה" לפי האופן הראשון שהוצע לעיל, היינו מאתים הזוים²³⁶ שהבעל מתחייב לתת לאשתו במקרה שהוא מת או מגרש אותה²³⁷.

התוספות, לעומתו, חידשו, שלמונח "כתובה" המובא בהקשר זה פירוש שלישי, והוא: נדוניה. כלומר, לדעת התוספות, כאשר המקורות התנאיים מזכירים ירושה של כתובה, אין הם עוסקים בכסף אותו חייב הבעל לתת לאשתו כפי תנאי בית הדין, אלא בנכסים שניתנו לבעל בשעת הנישואין על ידי חותנו כנדוניה, מה שמקובל לכנות "נכסי צאן ברזל"²³⁸. במילים אחרות, התוספות סבורים, שהזכות שנתקנה לבעל תמורת החובה לקבור את אשתו היא ירושת הנדוניה ולא הפטור מתשלום מאתים הזוים.

²³¹ חזון לכל אורך פרק ד' במסכת כתובות; סוטה פ"ו מ"א.

²³² פ"א מ"ו. כל הציונים מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

²³³ פ"ד מ"ז.

²³⁴ פ"ט מ"ט.

²³⁵ ב"ב, פ"ט מ"ט; יבמות, פ"ד מ"ג; כתובות, פ"ח מ"ו. הביטוי החוזר שם בדברי בית הלל הוא "...נכסים בחזקתן: כתובה בחזקת יורשי הבעל, נכסים הנכנסים והיוצאים עמה בחזקת יורשי האב"; כתובות, פ"א מ"א: "ירשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה".

²³⁶ בבתולה, או מאה באלמנה.

²³⁷ מן הראוי לציין כי פירוש מעין זה הוא, לכאורה, מופרך מעיקרו. זאת, משום שאם הכתובה קודם שהבעל מת או מגרש היא רק התחייבות, כיצד ניתן לומר שהבעל יורש אותה? הייתכן שהמשנה אמרה שהבעל יורש דבר אשר מעולם לא יצא מרשותו?!

התשובה לשאלה זו נעוצה בהסבר שכתובה, במובן מנה או מאתים, אינה בהכרח התחייבות, אלא כסף אשר (לפחות ברמת המקורות התנאיים) יצא מרשות הבעל, על אף שהוא לא נמצא עדיין ברשות האישה. על אף שנקודה זו אינה נושא המאמר, היא תבואר בהמשך המאמר בהרחבה מסוימת כפי מה שיידרש להבנת שיטת הרמב"ם כדבעי.

²³⁸ יש לציין, כי מונח זה אינו מופיע כלל במקורות התנאיים בהקשר זה מלבד עבדים שהכניסה האישה לבעלה (יבמות, פ"ו מ"א).

שיטת התוספות

הטענה

התוספות סוברים, שהבעל זוכה בירושת נכסי אשתו כנגד חיובו בקבורתה, ולשיטתם "כתובה" = נדוניה. כלומר, ניתן היה לנסח את התקנה "קבורתה כנגד ירושתה". לדעתם, אם הבעל לא יקבור את אשתו, הוא לא יהיה זכאי בירושתה.

ראיות

1. התוספות כתבו (מז: ד"ה וקבורתה תחת כתובתה) באופן מפורש שהתקנה של קבורתה היא כנגד הנדוניה:

וקבורתה תחת כתובתה. פירוש: נדונייתה. אבל אין לפרש תחת מנה ומאתים, דהא אמר לקמן (נג:) דארוסה אין לה קבורה.²³⁹

2. גם בדף נג. (ד"ה שאין אני קורא בה וכו') כתבו כן התוספות להדיא:

והא דתניא לעיל (מז:) 'קבורתה תחת כתובתה' - היינו נדוניית כתובתה, והיינו דוקא נשואה שהוא יורש נדונייתה. ומצינו שנקראת נדוניה כתובה כדאמר לעיל (מח:) 'נכנסה עמו ללון אף על פי שכתובתה בבית בעלה'²⁴⁰.

יצוין כי לאור הנאמר לעיל, ביחס לשתי האפשרויות השכיחות לפרשנות המונח "כתובה" במקורות התנאיים, יובן מדוע נזקקו התוספות לבסס את פרשנותם המיוחדת למונח זה, "ומצינו שנקראת נדוניה כתובה...".

3. המשנה קובעת (פ:) את דינם של נכסי האח כאשר מתה שומרת היבם:

שומרת יבם... מתה מה יעשו בכתובתה ובנכסים הנכנסין והיוצאין עמה?
...ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן, וכתובה²⁴¹ בחזקת יורשי הבעל, נכסים הנכנסים והיוצאים עמה בחזקת יורשי האב.

רש"י פירש (ד"ה וב"ה אומרים וד"ה הכי גרסי), שיורשי הבעל, במסגרת זכאותם ב"כתובה" מקבלים רק את עיקר הכתובה, היינו מנה ומאתים, ותו לא. לעומתו, פירשו התוספות (ד"ה נכסים בחזקתן), שיורשי הבעל מקבלים גם את הנדוניה.

בתחילת הסוגיה (שם) מתלבטת הגמרא מי מחויב לקבור את שומרת היבם במקרה כגון זה. לאור האמור לעיל, מתקשים התוספות (ד"ה יורשי הבעל) בהבנת הגמרא אליבא דרש"י:

ואם תאמר: לפירוש הקונטרס, דאין ליורשי הבעל אלא מנה ומאתים ולא נדוניה והא אמרין בפרק נערה (מז:)
דקבורתה תחת נדונייתה...?

כלומר, הם שואלים מה ההוא אמינא של הגמרא לומר שיורשי הבעל מחויבים לקבור את שומרת היבם, הרי לשיטתו של רש"י אין הם זוכים בנדוניה. ברור הדבר, שהתוספות מתבססים על שיטתם דלעיל, שהקבורה נתקנה כנגד הנדוניה ולא כנגד עיקר הכתובה, מנה ומאתים.

יצוין, כי גם תירוצם של התוספות בשיטת רש"י, מבוסס על העקרון שהקבורה תוקנה כנגד הנדוניה, אלא שהמנה ומאתים משמשים במקרה זה כנדוניה ולא כעיקר כתובה:

ויש לומר, דשומרת יבם היתה ראויה ליטול קצת מנה ומאתים... והוי כאילו הכניסה לו נדוניה שהיתה כתובה על

²³⁹ אמנם, יש ראשונים הסוברים שאין כתובה לארוסה (רמב"ם, אישות פרק י' הל' יא), ולדידם אין מכאן ראייה לפירוש המונח כתובה, וכפי שיבואר בהמשך המאמר.

²⁴⁰ ניתן לומר כי ראייה זו של התוספות אינה מכריעה משום שעדיין ניתן היה להסביר את המונח "כתובה" ברייתא (מח:) גם כמנה ומאתים, והמונחים "בית אביה" ו"בית בעלה" יתפרשו על דרך הברייתא בסוף פרק שמיני (פב:) "בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולא למנה מנה... התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה... התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה...".

²⁴¹ במשנה המקבילה ביבמות, לח ע"א הגרסה היא "כתובה". להערה זו משמעות בהבנת מבנה המשנה. היינו, האם החלוקה "כתובה בחזקת יורשי הבעל נכסים הנכנסים והיוצאים עמה" היא פירוט של הכלל "נכסים בחזקתן" ויש במשנה רק חלוקה כפולה של הנכסים, או שמא יש במשנה חלוקה משולשת של הנכסים כפי שמשמע מפירושי הראשונים בכתובות ומהגרסה "נכתובה" (עי' בר"ן, לט.-לט: בדפי האלפס בפירוש המשנה).

נכסי בעלה... והרי היא כאילו נטלה והחזירה לו...²⁴²

4. כאמור לעיל, התלבטה הגמרא מי חייב בקבורת שומרת יבם שמתה:

איבעיא להו: שומרת יבם שמתה מי קוברת? יורשי הבעל קברי לה דקא ירתי כתובה, או דלמא יורשי האב קברי לה דקא ירתי נכסים הנכנסין והיוצאין עמה?

הגמרא תלתה את הסברה, שחובת הקבורה תהיה מוטלת על יורשי האב, בכך שהם יורשים את נכסי המלוג של שומרת היבם. על כך שואלים התוספות (ד"ה או דלמא):

ואם תאמר: מאי קא מבעיא ליה והתניא לעיל 'קבורתה תחת כתובתה' דהיינו נדונייתא ולא נכסי מלוג?

כאן שוב הניחו התוספות, כשיטתם דלעיל, שחובת הקבורה של האישה נתקנה, באופן כללי, כנגד ירושת הנדוניה.

דיון בשיטת התוספות

בתחילת פרק אחד עשר סיכמה המשנה את חובות היתומים לאלמנת אביהם:

אלמנה ניזונת מנכסי יתומים, מעשה ידיה שלהן, ואין חייבין בקבורתה.

התוספות (צה: ד"ה ואין חייבין בקבורתה) התקשו מה חידשה המשנה בכך שהיתומים אינם מחויבים לקבורה:

ואם תאמר: פשיטא, דהא בעל גופיה לא מחייב בקבורתה היכא דלא ירית כתובתה, דקיימא לן 'קבורתה תחת כתובתה'?

כלומר, מכיוון שנדוניית האישה חוזרת אליה לאחר מות בעלה, מבינים התוספות באופן אפריורי, לשיטתם דלעיל, שהקבורה תלויה בנדוניה, ולכן אין שום סיבה שהיתומים יהיו חייבים בה.

אמנם, מדבריהם בסוף הדיבור משמע, לכאורה, שלולי המשנה היה צד לומר, שהקבורה ניתקנה גם כנגד עיקר הכתובה ולא רק כנגד הנדוניה:

ויש לומר, דאיצטריך לאשמוענין אפילו היכא דלא שקלה אלמנה כתובה כגון דליכא אלא מטלטלי - אינן חייבים בקבורתה. ואף על גב דהשתא הוה כיוורשי כתובתה כיון שאינה גובה אותה מהם.

בדומה לאופן בו הם הסבירו לעיל²⁴³ את שיטת רש"י, הם מסבירים גם כאן, שאי גביית עיקר הכתובה על ידי האלמנה יכולה הייתה להיחשב ל"ירושה" המחייבת את הבעל (או היתומים) בקבורה תמורתה.

על אף, שעל פי הסברם של התוספות, דחתה המשנה את ההבנה הזו, מכל מקום נראה, כי הם הבינו שהקבורה לא נתקנה דווקא כנגד הנדוניה אלא כנגד כל נכס שהבעל יורש מאשתו ובכלל זה (לולי חידוש המשנה) אפילו המנה ומאתים של עיקר כתובה, שלא נגבו על ידי האלמנה.

נראה, כי ניתן לעגן הבנה זו בשיטת התוספות ממה שכתבו (פ: ד"ה או דלמא), שהבעל חייב בקבורה אפילו תמורת ירושת נכסי המלוג של האישה (אשר אינם ניתנים לו כנדוניה אלא רק לאכילת פירות) ולא רק כנגד ירושת הנדוניה בלבד:

דלאו דווקא נקט התם כתובתה, דהוא הדין נכסי מלוג, אלא דרגילות הוא טפי שמכנסת האשה לבעלה נכסי צאן ברזל מנכסי מלוג...

מכל מקום, מוכח מלשונם של התוספות, שעל אף שהקבורה נתקנה גם כנגד נכסי מלוג, המונח 'כתובה' במובן דבר שאפשר ליורשו מתייחס אך ורק לנדוניה (וזאת, בניגוד גמור לשיטת הרמב"ם, כפי שיבואר לקמן).

הערה:

התוספות (מז: ד"ה וקבורתה; פ: ד"ה יורשי הבעל) ביססו את שיטתם, שהקבורה נתקנה כנגד הנדוניה, על הסוגיה (נג). אשר מוכח

²⁴² התוספות חזרו על הסברם זה ברש"י גם בד"ה או דלמא: "ולפירוש הקונטרס נמי, מנה ומאתים דהכא כנדוניא דמי, כדפירשנו".

²⁴³ ראיה 3.

ממנה שארוס אינו חייב בקבורת ארוסתו²⁴⁴:

יִתִּיב ר' נַחֲמָן וְעוֹלָא וְאִבְיָמִי בְּרַב רַב פְּפִי וְיִתִּיב רַב חִיָּא בְּרַב אֲמִי גְבִיָּהּ. אַתָּא הָהוּא גְּבִרָא דְשָׁכִיבָא אֲרוֹסְתּוֹ, אֲמַרִי לֵיהּ: זִיל קָבֵר אוֹ הֵב לָהּ כְּתוּבָתָהּ.

אמר להו רב חייא: תנינא, 'אשתו ארוסה... מתה - אינו יורשה, מת הוא - גובה כתובתה', טעמא דמת הוא, הא מתה היא - אין לה כתובה [=דין כתובה, קבורה].

כלומר, על אף שלארוסה יש כתובה, היינו מנה ומאתים, אין היא זכאית לקבורה, ומכאן, שהקבורה נתקנה רק כנגד הנדוניה, השייכת לבעל משעת הנישואין, ולא כנגד עיקר הכתובה.

יש להעיר²⁴⁵, כי ראייה זו טובה רק לשיטת התוספות, הסוברים להלכה שיש כתובה לארוסה²⁴⁶. הרמב"ם סובר (אישות פרק י הל' יא), לעומת זאת, שאין כתובה לארוסה, ועל כן אי אפשר, לשיטתו, להוכיח דבר מהסוגיה הנ"ל, שהרי ייתכן (וכפי שיוכח לקמן) שאכן כך הוא סובר, שהקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה, וזה קיים רק לאחר הנישואין.

שיטת הרמב"ם

הטענה

הרמב"ם סובר שהקבורה נתקנה כנגד ירושת עיקר הכתובה²⁴⁷, היינו המנה או מאתיים שמתחייב הבעל לאשתו כאשר הוא נושא אותה לאישה.

ראיות

1. הרמב"ם (אישות פרק טז הל' א-ב) הגדיר בפירוט את המונח "כתובה":

הנכסים שמכנסת האשה לבעלה בין קרקע בין מטלטלין בין עבדים אף על פי שהן נכתבין בשטר כתובה אינן נקראין כתובה אלא נדוניה שמם... וכן כל נכסים שיש לאשה שלא הכניסה אותן לבעלה ולא כתבה אותן בכתובה אלא נשואו לעצמה... נקראין נכסי מלוג... ואין נקרא כתובה אלא עיקר כתובה שהוא מאה או מאתיים עם התוספת בלבד.

מדבריו אלו עולה, שהמונח "כתובה" פירושו "עיקר כתובה"²⁴⁸, היינו מנה או מאתיים (והתוספת) בלבד ולא נדוניה או נכסי מלוג. זאת, בניגוד גמור לפירושו של התוספות²⁴⁹, כפי שהתבאר לעיל.

הרמב"ם פסק להלכה (אישות פרק יב הל' ד) את דין הבריייתא התולה את חובת הבעל לקבור את אשתו בזכותו לרשת אותה:

ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה, ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה, וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה...

לאור ההגדרה דלעיל ברור, שכוונתו של הרמב"ם לומר שהבעל מחויב לקבור את אשתו תחת זכותו שלא לשלם את המנה ומאתים הכתובים בכתובה.

2. קבורת האלמנה.

כתב הרמב"ם (אישות פרק יח הל' ו):

מתה האלמנה - יורשי הבעל חייבין בקבורתה. ואם נשבעה שבועת אלמנה ואחר כך מתה - יורשיה יורשין כתובתה

²⁴⁴ כך פסקו התוספות להלכה (קידושין סה.), ד"ה ואם נתן.

²⁴⁵ בספר ישועות יעקב, (סימן צ ס"א) עמד גם על נפק"מ זו בין שיטת התוספות לשיטת הרמב"ם.

²⁴⁶ עי' ב"מ יז., ד"ה מן האירוסין.

²⁴⁷ הבעייה, שעולה לכאורה מכינוי נכסים שכלל לא יצאו מרשותו של הבעל "ירושיה", עומדת בפני עצמה ומחייבת מקום לדיון נפרד בנושא רחב זה.

²⁴⁸ גם אם ניתן לדון על נכונות הגדרה זו בסוגיות הגמרא, כפי שאכן עשו התוספות כמבואר לעיל, מכל מקום, ניתן להניח שהרמב"ם בפסקיו התכוון לעיקר כתובה אלא אם כן הוא הסביר אחרת באופן מפורש.

²⁴⁹ ושל רש"י, מז ע"ב, ד"ה תחת כתובתה.

והן חייבין בקבורתה, אבל לא יורשי הבעל.

מפסק זה של הרמב"ם עולה בבידור, שחובת הקבורה תלויה בקבלת עיקר הכתובה, היינו המנה או מאתים. לפיכך, במקרה בו נפטרים היתומים (=יורשי האב) מלשלם את הכתובה ליורשי האלמנה – הם חייבים בקבורתה. לעומת זאת, במקרה בו גובים יורשי האלמנה את הכתובה – מתחייבים הם בקבורתה. במילים אחרות, הגורם אשר מקבל (או ממשיך להחזיק) במנה או מאתים מתחייב בקבורה, קרי: הקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה ולא כנגד הנדוניה.

את ההבנה הזו בשיטת הרמב"ם ניתן לעגן גם בדבריו המתחייסים לירושת נדוניית האלמנה (שם, שם הל' ט):

והנכסים עצמם שהם נדונייתה - נוטלת אותן בלא שבועה...

ואם מתה האלמנה בלא שבועה - יורשיה יורשים נדונייתה, אף על פי שהוא נכסי צאן ברזל...

מתבאר מדבריו, שיורשי אלמנה שלא נשבעה אינם יורשים את עיקר הכתובה, אך יורשים את הנדוניה, אשר לדעת הרמב"ם, אינה תלויה בשבועתם. היוצא מצירוף שני פסקי הרמב"ם הוא, שבמקרה בו לא מקבלים יורשי האלמנה את עיקר הכתובה אין הם חייבים בקבורתה על אף שהם יורשים את הנדוניה. במילים אחרות, מתחזקת ההוכחה, כי הרמב"ם תלה את חובת הקבורה בעיקר הכתובה ולא בנדוניה. זאת בניגוד גמור לשיטת התוספות, כפי שהתבארה לעיל.

3. שומרת יבם שמתה.

פסק הרמב"ם (אישות פרק כב הל' י):

מתה כשהיא שומרת יבם – יורשיה מאביה יורשין בנכסי מלוג שלה וחצי נכסי צאן ברזל ויורשי הבעל יורשים

כתובתה וחצי נכסי צאן ברזל. ויורשי הבעל חייבין בקבורתה.

לאור ההבנה בשיטת הרמב"ם, שהקבורה נתקנה כנגד ירושת עיקר הכתובה, לא מהווה הדין של קבורת שומרת יבם חידוש אלא רק יישום נוסף של כלל זה, ובכך מהווה ראייה נוספת לטענה הנדונה.

מקור פסק זה של הרמב"ם הוא בברייתא (פ:-פא.):

תניא שומרת יבם שמתה – יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה.

וכפי שפירש רש"י (פא. ד"ה יורשיה יורשי כתובתה):

אותן יורשים שיורשין כתובתה - חייבין בקבורתה.

נראה, כי גם כאן ניתן להוכיח את הטענה בשיטת הרמב"ם, מכך שלשיתתו הוא, מתחייבים יורשי הבעל בקבורת שומרת היבם, על אף שהם זוכים רק במחצית מנכסי הנדוניה בדיוק כמו יורשי האישה מאביה. זאת, משום שהם יורשים את עיקר הכתובה, והיא זאת אשר מחייבת אותם בקבורה. במילים אחרות, לו היה סבור הרמב"ם שהקבורה נתקנה כנגד ירושת הנדוניה לא היה ברור מדוע דווקא יורשי הבעל חייבים בקבורה ולא יורשי היבמה, הרי כל אחד מקבל רק חצי מנכסי צאן הברזל.

בניגוד לדעת הרמב"ם²⁵⁰, הסבירו התוספות (פ: ד"ה נכסים בחזקתן), שיורשי הבעל מקבלים את כל הנדוניה, ולא רק את חצייה. הסבר זה עולה בקנה אחד עם שיטתם דלעיל, שהקבורה נתקנה כנגד הנדוניה. כלומר, לדעתם, חייבים יורשי הבעל בקבורת שומרת היבם לא משום שהם לא משלמים את עיקר הכתובה, כהבנת הרמב"ם, אלא רק משום שהם יורשים את נדונייתה, והיא זאת אשר מחייבת אותם בקבורתה²⁵¹.

דיונים בשיטת הרמב"ם

1. מקור פסקו באלמנה דעלמא.

המשנה בתחילת פרק אחד עשר (צה:) קבעה על מי מוטלת חובת קבורת האלמנה:

יורשיה יורשיה כתובתה חייבין בקבורתה.

נראה, כי על אף שאב"י (פא:), בעקבות הניסוח המעורפל של המשנה, "יורשיה יורשי כתובתה", העמיד אותה בשומרת יבם שמתה

²⁵⁰ ורש"י, פ ע"ב, ד"ה ובי"ה אומרים נכסים.

²⁵¹ ע"י לעיל בשיטת התוספות, ראייה 3.

(“יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה”, ואיזוהי אלמנה שיש לה שני יורשין - הוי אומר זו שומרת יבם), פסק הרמב”ם את דין המשנה כפשוטו. כלומר, הוא הבין שגם במקרה של אלמנה רגילה ישנו מצב בו קוברים היתומים ומצב בו קוברים יורשי האם. הקישור בין פסק זה של הרמב”ם לניסוח המשנה מתברר גם מתוך פירושו למשנה זו:

וכבר בארנו כמו כן, שיורשיה לא יורשין כתובתה אלא אם כן נשבעה ומתה. אבל אם מתה והיא לא נשבעה - אבדה כתובתה ויתעסקו בקבורתה יורשי בעלה.

מדבריו אלו עולה, כי הוא הגדיר את עיקר הכתובה כדבר שניתן ליורשו, ועל פי זה מתפרש המונח דלעיל, “יורשתו לכתובתה” כמנה או מאתים ולא כנדוניה.

על פי זה מתבאר, שהרמב”ם פירש את המשנה באופן הפוך לחלוטין מהאופן בו פירשו אותה התוספות (עי’ לעיל בדיון בשיטתם). כלומר, בעוד התוספות הבינו שהחידוש המרכזי במשנה הוא הדין שהקבורה לא נתקנה כנגד אי תשלום המנה או מאתים, למד הרמב”ם שזהו בדיוק דין המשנה, היינו תליית חובת הקבורה במי שבסופו של דבר מקבל (או משאיר אצלו) את סכום עיקר הכתובה.

מכל האמור עולה, כי המקור לפסקו של הרמב”ם בדין קבורת אלמנה רגילה הוא במשנה הנ”ל, ומקור דין קבורתה של שומרת יבם הוא בבביתא שמוכח שם בגמרא. בשניהם נאמר הדין, שהקבורה תלויה בגורם שיורש את עיקר הכתובה, או במילים אחרות, “קבורתה תחת כתובתה”.

אמנם, המגיד משנה (אישות פרק יח הל’ ו; לקמן המ”מ) והר”ן (נה. בדפי האלפס, ריש אלמנה נזונת) הבינו שהמקור לפסקו של הרמב”ם באלמנה אינו בפשוטה של משנה כדלעיל, אלא בקל וחומר מדין קבורת שומרת היבם:

וטעמו [=של הרמב”ם] ז”ל, דכיון שאין יכולין יורשיה לגבות כתובתה [=של האלמנה], לפי שאין אדם מוריש שבועה לבניו - יורשי הבעל חייבין בקבורתה, וקל וחומר משומרת יבם, שהרי זו אין יורשיה יורשין כתובתה ומנכסי צאן ברזל שלה כלום, ובשומרת יבם יורשין מקצת צאן ברזל²⁵².

כלומר, אם בשומרת יבם, ששם יורשי האישה לא חויבו בקבורתה על אף שהם מקבלים מחצית מהנדוניה, כל שכן בנידון של אלמנה רגילה, ששם (במקרה שהיא לא הספיקה להישבע) הם אינם זוכים לא בנדוניה ולא בכתובה, שלא יתחייבו בקבורתה.

אלא שבקל וחומר זה של המ”מ והר”ן מתעוררים שני קשיים מהותיים:

א. הם מניחים שכאשר לא נשבעה האלמנה בחייה - אין יורשיה זוכים לאחר מותה בנדוניה. אלא שהנחתם זו אינה פשוטה כלל ועיקר. כאמור לעיל²⁵³, פסק הרמב”ם (אישות פרק יח הל’ ט), שיורשי האלמנה זוכים בנדוניה גם אם היא לא נשבעה בחייה. כלומר, לפי פשוט דברי הרמב”ם, אין הקל וחומר נכון, לכאורה, משום שבועד יורשי שומרת היבם זוכים, לדעת הרמב”ם, במחצית מהנדוניה, זוכים יורשי האלמנה בכולה, ומדוע, אם כן, לא יתחייבו בקבורתה?

נראה, כי המ”מ (שם ופרק טז הל’ יב) מתבסס על חילוק שהוא חידש בדברי הרמב”ם, לפיו הדין, שיורשי האלמנה זוכים בנדוניה גם ללא שבועה, תקף רק במצב בו נכסי צאן הברזל נשארו בעין. במקרה בו הם כבר לא בעין, טוען המ”מ, שגם הרמב”ם יודה, שאין היורשים זכאים בהם במקרה שהאלמנה לא נשבעה:

ביאור דברי רבינו הוא בשאותן נכסים שהכניסה לו הן בעין קיימים... ועל דרך זה כתב רבינו שאם מתה בלא שבועה שיורשיה יורשין הנדוניה... אבל ודאי אם נאבדה הנדוניה... צריכה היא לישבע, ואם מתה בלא שבועה ודאי אין יורשיה נוטלין כלום דלא עדיף מחוב דעלמא... ואין אדם מוריש שבועה לבניו.

לפי הנחה זו, הוא מבין שבמקרה שלא נשבעה האלמנה והנדוניה אינה בעין - אין היורשים זכאים כלל בכתובה ובנדוניה ועל כן צריכים יורשי הבעל לקבורה. אך כאמור, אין מקור לחילוק זה בדברי הרמב”ם עצמו, ולכן קשה לראות בקל וחומר זה משומרת יבם מקור לפסקו ב”אלמנה דעלמא”, כלשונו של המ”מ.

ב. הקושיה השנייה על הקל וחומר של הר”ן והמ”מ היא, שההגיון שעומד בבסיסו היא, שככל שמקבלים יורשי האישה חלק גדול יותר מהנדוניה, יש יותר סברה לחייב אותם בקבורת האלמנה. כמובן, שהגיון זה מבוסס על ההנחה שהחיוב בקבורה הוא פונקציה

²⁵² הציטוט מדברי הר”ן.

²⁵³ ראייה 2.

של ירושת הנדוניה, דבר אשר נכון רק לשיטת התוספות דלעיל²⁵⁴. אך לאור מה שהתבאר, שהרמב"ם סבור שהקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה ולא כנגד הנדוניה, לא ניתן לומר שהוא מצא מקור לדבריו בקל וחומר המבוסס על הגיון שסותר את שיטתו.

לסיכום, ניתן לומר, שהסברם של הר"ן והרמב"ם לדברי הרמב"ם, מבוסס על שתי הנחות יסוד: א. חלוקה בפסקיו של הרמב"ם בין נכסים שהם בעין לנכסים שאינם בעין. ב. הקבורה נתקנה כנגד הנדוניה.

כאמור, הנחות יסוד אלו אינן מחייבות בהכרח את הרמב"ם עצמו, ונראה לומר, שהוא ביסס את פסקו על דברי המשנה כפי שהם מתבארים לפי פשוטם, כדלעיל, וכן על שיטתו הכללית שהקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה ולא כנגד הנדוניה.

2. מחלוקתו עם הראב"ד.

הראב"ד בהשגותיו תמה על פסקו זה של הרמב"ם:

דעתא קלישתא קא חזינא הכא. וכי מפני שלא נשבעה קרא לירשי הבעל יורשי כתובתה, והלא הם אומרים שכבר נפרעה מכתובתה ונטלה צרי והורישוה? אלא ודאי יורשי נדוניה ונכסי מלוג שלה קוברין אותה ואף על פי שלא ירשו כלום.

בפד"ר (כרך ה', עמ' 367-368) טען הרב א' גולדשמידט, שנקודת המחלוקת בין הראב"ד לרמב"ם היא האם הקבורה נתקנה כנגד ירושה בכוח או ירושה בפועל. במילים אחרות, הם נחלקו האם נתקנה חובת הקבורה גם כאשר לא מתבצעת ירושה בפועל.

לפי הבנתו, סבר הרמב"ם שצריכה להיות ירושה בפועל, ואילו הראב"ד סבר שכדי לחייב בקבורה מספיק "דין ירושה", היינו ירושה בכוח. לכן, לפי הסברו, סבור הרמב"ם שרק מי שירש בפועל את הכתובה מתחייב בקבורה, ואילו הראב"ד סבור שגם אם לא ירשו יורשי האישה את הנדוניה בפועל מפאת סיבות טכניות כגון חוסר שבועה וכד', בכל זאת יש להם דין יורש, והם חייבים בקבורה.

יש לציין, שלפי הסבר זה, ניתן היה לומר, שאין קשר בין הדיון האם הקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה או כנגד הנדוניה, משום שנקודת הדיון בין הראב"ד לרמב"ם היא סביב השאלה האם יורש פוטנציאלי חייב בקבורה או לא.

אמנם, לאור מה שהתבאר, שמקורו של הרמב"ם לפסקו, שבמקרה שאלמנה לא נשבעה מתחייבים יורשי הבעל בקבורתה, הוא במשנה, ולא בסברתו הממאנת לראות בירשי האלמנה יורשים פוטנציאליים, נראה לומר, שאין מקום להשגת הראב"ד. היינו, מכיוון שהרמב"ם הבין, שהקבורה נתקנה אך ורק כנגד עיקר הכתובה, על כרחך צד אחד נחשב יורש. לכן, אם היתומים נאלצים לשלם את סכום הכתובה – ייחשבו הם כירשי הכתובה, ואם היתומים אינם משלמים את עיקר הכתובה – נחשבים הם עצמם לירשי הכתובה, וכלשון המשנה "יורשיה יורשי כתובתה".

סיכום

במאמר זה התבאר כי נחלקו הראשונים בהבנת תקנת "קבורתה תחת כתובתה" (מז:):

התוספות פירשו במקומות רבים את המונח "כתובה", המובא בהקשר של ירושה, כנדוניה. לכן, לפי שיטתם, מתפרשת תקנה זו כהעמדת חובת הקבורה של האישה כנגד ירושת נדונייתה על ידי הבעל.

הוכח, כי הרמב"ם, לעומת זאת, הגדיר את המונח כתובה בכל מקום כעיקר כתובה, היינו מנה או מאתים. לפי הגדרתו זו יוצא, שהקבורה נתקנה כנגד אי תשלום (או ירושה של) עיקר הכתובה בלבד. הבנה זו בשיטתו באה לידי ביטוי בפסיקתו שירשי הבעל חייבים בקבורת אלמנה כאשר יורשיה לא יכולים לגבות את כתובתה, וכן בפסיקתו ביחס לקבורת שומרת יבם, שם קבע שירשי הבעל חייבים בקבורתה על אף שהם מתחלקים עם יורשי האישה שווה בשווה בירושת הנדוניה.

נספח: התלות בין קבורה לנכסי מלוג.

בסעיף זה תידון השאלה, האם, לדעת הסוברים שהקבורה נתקנה כנגד הנדוניה (התוספות והראב"ד), תלוי חיוב הקבורה בירושת נכסי צאן ברזל בלבד או גם בירושת נכסי מלוג?

²⁵⁴ וכן לשיטת הראב"ד שהשיג על הרמב"ם, לעיל ראייה 2.

ראשונים

1. מתוך דברי התוספות (פ: ד"ה או דלמא) נראה, שהם הבינו שהקבורה נתקנה גם כנגד נכסי המלוג:

...דלאו דוקא נקט התם כתובתה דהוא הדין נכסי מלוג, אלא דרגילות הוא טפי שמכנסת האשה לבעלה נכסי צאן ברזל מנכסי מלוג.

כלומר, התוספות סבורים, שהקבורה נתקנה כנגד "נכסים הנכנסים והיוצאים עמה" כלשון המשניות²⁵⁵, ולא דווקא כנגד הנדוניה בלבד, כפי שהתבאר לעיל.

2. גם מדברי הראב"ד בהשגותיו (אישות פרק יח הל' ו) נראה, כי הקבורה נתקנה גם כנגד נכסי מלוג:

...אלא ודאי יורשי נדוניה ונכסי מלוג שלה קוברין אותה...

שיטת הבית שמואל

בעל הבית שמואל נקט בתחילת סימן פט, כשיטת התוספות והראב"ד, שהקבורה נתקנה כנגד הנדוניה ולא כנגד עיקר הכתובה, אך נראה כי יש סתירה בין פירושי השונים בהלכות כתובות ביחס לשאלה האם הקבורה נתקנה גם כנגד נכסי מלוג או לא.

בסימן פט (ס"ק א) כתב הבית שמואל מפורשות:

קבורה תקנו חז"ל תחת נדוניה ולא תחת כתובה... ולא תחת נכסי מלוג.

כמו כן כתב גם בסימן עז (ס"ק טז) בשם הב"ח:

הא דפטור מקבורה, משום קבורה תקנו חז"ל תחת נכסי צאן ברזל ולא תחת נכסי מלוג, וכאן ספק הוא אם זכתה [ב]נכסי צאן ברזל.

הב"ח קובע, שהבעל אינו חייב בקבורת אשתו המורדת לאחר י"ב חודש, משום שהוא אינו נחשב כמי שיורש את נכסי צאן הברזל. זאת, על אף שהוא בוודאי יורש את נכסי המלוג. כלומר, לדעתו, נתקנה הקבורה דווקא תחת ירושת נכסי הנדוניה ולא נכסי המלוג²⁵⁶.

לעומת זאת, בסימן נה (ס"ק יא) כתב הבית שמואל להדיא, שהקבורה נתקנה גם תחת ירושת נכסי המלוג. על דברי הרמ"א (אבה"ע סימן נה, סע' ה), אשר פסק שהבעל אינו קובר גם במקום ש"נשאה במקום שלא זכה בנדוניה", הוא כותב: "היינו כשאנו יורש כלום, אפילו נכסי מלוג". כלומר, הוא מבין שאם הבעל היה יורש בפועל רק את נכסי המלוג – הוא היה מתחייב בקבורת אשתו על אף שהוא לא ירש את הנדוניה. זאת בניגוד מוחלט למה שהובא לעיל מדבריו.

בסימן קיח (ס"ק כג) חידש הבית שמואל, שאם הבעל תפס מנכסי הנדוניה של אשתו, הוא חייב בקבורתה²⁵⁷:

ונראה, להני פוסקים דצריך להחזיר הכל, אז אין צריך לקבורה. ואם תופס נכסי מלוג חייב לקבורה.

לדעת הבית שמואל, אפילו אם לא זכה הבעל כלל בנכסי צאן ברזל, אלא רק בנכסי המלוג (על ידי תפיסה) – הוא חייב בקבורתה. כלומר, הקבורה נתקנה כנגד ירושת נכסי המלוג אפילו במקום שלא זוכה בנכסי צאן ברזל.

וצריך עיון ליישב את הסתירה בין הפוסקים השונים.

יש לציין, כי שיטת הבית שמואל בהגדרת התלות בין חובת הקבורה לבין זכות הירושה אינה ברורה גם בשאלה תמורת מה נתקנה חובת הקבורה, עיקר הכתובה או ירושת הנדוניה, וכפי שיבואר.

בעניין גביית נכסי צאן ברזל ומלוג על ידי האלמנה, פסק השו"ע להלכה (אבה"ע סימן צו, סע' א) את חילוקו של המגיד משנה,

²⁵⁵ זאת לפי ההנחה שפירוש המונח "נכסים הנכנסים והיוצאים עמה" פירושו נכסי מלוג. יצוין כי ניתן להבין מושג זה באופן מורחב יותר, אך אין כאן מקומו.

²⁵⁶ יש להעיר שעל אף שנכסי צאן הברזל נשארים בפועל בידי הבעל – מבין הב"ח שהוא לא יתחייב בקבורה משום שהוא זכה בהם מדין מורדת ולא בתורת ירושה.

²⁵⁷ חידוש דומה מופיע גם בדבריו בסימן עז (ס"ק טז) ביחס לתפיסת נכסי צאן ברזל על ידי האשה.

דלעיל, בין נכסים קיימים בעין לנכסים שאינם בעין:

אין אלמנה גובה כתובתה, עיקר ותוספת, אלא בשבועה. ונכסי מלוג ונכסי צאן ברזל, או נכסים שייחד לה בכתובתה בעין, אם אותם שהכניסה לו הם בעצמם קיימים... - נוטלת אותם בלא שבועה. ואם נכסי צאן ברזל אינם קיימים... - אינה נפרעת אלא בשבועה.

אמנם, הבית שמואל (ס"ק א) כתב, שלשיטת הרמב"ם, זכאית האלמנה לנכסי נדונייתה ללא שבועה גם אם הם אינם קיימים בעין. הבנה זו בדברי הרמב"ם מתאימה למה שהתבאר בשיטתו לעיל, שהקבורה נתקנה כנגד עיקר הכתובה. לכן על אף שהאלמנה זוכה בנדוניה ללא שבועה (ומשום כך היא יכולה להוריש אותה לבניה), אין היא זכאית לעיקר כתובה ללא שבועה, וחובת הקבורה נופלת על היתומים, יורשי הבעל.

על כך הקשה בעל הישועות יעקב (אבה"ע סימן צ ס"ק א) מדברי הב"ש עצמו (סימן פט ס"ק א), שם כתב להדיא "קבורה תקנו חז"ל תחת נדוניא ולא תחת כתובה". במילים אחרות, אם הקבורה נתקנה, לדעת הבית שמואל, כנגד הנדוניה, מדוע לא יתחייבו יורשיה לקבורה?²⁵⁸

יוצא שקשה להסיק מהי שיטתו של הבית שמואל בדבר הגדרת הזכות תמורתה נתקנה חובת הקבורה של הבעל, עיקר הכתובה או הנדוניה.

²⁵⁸ בשיטת הרמב"ם עצמו תירץ הישועות יעקב "אלא ודאי תחת מנה ומאתים", היינו, שלדעת הרמב"ם הקבורה באמת נתקנה כנגד עיקר הכתובה ולא כנגד הנדוניה, ולכן במקרה בו לא נשבעה האלמנה – אין יורשיה חייבים בקבורתה.

הרב דניאל כ"ץ

מדור אלמנה – המשך מדור נשואה ?

פתיחה

בעל חייב לדאוג לאשתו למזונותיה ולכסותה. לדעת הרמב"ם, חיוב זה מקורו מהתורה, כפי שנאמר (שמות, כא: י'): "שארה כסותה וענתה לא יגרע". "שארה", לדעתו, אלו המזונות. הרבה מהראשונים חלקו עליו וסברו שחיוב המזונות מדרבנן²⁵⁹. לגבי חיוב הכסות המפורש יותר בפסוק ישנם רבים מהראשונים, שלמרות שחלקו על הרמב"ם, וסברו שחיוב המזונות מדרבנן הודו לו שחיוב הכסות מהתורה.

אמנם, חיוב הבעל לדאוג לאשתו למגורים אינו מפורש בפסוק²⁶⁰. לדעת הרמב"ם (אישות פרק יג הל' ג) החיוב של הבעל לדאוג לאישה למגורים נכלל בחיוב הכסות:

ובכלל הכסות שהוא חייב לה כלי בית ומדור שיושבת בו... והמדור ששוכר לה בית של ארבע אמות על ארבע אמות ויתהיה רחבה חוצה לו כדי להשתמש בה ויהיה לו בית הכסא חוץ ממנו.

כנראה שהוא מבין את המילה כסות בהקשר רחב של חיוב לדאוג למחסה מאיומים חיצוניים. דברי הרמב"ם האלו נפסקו להלכה בשו"ע (אבה"ע, סימן עג סע' א) ולא מצאנו חולקים על החשבת המדור כחלק מכסות.

אמנם שונה הוא חיוב המדור מחיוב הכסות בדרך ביצועו. בחיוב הכסות, הבעל חייב לתת כסות בידי האישה, אבל בחיוב המדור אין בדרך כלל מסירת מקום מגורים לאישה שהרי האישה גרה עם בעלה. ואף שמהרמב"ם משמע, שהבעל חייב לשכור לה מקום מגורים, צריך לומר שכנראה כוונתו למקרה שאינם דרים ביחד מכיוון שהוא במדינת הים וכדומה. האישה אף חייבת לדור עם הבעל ואין לאישה זכות לדרוש מהבעל מדור משלה אם היא אינה רוצה לדור עמו²⁶¹.

מתוך כך אנו מבינים מדוע לא מופיע בגמרא שיעור המדור שחייב הבעל לאשתו, למרות שאנו מוצאים פירוט של שיעור המזונות והכסות (כתובות סד: 262), מכיוון שהמגורים נעשים בדרך כלל עם הבעל לא הוצרכה המשנה לפרט לנו את דין המדור. אף שהרמב"ם (שם) כתב שיעור למדור של ד' על ד' אמות, אין לכך מקור מפורש בגמרא, והמגיד משנה כתב שזהו השיעור הקטן ביותר של בית שבדרך כלל מופיע בהלכה כשנדרש בית²⁶³.

כפי שמצאנו בחיי הבעל כך מוצאים אנו שישנה התחייבות של הבעל לאשתו לאחר פטירתו למזונות, כסות ומדור, כפי שיפורטו בהמשך המקורות לכך. מסתבר, שהחיובים שמוטלים על היתומים, שבהם אנו מוצאים את כל אותם מחוייבויות שהיה הבעל מחוייב בהם בחייו, באים להוות כעין המשך למה שהיה בחיי הבעל. ברצוננו לבדוק עד כמה הוצמדו החיובים של היתומים לחיובי הבעל. ישנה אפשרות שנעשו שינויים מסויימים בין חיובי היתומים לחיובי הבעל, ואם כך הוא, ברצוננו להבין מהו ההגיון שהנחה את חכמים בשינויים אלו.

מקור הדין

המשנה (נב:): מפרטת את החיובים שחכמים דרשו מהבעל להתחייב, ואף אם לא יכתוב אותם יהיה מחוייב בהם מכוח "תנאי בית דין". ביניהם אנו מוצאים:

לא כתב לה ... את תהא יתבא בביתי ומיתזא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי - חייב, שהוא תנאי בית דין.

²⁵⁹ עיין פירוט השיטות באוצר הפוסקים על סימן סט.

²⁶⁰ הגרי"נ רוזנטל, משנת יעקב (על הרמב"ם, אישות פרק יג הל' ג) ציין לרשב"ם ולראב"ע על הפסוק שהבאנו, שדנים באפשרות שעונתה המופיע בפסוק הוא, לפי פשוטו, המדור שחייב לה.

²⁶¹ עיין שו"ע אה"ע, סימן ע סע' יב ובב"ש, שם ס"ק לה. וכן יעויין בספר משנת יעקב אישות פרק יד הל' ח.

²⁶² כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

²⁶³ בהמשך נביא תשובת הגאונים שיכולה להיות מקור יותר מפורש לדברי הרמב"ם (יעויין עוד בספר פרשת המלך ביחס לדברי המ"מ).



ההתחייבות כפי שמופיעה בלשון המשנה כוללת מגורים בביתו של הבעל לאחר פטירתו וקבלת מזונות מנכסיו באותה תקופה. ניתן היה לומר שהמגורים המובטחים לאלמנה כוללים גם דיור במקום אחר מלבד ביתו של הבעל וכל בית יחשב ביתו כאשר תשכור אותו מנכסיו. אם כן, לכאורה, מלשון התנאי משמע שישנה רק התחייבות להמשך מגורים בביתו של הבעל. משנה נוספת (קג.) מלמדת אותנו שהיתומים מחוייבים לספק לאלמנה מזונות רק בהיותה בבית הבעל, ובתנאי שיש לה אפשרות לגור שם:

אלמנה שאמרה אי אפשי לזוז מבית בעלי - אין היורשין יכולין לומר לה לך לבית אביך ואנו זנין אותך, אלא זנין אותה ונותנין לה מדור לפי כבודה.

אמרה אי אפשי לזוז מבית אבא - יכולין היורשין לומר לה אם את אצלנו יש לך מזונות, ואם אין את אצלנו אין לך מזונות.

אם היתה טוענת מפני שהיא ילדה והן ילדים - זנין אותה והיא בבית אביה.

במשנה מופיעות שלוש הלכות: א. האלמנה יכולה לתבוע מגורים בבית בעלה ואין היתומים יכולים לסלקה. ב. היתומים יכולים לתבוע מהאלמנה לגור עימם בבית הבעל ורק אז יזונו אותה. ג. במקרה שיש לאלמנה טענה שמצדיקה את חזרתה לבית אביה ואי יכולתה לגור בבית הבעל עם היתומים - הם חייבים לזון אותה בבית אביה.

הגמרא (קג.) קובעת ביחס להלכה השניה, שהאלמנה אינה יכולה לדרוש מזונות בבית אביה, שאין כוונת המשנה שאלמנה בבית אביה תפסיד את כל המזונות אלא היא מפסידה רק את ההפרש שבין מזונותיה כשהיא גרה עימם לבין הוצאות המזונות שלה כשהיא בנפרד מהם שהן עולות יותר שכן "ברכת הבית ברובה".

ההלכה הראשונה: זכות האלמנה לדור בבית בעלה

ההלכה הראשונה במשנה דורשת ביאור. במשנה שהזכרנו בתחילת הפרק מפורש, שהזכות של האלמנה לדור בבית בעלה מעוגנת בתנאי ב"ד, ואילו מהמשנה הזו משתמע שהחייב של היתומים לאפשר לה לדור בבית בעלה נובע מטענתה שאינה יכולה לזון מבית בעלה!

גם ההסבר שהמשנה מביאה לביטולה של זכות זו, על ידי כך שיאמרו לה היתומים "לך לבית אביך ואנו זנים אותך שם" אינו מובן. מהי ההווא אמינא שיוכלו היתומים לסלקה בטענה שימשיכו לזון אותה גם במקום אחר, הרי יש לה זכות מגורים?

נראה לומר, שההנחה של המשנה בהתחלה הייתה, שהדין של מגורי האלמנה בבית בעלה אינו אלא כאמצעי להקל על היתומים לספק לה את המזונות מכיוון שהיא גרה עימם, ועיקר חובת היתומים כלפיה הוא המזונות. ואם כך, אין חיוב המדור חיוב בפני עצמו כפי שהיה בימי חייו של הבעל. זהו ההסבר לדברי היתומים שמצד חובת המזונות אין הם דורשים ממנה לגור עימם.

מסקנת המשנה היא, שבית הדין לא מקבל את טענתם. דבר זה יכול לנבוע משתי סיבות:

א. החיוב של היתומים לדאוג לאלמנה למגורים קיים בפני עצמו, ללא קשר למזונות שחייבים לה, ואין להם זכות לבטלו. ואע"פ שישנה עדיפות לבית הבעל, זה לא גורע מחובת היתומים לדאוג לאלמנה למדור אלא בא כדי לאפשר לה להמשיך את חייה הקודמים במידת האפשר.

ב. אע"פ שחיוב המדור אכן קשור לחיוב המזונות, אין המדור של האלמנה תקנה לטובת היתומים בלבד כדי להקל עליהם לזונה אלא תקנה שנועדה להמשיך את החיים של האישה באופן דומה למה שהיה בחיי בעלה הן מבחינת מגורים והן מבחינת מזונות. נמצא על פי דרך זו, שהחובה של המגורים והחובה של המזונות נובעות מאותו עיקרון והן מהוות שני חלקים של תקנה אחת²⁶⁴.

אפשר להציע נפקא מינה בין הגישות הללו, כשהבעל לא הניח בית. אם חובת המדור היא עצמאית ואינה קשורה כלל למזונות - הרי שיהיו חייבים לשכור לה מדור כפי שהיה חייב הבעל בחייו. ואם המדור הוא אך ורק בא למלא את המשך המגורים כפי שהיה בימי הבעל - אם הבית נפל נסתיימה החובה הזו של המדור כלפי האלמנה.

²⁶⁴ דברים אלו שנויים, לכאורה, במחלוקת ראשונים כפי שיבואר בהמשך, מטרנתו בשלב זה היא להראות כיצד יש בפשט המשנה רמזים לכיוונים השונים.

ההלכה השנייה: תלות הזכות במזונות במגורים בבית הבעל

ההלכה השניה במשנה יכולה גם כן להתבאר בשני אופנים: או שהאלמנה אינה יכולה לדרוש מזונות מלאים בבית אביה מפני שחיוב המזונות, למרות היותו נפרד מחיוב המדור, קיים במלואו רק כשהיא גרה עם היתומים כפי שהייתה גרה עם בעלה. שהרי אין להם חובה לשכור לה דירה כשיש לה אפשרות לגור עימם אלא הם רק חייבים לאפשר לה את המגורים בדירת בעלה. או שהאלמנה מעיקר הדין צריכה לגור עימם שהרי כל עניינם של המגורים הוא מפני היותה קשורה אל היתומים בחיוב המזונות, והשיעור של המזונות נקבע עפ"י המצב הראוי, אלא שאין ליתומים אפשרות לחייב את האישה לגור עימם כמו שהבעל היה מחייב אותה אילו היה חי, מכיוון שהסיבה שהבעל היה יכול לחייב את האישה לגור עמו הייתה מכח מערכת חיי האישות שביניהם שעל דעת כך נישאה לו, מה שכמובן מתבטל עם פטירתו של הבעל.

הדיון הזה תלוי גם בשאלת הקשר שבין שני חלקי ההתחייבות המופיעים בנוסח התנאי ב"ד "ואת תהא יתבת בביתי ומיתזנא מנכסי". האם הישיבה בבית היא כדי שתמשיך את חייה כפי שהיו לפני כן ולכן גם תהא ניזונת מנכסי, או שאלו שני דברים נפרדים הקשורים אחד לשני רק בכך שעיקר חיוב המזונות נקבע מתוך הנחה שהמגורים הם בביתו של הבעל.

בתוספתא (פי"א ה"ז; הובאה קג.) מפורטים דברים נוספים שנכללים במגורים:

תנו רבנן: משתמשת במדור כדרך משתמשת בחיי בעלה, בעבדים ושפחות - כדרך משתמשת בחיי בעלה, בכרים וכסתות - כדרך משתמשת בחיי בעלה, בכלי כסף ובכלי זהב - כדרך משתמשת בחיי בעלה, שכך כתב לה ואת תהא יתבת בביתי ומיתזנא מנכסי כל ימי מגר ארמלותיך. בביתי.

ובירושלמי (פי"ב ה"ג) הוסיפו להגדיר את שיעור החיוב:

אמר רבי לעזר בן יוסי כהדא דתני דרה בבית כשם שהיתה דרה ובעלה נתון במדינת הים ומשתמשת בכלי כסף ובכלי זהב כשם שהיתה משתמשת ובעלה נתון במדינת הים וניזונת כשם שהיתה ניזונת ובעלה נתון במדינת הים.

כלומר, המגורים בבית כוללים את כל הדברים שהיו בבית מקודם. דבר זה גם נרמז במשנה דלעיל בקיצור "ונותנים לה מדור לפי כבודה".

המקורות הללו מחזקים את התפיסה שהעלינו שיש לראות בהמשך המגורים בבית הבעל את רצונם של חכמים לשמר את אורח חייה של האישה מימי נישואיה. שהרי זוהי הסיבה שחכמים מחייבים את היתומים לשמור לאישה חלקי ריהוט וביגוד שהיא התרגלה אליהם מימי נישואיה. ואין לראות בחיוב זה רק חובה לדאוג לאלמנה למקום מגורים בלבד.

מדור אלמנה - תנאי בית דין מפורש בכתובה

החיוב לכסות של אלמנה לאחר פטירת בעלה אינו מפורש בתנאי ב"ד, אבל הוא קיים בבירור כפי שעולה מהגמרא (סה.), שאלמנה באה לב"ד ובין היתר דרשה "פסוק לי שיראי". (וכן סה:) "מותר בלאות אלמנה ליורשיו", ופירש רש"י: "אלמנה הניזונת מנכסי יתומים ועליהן ליתן לה כלים של חמישים זוז משנה לשנה". (וכן בתוספות ר"ד (שם): "ומכאן מוכח... שחייבים ליורשים להלביש אלמנה כשם שחייבים לזונה".

בראשונים, אמנם, הובאה שיטה שאין לאלמנה כסות (ריטב"א נב: ד"ה והא, בשם ר"י). אלא שהיא קשה מכל הגמרות הנ"ל ויתכן שיש לפרשה בכיוונים אחרים.²⁶⁵

נראה, שהמקור של החיוב לכסות האלמנה נובע מההתחייבות לזונה הכוללת את כל צרכיה, וכפי שכתב הרי"ד במפורש. נמצא, שחיוב הכסות שישנו באלמנה נובע מחיוב המזונות.

אם כן, יש לשאול מדוע היה צורך לכתוב את המדור במפורש ולא נכלל אף הוא יחד עם הכסות כפי שאנו מוצאים בחיי הבעל?

יתכן שהחידוש הוא, שהיא ממשיכה לגור בביתו ואין יכולים לסלקה במדור קטן. דבר זה ניתן להיאמר אם חיוב המדור הוא חיוב עצמאי ויש חובה ליתומים לשכור לה מדור.

אבל אם נתפוס שחיוב המדור הוא בשביל להמשיך את חייה כפי שהיו בימי בעלה, נראה שדווקא העובדה שחיוב המדור נכתב

²⁶⁵ עיין בתשובות הרשב"א (מיוחסות), סימן קח.

במפורש באה כדי לגרע את כוחה של האישה, שאין חובה לשכור לה מדור כפי שבעלה היה חייב לעשות. אפשרות נוספת ליישב, על פי התוספתא והירושלמי שהבאנו, היא, מכיוון שהמדור כולל את כל התשמישים שהיו בימי חיי בעלה, היה צורך לכתוב את המדור במפורש כדי לרבות את הדברים הללו. אם כן, יתכן שדבר זה הוא תוצאה טבעית של ההסברים הקודמים בין מהכיוון של חובת היתומים להשאירה בבית ובין מהכיוון של אופי המדור כהמשך של מה שהיה בחיי הנישואין שלה.

סיכום החקירה

ישנה התחייבות של הבעל להמשיך את המגורים של אשתו בביתו ולדאוג למזונותיה. יש לדון, האם החובה הזו היא המשך של חובת המדור שהייתה בחיי בעלה, כשישנה עדיפות להמשך המגורים באותו הבית שבו הייתה גרה בחייו. או שמא לא חלה על היתומים חובה עצמאית לדאוג למגורי האלמנה אלא רק לאפשר לה להשתמש במדור שבו היא חיה בחיי בעלה ותו לא. לפי דרך זו חובת המדור היא חלק מחובה כללית של היתומים לתת לאלמנה להמשיך את חייה כמקודם אם על ידי מזונות ואם על ידי מגורים.

בביתי ולא בביתי

הדין

מה דין האישה במקרה שלא מתקיים התנאי של "את תהא יתבא בביתי" או מפני שלא היה בית לבעל או מפני שהבית אינו ראוי למגורי האישה?

בגמרא (נד. ; קג.) מובאת ברייתא:

תני רב יוסף 'בביתי' - ולא בביתי.

אחר מכן מובאת מחלוקת אמוראים, כשרב יוסף מוסיף על הברייתא (נד.).

אבל מזוני אית לה, מר בר רב אשי אמר: אפילו מזוני נמי לית לה. ולית הלכתא כמר בר רב אשי.

כלומר, ישנו מקרה שבו לא נאמר התנאי של הבעל שתהא יושבת בביתו, וזהו ב"ביתי". האמוראים נחלקו האם אי קיום התנאי ישלול ממנה את זכותה במזונות.

צריך לברר מהו המקרה ומדוע במציאות כזו יש סיבה לדעת מר בר רב אשי שיתבטל חיוב המזונות.

שיטת רש"י

נביא את דברי רש"י בביאור הגמרא (נד.):

בביתי ולא בביתי - אם יש לו בית כופין את היורשין לתת לה מדור לפי כבודה ואין יכולין לומר לה לכי לבית אביך ואנו זנין אותך שם אבל אין לו בית אלא ביקתא בעלמא, צריך צר וקטן ולשון ביקתא בי עקתא, יכולין לומר לכי מאצלנו דאת תהא יתבא בביתי כתב לך ולא בביתי.

אבל מזוני אית לה - בבית אביה מנכסיו ולא אמרין כיוון דלא קרינן בה ואת תהא יתבא בביתי לא קרינן בה ומתזנא מנכסי, ורב יוסף בביתי יתירא דריש דתקון למכתב בביתי תרי זימני ואת תהא יתבא בביתי כל ימי מיגר ארמלותיך בביתי.

עולה מביאורו של רש"י, שבמקרה שהבית צר ואין מקום למגורי האלמנה והיתומים ביחד, היתומים יכולים לסלק את האלמנה ואין להם חובה לתת לה מגורים במקום אחר אלא רק לזונה בבית אביה.

רש"י גם מסביר מדוע אין מבטלים את המזונות במקרה שאינה דרה עימם, לדעת רב יוסף, מכיוון שאין ביטול חלק מהתנאי ב"ד גורם לביטול של כל התנאי. אם כי לכאורה לא ביאר מדוע אין לבטל את כל התנאי.

בסוף דבריו הוא כותב, שרב יוסף דורש את המילה 'בביתי' המיותרת המופיעה בתנאי ב"ד. יש מקום לשאול כלפי מה דברי רש"י אלו אמורים, האם המילה בביתי המיותרת היא ההסבר לדיוק של "בביתי ולא בביתי" או שהיא ההסבר לחיוב המזונות לדעתו



של רב יוסף.

מדברי הרי"ד במקום, שמביא גם את הייתור של בביתי כרש"י, משמע שזהו ההסבר למיעוט של "בבית" וז"ל:
אבל אם הניח מדור צר ודחוק אין חייבים לתת לה מדור, דמתניתין תני תרי בביתי כדי לדיוקא בביתי ולא בבית.
וגם בהסבר המסקנה הוא מוסיף:

ולית הלכתא כמר בר רב אשי, דהאי דקתני בביתי שלא תוכל היא לומר תנו לי מזונות בבית אבי וא"א לדור עמכם
דלא יהי לה א"כ יושבת וניזונת עמהן דברכת הבית ברובה, אבל הכא דאינה מעכבי מעלין לה מזונות בבית
אביה.

כלומר הרי"ד שהולך בדרכו של רש"י מביא את הייתור כמקור לדין של הברייטא שחובת המדור התבטלה בבית. לפי הסברו,
הייתור אינו קשור למחלוקת האמוראים שלאחר הברייטא²⁶⁶.

מחלוקת האמוראים היא שמר בר רב אשי לומד את התנאי כפשוטו שיש חיוב מזונות רק בהיותה בבית הבעל, ואילו רב יוסף לומד
מהתנאי של בביתי מהו השיעור של המזונות שהיתומים חייבים לשלם כשיש בית לאביהם אף אם האלמנה אינה רוצה לגור עימם,
אבל ההתחייבות של המזונות קיימת גם כאשר אין לה אפשרות לגור עימם בבית.

צריך לומר, על פי דבריו, שמר בר רב אשי גם חלק על רב הונא (קג.) וסבר שכשאני רוצה לגור עם היתומים אין לה מזונות כלל.
ברור, לשיטת מר בר רב אשי, שאין חיוב כלל של מדור במקרה של "בבית" שהרי התנאי כולו מתבטל.

גם לדעת רב יוסף נראה, שאין חיוב לשכור לה בית אחר. שכן אם היה חיוב כזה לא היה הרי"ד צריך למצוא לרב יוסף מה הוא
לומד מ"בבית" שהרי זהו המקור לחיוב המדור לאלמנה גם כשאין בית לבעל.

אמנם, המהרי"ט צהלון (סימן רלג) למד בשיטת רש"י שהמילה 'בביתי' לפי פשוטה אינה כוללת בית צר. רש"י עפ"י הבנתו בא
לבאר על ידי הייתור את שיטתו של רב יוסף, שלמרות שאין מתקיים התנאי של בביתי נותר חיוב המזונות. הסבר זה מסתייע מכך
שרש"י פותח וכותב "ורב יוסף בביתי יתירא...", ומשמע שמבאר את שיטת רב יוסף ולא את הברייטא. כמו כן, מהמיקום של
הדברים ברש"י לאחר הבאת הדין של "מזוני אית לה" וגם מלשון רש"י בהסבר הברייטא "בביתי כתב לך" משמע, שהבקשה
מתמעטת מפשט המילה "בביתי".

על פי דבריו, המחלוקת בין האמוראים תהיה האם לבטל את התנאי לגמרי או מכיוון שחזרו חכמים וכפלו את המילה בביתי רצו
לומר שאף אם לא יתקיים ה"בביתי" הראשון חייבים היתומים להמשיך ולזונה בימי אלמנותה. עפ"י זה, אין צורך שמר בר רב אשי
יחלוק על רב הונא (קג.) ויסבור שאם אינה גרה עימם למרות שיכולה לגור עימם מפסדת את מזונותיה, שכן ניתן לחלק בין ביקשה
שבה התבטלו המגורים למקרה שהתנאי יכול להתקיים ולא התבטלו המגורים.

נמצא, שלשיטת רש"י, על פי שני ההסברים, חיוב היתומים במדור קיים רק בביתו של הבעל. לשיטה אחת בביאור רש"י, לדעת רב
יוסף חיוב המזונות נשאר מכיוון שהמילה "בביתי" ממשיכה ללמד אותנו את שיעור המזונות ולא באה למעט את האלמנה
מהתנאי, ולשיטה אחרת אילולי הייתור היינו ממעטים אותה אף ממזונות במקרה שאינה יכולה לדור שם.

לכל ההסברים בשיטת רש"י עולה בפשטות שאין לדעתו חיוב לשכור מדור לאישה במקרה שאינה דרה עם היתומים, אף שאין זה
באשמתה.

שיטת הרמב"ן ובית מדרשו

הרמב"ן (נד. ד"ה תני) מאריך בביאור הברייטא ומעלה כמה פירושים בביאור הירושלמי. נביא תמצית מדבריו הנדרשים
לענייננו:

פירוש אחד הוא מביא בשם הראשונים, שבבית קטן וצר שאינה יכולה לדור עם היתומים הם מסלקים אותה מהבית וחייבים לשכור
לה מדור אחר. כלומר, ההבנה הפשוטה של התנאי ב"ד היא, שישנו חיוב מדור עצמאי של מגורים לאלמנה כשהעדיפות למגורים
בבית הבעל היא רק כשזה אינו על חשבון היתומים. המיעוט של "בביתי ולא בבית" מסיר מהיתומים את החובה לתת לה לגור

²⁶⁶ כך גם משמע שלמד הריטב"א (נד. ד"ה תני) בדעת רש"י. יעויין גם בדברי רבו הרא"ה בסוגיין.

בבית הבעל, אבל אינו מבטל את התנאי הבסיסי של חובת המגורים.

הרמב"ן נדחק ליישב על פי שיטה זו את דברי מר בר רב אשי "מזוני לית לה" שמשמע מדבריו שהתנאי התבטל שהרי על פי שיטה זו היא הרי מקבלת מגורים במקום אחר. לכן מסביר הרמב"ן שלדעת מר בר רב אשי היא מקבלת מזונות רק עפ"י השיעור שלהם כשהיא גרה עימם, דלענין זה נשאר שיעור החיוב של המזונות צמוד למגורים בביתו של הבעל אעפ"י שהיא מקבלת בית אחר.

פירוש נוסף מעלה הרמב"ן מתוך דברי רב צמח גאון בתשובה (שערי צדק, ח"ד ש"ד סי' ב), הרמב"ן מביא רק את חציה השני של התשובה מכיוון שרק חלק זה הועתק בספרו של הנגיד ז"ל שהיה לפניו ומשם הביא תשובה זו. אמנם כיוון שזכינו שהתשובה נמצאת בידנו במלואה נביא את כולה:

וששאלת: את תהי יתבה בביתי ותאני רב יוסף בביתיה ולא בביקתיה אבל מזוני אית לה, מאי קאמר רב יוסף. כך ראינו: בעל שמת אשתו יושבת בביתו בזמן שיהא ביתו גדול, אבל ביתו קטן שלש אמות על שלש אמות אמר רב יוסף בביתיה גדול ולא בביקתיה קטן, כדאמרינן בהמוציא יין דעבודה זרה: 'ביקתא בי עקמא'. הילכך: אם יש לו בית קטן אין עליה מן הדין לדור בו אלא הולכת לבית אביה או שוכרת בית גדול ויושבת בו ושכר מן היתומים, ומזוני אית לה. והלכתא כרב יוסף.

הרמב"ן כתב על תשובה זו:

וזאת התשובה איני סומך עליה שנראית כמשובשת שהלשון שלה נוטה שלתקנת האשה אמרו כן שאין מכריחין אותה לדור בקטן אלא שוכרת גדול, וזה אינו כלום.

כלומר, שיטת הגאונים היא ש"בבית" בא למעט מקום קטן שאינו נקרא בית כלל, פחות מד' על ד' אמות, והיא יכולה לדרוש מקום מגורים ראוי²⁶⁷. על פי ביאור זה, "בבית" הוא המשך ההתחייבות של הבעל מחייו ואותו גודל של דירה שהתחייב לספק לה בחייו מחייב גם לאחר מותו. לגבי מה שהשיג הרמב"ן על הגאונים שהתנאי לטובתה של האשה, כך אכן משמע מהקטע שהיה לפניו שמתחיל במילה "הילכך" שבמקרה שהבית קטן ביחס לדרישות האלמנה יכולה לדרוש בית אחר, דבר שאינו מסתבר. אבל מתחילת התשובה עולה שהם מדברים על מקרה שהבית קטן מד' על ד' אמות ואז האשה יכולה לטעון שאין על זה שם מדור, אבל בבית קטן שהאשה רוצה בבית גדול יותר בודאי שלא עלה על דעתם שתוכל לדרוש בית אחר.

הרמב"ן מציין, שהשיטות שחייבים היתומים לשכור בית לאישה כשאינה דרה עימם הוכרחו לכך בגלל הירושלמי (פ"ד הי"ג):

ר' זעירא שלח שאל לר"נ בר יצחק ולרב אבימי בר פפי לא היה שם בית א"ל היורשים שוכרין לה בית.

הרמב"ן עצמו נוטה לחלק בין הירושלמי לבבלי ולטעון, שהירושלמי מדבר כשלא היה בית בכלל ואז כשהיורשים שוכרים בית הוא נקרא ביתו של הבעל שבו מתקיים התנאי ב"ד ואילו הבבלי מדבר כשיש בית אלא שאינו ראוי למגורי האלמנה והיתומים וכיוון שהבית אינו ראוי למגורי האלמנה התנאי ב"ד מתבטל לגמרי²⁶⁸.

עולה משיטת הרמב"ן, שאף שהוא מוצא אפשרות שישכרו לה בית אין זה מכח התחייבות לשכור לה בית אלא רק כשהבית שהיתומים שוכרים נקרא ביתו של הבעל, אם כי זהו קצת דוחק בלשון הירושלמי "ששוכרין לה בית" ולולא דבריו היה אפשר לומר, שכשאין לה בית זהו מקרה שבו בודאי התחייב הבעל לשכור לה בית אעפ"י שכתב "בבית" שהרי אין לו בית.

אמנם, למרות שלא קיבל את שיטת הראשונים בביאור הגמרא, בסוף דבריו להלכה הוא מקבל בעל כרחו את שיטתם שחייבים היתומים לשכור לה בית כשאינה יכולה לדור עימם:

ואע"פ שאין זה מחזור אנו נותנים ראשנו תחת כפות רגלי הראשונים ז"ל²⁶⁹.

²⁶⁷ יתכן שזהו המקור לשיטת הרמב"ם בשיעור המגורים שבעל חייב לתת לאשתו.

²⁶⁸ מדברי הר"ן על הרי"ף עולה שהוא קיבל את שיטתו של הרמב"ן להלכה.

²⁶⁹ בתוך דבריו מבאר הרמב"ן קטע קשה בירושלמי. עפ"י דבריו הירושלמי מתכוון לומר מהו הדין במקרה שלא היה שם בית: "נותנין לה דמי שכירות בית כמו שהוא והיא טורחת ושוכרת לעצמה, ואם היא אומרת איני רוצה לטרוח אלא שכרו לי אתם אין שומעין לה." כלומר, יש לאלמנה טענה כלפי היתומים שטורחת השכירות תהיה מוטלת עליהם והם יכולים לדחות את טענתה. עפ"י הבנתנו במחלוקת הראשונים האם שוכרים לה ביתה ניתן גם להציע הסבר במה תלוי הויכוח של האלמנה והיתומים. ראשית, נציין, שבחיי הבעל נראה שהבעל אינו חייב לטרוח ולקנות לאשתו מקום מגורים, אלא די בכך שמעמיד לה את הסכום שנדרש לכך. דבר זה נלמד מכסות, שגם בחיי הבעל וגם לאחר פטירתו מפורש שויים של הבגדים. ומשמע שהאשה מקבלת כסף והיא קונה לעצמה את הבגדים. עפ"י זה נראה שאם התקנה של מדור אלמנה היא רק המשך המגורים בבית של בעלה, ובמיוחד עפ"י דברי הרמב"ן, שגם בבית שיקנו שיתומים

הרשב"א (נר. ד"ה תני) גם קיבל את מסקנתו של הרמב"ן. כך גם משמע שזו מסקנת הרא"ש (פרק ד הל' כט) שסיים את דבריו בשיטת הרמב"ן.

שיטת הרא"ה

הרא"ה (נר. ד"ה לא) ובעקבותיו הריטב"א (נר. ד"ה תני) והשיטה לר"ן (נר. ד"ה תני) טוענים, שהבבלי והירושלמי חולקים בשאלת החיוב לשכור לה בית, ודעת הבבלי שאין לשכור לה בית, כפי שעולה מפשט דבריו של מר בר רב אשי שאפילו מזוני לית לה.

הרא"ה מביא גם ראייה נוספת מהגמרא (קג.):

אמר אביי: נקיטין, מדור אלמנה שנפל - אין היורשין חייבין לבנותו. תניא נמי הכי: מדור אלמנה שנפל - אין היורשין חייבין לבנותו. ולא עוד אלא אפילו היא אומרת הניחוני ואבננו משלי - אין שומעין לה. בעי אביי: שיפצה מאי? תיקו.

מגמרא זו עולה שהאלמנה אינה יכולה לשפץ או לבנות את בית הבעל שנפל, וגם היורשים אינם חייבים לבנות אותו בשבילה, דבר שנובע לדעת הרא"ה מכך שאין לה שיעבוד אלא על המדור שהבעל השאיר אחריו. ואף אם היתומים ישבו ויבנו אותו - לא תהיה יותר לאלמנה זכות לגור בבית הזה. כמובן, שלדעת הרמב"ן והראשונים החולקים על הרא"ה, אין זו ראייה מוכרחת מדין זה, וגם לדעתם יש לה זכות בדירת הבעל לפני שצריכים לשכור לה בית אחר²⁷⁰.

הרא"ה מסיק בסוף דבריו שמכיוון, שזוהי דעת הבבלי וכן שיטת רש"י אין צורך לשכור לאלמנה בית במקרה שלא מתאפשרים מגוריה בבית הבעל. וכן מסקנת הריטב"א והשיטה לר"ן.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (אישות פרק יח, הל' ב-ג) כתב:

"כשם שניזונת אחר מותו מנכסיו כך נותנין לה כסות וכלי תשמיש ומדור, יושבת במדור שהיתה בו בחיי בעלה ומשתמשת בכרים וכסתות בעבדים ושפחות שנשתמשה בהן בחיי בעלה. נפל המדור אין היורשין חייבין לבנותו, ואם אמרה הניחו לי ואני אבננו משלי אין שומעין לה, וכן לא תחזק בדקו ולא טחה אותו אלא תשב בו כמו שהוא או תצא, ויורשין שמכרו מדור אלמנה לא עשו כלום.

נפל הבית או שלא היה לבעלה בית אלא בשכר נותנין לה מדור לפי כבודה, וכן מזונותיה וכסותה לפי כבודה, ואם היה כבוד הבעל גדול מכבודה נותנין לה לפי כבודו מפני שעולה עמו ואינה יורדת אפילו לאחר מיתה.

הרמב"ן טוען, שהרמב"ם השמיט את הדין של "בביתי ולא בביקתי". הוא מסביר זאת, שמכיוון שהרמב"ם קיבל את שיטת הירושלמי ששוכרין לאלמנה בית במקרה שאינה יכולה לדור עם היתומים נכלל בזה גם המקרה של ביקתא שאם היתומים אינם נותנים לה לגור עימם שוכרין לה בית.

אמנם בפירוש המשנה כתב הרמב"ם (פי"ב ה"ג):

וכן משאירים לה הכלים והבגדים שהייתה משתמשת בהם ואפילו היו משי וזהב. וכן עבדים והשפחות שהיו משרתים אותה אין לוקחים ממנה. וכבר קדם לך שזה מתנאי כתובה. ואם נפל הבית שהייתה דרה בו הרי זו הפסידה זכות המדור בנכסיו, לפי שהתנאי היה את תהא יתבא בביתי. ואין לה לבנותו אפילו משלה, וכן אין לה לשפצו.

גם בהסבר התנאי ב"ד מדגיש הרמב"ם (פ"ד מ"א):

תדור בבית שהייתה דרה בו עם בעלה בחייו ותמשיך להשתמש בכל המטלטלין והכלים שהייתה משתמשת בהן

לאחר מכן, ייתכן שהזכות שלה תהיה רק מכוח היותו נקרא על שם בעלה, כפי שהבאנו את דבריו לעיל, היה מקום לומר, שהטירחה לשכור תהיה מוטלת על היתומים שהרי אין זו חובת המדור הרגילה שהייתה בחיי בעלה אלא תקנה אחרת באופייה. היינו, שהיתומים מחויבים לתת לה מדור מוכן. ומסקנת הירושלמי שהחובה של היתומים שהיא רק כפי שהיה בעלה חייב לה בחייה, דהיינו לתת לה דמי מדור, והיא כבר תטרח למצוא מדור בעצמה.

²⁷⁰ הריטב"א (קג. ד"ה נקיטין) מביא את דברי הרשב"א, שגם אם בנו היתומים שוב את הבית אין לה זכות בו, והרשב"א הרי חולק על הרא"ה.

עמו בחייו ... ופירוש מיגר אלמנותך, המשך אלמנותך בביתי כלומר אחריו.

משמע שהזכות של האלמנה היא להמשיך את חייה כפי שהיו בימי בעלה ולא התחדשה זכות מגורים חדשה לאלמנה מהיתומים שהרי כתב שאם נפל הבית הפסידה זכות המדור בנכסיו²⁷¹. אף שניתן ליישב סתירה זו בפשטות ולומר שהרמב"ם חזר בו, ננסה להראות שישנה דרך ליישב את הסתירה ללא חזרה.

עוד יש להעיר על לשון הרמב"ם בהלכות שהבאנו: "כשם שניזונת ... כך נותנים לה כסות ומדור" לאיזה ענין הרמב"ם לומד מדור וכסות ממזונות?

ואף יותר מכך יש לשאול מהו הצורך ללמוד מדור ממזונות, הרי מדור מפורש בתנאי ב"ד כמו שמפורש חיוב המזונות בתנאי ב"ד²⁷²?

עוד יש להקשות, שהרי בהמשך כותב הרמב"ם שאת המדור והכסות היא ממשיכה ממה שהיה לה בימי בעלה. אם כך, דבר זה בודאי לא נלמד ממזונות ששיעורם הוא עפ"י צרכיה. עוד יש לשאול על כך שרק בהלכה לאחר מכן בהקשר של נפל הבית כותב הרמב"ם שהמדור הוא לפי כבודה. מדוע הוא לא כותב את השיעור הזה מיד?

אפשר לומר, שהרמב"ם בהלכה השניה שהבאנו, הפותחת במילים "נפל הבית", מדבר על מקרה בו הבית נפל דווקא בחיי הבעל כמו המקרה השני באותה הלכה "שלא היה לבעלה בית אלא בשכר", שגם הוא מדבר שכבר בחיי הבעל לא היה לו בית. את הדין במקרים האלו למד הרמב"ם מהירושלמי, לפי פשוטו, "לא היה שם בית" דהיינו בחיי הבעל - "שוכרין לה בית". ויתכן שהוא גם למד שזוהי כוונת הבבלי "בביתי ולא בביקתי", עפ"י פירוש הגאונים שהביא הרמב"ם, שאין קיום לתנאי ב"ד בבית שאין בו שיעור של בית והיתומים נותנים לה בית אחר ולזה כיוון הרמב"ם בדבריו: "לא היה שם בית"²⁷³.

עפ"י ביאור זה יש לחלק את המקרים המופיעים ברמב"ם לשניים: בתחילה הרמב"ם מדבר על אלמנה שבעלה הותיר אחריו בית ואחרי מותו נפל הבית שאין היתומים חייבים לבנותו. וכפי שגם ראינו בביאור המשנה לרמב"ם שהאלמנה הפסידה את זכות המדור בנכסיו, ואז גם אין חייבים לתת לה מדור אחר. בהלכה השניה הרמב"ם מדבר על מקרה בו לא היה בית מעולם או מכיוון שנפל או שהיה בשכר וכדומה. במקרה זה היתומים חייבים לתת לאלמנה מדור לפי כבודה.

מה היא הסיבה לחלוקה זו?

ראינו עד עכשיו שתי גישות בראשונים: יש האומרים שמדור האלמנה הוא חלק מהזכויות שנועדו לדאוג להמשך החיים של האישה בבית הבעל כפי שהיה בימי חייו, כשם שלענין המזונות היא ממשיכה להיות ניזונת מנכסיו. ויש האומרים שהמדור לאלמנה נובע מהמשך החיוב של הבעל לדאוג לאשתו למגורים. לשיטתם, כשהבעל לא השאיר בית היא מקבלת את המדור מכח ההתחייבות של התנאי ב"ד וללא קשר לחוב המזונות אלא זו ההתחייבות שלו לדאוג למגוריה מנכסיו. הרמב"ם משלב בין שתי האפשרויות הללו.

לדעת הרמב"ם לשון התנאי ב"ד מתפרש ככל מקרה לפי עניינו. שתי השיטות בראשונים נמצאות בלשון התנאי והאישה מקבלת את המדור עפ"י המציאות בה היא נמצאת ברגע פטירת הבעל. אם נכנסה האישה לאחר פטירת בעלה למסלול של המשך החיים,

²⁷¹ במאירי הובא נוסח פירוש המשנה שהפסידה "זכות המדור בביתו", אבל במהדורת הרב קאפח מופיע הנוסח שהבאתי, ובמהדורת וילנא אף נכתב "מכל נכסיו". הר"ש ליברמן טוען (הלכות ירושלמי לרמב"ם עמ' נג אות ס) שהתרגום שמופיע במאירי תואם יותר מבחינת השפה הערבית. אולם הרב קאפח, כפי שצינינו, לא תירגם כך, ואף הר"י שילת שליט"א, הביע בשיחה בע"פ עמי את דעתו על פי ידיעותיו בשפה הערבית, שהצדק עם תרגומו של הרב קאפח ודלא כדברי הר"ש ליברמן.

²⁷² השו"ע שהעתיק את דברי הרמב"ם בהלכה זו כתב במקום "כשם" את המילה "כדרך". דהיינו, ההשוואה היא בשיעור של החוב ולא כפי שנראה שזהו כעין לימוד של אחד מהשני, אבל הרמב"ם עצמו כתב "כשם".

²⁷³ הרב קאפח בביאורו לרמב"ם טוען שהרמב"ם חזר בו מדבריו בפירוש המשנה, ומוכיח את זה מהדין שמופיע בפרק יט לגבי התנאי ב"ד של מזונות הבנות: "פוסקין לבת מזונות וכסות ומדור מנכסי אביה כדרך שפוסקין לאלמנה". ובהמשך הרמב"ם מחלק בין אלמנה שפוסקים עפ"י כבודה לבנות שמקבלות עפ"י צרכיהן. עולה לכאורה מהרמב"ם שיש חיוב ברור לדאוג למדור לבנות למרות שגם אצלן נכתב במשנה (נב): "יתבן בבית". לענ"ד אין להשוות בין הבנות לאלמנה, דבר זה עולה גם בפשטות הסוגיות בכתובות קג וכן בכל הדיונים המרובים סביב מדור האלמנה שמהם נראה שהבית של האלמנה הוא מושג שדורש ברור מיוחד. גם מהראשונים (מ"מ יט, י) שהביאו ירושלמי לגבי מזון הבנות שגורס במשנה "תני ומתכסיין בכסותי" כלומר אין לדעת הירושלמי מקור לכסות בבנות אם לא נמצא את זה כתוב במפורש ובזה שוב שונה התנאי של הבנות מהתנאי של האלמנה. ומה שכתב הרמב"ם "כדרך שפוסקין לאלמנה" צ"ע למה נפקא מינה כתבו, ואולי בשביל להדגיש בהמשך את החילוק בין האלמנה לבנות.

דהיינו שהבית של הבעל היה קיים בשעת פטירתו, הרי כשהבית נופל - בשלב זה היא מפסידה את כל זכויותיה למדור. ואם הבית לא היה קיים בשעת פטירת הבעל, הרי שהיא זכאית לדיוור מצד ההתחייבות של הבעל למדור לאישה לאחר פטירתו. ברגע שהאישה מקבלת את המדור באחת מהדרכים הללו כבר אין לה את הזכויות שהדרך השניה מקנה לה²⁷⁴.

לכן הרמב"ם בהתחלה מדבר על האפשרות הראשונה שמדובר בהמשך החיים וכשם שניזונת כפי שהיה בחייו כך היא מקבלת כל מה שהיה בחייו. בהלכה השניה הוא עוסק במקרה שאין בית בשעת פטירתו והיא מקבלת דיוור כחלק מההתחייבות שלו כלפיה לאחר מותו ואז הוא גם מפרט את השיעור של המדור שהוא לפי כבודה.

בכך אנו יכולים ליישב תמיהה נוספת:

הגמרא (צו.) קובעת

אמר רבי יוסי בר חנינא כל מלאכות שהאישה עושה לבעלה אלמנה עושה ליורשים חוץ ממזיגת הכוס...

כלומר, מלבד הדין שמעשה ידי האלמנה ליתומים היא גם חייבת לשרת אותם כפי ששירתה את הבעל. אבל אם היא דרה במקום אחר לשיטות שהיתומים שוכרים לה בית לכאורה החיוב שלה לשרת אותם אינו מתקיים. עפ"י דברי הרמב"ם ניתן לומר, שבאמת יש לחלק בין חיוב המדור מדין תנאי ב"ד לבין החיוב במצב בו היא גרה עם היתומים, שהוא שונה מהותית, ולכן האלמנה אינה מחוייבת לשרתם במקרה בו היא מקבלת את המגורים מכח התנאי ולא כהמשך חיי הבעל, בו היא גם מצידה חייבת ליתומים להמשיך את חובותיה כלפי הבעל.

עפ"י זה נוכל גם ליישב את מה שהתקשה הרמב"ם מהי מחלוקת האמוראים האם יש לה מזונות כשהבית הוא "ביקתי" לשיטות שבביקתי שוכרים לה בית אחר. שהרי אם התנאי ב"ד קיים ושוכרים לה בית אחר מדוע נשלול לה את המזונות. והרמב"ם נדחק לתרץ שהאמורא הסובר שאין לה מזונות כוונתו שרק נשארים לה מזונות בשיעור של ברכת הבית ברובה.

אך על פי הביאור שהצענו ברמב"ם שבבית שאינו ראוי למגורים בשעת פטירתו, מתחדש מסלול נוסף של התחייבות לשכור לה בית. לרעת האמורא שאין לה מזונות ניתן לומר שהוא חולק על עצם קיומו של מסלול כזה ולדעתו ברגע שאין לבעל בית בשעת פטירתו לא נותר עוד חיוב כלפי האישה ובמסלול הראשון שיש חיוב מזונות מצד המשך החיים כפי שהיו קודם מכיוון שהיא לא גרה בבית החיוב הזה מתבטל.

שיטות נוספות בביאור הגמרא

במהדורה קמא של רש"י (שטמ"ק נד. ד"ה "בבית") נמצא פירוש נוסף לסוגיה זו:

שאינה יכולה לכופף את היתומים לבנות לה מדור קטן בפני עצמה כי עקתא בית קטן וצר. אבל מזוני אית לה, אי אית לה ביתא לדידה שנפלה מירושה על היתומים להביא לה מזונות לשם. כך קיבל רבי. וקשיא ליה הא דאמרין בפרק הנושא (קג.) 'אמרה אי אפשר לזון מבית אבא יכולין היורשים לומר לה אם את אצלנו יש לך מזונות...' ומפרש טעמא מפני שברכת הבית ברובה.

ואז מביא את רבו שפירש כפי שרש"י פירש לפנינו.

הפירוש שקיבל רבו של רש"י הוא שיש להפריד בין הברייטא לרב יוסף. החידוש של הברייטא הוא שהאלמנה אינה יכולה לכפות את היורשים לתת לה מדור בפני עצמה כשיש בית לבעל. ורב יוסף בא לומר שאם יש לה מדור יכולה לדרוש מהיתומים שיביאו לה מזונות לשם ואינה חייבת לגור עם היתומים. על פירוש זה מקשה רבו של רש"י ממשנה מפורשת שהיא מפסידה חלק מהמזונות אם היא אינה גרה עימם. אפשר היה ליישב שמזוני אית לה לפי ברכת הבית. וכך כותב במפורש המאירי (עמ' 205) שמביא ג"כ את

²⁷⁴ ניתן גם להוכיח בדעת הרמב"ם, שהמסלול שמחייב את היתומים לתת לאלמנה מדור בבית בעלה, שונה באופייו מהמסלול של החיוב שלהם לשכור לה בית. שהרי שיטת הרמב"ם בביאור משנת "משרה אדם את אשתו על ידי שלישי" (סד; ; פיה"ש פ"ה מ"ח) היא "יכול אדם שלא יאכל עם אשתו ושלא ידור עמה אלא משרה אותה על ידי שלישי". וכן פסק במשנה תורה (אישות פרק יב הל' יב) "בעל שרצה ליתן לאשתו מזונותיה הראויות לה ותהיה אוכלת ושותה לעצמה והוא אוכל ושותה לעצמו" "הרשות בידו". אם כך, הבעל אינו רוצה לגור עם אשתו אם אינו רוצה בכך. דלא כמו שכתב הרא"ש (פרק ז סי' ד) עפ"י הירושלמי, שדווקא אם קיבלה עליה – יכול להשרותה. אבל, בשונה מהבעל, היתומים אינם יכולים לסלק אותה מהבית ולהשרותה במקום אחר. לכן נראה, שהאלמנה גרה בבית הבעל מכוח תקנה מיוחדת שלא באה להמשיך את חובת המדור של הבעל אלא לתת לאלמנה את הזכות להמשיך את חייה הקודמים בבית בעלה.

הפירוש הזה ומיישב אותו כך.

פירוש זה הולך בשיטה העקרונית של רש"י שאין לאלמנה זכות מדור אחרת מאשר המשך המגורים בבית הבעל, ולכן לא ניתן להמיר את בית הבעל אפילו בבית גרוע יותר כאשר היתומים אינם מעוניינים בכך.

סיכום

הירושלמי קובע שבמקרה ש"לא היה בית" היתומים מחוייבים לשכור בית לאלמנה.

בבבלי מופיעה ברייתא שממעטת מקרה של "ביקתי" מהתנאי ב"ד של מדור האלמנה. נחלקו האמוראים האם יש לה מזונות במצב כזה ונפסקה ההלכה שיש לה מזונות.

וכן מופיעה הלכה, שבמקרה שנפל בית הבעל האלמנה מפסידה את זכות המגורים בו, ולכאורה אף אינה זכאית לדרוש שישכרו לה מדור אחר ודלא כירושלמי.

הרמב"ן הביא ראשונים קדמונים שלמדו שהבבלי אינו חולק על הירושלמי, ובמקרה שלא ניתן לתת לאלמנה מדור בבית בעלה כגון שהבית צר מדי או שהוא נפל, שוכרים לאלמנה מדור אחר והשיטה ששוללת מזונות מהאלמנה בביקתי אין זו שלילה מוחלטת אלא היא שוללת את ההפרש שבין מזונות בבית אחר למזונות בבית הבעל.

הרמב"ן גם למד באופן זה את שיטת הרמב"ם שהשמיט את הדין של "ביקתי" ולדעת הרמב"ן כלל הרמב"ם את הדין הזה במסגרת של "לא היה שם בית נותנין לה מדור לפי כבודה".

שיטה זו מתייחסת למשפט "את תהא יתבא בביתי" כהעדפת בית הבעל למדור האלמנה אבל החיוב של מדור בבסיסו ממשיך להיות כפי שהבעל היה חייב לדאוג לאשתו למדור בשכירות.

רש"י ובעקבותיו הרא"ה הריטב"א לומדים את הבבלי כפשוטו וטוענים שהאישה הפסידה את המדור במקרה שאין בית לבעלה. על פי שיטתם האמורא ששולל את המזונות לאלמנה עושה זאת באופן מלא מכיוון שהתנאי הוא כמקשה אחת "את תהא יתבא בביתי ומיתזנא מנכסי".

התפיסה שעומדת בבסיסה של שיטה זו רואה במגורים בבית הבעל המשכתו של המצב שהיה לפני פטירת הבעל, התנאי ב"ד מעגן את הזכויות שהיו לה מקודם אבל אינו מחדש חובות חדשות על היתומים.

הצענו הבנה חדשה בשיטת הרמב"ם. נראה שהרמב"ם נותן לתנאי ב"ד משמעות כפולה בהתאם למציאות בשעת פטירת הבעל. במקרה שבית הבעל קיים בשעת פטירתו התנאי ב"ד מכוון להמשכת המצב הקיים. במקרה שהבית לא היה קיים בשעת פטירת הבעל התנאי ב"ד מחדש על היתומים חובה כפי שהייתה מוטלת על הבעל.

על פי זה אין סתירה בין הבבלי לירושלמי. הבבלי מדבר על מקרה בו הבית היה קטן מדי ("ביקתי" עפ"י פירוש הגאונים) בשעת פטירת הבעל וזהו בדיוק המקרה של "לא היה בית" של הבבלי ואז היא מקבלת דיור אחר מהיתומים. ואילו במקרה של "נפל הבית" לאחר פטירת הבעל היא באמת מפסידה את כל זכויותיה (כפי שגם עולה מפירוש המשניות של הרמב"ם). ואילו שיטת האמורא ששוללת זכויות מהאלמנה במקרה שהבית קטן מדי, אינה מחלקת בין שני הסוגים הללו ולכן מפקיעה את האלמנה מהזכות שלה בנכסי הבעל לאחר שהבית נופל או אינו ראוי למגורים.

נספח: החלפת הבית

התוספות (נד"ה בביתי) כותבים:

בביתי ולא בביקתי - כשאין להן כי אם ביקתי היא מפסדת, דלכולי עלמא יכולין לגרשה. וביש להם בתים טובים היא מרווחת בהאי לישנא דביתי, שמשתמשת במדור כדרך שנשתמשה בחיי בעלה, כדאמרינן בהנושא (קג.) ואין להחליף לה לגרוע ממנו או שמא אפילו לכיוצא בו.

נראה שדעת התוספות היא כשיטת רש"י, שהחיוב של היתומים כולל רק את הבית של הבעל וזו כוונתו שהיא מפסדת כשאין בית שאין לה מקום מגורים. המשך דברי התוספות על פי זה הוא, שהיא מרויחה שהשימוש במדור כולל את כל מה שהיה בימי בעלה וזה גם מתאים לשיטתו של רש"י שהמדור הוא המשך החיים בימי בעלה.



אלא שהתוספות מוסיפים, שאין לגרוע ויתכן שאף לא להחליף בשווה לו. ובנקודה זו יתכן שאלו שחולקים על רש"י ומחייבים לשכור לה בית יחלקו על דברים אלו, מכיוון שהמגורים בבית הם הוצאה לפועל של חיוב המדור שהיתומים חייבים לאלמנה, והבית שהיה של הבעל יכול להיות המדרד לשיעור ההתחייבות, אבל לכאורה אינו מחייב אותם לשכן אותה דווקא בו.

לכשנדייק בר"ן (כ: בדפי האלפס ד"ה משתמשת) נראה, שיתכן והוא חולק על התוספות:

שאם נשתמשה במדור מרווח ביותר בחיי בעלה אין היורשים רשאים להוליכה אל מדור אחר אע"פ שהוא מספיק לה והיינו ההיא דפרק הנושא (קג.).

משמע, שאם המדור אינו מרווח ביותר אינם יכולים להוליכה לשם אבל אם הוא כמו המדור של בעלה נראה שניתן להעבירה גם למדור אחר.

אמנם לאחר מכן מביא הר"ן את דברי הרשב"א בחידושים שלדעתו המילה "בביתי" באה לחייב את היתומים להשאירה בבית של הבעל ולא לתת לה מדור בבית אחר, וכן לדעתו לא באה המילה בביתי לחייב אותם לתת לאלמנה את כל הבית כי אם מדור לפי כבודה²⁷⁵. ופשטות דברי הר"ן נראה שאינו חולק עם הרשב"א וגם לדעתו אין להוציא את האלמנה מהמדור בו של בעלה אפילו לו למדור אחר שראוי לה. וצ"ע.

המרדכי (סימן קסז) כתב:

כתב רב צמח גאון בספר המקצועות: 'בביתי ולא בביקתא, בית צר ומצוק דהיכא דלית ליה אלא חד ביתא מצו יתמי למימר אילו הוה לן בית אחר הוה יחייבנו לן חד מנהון ואת יתבא בהון, עכשיו שאין לנו אלא בית אחד צר לנו לדור עמך לכי לבית אביך וניתן לך מזונות' עד כאן [לשוננו]. משמע מתוך דבריו שאינה דרה עמהם בבית אחד אפילו הבית גדול ומתניתין מיירי כשיש להם שני בתים.

וכן כתב עוד (סימן רסד):

ת"ר משתמשת במדור כדרך שנשתמשה בחיי בעלה, בפרק נערה משמע דווקא בשני בתים והכי פירושו הכא, משמשת בבית שני במדור כדרך שהייתה משמשת בחיי בעלה באותו בית.

מדברי המרדכי עולה, שההיצמדות לבית הבעל אינה מחייבת בכלל מגורים בבית בו גרה קודם, אלא הבית של הבעל הוא המקום בו היא ממשיכה לגור כשיש שני בתים והיא מקבלת מגורים בבית השני. זוהי תפיסה שרואה בבית רק את השיעור לאיכות המגורים ולא את המקום שבו המגורים עצמם מתבצעים בהכרח.

אמנם, הח"מ (סימן צד ס"ק ג) למד, שהמרדכי מדבר רק על מקרה שיש שני בתים לבעל, אבל פשטות דברי הרמ"א (ד"מ, שם ס"ק א; שו"ע סימן צד ס"ק א) "דיכולים ליתן לה מדור הראוי פה בבית אחר" מורה, שהוא אכן הסיק מדברי המרדכי שיש כאן גישה עקרונית המרחיקה את המושג "בביתי" מקריאתו הפשוטה²⁷⁶.

נמצא שיש לפנינו אפשרויות שונות כיצד ללמוד את המילה "בביתי":

1. גישת הרשב"א שדורש המשך המגורים בבית בו גרה בחיי בעלה (וכך עולה מפשטות דברי הרמב"ם שהבאנו בפרק על שיטתו).
 2. גישת התוספות שמסתפק עד כמה מחייב בית הבעל כשיש בית שווה לו.
 3. גישת המרדכי שמתייחס אל הבית כמדד לאיכות החיים אבל אינו דורש מגורים דווקא בבית זה.
- שיטתו של המרדכי היא ייחודית, וכפי שציין הב"ש אין לה זכר בשאר הראשונים. ממנה עולה, שאין בחיוב המדור לאלמנה המשכיות לחיי הבעל כי אם בשיעור המדור ולא בעצם המגורים במדור זה.

²⁷⁵ ויעיין עוד שו"ת הרשב"א (חלק א סי' תתקכג).

²⁷⁶ וכן הבין הב"ש (שם ס"ק ג).

הרב חיים אלטלף

זכות האלמנה למדור – זכות עצמאית או חלק מן הזכות למזונות

פתיחה

במאמר זה אנסה לעמוד על שתי סוגיות בעניין זכותה של האלמנה למדור כלפי היורשים. האחת – האם מדובר בזכות קניינית של האלמנה, או שמא בזכות מגורים גרידא. והאחרת, האם תנאי בית דין המיוחד לעניין מדור ממצה את הזכות, או שמא מדובר באחד מפרטי הזכות הכללית למזונות מנכסי הבעל, ובמקום בו אין התייחסות מפורשת של תנאי בית הדין הספציפי, זכאית האלמנה למדור מכוח זכותה למזונות.

נסקור תחילה את המקורות הנוגעים למדור האלמנה בגמרא.

מקור הזכות הוא במשנה (כתובות נב: ²⁷⁷) שם נאמר:

[לא כתב לה] את תהי יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי, חייב, שהוא תנאי בית דין. כך היו אנשי ירושלים כותבין. אנשי גליל היו כותבין כאנשי ירושלים. אנשי יהודה היו כותבין עד שירצו היורשים ליתן לך כתובתיך, לפיכך אם רצו יורשין נותנין לה כתובתה ופוטריין אותה.

המשנה (קג.) מוסיפה:

אלמנה שאמרה אי אפשי לזוז מבית בעלי אין היורשין יכולין לומר לה לך לבית אביך ואנו זנין אותך, אלא זנין אותה ונותנין לה מדור לפי כבודה.

אמרה אי אפשי לזוז מבית אבא, יכולין היורשין לומר לה אם את אצלנו יש לך מזונות, ואם אין את אצלנו אין לך מזונות. אם היתה טוענת מפני שהיא ילדה והן ילדים, זנין אותה והיא בבית אביה.

והתוספתא (פ"א ה"ז) מוסיפה ומבארת:

האישה שמת בעלה יושבת בביתם כדרך שישבה בהם בחיי בעלה, משתמשת בעבדים ובשפחות, בכלי כסף ובכלי זהב כשם שנשתמשה בהן בחיי בעלה, שכך כותב לה: תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל יומי מיגר ארמלותיך בביתי.

ועוד נאמר בתוספתא (פ"א ה"ח):

יכולין היורשין לעכב על ידה שמא תשכירנו לאחר ²⁷⁸.

כמו כן, לאחר מותה אין המדור עובר ליורשי האלמנה, אלא חוזר לידי יורשי הבעל (תוספתא שם) ²⁷⁹.

התוספות (נד. ד"ה בביתי) מסבירים כי זכותה של האלמנה לישב בבית בו דרה בחיי בעלה נלמדת מן המילה "בביתי", כאשר הלימוד הוא כפול, דהיינו הן לגבי זכותה לישב בבית בו התגוררה בחיי בעלה, והן לגבי זכותה להשתמש במטלטלין ששימשו אותה בחיי בעלה.

זכותה של האלמנה - זכות קניינית או חיוב ממוני של היורשים

במסכת כתובות (קג.) נאמר:

יתומים שמכרו מדור אלמנה לא עשו ולא כלום. ומאי שנא מדרכי אסי אמר רבי יוחנן יתומים שמכרו בנכסים מועטים מה שמכרו מכרו? התם לא משתעבדי לה מחיים, הכא משתעבדי לה מחיים.

הגרסה בש"ס שלפנינו היא כמובא לעיל – "התם לא משתעבדי... הכא משתעבדי לה מחיים". גרסת הרי"ף היא "התם לא תפיסא

²⁷⁷ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

²⁷⁸ ראה גם שו"ת הרשב"א (חלק א סימן אלף נג). להלכה נפסק כך ברמ"א (אבה"ע, סימן צד ס' א).

²⁷⁹ וכן ח"מ (סימן צד ס"ק ד).



מחיים, הכא תפיסא לה מחיים".

הט"ז מבאר את גרסת הרי"ף (אבה"ע סימן צד ס"ק ב):

התם לא התחילה זכותה עד לאחר מיתה, לפיכך יכולים היורשים להפקיע, אבל במדור התחיל זכותה מחיים.

דהיינו, המילה "תפיסא" אינה מתייחסת להחזקה בפועל של האלמנה במדור בו התגוררה בחיי בעלה, כי אם לזכותה למדור, שהחלה עם נישואיה, לעומת זכותה למזונות מן היורשים, שהחלה רק עם מותו של הבעל.²⁸⁰

פשוטן של המילים "לא עשו ולא כלום" מלמד, לכאורה, שהיורשים אינם יכולים למכור את מדור אלמנה כלל ועיקר, ואם מכרו, המכר בטל, ואינו תקף אפילו לאחר פקיעת זכותה של האלמנה.

ויש לשאול, הרי לאלמנה אין מעמד של בעלים על המדור, וכל שיש לה הוא זכות מגורים גרידא. כפי שהתבאר, אין האלמנה יכולה למכור את המדור וגם לא להשכירו לאחרים. ואם כן היינו מצפים להסדר דומה לזה של אדם שמכר נכס המושכר לאחר, שהדין הוא שהמכר חל, ואולם זכותו של השוכר לגור בנכס עדיפה על זכותו של הקונה למשך תקופת השכירות בלבד, ולאחר תום תקופת השכירות חוזרות מלוא הזכויות בנכס לידי הקונה²⁸¹, כשגם במהלך השכירות הבעלות בנכס שייכת לקונה. מדוע בענינו בחרה הגמרא, אפוא, בתוצאה הגורפת "לא עשו ולא כלום", ולא אמרה כי המכר אמנם חל, ואולם זכותה של האלמנה למדור קיימת גם כלפי הקונה?

באחרונים מצינו שתי שיטות בקשר לסוגייתנו, שיטות השונות זו מזו מן הקצה אל הקצה.

שיטת החת"ס והבית מאיר

החת"ס סופר (חידושים, נד.) וכן בעל בית מאיר (אבה"ע סימן צד ס"ק ד) מפרשים את המילים "יתומין שמכרו מדור אלמנה לא עשו ולא כלום" כפשוטן. לדעתם, אין היורשים יכולים למכור את המדור, ואם מכרו, המכר בטל, ולקונה אין כל זכות בנכס אף לאחר מותה של האלמנה. לדעתם, היות שהאלמנה זכאית למדור בבית מסויים דווקא, ואין היורשים רשאים לפנותה הימנו, הרי שאותו בית כלל לא נפל כירושה לפני היורשים, והאלמנה "תפיסא" בו לחלוטין. לפיכך, אם מכרו היורשים את המדור, הרי הם כמי שמכרו דבר שאינו שלהם, וכבן שמכר בחיי אביו, שהמכר בטל מעיקרו.²⁸² במקום אחר אומר הבית מאיר כי מדור האלמנה קונה לה מדין חצר²⁸³.

לפי שיטה זו, ניתן לבאר את ההבדל בין יתומין שמכרו בנכסים מועטים לבין יתומין שמכרו מדור האלמנה באופן הבא: הבעל, בחייו, יכול למכור את הבית בו מתגוררת אשתו, ואין האישה יכולה להוציא את הבית מיד הקונה. הסיבה לכך היא שחיובו של הבעל לספק מדור לאשתו אינו מוגבל לבית מסויים, והוא רשאי לפנותה מדירה לדירה לפי צרכיו, ובלבד שיספק לה מדור לפי כבודה, ובכל מקום שילך – שם ביתו. כיוצא בזה גבי חיוב הבעל לזון את אשתו, אין לאישה זכות לגבות את מזונותיה מנכס מסויים מנכסי הבעל, והוא רשאי לזונה מן הגורן או מן היקב.

אך משמת הבעל, נוצר הבדל בין שני החיובים. לגבי חיוב המזונות, אמנם אין היורשים חייבים לזון את האלמנה מעבר לסכום הנכסים שנותרו בעיזבון, ואולם היות שהאלמנה אינה אוכלת את הנכסים עצמם, אלא את דמיהם, (ובמיוחד שהאלמנה אינה ניזונה אלא מן הקרקע) רשאים היורשים, ואף חייבים, למכור את נכסי העיזבון, ולזון את האלמנה מתמורת המכירה.

לעומת זאת, לעניין המדור, התקנה היא "את תהי יתבה בביתי", כלומר, האלמנה זכאית להתגורר דווקא בבית בו התגוררה עם בעלה לפני מותו, ואין היורשים רשאים לפנותה לבית אחר בעל כרחיה²⁸⁴. בחיי הבעל, יכול היה הבעל להגדיר מהו "ביתי" לפי

⁴ צפנת פנח (אישות פרק יג הל' ג) מסביר שזכותה של האלמנה למדור זהה לזכותה של האישה למדור בחיי בעלה, ולפיכך משתעבד לה הבעל למדור הן בחייו והן לאחר מותו, משא"כ הזכות למזונות, שלאחר מות הבעל מתחיל חיוב חדש של היורשים כלפי האלמנה.

²⁸¹ שו"ע (חור"מ, סימן שיב ס' א).

²⁸² בסוגיית הגמרא (ערכין כא.) נאמר שאם משכיר מקדיש את הבית המושכר, השוכר הדר בו, במעילה קאי. (לביאור שיטות הראשונים השונות בקשר לסוגייה זו ראה מ. ויגודה שכירות ושאלה (חוק לישראל, נ. רקובר עורך) בעמ' 480) לכאורה, לפי דברי הבית מאיר והחת"ס סופר, גם אם יקדישו היורשים את הבית, לא תעבור האלמנה על אישור מעילה אם תמשיך להתגורר בו, בדיוק כפי שהיה אילו הקדישו היורשים את הבית בחיי אביהם.

²⁸³ דבריו הובאו בתשובת רע"א (מהדו"ק סימן קלג).

²⁸⁴ ראה לקמן, כי יש ראשונים החולקים על הנחה זו.



רצונו. אך משמת, נקבע הבית האחרון בו התגוררו בני הזוג להיות "ביתי". המילים "תפיסא בה מחיים" משמען שהבית בו מתגוררת האישה בחיי בעלה נקרא "ביתי" בחיי הבעל, והוא משועבד לאישה לעניין זה שאם תתאלמן תהיה זכאית לישב בבית זה עצמו.

לפיכך, וכדי לייפות כוחה של האלמנה, תיקנו חכמים שמדור זה, כל עוד זכאית האלמנה להתגורר בו, רואים אותו כאילו כלל לא נפל לפני היורשים, ואינו מהווה חלק מן העיזבון, וליוורשים אין בו אפילו קניין הגוף. ומכאן ההלכה כי יתומים שמכרו מדור אלמנה לא עשו ולא כלום.

לעומת זאת, לצורך המזונות השתעבדו נכסי העיזבון לטובת האלמנה רק במובן זה שהיא זכאית להנות מתמורתם, ולכן אין בכוחה למנוע מן היורשים למכרם.

שיטת ר' עקיבא איגר

בשו"ת (מהר"ק סימן קל"ג) דן רעק"א, בין היתר, בשאלה האם אלמנה קונה בקניין חצר מטלטלין המצויים במדורה. הוא מצטט את דברי הריב"ש בתשובה (סימן שס"ד), שם נאמר:

ודע כי הנכסים שהם בבית הבעל אע"פ שכשמת נשארו הנכסים בידה ואוהלים כאשר המה, אין זה כלום, שכל תופס צריך תפיסה גמורה שיקנה הדבר באחד מדרכי ההקנאות, ואם כן הבית והתיבות והמטלטלין הכל ברשות היורשים, ואינה נקראת תופסת מפני תפיסת המפתחות.

מדברים אלה לומד רעק"א, שאין לאישה קניין חצר במדור השייך לה²⁸⁵. ועל כך קשה, הרי אפילו לשוכר דירה, לפחות לפי חלק מן הראשונים, יש קניין חצר בדירה המושכרת לו, ומדוע לא רואים את האלמנה לכל הפחות כשוכרת? על כך עונה רעק"א את הדברים הבאים:

בדירת אלמנה דאין לה שום זכות ליתן אותה לאחר לא להשכיר ולא להוריש, רק שיש לה זכות מתנאי ב"ד, יש לומר דלא מקרי חצירה, וגם כיוון דלא היה לה עניין זכות בדירה זו רק שמוטל בתנאי בית דין, דהיינו שמניחה לדור בתוכה, אבל לא לעניין דבר אחר שיהיה לה שכירות החצר לזכות בנפילת מציאה לתוכה.

(יצויין כי בעל "בית מאיר" מסביר שדברי הריב"ש מתייחסים למטלטלים המצויים בחדרים אחרים, שאינם חלק מ"מדור האלמנה", ולכן יש צורך בפעולת קניין כדי לזכות בהם. אך במטלטלין המצויים במדור האלמנה זכתה האלמנה בקניין חצר²⁸⁶).

נמצא, כי רעק"א חולק לחלוטין על דברי החתם סופר והבית מאיר. לדעתו, זכותה של האלמנה במדור הינה מינימלית, ומצומצמת לזכות מגורים בלבד, וממילא מעמדה גרוע אף משל שוכר, שיש לו "קניין ליומיה". לענ"ד, רעק"א רואה את הזכות למדור כוחלק מחובת היורשים במזונותיה של האלמנה, אלא שלגבי המדור קבעו חכמים דרך פירעון ספציפית של חובה זו, לאמור, הבית בו התגוררה עם בעלה. אולם קביעה זו אינה מעניקה לאלמנה זכות קניינית במדור מעבר לשעבוד הכללי שיש לה על נכסי הבעל, ובוודאי שאין בה כדי להוציא את המדור מכלל הנכסים שנפלו לפני היורשים.

אם כנים הדברים, הרי שרעק"א אינו מסכים לכך שהיורשים אינם יכולים את המדור בחיי האלמנה באופן שהקונה יזכה בו רק לאחר פקיעת זכות המדור של האלמנה. ראשית, משום שאם הזכויות הקנייניות אינן שייכות לאלמנה, לא יכול להיות אלא שהן שייכות ליורשים. שנית, אם לאלמנה אין אלא זכות מגורים מכוח תנאי בית דין, הרי שאין בידיה אלא קניין פירות (לכל היותר), ואם גבי זכותו של הבעל לפירות נכסי מלוג, נאמר שהאישה יכולה למכור את גוף הנכסים במובן זה שאם ימות הבעל בחייה יזכה הקונה בנכסים²⁸⁷, קל וחומר שהיורשים יכולים למכור את המדור בחיי האלמנה והקונה יזכה בו לאחר פקיעת זכותה של האלמנה.

אמנם הלשון "יתומים מכרו ... לא עשו ולא כלום" מתיישבת יותר עם פירושה של החתם סופר והבית מאיר, ואולם מצאנו בש"ס מקומות בהן מטבע לשון זו נתפרשה באופן שאינו מוחלט²⁸⁸.

²⁸⁵ [השווה מאמרו של הגר"ן גולדברג שטען שגם רעק"א מודה שיש לאישה זכויות קנייניות במדור – הערת עורך].

²⁸⁶ דבריו הובאו בתשובת רעק"א הנ"ל.

²⁸⁷ רמב"ם, אישות פרק כב הל' ז.

²⁸⁸ ראה, למשל, יבמות פט., שם נחלקו האמוראים בהסבר המשנה בתרומות "אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם, בשוגג, תרומתו תרומה, במזיד לא

האם חייבים היורשים לשכור בית לאלמנה

לכאורה, משנתקנה תקנה מיוחדת לגבי מדור האלמנה, ניתן היה לחשוב שהתקנה ממצה את הזכות על כל פרטיה, ואין לפנות בהקשר זה לחיובם הכללי של היורשים במזונות האלמנה. כפי שנראה לקמן, זו הגישה המסתמנת מן התלמוד הבבלי, וכך אכן פסקו כמה מן הראשונים. ואולם, בירושלמי מצאנו גישה שונה, והתירושים שניתנו בראשונים לסתירה שבין התלמודים מובילים למסקנות שונות, ואף הפוכות לחלוטין.

וכך הם דברי התלמוד הבבלי (נד.):

תני רב יוסף: בביתי ולא בביקתי, אבל מזוני אית לה. מר בר רב אשי אמר, אפילו מזוני נמי לית לה. ולית הלכתא כמר בר רב אשי.

רש"י (ד"ה בביתי) מפרש:

אם יש לו בית כופין את היורשין לתת לה מדור לפי כבודה, ואין יכולין לומר לה לבי אביך ואנו זנין אותך שם. אבל אין לו בית אלא ביקתא בעלמא, צריך צר וקטן, ולשון ביקתא 'בי עקתא', יכולין לומר לבי מאצלנו, דאת תהא יתבא ביתי כתב לך ולא בביקתי.

ובד"ה אבל מזוני:

אבל מזוני אית לה בבית אביה מנכסיו, ולא אמרינן כיוון דלא קרינן בה ואת תהא יתבא בביתי לא קרינן בה ומתזנא מנכסיו. ורב יוסף ביתי יתירא דריש, דתקון למכתב בביתי תרי זימני: ואת תהא יתבא בביתי כל ימי מיגר ארמלוותיך בביתי.

מימרתו של רב יוסף מופיעה פעם נוספת (קג.), ושם פירש רש"י (ד"ה ולא בביקתי) כך:

ולא בביקתי – בית צר כעין צריך, כדאמרינן במסכת שבת בקתא – בי עקתא. אם היה מדור שלו צר לא קיבל עליו להוציא את בניו ולהושיבה.

ובתוספות ר"ד (שם) נאמר:

אדעתא דמפקא להו לזילותא לא כתב לה.

הרי"ף (כ. בדפי האלפס) מעתיק את לשון הגמרא, ואינו מזכיר מקרה בו חייבים היורשים לשכור לאלמנה בית.

התוספות (נד. ד"ה בביתי) מסכם את ההלכה באופן הבא:

כשאין להן כי אם ביקתי היא מפסדת, דלכולי עלמא יכולין לגרשה, וביש להם בתים טובים היא מרווחת בהאי לישנא דביתי, שמשמשת במדור כדרך שנשתמשה בחיי בעלה כדאמרינן בפרק הנושא, ואין להחליף לה לגרוע ממנו או שמא אפילו לכיוצא בו.

פשוטה של הסוגיה, וכן פירשוה רש"י, הרי"ף והתוספות, הוא, כי זכותה של האלמנה למדור קמה רק לאחר שליוורשים יש מדור לעצמם מן העיזבון, ורק אם יש להם בית לגור בו, אזי זכאית האלמנה להתגורר בבית בו גרה בחיי בעלה. ואולם אם אין ליורשים בית מנכסיו העיזבון לגור בו בעצמם, אין האלמנה זכאית למדור מן העיזבון כלל.

בתלמוד הירושלמי (פ"ד ה"ג) מופיעה הסוגיה הבאה:

ר' זירא שאל שאל לרב נחמן בר יעקב ולר' אמי בר פפי, לא היה שם בית? אמרו ליה, היורשים שוכרין לה בית. מיכן ואילך היא אומרת קרקע והן אומרינן מעות הדין עם היתומים. כהדא חדא איתתא הוה פורנה עשרין דינר, והוה תמן חד בית בטב עשרה דינר. אתא עובדא קומיה ר' חנינה אמר או ייבנין לה ביתא או יבון לה עשרין דינר. אמר רב מנא, מכיוון דלית ביתא טב אלא עשרה, כמאן דלית לה פורנה אלא עשר. מיכן ואילך היא אומרת קרקע והן אומרינן

עשה ולא כלום". לדעת רב נתן בר אושעיה, "לא עשה ולא כלום לתקן את השרייתם, אבל תרומה הוי". כיו"ב בגמרא (ב"ב נ.). שם נאמר "איש ואישה שמכרו נכסי מלוג לא עשו ולא כלום", ועל כך מפרש הרשב"ם (ד"ה ה"ג והא אמימר), שאם האיש מכר נכסי מלוג ומתה האישה בחייו, המכר קיים, ומה שנאמר בגמרא שלא עשה ולא כלום מתייחס רק למקרה בו מת האיש בחיי אשתו, שאז האישה מוציאה מידי הלקוחות.

מעוות הדין עם היתומין.

כבר מראשית דברי הירושלמי ניכר, כי קיים מצב בו חייבים היורשים לשכור לאלמנה בית, וזאת, לכאורה, בניגוד לסוגיות הבבלי דלעיל.

הראשונים הביאו כמה ראיות לכך, שהבבלי אכן חולק על הירושלמי לגבי עצם חיוב היורשים לשכור בית לאלמנה.

האחת – דין זה, המרחיב באורח מהותי את זכותה של האלמנה לא נזכר בבבלי, ודברי רב יוסף הובאו בלא כל הסתייגות.

השנית – בבבלי מופיעה דעתו של מר בר רב אשי כי כאשר מתקיים דינו של רב יוסף, אזי "אפילו מזוני לית לה". ואם קיים חיוב לשכור לה בית, אין כל הגיון בכך שהיא תאבד את מזונותיה.

השלישית – בסוגיית הגמרא (קג.) נאמר כי היורשים אינם חייבים לשפץ את מדור האלמנה, ואם נפל, אינם חייבים לבנותו, ואם היה חיוב לשכור לה מדור אחר כשנפל הבית, היה על התלמוד לציין זאת.

ואכן, הריטב"א (נד.) והר"ן (בחיידושיו נד.) פסקו, כי הבבלי חולק על הירושלמי, וכי הבבלי אינו מכיר בחיובם של היורשים לשכור לאלמנה בית.

ואולם דעתם זו של הריטב"א והר"ן אינה מקובלת על ראשונים אחרים, שניסו ליישב בין סוגיית הבבלי לסוגיית הירושלמי. להלן נסקור את דעותיהם של הרא"ש, הרמב"ן והרמב"ם, ונראה כי יישוב הסתירה הביא כל אחד מהם למסקנות שונות לחלוטין בשאלת חובת היורשים לשכור בית לאלמנה.

שיטת הרא"ש

לאחר שהרא"ש מציג את הסתירה בין הבבלי לירושלמי, אומר הרא"ש את הדברים הבאים (פרק ד סי' כט):

"וזה פירושו [=של הירושלמי]: לא היה שם בית ראוי לדירת האלמנה והיתומים מהו, א"ל היורשין שוכרין לה בית ואם היא אומרת קרקע, פרוש בבית בעלי אני רוצה לדור והם אומרים מעות פירוש נשכור לך בית למדור ונדור בביתנו, הדין עם היורשין לפי שאין גוף הקרקע קנוי לה אלא לדירה בעלמא, הלכך יכולין לשכור לה בית אחר וידורו הם בביתם.

והא דאמרין משתמשת במדור שנשתמשה בו בחיי בעלה, היינו כשיש לכולם דירה והם רוצים ליתן לה דירה פחותה מבית בעלה...

וי"מ גמרא דידן כמו הירושלמי, בבית ולא בבית עקתי כגון שהבית צר מהכיל כולם, ישכרו לה בית אחר, ואינה יכולה לומר אדור בבית בעלי ואתם תשכרו לכם בית. והא דקאמר מר בר רב אשי אף מזוני לית לה, פי' אין לה מזונות משלם אלא לפי ברכת הבית ורב יוסף סבר דמזוני משלם אית לה...

ומדור אלמנה שנפל אין חייבים לבנותו אלא שוכרין לה בית, וגם אין מניחים לה לבנותו ולא לשפץ כי חפצים יותר לשכור לה בית.

לדעת הרא"ש, הירושלמי דן במקרה בו הבעל הותיר אחריו בית, אך בית זה אינו ראוי לדירת האלמנה והיורשים ביחד. על מצב שכזה אומר הירושלמי כי זכותם של היורשים לגור בבית הבעל גוברת, שכן לאלמנה אין קניין בבית, אלא "שעבוד דירה יש לה עליו" בלבד. אלא שמפני שעבוד זה חייבים היורשים לשכור לה בית אחר לפי כבודה.

רק כאשר יש בעיזבון מספיק בתים למגורי כולם, זכאית האלמנה לגור ב"בית", דהיינו בבית בו גרה בחיי בעלה.

לדעת הרא"ש, היורשים חייבים לשכור לאלמנה בית גם כאשר הבית נפל. הרא"ש אינו מבאר מה הדין כאשר לא היה בעיזבון בית כל עיקר.

המעשה שהובא בירושלמי אינו עוסק, לדעת הרא"ש, בסוגיית מדור האלמנה, אלא בדרכי גביית הכתובה עצמה. מדברי ר' מנא שפסק שכשם שהיו יכולים היורשים לתת לאלמנה את הקרקע היחידה שנותרה בעיזבון ולפטור אותה בשווי של עשרה דינרים בלבד, כך יכולים הם לתת לה מכיסם עשרה דינרי כסף ולפטור אותה, מוכיח הירושלמי שאין לאלמנה זכות לקבל את נכסי העיזבון עצמם, אלא רק שעבוד בלבד, ורשאים היורשים לסלקה בכסף, והוא הדין לזכות המדור, דהיינו שכאשר יש רק "בית עקתי", אין לה אלא זכות לדירה על העיזבון, והיורשים רשאים לסלקה ולשכור לה מדור אחר.

מן ההשוואה שמשווה הירושלמי, לפי פירושו של הרא"ש, בין שעבוד נכסי הבעל לצורך גביית הכתובה, לבין "שעבוד הדירה"

שיש לאלמנה על המדור שאינו מספיק לכולם, ומן הקביעה שאם היורשים בחרו לסלק את האלמנה מ"בית עקתי", הם חייבים לשכור לה בית משום שעבוד הדירה שיש לאלמנה על אותו בית, מסיק ר' עקיבא איגר (דרוש וחידוש חלק ב, נד.) כי חיובם של היורשים לשכור לאלמנה בית חל רק כאשר יש בעיזבון בית, אלא שהוא "בית עקתי" או שנפל. אך כשלא היה בעיזבון בית כלל, אין לאלמנה "שעבוד דירה", שכן שעבוד זה חייב להתייחס לבית מסויים, וממילא אין היורשים חייבים לשכור לה בית.

מכאן, שהחיוב לשכור בית אינו נובע מתנאי הכתובה, אלא מתייחס למצב מסויים בו בחרו היורשים לסלק את האלמנה מן הבית שבעיזבון או שלא להקים את הבית שנפל. החובה לשכור קמה אך ורק משום שהיורשים בחרו לסלק את האלמנה מן הבית הכלול בעיזבון, ומשבחרו לעשות כן, עליהם לספק לאלמנה מדור חלופי, שהרי יש לה קניין על גוף הבית לעניין זכות דירה. החובה נובעת מכך שהיורשים משתמשים במדור (או בקרקע עליו היה המדור שנפל) שהיה אמור לעמוד לרשותה של האלמנה, ולכן היורשים חייבים לשכור לה בית על חשבונם הפרטי, ולא רק מהנכסים הכלולים בעיזבון. יצוין כי גם במעשה שבירושלמי שילמו היורשים עשרה דינרים מכיסם הפרטי לאלמנה כדי לסלקה מן הקרקע.

לפי הסבר זה, קניין הגוף לדירה, אין פירושו שעבוד על הנכס ממנו סילקו היורשים את האלמנה, אלא משמעו החיוב שעל היורשים לדאוג למגורי האלמנה כאשר נותר בית בעיזבון. לפיכך, אין זכותה של האלמנה לדמי שכירות מוגבלת לערכו של המדור שנותר בעיזבון, אלא על היתומים לשכור לה בית למשך כל תקופת הזכאות למזונות.

מכאן, שלשיטתו של הרא"ש, זכותה של האלמנה למזונות מן היורשים אינה כוללת מדור, וזכות המדור נקבעת אך ורק לפי תנאי הכתובה המיוחדת. היות שבתנאי הכתובה נאמר "בביתי", הרי שכשארין בית, אין כלל חובה לספק מדור לאלמנה.

ואולם, כאשר קיים בית בעיזבון, מתקיים התנאי של "בביתי" וממילא זכאית האלמנה למדור. ואז, אם יש דירות לכולם, זכאית האלמנה להתגורר בבית בו חיה עם בעלה, ואם אין די דירות לכולם, הברירה עוברת לידי היורשים – רצו – נותנים לה לדור בבית מבתי העיזבון, רצו – שוכרים לה בית אחר על חשבונם²⁸⁹.

שיטת הרמב"ן

בפתח דבריו מצטט הרמב"ן את התלמוד הירושלמי ומציין כי לכאורה, חולקים התלמודים זה על זה. הרמב"ן מביא את פירושו של הרא"ש, מעיר כי פירוש זה "אינו מחזור ואינו נכון", ומבאר את דעתו (נד.):

וּלִי אִפְשָׁר לִפְרֹשׁוֹ בְּעֵינַי אַחֵר, וְכֵן הוּא: לֹא הִיָּה שֵׁם בִּנְכֹסֵי הַמֶּת בֵּית כָּלֵל, הַיּוֹרְשִׁין שׁוֹכְרִין לֵה בֵּית לְפִי כְבוֹדָה, וְאִם רָצוּ נֹתְנִין לֵה דְמֵי שְׁכִירוֹת בֵּית כְּפִי שֶׁהוּא, וְהִיא טוֹרַחַת וְשׁוֹכֶרֶת לְעִצְמָהּ. וְאִם הִיא אוֹמֶרֶת אֵינִי רֹצֶה לְטְרוּחַ אֶלָּא שְׁכָרוּ לִי אֶתֶם אֵין שׁוֹמְעִין לָהּ...

וְאִם זֶה הַפִּירוּשׁ אִמְתָּה, אִפְשָׁר שֶׁלֹּא נֹאמְרוּ הַדְּבָרִים אֶלָּא בְּמֵי שֶׁאֵין לוֹ בֵּית כָּלֵל, שְׁכִיוֹן שֶׁתִּנְאֵי בֵּית דִּין הוּא לְמִיתָב בְּבִיתָהּ, וְיֹרְשֵׁי צָרִיכִין לְשְׁכֹר לְעִצְמָן, יִשְׁכְּרוּ בֵּית רֹאוּי לְדִירַת כֹּלָם, וּמִקֹּם שֶׁהַיּוֹרְשִׁין דְּרִים בּוֹ זֶהוּ בֵּיתוֹ. אֲבָל מִי שִׁישׁ לוֹ בֵּית וְאֵינוֹ רֹאוּי לְדִירַת כֹּלָם, אֵינֶן שׁוֹכְרִין לֵה מִשׁוֹם מִיעוּטָא דְּבִבְיָתִי בְּבִיתִי תְּרִי זִימְנִי. וְסִבְרַתִּי כֵּן מִפְּנֵי שֶׁאֵין צוֹרֵךְ הַגְּמָרָא שֶׁלֹּנוּ שִׁישְׁכְּרוּ לֵה יוֹרְשִׁין כֹּלָם, אֶלָּא מִשְׁמַע שֶׁלְּגַמְרֵי הַפְּסִידָה דִּירְתָהּ, מִדְּאִמְרָא מִרְבָּר אִשִּׁי אִפִּילוּ מְזוּנִי לִית לָהּ, אִף עַל גַּב דְּאֵין הִלְכָה כְּמִרְבָּר רַב אִשִּׁי.

דבריו אלה של הרמב"ן הפוכים לחלוטין לפירושו של הרא"ש! בעוד שלדעת הרא"ש חיוב היורשים לשכור בית הוא רק במצב בו נותר בית בעיזבון, אלא שנפל או שאינו מספיק לדירת כולם, הרי שלדעת הרמב"ן, רק במקרה בו לא היה בעיזבון בית כלל, קם חיובם של היורשים לשכור מדור לאלמנה, ואילו במקרה שנותר רק "בית עקתי" או שהיה בית ונפל, אין היורשים חייבים לשכור לה בית. בנוסף, נראה מדברי הרמב"ן שהחיוב לשכור חל רק כאשר היורשים שוכרים בפועל מדור לעצמם מכספי העיזבון, שאז ניתן לומר שמדור זה נחשב "ביתי".

פירושו של הרמב"ן לדברי הירושלמי, לפיו מדובר במקרה בו לא הותר הבעל מדור כלל, מתיישב עם לשונו של הירושלמי (לא היה שם בית מאי?), ואף מתיישב עם סוגיית "בי עקתי" בבבלי, שלא הזכירה כלל חיוב לשכור בית.

הקושי בדברי הרמב"ן לדעתי, שאם המילה "בביתי" באה למעט, ראוי היה למעט מצב בו אין בעיזבון בית כלל, מלמעט מצב בו יש בית צר בלבד, מה גם שבבית זה התגוררו האלמנה והבעל ערב מותו!

²⁸⁹ אציין כי לדעת הטור (אה"ע"ז סימן צד), דעת הרא"ש היא כדעת הרמב"ם.

גם הנמקתו של הרמב"ן כי כאשר אין בית, והיורשים צריכים לשכור לעצמם, הרי "מקום שהיורשין דרים בו זהו ביתו" ולכן חייבים לשכור גם לאלמנה, אינה ברורה. מדוע בית ששכרו היורשים לאחר מיתת אביהם נחשב "ביתו" של אביהם יותר מבית צר בו התגורר הבעל בפועל ערב מותו?

לענ"ד, ניתן להציע את הפירוש הבא: הגדרת המדור לפי הרמב"ן היא מדור הקיים מנכסי העיזבון. או שהיה קיים ברגע המיתה או שרכשו אותו היתומים לאחר מכן מנכסי העיזבון.

לכן, כאשר נותר בית בעיזבון, נקבעת זכותה של האלמנה ע"פ תנאי הכתובה, ואם נותר רק "בית עקתי", או שנפל הבית, איבדה האלמנה את זכותה למדור, משום המיעוט של "ביתתי". לעומת זאת, כאשר לא היה בית בעיזבון, אך היורשים שוכרים מדור לעצמם מנכסי העיזבון, "נוצר" מדור חדש בנכסי העיזבון. משנוצר מדור בנכסי העיזבון, אזי "מקום שהיורשים דרים בו זהו ביתו", ושובה ומתעוררת זכותה של האלמנה למדור ב"ביתתי", אלא שכעת אין היורשים רשאים לדחותה בטענה שהמדור אינו מספיק לכולם, שהרי אם כבר שוכרים בית, יש לשכור בית המספיק לכולם, ולא ניתן ליצור לכתחילה מצב של "בית עקתי".

מכל מקום, נראה שלדעת הרמב"ן אין היורשים חייבים לשכור מדור לאלמנה מכיסם הפרטי, אלא רק מנכסי העיזבון, שהרי אם היורשים שכרו לעצמם בית מכספם הפרטי, כיצד ניתן לראות בבית זה "ביתתי"?

מדברי הרמב"ן, לפיהם כשהיורשים מסלקים את האלמנה מ"בית עקתי" אין הם חייבים לשכור לה בית, וכן מכך שכשלא היה כלל בית בעיזבון הם חייבים לשכור רק משום ש"מקום שהיורשין דרים בו זהו ביתו" עולה שגם לדעתו, כשהיורשים חייבים לשכור דירה לאלמנה, אין חובה זו נובעת מחובת המזונות הכללית.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם קובע (אישות פרק יג הל' ו):

זה הכלל, כל מי שיש לו עליו מזונות בין בחייו בין אחר מותו יש לו כסות וכלי בית ומדור. וכל שבית דין מוכרין למזונותיו כך מוכרין לכסותו וכלי ביתו ומדורו.²⁹⁰

וכך הם דבריו בפרק יח (הל' ב-ג):

ב. כשם שניזונת אחר מותו מנכסיו, כך נותנין לה כסות וכלי תשמיש ומדור. יושבת במדור שהיתה בו בחיי בעלה ומשתמשת בכרים ובכסותות בעבדים ובשפחות שנשתמשה בהן בחיי בעלה. נפל המדור, אין היורשין חייבים לבנותו. ואם אמרה הניחו לי ואני אבננו משלי אין שומעין לה. וכן לא תחזק בדקו ולא טחה אותו אלא תשב בו כמו שהוא או תצא. ויורשין שמכרו מדור אלמנה לא עשו כלום.

ג. נפל הבית או שלא היה לבעלה בית אלא בשכר, נותנין לה מדור לפי כבודה. וכן מזונותיה וכסותה לפי כבודה. ואם היה כבוד הבעל גדול מכבודה נותנין לה לפי כבודו, מפני שעולה עמו ואינה יורדת אפילו לאחר מיתה.

לכאורה נראה, כי הרמב"ם פוסק, שבכל מקרה בו אין האלמנה מתגוררת בבית בעלה, בין מחמת שלא היה שם בית כלל, בין מחמת שנפל, חייבים היורשים לשכור לה בית.²⁹¹

בדבריו של הרמב"ם מספר קשיים.

ראשית, הרמב"ם כלל אינו מזכיר את דין "בי עקתי", אף לא כדי לומר שבמקרה זה רשאים היורשים לסלק את האלמנה מן הבית ולשכור לה אחר, הגם שדין זה נאמר בגמרא בלא חולק.

שנית, מדוע מחלק הרמב"ם את הדין כש"נפל הבית" לשתי הלכות? יכול היה הרמב"ם לכתוב כי כאשר נפל הבית, אין היורשים חייבים לבנותו, אלא ישכרו לה בית אחר?

ושלישית, מדוע בהלכה ב' נאמר "נפל המדור", ובהלכה ג' נאמר "נפל הבית"?

²⁹⁰ כלל שכזה אינו מופיע במפורש בתלמוד, ובנו"כ מבואר שהרמב"ם הסיקו, ככל הנראה, מסוגיית כתובות סט.

²⁹¹ כך פירשו את דבריו המגיד משנה (על אתר), הטור (סימן צד) והבית יוסף (שם, ד"ה ומ"ש רבינו בשם הרמב"ם).

הרמב"ן²⁹² מקשה על הרמב"ם מדוע התעלם מדברי רב יוסף בענין "בית עקתי", ומתירן כי הרמב"ם סבר ש"ביקתא, כמי שלא היה לו לבעלה בית כלל דמי, משום מיעוטא דלישנא". דהיינו, דברי רב יוסף לא באו למעט מזכותה של האלמנה, אלא לומר כי כאשר נותר רק בית צר, לא התקיים התנאי של "בבית", וכאילו שלא נותר בעיזבון בית כלל, ואז היו רשעים חייבים לה בית.

דברים אלה מתיישבים עם הכלל שכלל הרמב"ם בפרק יג (שם). חיובם של היורשים במזונות האלמנה כוללים בתוכם גם חיוב לדאוג לה למדור, אלא שאם הניח הבעל בית המספיק לדירת כולם, קמה לאלמנה זכות מיוחדת, מכוח תנאי הכתובה המיוחד לעניין המדור, להמשיך לדור דווקא בבית בעלה, ואם ניתן, דווקא בבית בו התגוררה עם בעלה לפני מותו. אך אם לא הניח הבעל אחריו בית, זכאית האלמנה, כחלק ממזונותיה, למדור לפי כבודה. משמעות דינו של רב יוסף היא, אפוא, שכאשר נותר רק בית צר, אין אומרים שהאלמנה והיורשים חייבים להתגורר בו בדוחק, אלא אומרים שתנאי הכתובה המיוחד לא התקיים, והאלמנה זכאית למדור מנכסי העיזבון מכוח זכותה למזונות²⁹³. נמצא, כי גם עפ"י פירוש זה אין התלמוד הירושלמי חולק על התלמוד הבבלי²⁹⁴.

לפי הסבר זה, הדין האמור בדף קג., כי כשנפל הבית אין היורשים חייבים לבנותו, וכן שאין האלמנה רשאית לשפץ את המדור, לא נאמר אלא כאשר האלמנה מתגוררת בבית בעלה, שאז מצומצמת זכותה אך ורק ל"בית" כפי שהוא. גם הדין שהיורשים אינם יכולים לכפות עליה לעבור לבית אחר נכון רק כשהמדור הוא מדין תנאי הכתובה המיוחד. ומאידך, כאשר יש בעיזבון בית הראוי לדירת האלמנה לפי כבודה, אין היא זכאית לדרוש מן היורשים לשכור לה בית אחר, ואם בכ"ז עזבה את המדור, אין היא זכאית למזונות אלא כפי "ברכת הבית".

לעומת זאת, אם לא נותר מדור הראוי לאלמנה בעיזבון, חייבים היורשים לשכור לה בית אחר, ובמקרה כזה, כאשר העובדה שהאלמנה אינה מתגוררת בבית השייך לעיזבון אינה נובעת מאי רצונה של האלמנה לעשות כן, אין זכותה למזונות נגרעת, והיא זכאית למזונות מלאים.

בדרך זו מתורצות גם שתי הקושיות האחרונות על דברי הרמב"ם. בהלכה ב' עסק הרמב"ם במצב בו גרה האלמנה בבית שהיה בית בעלה, ולפיכך כתב כי אין היא רשאית לחזק בדקו, וכאשר נפל המדור, אין היורשים חייבים לבנותו, דהיינו שכאשר נפל הבית שהיה מיועד למדור האלמנה מדין תנאי הכתובה, אין האלמנה יכולה לחייב את היורשים להשיב את המדור לקדמותו, והיא אבדה את זכותה ל"מדור" מכוח תנאי ב"ד.

לעומת זאת, בהלכה ג דן הרמב"ם בחיוב המדור מדין מזונות, ושם כתב כי כאשר נפל הבית, או כאשר לא היה שם בית כלל, אין האלמנה זכאית למדור מסויים, אך היורשים חייבים לשכור לאלמנה בית לפי כבודה²⁹⁵.

אציין, כי אין הכרח לומר, שהרא"ש והרמב"ן חלוקים על הכלל שכלל הרמב"ם²⁹⁶. ניתן לומר כי כאשר זכאי אדם למזונות בלבד, (למשל – עבד עברי ומשפחתו) יודו גם הרא"ש והרמב"ן שזכאי הוא גם למדור. ואולם משהותקנה תקנה מיוחדת לגבי מדור האלמנה, נקבעת זכותה של האלמנה לפי גדר התקנה המיוחדת בלבד, וזכותה של האלמנה למדור מדין מזונות בטלה.

²⁹² שם.

²⁹³ להבחנה בין זכות האלמנה למדור מדין מזונות, לבין הזכות מדין תנאי הכתובה, ראה פסק דינו של בית הדין הרבני בת"א בתיק 4273/תש"י, פד"ר ב' 278, וכן בתיק 36/נא, פד"ר י"ח 354, עמ' 364. וכן ב"צ שרשבסקי, דיני המשפחה בישראל (מהדורה שלישית, ירושלים, תשמ"ד), עמ' 325-323.

²⁹⁴ בספר 'הפלאה' (קונטרס אחרון למסכת כתובות, סימן צד) תירץ את דברי הרמב"ם באופן הבא. לדעתו, רב נחמן ואבימי בר פפא, הקובעים בתלמוד הירושלמי, כי היתומים חייבים לשכור לה בית, חולקים על רב יוסף, ומפרשים את המילה "בבית" לא באופן הגורע מזכותה של האלמנה, אלא לייפוי כוחה של האלמנה, וזאת בהתאם לשיטתם בבבלי (נג.). שם סבורים רב נחמן ואבימי בר פפא כי אין דורשים לשון הדיוט לגרוע מכוחו של הזכאי עפ"י השטר, אלא רק לייפות את כוחו. לפיכך, אין הם מסכימים כי הכפילות של המילה "בבית" באה לומר שבמקרה בו נותר 'בי עקתי' ניתן להוציא את האלמנה מן המדור, אלא דורשים הם שהמילה הנוספת באה לומר כי האלמנה זכאית למדור בכל מקרה, בין ביתו של הבעל, ובין בבית אחר. הרמב"ם, שסבר שהתלמודים חולקים זה על זה, פסק, באופן עקרוני, כרב נחמן שאין לדרוש לשון הדיוט לגרועותא, ולפיכך השמיט את דינו של רב יוסף.

²⁹⁵ ר' עקיבא איגר מפרש את דברי הרמב"ם באופן שונה. לדעתו, סובר הרמב"ם כדעת הרמב"ן שהובאה לעיל, לפיה רק כאשר אין כלל בית חייבים היורשים לשכור בית אחר, ואילו כאשר הניח הבעל בית צר, מסלקים היורשים את האלמנה, ואינם חייבים לשכור לה בית אחר. לדעתו, דברי הרמב"ם בהלכה ב' "מדור אלמנה שנפל..." עוסקים במקרה בו רק מדור האלמנה נפל, אך מדור היתומים נשאר על תלו, אלא שאינו מספיק לדירת כולם, ובמקרה כזה אין היתומים חייבים לבנותו, ואף אינם חייבים לשכור לה בית אחר. לעומת זאת דבריו בהלכה ג' "נפל הבית או שלא היה לבעלה בית אלא בשכר..." דנים במצב בו אין בעיזבון אלא בית אחד, בו דרה האלמנה, וכאשר בית זה נפל, חייבים לשכור לה דירה אחרת.

²⁹⁶ אישות, פרק יג הל' ו.

המחבר בשולחן ערוך (אבה"ע, סימן צד סע' א-ב; ד-ה) העתיק את דברי הרמב"ם בעניין זה כלשונם, ופירושם של הרא"ש והרמב"ן לא נתקבל בקרב הפוסקים האחרונים.

בפסיקת בתי הדין הרבניים בישראל התקבלה ההנחה, שזכות האלמנה למדור נובעת הן מתנאי הכתובה המיוחד, והן מכוח זכותה הכללית למזונות, ומכוחה אף נקבע בפרשה אחת כי תביעת אלמנה למדור, לעניין סמכותו של בית הדין, דינה כתביעה למזונות²⁹⁷.

סיכום

כפי שראינו, זכותה של האלמנה למדור כלפי היורשים מיוחדת בשני דברים. ראשית, משום שאלמלא היה תנאי ב"ד מיוחד לעניין זה, יכולים היינו לראות חובה זו כחלק מחובת המזונות הכללית, ושנית, משום שתנאי ב"ד מתייחס לנכס ספציפי, ואינו רובץ על העיזבון באופן כללי. הראשונים נחלקו, בשאלה האם למרות קיומו של תנאי בית הדין המיוחד, יש לראות את הזכות למדור כפרט מדיני המזונות, אלא שתנאי בית דין קבע שכשאפשר לקיים את דין "בית", נתייחד אותו הבית לפירעון זכותה של האלמנה (הרמב"ם), או שמא תנאי בית הדין ממצה את הזכות למדור, ואין להשלים את זכות המדור ע"י פנייה לדיני המזונות הכלליים. (כך סברו הרא"ש והרמב"ן, והריטב"א)

האחרונים נחלקו בשאלה האם תנאי ב"ד מקנה לאלמנה זכות קניינית במדור, או שמדובר בזכות מגורים בלבד.

²⁹⁷ תיק 4273/תש"י הנ"ל (לעיל הערה 17). ראה גם ערעור תשמ"ב/302, פד"ר י"ג 281.

הרב ידידיה כהנא

בעלות הבעל בנכסי צאן ברזל

הקדמה

הנכסים שמכניסה האשה לבעלה, מתחלקים לשני סוגים. האחד נקרא נכסי מלוג, כלומר - הגוף לאשה והפירות לבעל. לא נדון בנכסים אלו במאמרנו. הסוג האחר הוא נכסי צאן ברזל, והם נכסים שנכנסים תחת אחריותו המוחלטת של הבעל, ובמקרה של גירושין או של מות הבעל - האשה מקבלת את הנכסים בחזרה, על פי שו"י ב"מ ב"זמן הנישואין ואם פחתו פחתו לבעל, ואם הותירו הותירו לבעל.

מטרת המאמר - להגדיר את מעמדו של הבעל בנכסים הללו, ועל ידי כך להבין את סוגיות הגמרא העוסקות בהם.

מחלוקת רבי אמי ורב יהודה

הגמרא אומרת (יבמות סו. טו.):

איתמר המכנסת שום לבעלה, היא אומרת כלי אני נוטלת, והוא אומר דמים אני נותן, הדין עם מי?
רב יהודה אמר הדין עמה, ורב אמי אמר הדין עמו.

רב יהודה אמר הדין עמה, משום שבח בית אביה דידה הוי. רב אמי אומר הדין עמו כיוון דאמר מר אם מתו מתו לו ואם הותירו הותירו לו, הואיל וחייב באחריותן יאכלו.

אמר רב ספרא: מי קתני והן שלו? הואיל וחייב באחריותן קתני, ולעולם לאו ידידיה ניהו

מובאת כאן מחלוקת, האם בעל יכול לסלק את אשתו בזווי מנדונייתה, כאשר היא קיימת. רב אמי אומר שיכול לסלק אותה בזווי, וזאת משום שהנכסים שלו, ואינו אלא חייב חוב כספי כחוב הכתובה. אך רב יהודה (לפי הסברו של רב ספרא) סובר, שמשום שבח בית אביה, כדי שהנדוניה לא תעבור לבית אחר, תקנו שהנדוניה שייכת לאשה, ואם כן ברור שאין יכול לסלק אותה בזווי, שהרי הכלים והקרקעות שלה.

ואם כן, לפי רב יהודה, הנכסים שייכים לאשה, אלא שהבעל חייב באחריותן.

ממשיכה הגמרא (שם) לדון בדעת רב יהודה:

אמר רבא... הלכה כרב יהודה... והתניא כוותיה דרבי אמי! אמר ליה... מסתברא טעמיה דרב יהודה משום שבח בית אביה.

ההיא איתתא, דעיילה ליה לגברא אצטלא דמילתא בכתובתה. שכיב, שקלוה יתמי ופרסוה אמיתנא. אמר רבא קנייה מיתנא. אמר ליה... והא... הלכה כרב יהודה!

אמר ליה, מי לא מודה רב יהודה דמחוסר גוביינא, וכיוון דמחוסר גוביינא ברשותיה קאי. רבא לטעמיה, דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד.

אמר רב יהודה. הכניסה לו שני כלים באלף זוז ועמדו על אלפיים, אחד נוטלתו בכתובתה, ואחד נותנת דמים ונוטלתו מפני שבח בית אביה...

כאן אומרת הגמרא, שאף שלפי רב יהודה "דידה הוי", הרי שעדיין הנכסים נחשבים "מחוסרי גוביינא", כלומר שייכים ליתומים, ואם אסרו את האיצטלה, אין האשה מקבלת אלא את שוויה.

אם כן צריך להבין, למי שייכים נכסי צאן ברזל? לאשה או ליתומים? ובחיי הבעל - האם לבעל או לאשה?

שיטת הרמב"ם

שיטתו

דעת הרמב"ם היא, שהבעל הוא אמנם בעלים מוחלט על הנכסים, אבל בעלות זו "אישותית" כלומר, מכיוון שהוא בעל האשה, הוא בעלים על נכסיה.



דהיינו, האישות היא היסוד²⁹⁸ לבעלותו ולאפשרויות השימוש (אכילת הפירות) שלו בנכסים. בהפקע האישות תפקע ממילא גם בעלות הבעל בנכסים.

מאידך, גם האחריות שמקבל הבעל אינה חוב רגיל או תשלום תמורת הנכסים, אלא זכות האשה בבעלה²⁹⁹, לאחריות על נכסי צאן ברזל.

הרמב"ם כותב שהנכסים שייכים לבעל, כגון לגבי שן ועין (עבדים פרק ה הל' טז):

עבדי צאן ברזל יוצאין בשן ועין אם חסרן האיש אבל לא האשה

וכן בעניין אכילת תרומה לעבדי צאן ברזל כשהאשה פסולה, כתב הרמב"ם (תרומות פרק ז הל' כ):

אלמנה לכהן גדול... עבדי מלוג לא יאכלו... ועבדי צאן ברזל יאכלו מפני שהם של בעל.

וזאת משום שבנושאים אלו צריך הכרעה בשאלה מי הבעלים באותו הרגע.

אך, נשים לב ללשונו של הרמב"ם בהגדרת זכויות הבעל (שם הל' ז):

כל נכסים שיש לאשה, בין נכסי צאן ברזל בין נכסי מלוג, הבעל אוכל כל פירותיהן בחייה, ואם מתה בחי בעלה יורש בעלה הכל...

לכאורה אין מקום ללשון כזו ביחס לנכסי צאן ברזל, הלא אלה נכסים של הבעל! אם נאמר שזכות הבעל בנכסי צאן ברזל נובעת מהאישות ואין אלה נכסים של הבעל מצד עצמם, ברור מדוע הרמב"ם מעדיף להגדיר את בעלות הבעל דרך זכויותיו, ורק במקום בו צריך הכרעה ברורה, למי שייכים הנכסים עכשיו, כגון לגבי שן ועין או תרומה, נקט הרמב"ם לשון של בעלות. להלן נוכיח יסוד זה ברמב"ם, מהלכות שונות בעניין נכסי צאן ברזל.

ראיות

א. לסלק האשה בזווי.

הרמב"ם פסק כרב יהודה (אישות פרק כב הל' כו):

הכניסה לו שני כלים או שתי שפחות בתורת נכסי צאן ברזל ושמו אותן עליו באלף זוז, והוקרו ועמדו על אלפיים, וגירשה, נוטלת אחד באלף שלה, והשני - אם רצת שתתן דמיו ותטול משום שבח בית אביה שומעין לה.

דבר זה מתאים להגדרתנו, שבהפקע האישות נפקעת הבעלות, וממילא אינו יכול לסלק בזווי.

ב. שבח בנכסי צאן ברזל לאחר מיתה.

הרמב"ם פסק (אישות פרק יח הל' ט):

והנכסים עצמן שהן נדונייתה, נוטלת אותן בלא שבועה, ואין ליורשין בהם דין לעולם, אלא אם כן הותירו בחיי הבעל והיו נכסי צאן ברזל, שהמותר לבעל. ואם מתה האלמנה בלא שבועה יורשים נדונייתה אף על פי שהוא נכסי צאן ברזל, ואם היה בהן מותר - המותר ליורשי הבעל.

רואים מהרמב"ם שהשבח הנכסים לאחר מיתת הבעל שייך לאשה, שכן ממה שכתב "הותירו בחיי הבעל" משמע, שמה שבח לאחר מיתת הבעל אינו שייך ליתומים. אם כן נראה שגם הנכסים עצמם אינם בבעלות היתומים³⁰⁰, וכפי שאמרנו - לאחר מיתת הבעל פקעה האישות, וממילא הנכסים שייכים לאשה, ולכן השבח שלה.

ג. זכויות הבעל במכירת נכסי צאן ברזל.

הרמב"ם פסק (אישות פרק כב הל' טו):

²⁹⁸ ולא הסיבה, משום שסיבה אף אם הסתלקה המסובב נשאר, ואילו יסוד - כאשר נפל היסוד, נפל הבניין.

²⁹⁹ לפי דרכנו ברמב"ם יוצא, שדין נכסי צאן ברזל והחוב תמורתו הוא דיני ולא הסכמי. ז"א חכמים תקנו מסגרת של נכסי צאן ברזל, שהכניסה אליה היא בבחירה. הדבר דומה, למשל, לדיני שומרים, שהתורה קבעה מסגרת מחייבת שהכניסה אליה היא בבחירה.

³⁰⁰ בהמשך נעמוד על הסתירה שבין הלכה זו ברמב"ם לדין של "איצטלה דפרסוה אמיתנא".

הבעל שמכר קרקע בנכסי אשתו, בין נכסי מלוג בין בנכסי צאן ברזל, לא עשה כלום.

המכירה בטלה לאלתר. ובפשטות, אינה קיימת אף לא עד הגירושין או המיתה, וזאת משום שהקניין נובע מהאישות, ואם ימכור - יפיק את הנכסים משניהם, וממילא יסוד קניינו בנכסים, היינו, האישות שלו באשה וממילא בעלות בנכסיה - פקע.

ד. בעל כיורש או כלוקח.

הגמרא (ב"ב קלט.) אומרת:

שלח רבין באיגרתיה: מי שמת והניח אלמנה ובת, אלמנתו ניוזנת מנכסיו.

נשאת הבת - אלמנתו ניוזנת מנכסיו.

מתה הבת - אמר רב יהודה בן אחותו של רבי יוסי בר חנינא, על ידי היה מעשה, ואמרו אלמנתו ניוזנת מנכסיו.

אלא אמרת בשלמא יורש הוי, משום הכי.. ניוזנת.. אלא אי אמרת לוקח הוי, אמאי נזונת מנכסיו?

והגמרא מסיקה:

אלא אמר רב אשי, בעל - שוויוהו רבנן כיורש ושוויוהו רבנן כלוקח. והיכא דטבא ליה עבדו ליה...

גבי דרבין - משום פסידא דאלמנה שוויוהו רבנן כיורש.

כלומר, למרות שהבעל נחשב בדרך כלל כלוקח בנכסי אשתו, לגבי מזונות האלמנה עשו את הבעל כיורש, וממילא תגבה ממנו, כי מלווה על פה נגבית מן היורשים.³⁰¹

אלא, שלא ברור לאיזה נכסים התכוונה הגמרא בדבריה. האם מדובר רק בנכסי מלוג, או אף בנכסי צאן ברזל?

ברמב"ם נראה, לכאורה, שהמדובר הוא אף בנכסי צאן ברזל. הרמב"ם פירש את דברי הגמרא לעניין פרנסת הבת (=נדוניה), ואלו דבריו (אישות פרק כ הל' יא):

מי שמת והניח אלמנה ובת, כבר ביארנו שמזונות האלמנה קודמין למזונות הבת. וכן אם נשאת הבת אינה נוטלת

עישור נכסים מפני מזונות האלמנה, ואפילו מתה הבת...

ברמב"ם רואים, שהוא מבין שדין הגמרא הוא לגבי פרנסה, דהיינו, אפילו לגבי נכסי צאן ברזל³⁰²,³⁰³ והאשה גובה מהם מזונותיה. וכן הסביר הח"מ (סימן קיג ס"ק יז):

כלומר, אינה נוטלת לעצמה שלא תזון האלמנה מאותן נכסים, אלא אפילו הכניסה הרבה נכסים לבעלה אין הבעל

כלוקח שנאמר אין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים...

ולאו דווקא שאין הבת נוטלת עישור נכסים, והיינו במקום שיש בן, אלא אפילו לא הניח בן שהבת יורשת הכל,

אפילו הכי האלמנה קודמת במזונותיה...

ברור, שהוא הבין שאין בנכסי צאן ברזל מנגנון הקנאה רגיל תמורת חוב, אלא קניין אישותי. ולכן הגיוני שחז"ל יגדירו אותו כיורש, שהרי הוא עומד בנכסים מכח היותו בעל האשה, כיורש העומד במקום מורישו.

אמנם, במקרים רבים עשאוהו רבנן כלוקח³⁰⁴, אבל העובדה, שבנכסי צאן ברזל רבנן הם הקובעים את מעמדו של הבעל, מעידה כי

³⁰¹ ב"ב קעו.: "אמר רב פפא, הלכתא, מלווה על פה גובה מן היורשין..."

³⁰² פרנסה היא נכסי צאן ברזל ולא נכסי מלוג, כפי שרואים בכתובות נב: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי. מפני מה התקינו כתובת בנין דכרין, כדי שיקפון אדם ויתן לבתו כבנו...ועד כמה? אביי ורבא דאמרי תרוייהו, עד עישור נכסי". עישור נכסים, כידוע, הוא שיעור הפרנסה, ומכאן רואים שפרנסה היא נכסי צאן ברזל, שהרי בכתובת בנין דכרין אין מחשבים את נכסי המלוג, שאין הם כתובים בכתובה.

³⁰³ אמנם, מפשט דברי הרמב"ם משמע, שהוא מפרש את הגמרא בצורה אחרת: לא שהאלמנה גובה מהפרנסה, אלא שאין הבת נוטלת כלל עישור נכסים. מכל מקום, ראינו שהחלקת מחוקק הבין בדברי הרמב"ם, שהאלמנה גובה מהנכסים.

דברים אלה מובנים על פי ה"מגיד משנה", הטוען שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמרא בבבא בתרא שהבאנו. ואם כן, מדובר אפילו כשהבת יורשת לבדה את הנכסים ומכניסה לבעלה את הנכסים בתור נכסי צאן ברזל, ומבואר שהאלמנה גובה. וכן הבין ה"נתיבות משפט", שמזונות האלמנה נגבים אף מנכסי צאן ברזל הובאו דבריו בבית שמואל סימן צא ס"ק ט.

³⁰⁴ עיין, למשל, בזכיה ומתנה (פרק יב הל' ב), ובעוד מקומות. והדברים מפורשים גם בגמרא בבבא בתרא שהבאנו לעיל.

אין זה קניין הסכמי רגיל, אלא אישותי-דיני³⁰⁵.

ה. העברת נכסי צאן ברזל לנכסי מלוג, ומחילה על האחריות.

הרמב"ם פסק (אישות פרק כב הל' יט):

נכסי צאן ברזל שאבדו או שנגנבו, ומחלה האשה אותם לבעלה וקנו ממנה בעדים, ייראה לי שאינה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי. הא למה זה דומה, למי שקנו מידה שאין לה אחריות שהחזירה נכסים אלו נכסי מלוג...

והדבר תמוה: אם הנכסים שייכים לבעל ויש תמורתם חוב בלבד, אם כן מחילה על חוב אינה צריכה קניין³⁰⁶?

אך לפי דברינו, שאין כאן הקנאה תמורת חוב, אלא זכויות של הבעל באשתו לנכסיה, ובמקביל - זכותה של האשה בבעלה לאחריות על נכסי צאן ברזל.

לכן, אומר הרמב"ם, אין הפרש בין מחילה על האחריות לאחר שאבדו הנכסים לבין מחילה קודם שאבדו³⁰⁷, ועל כן אין מועילה פה מחילה, אלא צריך קניין³⁰⁸.

וכן כתב הרמב"ם (שו"ת סימן קב):

ואם הוא תובע להסיר האחריות ולמסור לה כל חפציה, אין מקבלין זאת ממנו ואין האשה חייבת לעשות זאת.

כלומר, אין הבעל יכול להכריח את האשה להפוך נכסי צאן ברזל לנכסי מלוג.

ותמה על כך הח"מ (סימן פה ס"ק ז):

וגם זה צריך עיון, דמאי שנא מכל חוב שיכול הלוח לפרוע תוך זמנו³⁰⁹...

אך לפי דברינו מיושב, שאין זה חוב רגיל, אלא זכות שיש לאשה בבעלה לאחריות על נכסי צאן ברזל. ועל כן אין הוא יכול להכריח אותה לוותר על זכותה זו.

ו. הגדרת הכנסת צאן ברזל כמכירה.

הגמרא (גיטין מד:) אומרת, שהמוכר עבדו לחו"ל, קנסוהו שיוצא לחירות. ומסתפקת:

בעי רבי ירמיה: בן בבל, שנשא אשה בארץ ישראל, והכניסה לו עבדים ושפחות, ודעתו לחזור, מהו? תיבעי למאן דאמר הדין עמו (רב אמי), ותיבעי למאן דאמר הדין עמה (רב יהודה).

תיבעי למאן דאמר הדין עמה, כיוון דהדין עמה כדידה דמי, או דילמא כיוון דמשעבדי ליה לפירא כדידה דמי.

ותיבעי למאן דאמר הדין עמו, כיוון דהדין עמו כדידה דמי, או דילמא כיוון דלא קני ליה לגופיה כדידה דמי, תיקו.

ופסק הרמב"ם (עבדים פרק ח הלכה ז):

בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל ודעתו לחזור, והכניסה לו אשתו עבדים ושפחות, הרי אלו ספק אם הם כמי שמכרה אותם לחוצה לארץ הואיל ויש לו פירות, או אינן כמכורין לו הואיל והגוף שלה.

ודבר זה אינו ברור, מדוע "הגוף שלה"?

לפי דברינו אפשר להבין את דעת הרמב"ם, שאין פה מכירה, שהרי האשה לא העבירה לו את הבעלות על הנכסים, אלא שמכח האישות זכה גם בנכסים, אבל "אינן כמכורין לו", ועל כן אומר הרמב"ם "הגוף שלה", כלומר שבעלותה בנכסים נשארת כמקודם,

³⁰⁵ עיין הערה 2.

³⁰⁶ עיין חושן משפט סימן רמא סעיף ב.

³⁰⁷ אמנם, הרמב"ם אומר זאת, לעניין שאינה יכולה לטעון "נחת רוח עשיתי לבעלי", אך מדבריו רואים, שגם לעניין הקניין אין הבדל ביניהם.

³⁰⁸ הדבר דומה למחילת הבעל על זכותו לפירות נכסיה, שלאחר הנישואין אין אפשרות למחול בדיבור, אלא צריך לקנות מידו, עיין כתובות פג מימרתו של רב נחמן ואב"י, וכן רמב"ם אישות פרק כג הל' א.

³⁰⁹ עיין ב"בית שמואל" (סימן פה ס"ק ז), שתירץ, שזה דומה לשומרים, שאין יכול לחזור בו תוך הזמן. אך זה תמוה, שהרי אינו חייב לשמור, אלא רק חייב באחריות, והרי בפשטות זה דומה לחוב.

אלא שהיא עצמה נישאה לאיש ולכן עברו אליו הנכסים.

ז. ירושת האשה בספק גירושין.

הרמב"ם פסק (נחלות פרק א הל' ט):

כבר ביארנו בהלכות אישות, שאין הבעל יורש את אשתו, עד שתכנס לרשותו...ומי שנתגרשה ספק גירושין - אין הבעל יורשה.

דבר זה מובן, אם אנו מסבירים שלפי הרמב"ם הקנין הוא אישותי, הרי שאשה שהתגרשה ספק גירושין אין בינה לבין בעלה אישות³¹⁰, ולכן בעלה אינו יורשה בוודאי.

פקיעת הבעלות ב"אישות תלויה" ברמב"ם

להלן נראה איך פסק הרמב"ם במצבים, שבהם האישות נמצאת במצב ביניים:

א. תירוץ הסתירה בין "איצטלה דפרסוה אמיתנא" לבין שבח לאחר מיתה.

בראשונה, צריך לתרץ הבנה זו, שקניין הבעל בנכסי מלוג הוא אישותי ופוקע עם פקיעת האישות, עם הגמרא של "איצטלה דפרסוה אמיתנא", הרי אם בהפקע האישות נפקעת הבעלות, כלומר, הנכסים עוברים לאשה, מדוע יכולים היתומים לאסור דבר שאינו שלהם?

ראשית, יש להעיר, שהרמב"ם לא הביא גמרא זו להלכה, וייתכן שלא פסק כך מן הטעם שאמרנו.

אך, אם לא נקבל הנחה זו, יש לתרץ את הסתירה.

ונראה לומר, שבייתומים, כל עוד לא תבעה האלמנה כתובתה³¹¹, נשארת אישות הבעל עליה³¹² ואישות זו נשארת גם בין יורשי הבעל לבין האשה.

לכן, הנכסים, שהיו בזמן הבעל, נשארו מחוסרי גוביינא ליתומים, עד שתתבע כתובתה, אבל פירות אין להם, כי אין להם אישות עם האשה מצד עצמם.

ב. דברי רב יהודה - בגירושין.

נשים לב, שדברי רב יהודה בגמרא מוסבים על מקרה של גירושין, ובמקרה זה אומר רב יהודה ש"דידה הוי" וזאת משום שבגירושין (ואולי אף בספק גירושין, על פי טענתנו לעיל) פקעה האישות באחת, שלא כמו במיתה.

ג. יבם בנכסי צאן ברזל.

חילוק זה בין גוף לפירות ב"אישות תלויה" בולט ברמב"ם בדין היבם בנכסי צאן ברזל (אישות פרק כב הל' י):

שומרת יבם - יש לה למכור וליתן בנכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם ואין ליבם בפירות ואפילו בנכסי צאן ברזל שהכניסה לאחיו, עד שיכנוס.

כפי שאמרנו, היות שהקניין בנכסי צאן ברזל כפוף לאישות, ואין ליבם אישות ביבמתו, הנכסים שייכים לאלמנה, ולכן היא אוכלת פירות.

אמנם, היבם עדיף על היתומים, כי הוא יכול לשאתה בעל כרחו, בניגוד ליתומים, שאינם יכולים להכריח את האשה שלא לתבוע כתובתה, ולנתק בכך את קשר האישות. הנפקא מינה של "אישות בכח" זו היא במקרה שהיבמה מתה (שם ברמב"ם):

³¹⁰ אמנם יש עליו חוב לזון אותה, עיין גיטין עד. וכן פסק הרמב"ם (אישות פרק יח הל' כה), אך העובדה היא שאין לו אישות עליה, וחוב המזונות הוא כנראה יותר מעין קנס על כך שהוא מעגן אותה כדי שיגרשנה, כפי שפירש רש"י כתובות צז: ד"ה 'כדרי זירא'.

³¹¹ ברור שמדובר בגמרא כשהיא עדיין לא תבעה כתובתה, שהרי הבעל מת רק עכשיו.

³¹² דבר זה מוכח מן הגמרא כתובות נד. "תבעוה לינשא ולא נתפייסה... מחמת פלוני בעלי יש לה מזונות, מחמת בני אדם שאינן מהוגנים לה - אין לה מזונות", וכן נראה פשוט הסוגיה שם. אמנם הגמרא שם אומרת "לית הלכתא ככל הני כללי", והיא אפשר להבין שהיא חוזרת בה מהבנתה זו, אלא שתוספות שם ד"ה "לית" אומר, שתבעוה לינשא ונתפייסה - אין לה מזונות, ועולה שההבנה שמזונות נובעים מאישות גם באלמנות - קיימת. וכן כתוב בר"ן שם וברמב"ן במלחמות, לגבי תובעת מקצת כתובתה, שאין לה מזונות משום שהחציפה פניה, וזה מסייע שהבנה זו נשארת, גם אם באופן מוגבל.

מתה כשהיא שומרת יבם, יורשיה מאביה יורשין נכסי מלוג שלה וחצי נכסי צאן ברזל, ויורשי הבעל יורשין כתובתה וחצי נכסי צאן ברזל...

בדבר זה שונה, כאמור, יבמה מאלמנה, שבכל מקרה אם מתה האלמנה יורשיה נוטלים נכסי צאן ברזל ולא יורשי הבעל. וזאת משום שבייתומים המשך האישות תלוי רק באלמנה, אם היא תובעת כתובתה או לא, ובמקרה שמתה זה היינו הך - הופסקה האישות ולכן אין יורשי הבעל נוטלים מנכסי צאן ברזל כלום, ואינה אלא מחוסרת גוביינא. מה שאין כן בשומרת יבם, שהמשך האישות הוא גם מצד היבם, ואין האלמנה יכולה להפקיע את הזיקה על דעת עצמה³¹³, ודומה הדבר למתה האשה בחיי בעלה, ועל כן יורשים יורשי הבעל חצי.

הנימוק שמביאה הגמרא (יבמות לח:) לדין זה³¹⁴ מתאים לדברינו:

אמר עולא: ... סיפא כשנפלו כשהיא נשואה, וקסבר עולא. זיקת נשואה עושה ספק נשואה.

והרי זה ממש כדברינו, שיש כאן מצב של אישות מסופקת, וזו הסיבה שחולקים יורשי הבעל עם יורשי האשה³¹⁵.

נקודה קשה בדברי הרמב"ם

לפי דעתנו, קשה לשונו של הרמב"ם בהלכות עבדים (פרק ח הל' ז) "שהרי הגוף שלה". אמנם עניינית ניתן להסביר בקלות את פסק הרמב"ם (כפי שעשינו לעיל) לפי שיטתנו, אך הלשון קשה.

שיטת הראב"ד והרא"ש

שיטתם

שיטת הראב"ד והרא"ש היא, שהבעל הוא הבעלים על הנכסים. אמנם הסיבה היא האישות, אך זוהי רק סיבה³¹⁶, ועד שלא תגבה האשה - הנכסים שייכים לבעל באופן מוחלט, הקניין הוא הסכמי, והתשלום הוא בחוב, שישולם בגירושין או במיתה. אלא שהנכסים משועבדים לאשה כאפותיקי.

ראיות

א. פירות וירושה ביבם.

על פסק הרמב"ם שאין ליבם פירות, ויורש חצי הנכסים, משיג הראב"ד (אישות פרק כב הל' י):

אמר אברהם, טעה בכל אלה. דכיוון דנפלו לה כשהיא תחתיו דבעל וזכה בהן הבעל, ידו עדיפא מידה, וגבי יבם ידו כידה, וחולק עמה בפירות (בנכסי מלוג), ובנכסי צאן ברזל הכל שלו ואם מתה הוא יורש אותם כעיקר כתובתה...

הראב"ד סובר, שהיות שהבעל כבר זכה בנכסי צאן ברזל והם שלו, אם כך גם בשומרת יבם הכל של היבם, ואף יאכל פירות, שהרי אין לה לגבות כתובתה עד שלא תצא מהיבם. הדבר נובע מתפיסתו, שהבעל זכה בנכסים ללא תנאי, אלא שהם משועבדים לאשה לכתובתה, ואם כן אין סיבה שלא יאכל פירות³¹⁷. כמו כן הוא סובר שיורשי הבעל יורשים את כל הנכסים ולא רק חצי, מאותה סיבה.

³¹³ האתון דאורייתא (סימן ב) מסתפק, האם זיקת יבמה היא המשך האישות הראשונה, או שהיא דין חדש. על כל פנים פשט הכתובים "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" מורה על המשכת האישות הראשונה, וכן נוטה שם לומר. על כל פנים, ברור, שלעניינים מסויימים יש המשך של האישות הקודמת.

³¹⁴ אמנם הגמרא משתמשת בנימוק זה להסביר את השוני בדין נכסי מלוג. על כל פנים ברור, שהסבר הדברים, כי נוצר פה מצב של "ספק נשואה" הוא מתאים מאד להסברנו, ומחייב את שיטת הרמב"ם כפי שהיא.

³¹⁵ הרי"ף כותב (כתובות יט. בדפי הרי"ף) שהסיבה שאין היבם אוכל פירות, היא משום שאין הוא חייב בפרקונה. אמנם לא ברור אם הרי"ף מתייחס גם לנכסי צאן ברזל. אך אף אם זו הסיבה גם בנכסי צאן ברזל, עדיין חייבים להגיע לנימוק שלנו, וזאת משום שאם הנכסים שייכים לבעל מכח קניין רגיל ולא מכח האישות - התקנה, מדוע אפשר לעכב את אכילת הפירות בנימוק שאינו חייב בפרקונה? הלא הם נכסים שלו! ולכן באמת הרא"ש והראב"ד סוברים, שאין היבם אוכל פירות נכסי מלוג, משום שזה הוא אוכל מן התקנה, אך נכסי צאן ברזל הוא אוכל מכח בעלות ולכן אין לזה קשר לפרקון.

³¹⁶ עיין לעיל הערה 1.

³¹⁷ ביתומים, אין הראב"ד חולק על הרמב"ם שהשבח שייך לאשה, וזאת משום שבאפותיקי אצל יתומים כולם מודים שהשבח שייך לבעל חוב, עיין בבא מציעא קי:, וכן בתוספות שם טו: ד"ה "כגון". מה שאין כן ביבם, שעדיין לא הגיע זמן הכתובה להגבות.

וכן כתב הרא"ש³¹⁸ (יבמות פרק ד סי' יג) :

...אלא וודאי הכא כולי עלמא מודו, שהן בחזקת יורשי הבעל... שהיו באחריותו, אם פחתו פחתו לו, ואם הותירו - הותירו לו... והוא עיקר.

ולגבי פירות כתב הרא"ש (כתובות פרק ד סי' כב) :

...אבל נכסים, שנפלו לה כשהיא תחתיו דבעל (= מלוג), אוכל יבם פירי...

ועל אחת כמה וכמה, בנכסי צאן ברזל.

ב. מכירת נכסי צאן ברזל.

על שיטת הרמב"ם, שאין מכירת הנכסים מועילה כלל, משיג הראב"ד (שם הל' טו) :

אמר אברהם, לא מצאתי בנכסי צאן ברזל שלא יהא מכרו קיים, עד שיבוא לעת הגבוי אלא רשב"ג, ורבנן פליגי עליה בירושלמי³¹⁹ פרק אלמנה לכהן גדול.

כאמור, הראב"ד מבין שהבעל הוא הבעלים על הנכסים, אלא שהם משועבדים לאשה כאפותיקי, ולכן אין סיבה שלא יוכל למכור, לפחות עד זמן הגביה.

גם הרא"ש פסק כראב"ד (יבמות פרק ז סי' א) :

...ובאה פסק ר"י דהמקח קיים עד שעת טריפה... וייראה, דדווקא בקרקע הוא דאמר דמכר הבעל קיים עד שעת טריפה...

ג. ירושת אשתו ספק מגורשת.

על פסק הרמב"ם, שבעל אינו יורש את אשתו כשהיא ספק מגורשת, משיג הראב"ד :

אמר אברהם : מה שאמרו במסכת גיטין בירושלמי, דומה שהוא חולק עליו. המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, בית הלל אומרים צריכה הימנו גט שני לאידא מילתא.

אמר רבי אלעזר, לירושא. כלומר, שהוא יורשה.

ומה התם דוודאי גירשה, וספק החזירה - יורשה, הכא, דוודאי אשתו היתה וספק גירשה - לא כל שכן.

הראב"ד לשיטתו³²⁰, מבין שהנכסים קנויים לבעל, ולפיכך, אם ראינו שבספק אם החזירה, שברור שהיה רגע, שהנכסים היו צריכים להגיע לאשה - הבעל יורש, קל וחומר אם ספק גירשה, שהרי הבעל הוא המוחזק וגם ה"מרא קמא", ומעולם לא היה רגע שברור שצריך להחזיר הנכסים, ולכן יורשה צריכים להביא ראיה שנתגרשה, ואם לא - יפסידו.

ד. בעל כיוור או כלוקח.

לעיל, הבאנו את דעת הרמב"ם, שאלמנה גובה מזונות מנכסי צאן ברזל. המהרי"ק (שורש יח) כותב :

...ואם נפשך לומר, דמכל מקום יתחייב לוי לפרוע מנכסים שהכניסה לו, שתי תשובות בדבר. חדא, עד כאן לא מיבעיא לן בשלהי יש נוחלין בבעל בנכסי אשתו אי לוקח הוי או יורש הוי אלא לענין נכסי מלוג. אבל לענין נכסי צאן ברזל פשיטא דלוקח הוי, דהא קבל עליו אחריות וחזרו להיות בנכסי הבעל.. וכי היכי דפשיטא לן דלוותה ואכלה ועמדה ונשאת דאין הבעל חייב לפרוע מנכסיו.. הוא הדין דפשיטא לן דאין חייב לפרוע מנכסים שקבל עליו אחריות...

כלומר, נכסי צאן ברזל הרי הם בנכסי הבעל לכל דבר, מאחר שקבל עליהם אחריות.

³¹⁸ פירוש זה הוא בשם רבינו תם בתוס' לח. ד"ה "ובית".

³¹⁹ את הירושלמי הזה הרמב"ם פוסק לגבי אפותיקי במלוה ולוה פרק יח הל' ד. ברור, לפי דברינו, מדוע הרמב"ם הבין, שדברי הירושלמי מוסבים על אפותיקי ולא על נכסי צאן ברזל, משום שלשיטתו אין כלל אפשרות מכירה בנכסי צאן ברזל, שכל בעלותם נובעת מהאישות. לכן סביר להניח שהבין את הירושלמי כמדבר בקרקע המשועבדת לכתובה, ומזה הסיק לכל אפותיקי.

³²⁰ על פי דברינו ברמב"ם, ניתן לתרץ את הירושלמי. שהרי במצב שלנו עמו בפונדקי יש אישות, ולכן הבעל מוחזק בנכסים, ועל יורשי האשה להביא ראיה שלא נשאה שנית בפונדקי. אך בספק מגורשת אינו כל שכן, שהרי אין אישות וכמה שכתבנו. ועיין במגיד משנה שם, מה שתיירץ על דברי הרמב"ם.

המהרי"ק מבסס דבריו על דברי הרא"ש בתשובה³²¹ (כלל לה סי' ז):

ראובן ששידך לאה ושלח לה סבלונות, והלכה לאה ונשאה לאחר, ועתה תובע ראובן.. הסבלונות.. והיא אומרת שאין לה ממה להחזיר כי היא אכלה וכלתה... הסבלונות...

הרא"ש מדבר על אשה שהשתדכה, וקבלה מתנות מהחתן (סבלונות), ואחר כך נשאה לאחר. החתן הראשון תובע עתה, שתחזיר לו את המתנות או ערכן. וכן פסק:

"תשובה. אם הכניסה... לבעלה נכסי מלוג ראובן גובה מהם... ופסק רי"ף ז"ל לעניין... לותה ואכלה... לא גביא מיניה, דאיהו דאפסיד אנפשיה, דלא איבעי ליה לאוזופי בלא שטרא. והאי טעמא לא שייך בסבלונות, דלאו אורחא דמלתא למעבד עליהו שטרא.. הלכך אפילו הוה הני סבלונות כמלווה על פה, גבי להו מנכסי מלוג"

אם כן גם דעת הרא"ש היא, שמלווה על פה נגבה רק מנכסי מלוג, אבל לא מנכסי צאן ברזל. ה. מחילה על חוב נכסי צאן ברזל.

על פסק הרמב"ם, שמחילה על חוב של נכסים שאבדו צריכה קניין, כתב הראב"ד:

... יצא וילמד לנערים. ואילו מחלה כל כתובתה לבעלה היינו אומרים נחת רוח עשתה לבעלה? מעתה, אפילו בלא קניין!

כלומר, הראב"ד מקשה, שמחילה זו היא בעצם מחילה על חוב, וכמו שמחילה על חוב, ואפילו על כתובה אינה צריכה קניין, אם כן אין טעם לומר שמחילה זו צריכה קניין.

דבר זה מתאים, כמובן, לשיטתו, שנכסי צאן ברזל נקנו קניין גמור לבעל, וחוב האחריות הוא חוב ככל החובות, אלא שהנכסים מהווים אפותיקי. ואם כן אין בעייה למחול מחילה רגילה³²².

הסבר הראשונים לבעיה במכירת עבד לבעל

הגמרא בגיטין (מד:) קשה מאד על דברי הראשונים שסוברים, שנכסי צאן ברזל הרי הם כמכורים לבעל לכל דבר ועניין. להלן נראה כיצד הסבירו הראשונים את הגמרא לשיטתם³²³.

הריטב"א (שם, ד"ה או דילמא) כותב:

או דילמא כיוון דלא קני ליה גופייהו עד דיהיב דמים, כדידה דאשה דמו ולא כמכורין נינהו, ולא יצאו לחירות...

זאת אומרת, שהיות שהעבדים יחזרו לאשה בסופו של דבר, אלא אם יתן הבעל דמים, אם כן זה אינו דומה למכירה ואולי לא קנסו בכי האי גוונא. אבל באמת הוא מסכים, שיש פה מכירה, אלא שיש ספק רק לעניין זה של מוכר עבדו לחו"ל אם קנסו בכך.

ובפירוש יותר כתב שם רבינו קרשקש (ד"ה תיבעי):

וכי תימא, והא קיימא לן דאפילו למאן דאמר הדין עמה, דיוצאין בשן ועין לאיש... וכיוון שכן הרי הם מכורין לבעל...

ואיכא למימר דאפילו הכי לעניין קנס...

הראשונים הללו הסבירו, שהיות שאין תשלום תמורת המכירה, ועד שהאשה לא תמות או שיגרשנה ויטלק בזווי לא זכה סופית בנכסים, ועל כן אין מכירה זו נחשבת כמכירה לעניין שיצא העבד לחירות.

הערה: מכירת מטלטלין מנכסי צאן ברזל

בניגוד לטענה במאמר, יש מחלוקת אחת בין הרמב"ם לבין הרא"ש, שקשה על טענתנו.

³²¹ ועיין בטור שהביא דבריו בסוף סימן צא, ובפרישה שם מה שהקשה, וכנראה לא היתה לו התשובה עצמה, שכן הקושיה מתורצת בפשטות מן התשובה.

³²² ייתכן מאד שלשיטתו גם יוכל הבעל להכריח את האשה להפוך נכסי צאן ברזל למלוג בעל כרחיה, כמו שהביא ה"בית שמואל" (הבאנו לעיל) בשם הריב"ש, ככל חוב שאפשר לפרוע תוך הזמן.

³²³ לא מצאתי בעניין זה התייחסות ברא"ש או בראב"ד.

הרמב"ם פסק (אישות פרק כב הל' טז):

מכר מטלטלין של נכסי צאן ברזל, אע"פ שאינו רשאי, אם מכר - ממכרו קיים.

כלומר, שמכירה במטלטלין של נכסי צאן ברזל מועילה, ואין האשה יכולה להוציא אותם מיד הלקוחות.

ולעומתו, הרא"ש חולק (יבמות פרק ז סי' א):

וייראה, דדווקא בקרקע הוא דאמר דמכר הבעל קיים עד שעת טריפה, שהארץ לעולם עומדת, ואין לאשה הפסד אלא טורח, שצריכה לחזור אחרי בתי דינין...

אבל המכנסת נדונייתה במטלטלין של כסף וזהב ובגדים, אין הבעל יכול למוכרן, אף על פי שיש לבעל נכסים.. דהיא חפצה יותר בשבח בית אביה.. וכל שכן שאין בעל חוב נוטלן.

עמדה הפוכה זו של הרמב"ם והרא"ש לגבי מטלטלין, לעומת דעתם בקרקע היא תמוהה גם ללא טענתנו במאמר, אך היא מתעצמת - מדוע, לפי הרמב"ם, מכירת מטלטלין של נכסי צאן ברזל מועילה אם הוא מפקיע את יסוד בעלותו על הנכס בעצם המכירה?

וכן לרא"ש, מדוע לא יוכל הבעל למכור את נכסיו הוא? הרי לדעת הרא"ש נכסים אלה הם שלו!

סיכום

ראינו שתי גישות בראשונים למעמד נכסי צאן ברזל:

דעת הרמב"ם היא שבעלות הבעל בנכסים היא דינית-אישותית, ועל כן היא מותאמת לרמת האישות של הבעל באשתו. גם האחריות אינה חוב רגיל אלא חוב אישותי.

דעת הראב"ד והרא"ש היא שבעלות הבעל בנכסים היא הסכמית-קניינית, ועל כן היא בעלות מוחלטת. גם החוב תמורת הנכסים הוא חוב רגיל, והנכסים הם אפוטיקי מפורש לחוב זה.

נסכם את הנפקא מינות בטבלה³²⁴:

	דעת הרמב"ם - בעלות אישותית	דעת הראב"ד והרא"ש - קניין
מכר הבעל את הנכסים	אין המכירה כלום	קיים עד שימות או שיגרש
גביית מזונות אלמנה מנכסי צאן ברזל	גובה	אינה גובה
הפיכת נכסי צאן ברזל למלוג	אי אפשר בלי הסכמת האשה	אפשר גם בלי הסכמת האשה*
מחילה על האחריות	צריך קניין	לא צריך קניין
ירושת אשתו ספק מגורשת	אינו יורש	יורש
יבם בפירות נכסי צאן ברזל	אינו אוכל	אוכל
יבם בירושת נכסי צאן ברזל	יורש חצי	יורש הכל

³²⁴ במקום שאין הדין מפורש אלא מסתבר, יצויין ב*.

הרב יהודה סדן

בעלות הבעל בנכסי צאן ברזל

המאמר עוסק בנכסי צאן ברזל. נכסים אלו האשה מכנסת לבעלה, והוא מתחייב להחזיר את הנכסים במקרה של התפרקות האישות ע"י מיתת הבעל או גירושי האשה.

המשנה בריש פרק "אלמנה לכהן גדול" (יבמות סו.) הגדירה, שהאחריות על הנכסים היא של הבעל "אם מתו, מתו לו" יותר מכך, הבעל אינו צריך להחזיר אלא כערך הנכסים בזמן הנישואין "אם הותירו הותירו לו", ומבואר בגמרא שאף הפחת של הנכסים באחריותו וצריך להשלים את הסכום.

מטרת המאמר לנסות להגדיר, מי הבעלים על הנכסים בזמן האישות ולאחר פירוקה?

מהו מעמד הנכסים לאחר פירוק האישות: מה מעמד הבעל בנכסים לאחר מיתת האשה? מה מעמדו בהם לאחר גירושין? וכן מה מעמד היתומים בנכסים לאחר מיתת אביהם?

נכסים שיש בהם דין "שבח בית אביה"

הגמרא דנה במקרה של פירוק האישות על ידי מיתת הבעל או גירושין, ויש נכסי צאן ברזל. האם האשה יכולה לתבוע את גוף החפץ, או שאפשר לסלק אותה בזווי?

ר' אמי סובר הדין עמו ויכול לסלקה בזווי. ר' יהודה סובר, שהדין עמה וגובה החפץ עצמו מדין "שבח בית אביה".

אפשר היה להבין שמחלוקת ר' אמי ור' יהודה היא בהגדרת הבעלות בנכסי צאן ברזל.

לדעת ר' אמי הנכסים בבעלותו של הבעל, ויש לו חוב מכוח המכר שזמן פרעונו בזמן פירוק האישות, וע"כ מסלק בזווי.

לדעת ר' יהודה הנכסים בבעלות האשה, והרי הם כפקדון אשר יש לבעל זכות שימוש בו, וע"כ חייב להחזיר את גוף החפץ. דינו כשואל ולכן חייב בהם באונסין, ומכל מקום אף שהנכסים של האשה יש ביניהם הסכם שאם הותירו או הוזילו הרווח או ההפסד לבעל.

אך אפשר, שר' יהודה מודה לר' אמי שהנכסים בבעלות הבעל. אכן לדעתו יש תקנה מיוחדת משום "שבח בית אביה", ולכן אף שבחוב רגיל יכול לסלק בזווי, פה חייב להחזיר הנכסים.

הגמרא בשלב הראשון, וודאי סברה כאפשרות הראשונה ברב יהודה, וכדברי רב ספרא "מי קתני והן שלו?!" הואיל וחייב באחריותן קתני, ולעולם לא ידידיה ניהו."

אף שמבואר במשנה, שהבעל מאכיל עבדי צאן ברזל בתרומה, (המשנה מציינת שבאלמנה לכהן גדול, וגרושה לכהן הדיוט, אף שהאשה נעשית חללה ואינה אוכלת בתרומה, עבדי צאן ברזל אוכלים בתרומה מכוח הבעל). אין זו ראייה שיש לו בהם קנין גוף, שהרי "כהן ששם פרה מישראל יאכילנה כרשיני תרומה" ומבואר ברש"י, שמדובר בפרה ששוכר הכהן מישראל, ורק מתחייב לו שאם תכוחש או תאנס או תזלזל יתן כדמים הראשונים. וא"כ כך גם סגי באחריות הבעל בעבדים להאכילם בתרומה, אף שאינם שלו. ובהמשך הגמרא (שם):

יטיב רבה ורב יוסף בשילהי פרקיה דרב נחמן... תניא כותיה דרב אמי עבדי צאן ברזל יוצאים בשן ועין לאיש, אבל לא לאשה.

א"כ גם אמוראים אלו תפסו בדעת רב יהודה, שהנכסים בבעלות האשה, וע"כ הקשו עליו מכך שעבדי "צאן ברזל" יוצאים בשן ועין לאיש, ולא לאשה.

אכן בהמשך הגמרא (שם):

ההיא איתתא דעיילא ליה לגברא איצטלא דמילתה בכתובתה, שכיב, שקלוה יתמי ופרסוה אמיתנא. אמר רבא קנייא מיתנא... והאמר רבא אמר רב נחמן הלכה כרב יהודה? אמר ליה מי לא מודה רב יהודה דמחוסר גוביינא וכיוון



דמחוסר גוביינא ברשותיה קאי.

רבא תפס בדעת רב יהודה, שהנכסים בבעלות הבעל, ואף לאחר מיתתו היתומים נשארים בעלים בנכסים, ולכן יכולים היתומים להקדיש הטלית (שיעבוד הטלית לאישה אינו מונע ההקדש שהרי "הקדש חמץ ושחרור מפקיען מידי שעבוד").

הרשב"א למד, שרב נחמן ורבא נחלקו בדעת רב יהודה. לרב נחמן, האישה היא הבעלים בנכסים, ולכן קשה על רב יהודה, איך הוצאת שן ועין ע"י הבעל תגרום לשחרור העבד, שהרי שחרור יכול להפקיע שעבוד של אחר, אך לא בעלות. כמו כן לדעת רב נחמן, היתומים אינם יכולים להקדיש הטלית. לעומתו רבא סובר, שהבעל הוא הבעלים בנכסים, ואינם אלא משועבדים לאישה, וכיוון ששחרור והקדש של הלואה מפקיע מידי שעבוד, לא קשה על רב יהודה מכך שעבדי צאן ברזל יוצאים בשן ועין לאיש, וכן סובר שהיתומים יכולים להקדיש הטלית.

להלכה פסקו הרמב"ם (אישות פרק כב הל' טו) והשו"ע (אבה"ע, סימן צ סע' יד) דין שבח בית אביה (לעניין הגבלת המכירה של הבעל), ובכל זאת פסקו שעבדי צאן ברזל יוצאים בשן ועין לאיש (עבדים פרק ה הל' טז; יו"ד, סימן רסז סע' לח), והיתומים יכולים להקדיש הטלית, ומכאן שפסקו להלכה כהבנת רבא בדין "שבח בית אביה".

היוצא מדברינו, שלרבא בדעת רב יהודה בעלות הבעל בנכסים, אינה תלויה באישות, ואף לאחר מיתת הבעל או גירושין, הנכסים בבעלות הבעל או יורשיו, שהרי הם "מחוסרי גוביינא". לכן הבעל או היתומים יכולים לשחרר או להקדיש. אומנם הם אינם יכולים למכור הנכסים, מכיוון שיש שעבוד לאישה לשבח בית אביה. וכלשונו של הריטב"א "דסבר רבא דאפילו לרב יהודה ידידיה חשיבי, כיוון שקבלה עליו בנכסי צאן ברזל. אלא משום שבח בית אביה, אלמנה רבנן לשעבודא ידידיה שיהיו לה כאילו הם אפותיקי גמור בע"מ, שלא יוכל למכור, ושלא יוכל לסלקה בדמים, ... ומ"מ כיוון דידדיה נינהו אתי איסור שלו ומפקיע אפילו מידי שיעבוד זה"³²⁵.

אף שבעלות הבעל בנכסים אינה תלויה באישות, מ"מ וודאי שזכות אכילת פירות תלויה באישות. לכן לאחר מיתת הבעל או גירושין, אף שהנכסים עדיין בבעלות הבעל או יורשיו ומחוסרי גוביינא, מ"מ כבר אינם יכולים לאכול פירות.

הסיבה שהיתומים אינם אוכלים פירות למרות שהנכסים בבעלותם, היא מכיוון, שאכילת פירות היא פעולה אקטיבית, ומכיוון שהתפרקה האישות, אין ליתומים זכות בפעולה זו. אך הבעלות היא תוצאה של המצב הקודם, שהיה בזמן האישות, שאביהם היה בעלים, וממילא הם ירשוה, וכל עוד אין פעולת גוביינא של האישה, עדיין הנכסים בבעלותם.

אכן בדעת הרמב"ם נראה שלמד דין "שבח בית אביה" כרב ספרא ורב נחמן.

הרמב"ם פסק (עבדים פרק ח הל' ז):

בן בבל שנשא אישה בא"י, ודעתו לחזור, והכניסה לו עבדים ושפחות. הרי אלו ספק, אם הם כמי שמכרה אותם בחור"ל, הואיל ויש לו הפירות, או אינן כמכורים לו שהרי הגוף שלה.

מקור הדין הוא בגמרא (גיטין מד):

...תיבעי למ"ד הדין עימה, כיוון שהדין עימה כדירה דמו, או דלמא כיוון דמשעבדי ליה לפירא כדירה דמו, ותיבעי למ"ד הדין עימו, כיוון דהדין עימו כדירה דמו, או דלמא כיוון דלא קני ליה לגופיה כדירה דמו, תיקו.

הרמב"ם למד מלשון הגמרא "דמשעבדי ליה (לבעל) לפירא", "דלא קני ליה (לבעל) לגופיה" שאף לרב יהודה שהדין עמה, אין לבעל בנכסים אלא פירות, והגוף של האישה³²⁶.

הרמב"ם פסק (אישות פרק טז הל' א):

כל נכסים שיש לאישה, בין נכסי צאן ברזל, בין נכסי מלוג, הבעל אוכל פירותיהם בחייו. גם מלשון זו נראה שהרמב"ם השווה בין נכסי צאן ברזל ובין נכסי מלוג ובשניהם הגוף של האישה.

³²⁵ זו גם שיטת התוספות (שם ד"ה עבדי צאן ברזל) והרמב"ן (שם ד"ה רבא לטעמיה).

³²⁶ הראשונים יסבירו "דלא קני ליה לגופיה" כרש"י "דאי מיית או מגרש לה הדרי לה" והכוונה שהנכסים לאחר הגבייה יהיו של האישה, אם כן בינתיים הגוף של הבעל, אך לא קני ליה הגוף לעולם וצריך להחזיר לה.

ובאמת יש משמעות לגמרא כרש"י, שהרי הגמרא אומרת שאף לרב אמי שהדין עמו, הבעל "לא קני לגופה", ואף שמצי לסלקה בזווי וודאי הגוף של הבעל קודם הגוביינא, וע"כ כוונת הגמרא, שבסופו של דבר לאחר מיתה או גירושין, צריך להחזיר לאישה כסכום הנכסים. (וכהסבר רש"י שם). אך מלשון הרמב"ם נראה, שלרב יהודה הגוף של האישה אף קודם הגוביינא, ויש לו בהם רק פירות.

נראה, שהרמב"ם למד, שאף שאין לבעל קנין גוף בנכסים, האחריות לעניין אונסין ופחת, נותנת לו מעמד הלכתי של מעין בעלים לעניינים מסוימים (שחרור בשן ועין תרומה והקדש)³²⁷.

הרמב"ם למד שבדינים אלה לא חשוב הבעלים הפורמלי, אלא מי הגדרת הבעלות נקבעת לפי מי שיש לו משמעות ממונית בחפץ (פחת, יתר ואחריות).

סייעתא מעינת לתפיסה זו הם בדברי הסמ"ק (הובא בב"י או"ח, סימן רמו סע' ד):

ישראל שהשכיר שוורים לגוי, לחרוש בהם, וחורש בהם בשבת... ויש שהיו מתירים אם הגוי קיבל עליו אחריות מיתה וגזילה וגניבה ויוקרא וזולא, כי עתה הם עליו נכסי צאן ברזל.

הרי להדיא, אף שהגוי שכר השור מ ישראל והגוף שייך לישראל - כיוון שקיבל עליו אחריות מוחלטת, הרי הגוי כעין בעלים, ואין כאן איסור שביתת בהמתו.

הרמב"ם (תרומות פרק ז הל' כ) פסק:

אלמנה לכהן גדול...עבדי צאן ברזל יאכלו מפני שהם של בעל.

לדברינו נצטרך לדחוק, שהאחריות שהבעל מקבל, מספיקה להגדיר העבדים כשלו לענין האכלת תרומה.

נראה לי, שלשון הרמב"ם בהלכות עבדים המחלקת הגוף לאישה והפירות לבעל, היא יותר חד משמעית מלשונו בהלכות תרומות "...מפני שהם של בעל" ועל כן הרמב"ם בהלכות עבדים עיקר, וכוונתו בהלכות תרומות ש"העבדים שלו" לעניין קניין פירות ואחריות.

נכסים שאין בהם דין "שבח בית אביה" ונכסים שאינם קיימים

דרך הריטב"א (ושאר ראשונים) שהנכסים בבעלות הבעל, ומכל מקום הם כשעבוד באפותיקי על מנת שלא יוכל לסלק בזווי, היא רק בנכסים שיש בהם דין "שבח בית אביה". אך כשאין דין זה, (כגון: כספים שהכניסה לו, או נכסים שאבדו) וודאי שהבעל הוא בעלים גמור, והרי זה כחוב רגיל.

גם לרמב"ם שהנכסים בבעלות האישה זה רק בנכסים קיימים, אך בנכסים שאבדו או בכספים, הרי זה כחוב רגיל.

ביטוי בולט לפער בזיקת האישה לסוגי הנכסים, קיים בדברי הגמרא (כתובות קא.):

אמר רב הונא: זינתה לא הפסידה בלאותיה קיימין... אם היא זינתה כליה מי זנאי?!

רב הונא מחלק באישה שזינתה, בין נכסי צאן ברזל שאינם קיימים, שאינם אלא כחוב, וזיקתה בהם פחותה, ובהם קונסים אותה, לבין נכסי צאן ברזל קיימים, שהם כשלה לגמרי ולא קונסים אותה בהם (חלוקה זו קיימת גם בעוברת על דת, ממאנת איילונות ומורדת).

הגדרת המוחזקות בנכסי צאן ברזל

הגדרת המוחזקות היא באופן פשוט נגזרת מהגדרת הבעלות.

התבאר לעיל, שהדרך הפשוטה במסקנת הסוגיא ביבמות (סו:) היא שהבעל הוא הבעלים בנכסי צאן ברזל (תוספות; רשב"א; ריטב"א), ולפי זה במקרה שיש ספק למי שייכים הנכסים, הבעל הוא המוחזק.

במשנה (כתובות פ:; יבמות לח.):

שומרת יבם...מתה...ב"ה אומרים נכסים בחזקתן.

שומרת יבם (זקוקה הממתינה ליבום או חליצה) מוגדרת בגמרא (יבמות לח:) כספק נשואה, ועל כן יש לנו ספק, האם היבם יורש כדין בעל, או יורשי האישה. בית הלל אומרים שהנכסים בחזקתן.

³²⁷ יש להעיר שהרמב"ם הסביר המשנה "כהן ששם פרה מ ישראל יאכילנה כרשיני תרומה" במכר גמור (בניגוד לרש"י שהעמיד המשנה בשכירות ותוספות בשאילה). ועל כן משנה זו לא יכולה להוות הוכחה לשיטתו.

תוספות (שם ד"ה נכסים בחזקתן) מביאים בשם רבינו תם, שנכסי צאן ברזל בחזקת היבם³²⁸ ונימוקם:

דבפרק אלמנה (יבמות סו:) משמע דנכסי צאן ברזל, בחזקת הבעל קיימי טפי, כדקתני התם, דעבדי צאן ברזל יאכלו בתרומה.

תוספות לשיטתם שהבעל הוא בעלים גמורים בנכסי צאן ברזל בגוף ובפירות³²⁹.

אכן, הרמב"ם (אישות פרק כב הל' י) למד שבחזקתן הכוונה יחלוקו:

מתה כשהיא שומרת יבם, יורשיה מאביה... יורשים חצי נכסי צאן ברזל, ויורשי הבעל (היבם)... יורשים חצי נכסי צאן ברזל...

וכמשנה (ב"ב קנח). לגבי נפל הבית עליו ועל אשתו, בית הלל אומרים נכסים בחזקתן, ושם בגמרא (קנח):

בחזקת מי...רבי שמעון בן לקיש אומר: יחלוקו.

וברש"י (שם):

שהרי לשניהם יש טענת חזקה, היא הנעלת ליה מבית אביו, והוא מתוך שקיבל אחריות עליו קנאן, והרי הן כממונו.

וצריך להבין: אם נסביר ברמב"ם שהבעל הוא הבעלים בנכסי צאן ברזל, הרי היבם הוא המחזיק, ואם נאמר שהאישה היא הבעלים, הרי היא המחזיקת, ומדוע הדין יחלוקו?

אכן, על פי הגמרא (גיטין מד:) שהסתפקה לגבי מכירת עבד לחוץ לארץ, מה קובע אם נחשב בחוץ לארץ: הבעלים של הגוף (האישה) או הפירות (הבעל)? הוא הדין למד הרמב"ם שלגבי המוחזקות מסתפקים בית הלל מי המחזיק: הבעלים של הגוף, או הפירות? (ולא דמי לקניין פירות רגיל, שאינו נחשב מוחזק דהכא יש לו אחריות מוחלטת וכפי שהתברר לעיל).

אם כן, לתוספות שהבעל הוא הבעלים בנכסים, ולא רק אוכל פירותיהם, הרי הבעל הוא גם מוחזק. אך לרמב"ם שגוף הנכסים של האישה, הרי יש לנו ספק מי המחזיק בנכסים³³⁰.

הגמרא אומרת בענין מורדת (כתובות סד:):

כלתיה דרב זביד אימרדא, הוי תפיסא חד שירא. יתיב אמימר...מרדה הפסידה בלאותיה קיימים, איכא דאמרי מרדה לא הפסידה בלאותיה קיימים. השתא דלא אתמר הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה, לא תפסה לא יהיבנן לה.

יש כאן מצב של ספק על נכסי צאן ברזל, ורואים, שתפיסת המורדת, תועיל לזכות בנכסים.

הגר"א (יו"ד, סימן שטו ס"ק ב) הוכיח מכאן כרמב"ם שתפיסה מועילה כנגד המוחזק, ותקפו כהן אין מוציאים מידו.

הש"ך (תקפו כהן), כתב לישב שאר ראשונים, שסוברים שתפיסה לא מועילה, שהכא היתה תקנה מיוחדת, שתפיסתה תועיל.

אם כן רואים שהגר"א והש"ך למדו שהבעל מוחזק בנכסי צאן ברזל.

אך בריטב"א כתב (כתובות סד. ד"ה והאמר):

והשתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, משמע דאתינן למפסק דלא כוחד מאמוראי, אלא עבדינן הכרעה שלישית. לכך יש לפרש דרב גמרא, לפום האי לישנא בתרא סבר, כיוון דבעי ליה רבא ולא פשיט. נכסי בחזקת בעל קיימי, כיוון שקבלם עליו בנכסי צאן ברזל, ואפילו מה דתפסה מפקינן מיניה. אבל אמימר וחבריו היו סוברים,

³²⁸ כן סוברים גם הרא"ש והראב"ד.

³²⁹ ודווקא ב"נפל הבית עליו ועל אשתו" יחלקו יורשי הבעל ויורשי האב, כיוון והללו באים לירש והללו באים לירש ואין לאחד מוחזקות יותר מהשני. אך ב"שומרת יבם", היבם מוחזק בנכסים כבר בחייה, כי נכנס תחת הבעל, ורק לעניין ירושתה הוא מסופק, וכיוון שהוא מוחזק, יורש מספק.

³³⁰ אכן, היה מקום לומר, שאף לדרך תוספות, בקרקעות שיש בהם שבח בית אביה שדינם כאפותיקי בעל מנת שלא יוכל לסלק בווי, במצב של ספק האישה תחשב המוחזקת, שהרי בגמרא (ב"מ קי:) "יתומים אומרים: אנו השבחנו, ובעל חוב אומר: אביכם השביח. על מי להביא ראיה? סבר רבי חנינא למימר, ארעא בחזקת יתמי קיימי, ועל בעל חוב להביא ראיה. אמר לו ההוא סבא: הכי אמר רבי יוחנן על היתומים להביא ראיה. מאי טעמא ארעא כיוון דלגובינא קימא כמאן דגביא דמיא".

ואם כן, בקרקעות שיש בהם שבח בית אביה שדינם כאפותיקי מפורש, היה מקום לומר, שהאישה היא המוחזקת, ובמצב של ספק תזכה בקרקעות, וכפי שהמלוה מוחזק בקרקע אפותיקי דכמאן דגביא דמיא.

דאדרבא נכסי צאן ברזל בחזקת אישה קיימא, משום שבח בית אביה... הלכך, אפילו מאי דתפיס בעל, מפקינן מינה ויהיבין לה. ותלמודא פסק, כיוון שלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ולא התברר נכסי בחזקת מי, היכא דקיימי נכסי ליקום, ומה דתפסה, ואפילו בעדים, לא מפקינן מינה.

הריטב"א לומד, שמסקנת הגמרא היא, שההגדרה מי המוחזק בנכסי צאן ברזל היא - ספק, ולכן במקרה של ספק בנכסים, תפיסה תועיל, כיוון, שהתופס הוא ספק מוחזק.

לפי הבנה זו של הריטב"א בגמרא, רק בנכסים שיש בהם שבח בית אביה, יש להסתפק מי המוחזק: הבעל שהנכסים שלו ובבעלותו, או האישה שהנכסים משועבדים מדין שבח בית אביה.

אך בנכסים שאין בהם שבח בית אביה, אף שקיימים, וודאי הבעל מוחזק לבד, ולא כרמב"ם.

השוואה בין נכסי צאן ברזל-נדוניה לעיקר כתובה

עד כה דנו במעמד הבעל והאישה בנכסים בזמן האישות, מעמד היתומים בנכסים לאחר מיתת אביה, כעת נדון מהי הסיבה שמחייבת את הבעל לפרוע נכסים לאשתו לאחר פירוק האישות (בין במיתת הבעל ובין בגירושי האישה), וכן מהי הסיבה שזוכה הבעל בנכסים לאחר מות אשתו, נדון בשתי נקודות אלו על ידי השוואה בין נכסי צאן ברזל לכתובה.

הגמרא קוראת לפעמים לנדוניה כתובה, למשל "קבורתה תחת כתובתה" (כתובות מז:). ובראשונים שם איתא, שקאי אנדוניה (שהרי ארוסה אין חייב לקבורה אף במקרה שחייב לה עיקר כתובה, כגון בארוסה שכתב לה כתובה, שלכו"ע יש לה כתובה, וכ"ז אינו חייב לקבורה דעדיין לא זכה בנדוניה).

האם הגמרא קוראת לנדוניה כתובה רק משום שהיא נכתבת בכתובה (בניגוד לנכסי מלוג) או שיש ביניהם דמיון מהותי?

הסיבה לפירעון: התחייבות או חוב

מחלוקת בעל ההפלאה והאבני מילואים

שיטת בעל ההפלאה.

איתא במשנה (כתובות טו.):

פסקה להכניס לו אלף דינר, הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה.

הראשונים הקשו (שטמ"ק שם, ד"ה וז"ל תלמידי רבנו יונה), שלכאורה יש כאן ריבית?³³¹

בהפלאה (קונטרס אחרון סימן ס"ק יג) דן בישוב הקושיה:

ונלע"ד... דבאמת משמעות המשנה שהוא פוסק כנגדן, משמע שאין זה בתורת חוב כלל. אלא שהיא מכנסת לו

בקנין גמור, והוא מתחייב מעצמו בחוב על תנאי, שאם ימות או יגרשנה יתחייב, ואם תמות היא ייפטר מהחוב.

מקרה זה אינו נחשב ריבית, מכיוון שהתוספת שהבעל פורע אינה על הנאת ה"אגר נטר", אלא על ההנאה, שאם תמות היא יפטר מהחוב.

לפי דרך זו, נכסי צאן ברזל ניתנים במתנה לבעל והוא מתחייב כנגדן. התחייבות זו היא רק במקרה ש"תנשאי לאחר", וכספר כתובה, והיינו חייב לשלם רק במקרה של מות הבעל או גירושין, אך במקרה שהאישה מתה אין התחייבות כלל.

הדמיון לכתובה הוא בתרתי:

א. יש כאן התחייבות, ולא חוב כתוצאה מהלוואה.

ב. חייב לשלם רק במקרה ש"נישאת לאחר".

³³¹ רבינו יונה מיישב "ואין בזה משום ריבית, דמתנה הוא יהיב כדאמרין בבבא מציעא תלמידי חכמים מלווים זה את זה בריבית, ידעי דריבית אסורה וקא מחלי אהרדי" רבינו יונה מוסיף תירוץ נוסף "וכל שכן בעניין זה שאם תמות היא בחייו לא יתן כלום, ואשתכוח דהוי ליה קרוב לשכר וקרוב להפסד" (חידוש ההפלאה הוא, שהוי מתנה גמורה ולא כרבינו יונה שהוי הלוואה הקרובה לשכר וקרובה להפסד, או הלוואה, שתוספת הפירעון היא כמתנה ואינה ריבית).

תירוץ נוסף מביא הב"ש (סימן ס"ק טו) "ואף על גב דמוסיפים שליש לא חיישינן לריבית, דשאני הוספת שליש, שחייבו חכמים להוסיף תכף, אף אם לא תיטב בעיניו ויגרשנה מייד אף דלא נשא ונתן במעות, מכל מקום חל עליו תוספת שליש". ואם כן, כיוון שצריך להוסיף אף במקרה שלא היתה המתנת מעות, אין בזה משום ריבית.

שיטת האבני מילואים (סימן נב ס"ק א וסימן צ ס"ק ד).

בניגוד להפלאה, לומד האבני מילואים, שנכסי צאן ברזל אינם ניתנים כמתנה גמורה, אלא כהלוואה. הסיבה לפירעון אינה התחייבות ככתובה, אלא חוב כתוצאה מהלוואה.

אכן האבני מילואים מסכים עם ההפלאה שהתנאי לפירעון הוא, "לכשתנשאי לאחר" וככתובה.

מחלוקת ראשונים

הגמרא (כתובות נד:) אומרת:

אמר רבי ינאי תנאי כתובה ככתובה, נפקא מינה למוכרת ולמוחלת למורדת ולפוגמת לתובעת ולעוברת על דת לשבח...ומן הזיבורית...

רש"י העמיד דין תנאי כתובה, לענין תוספת כתובה.

הראשונים נחלקו, מה יהא הדין בנכסי צאן ברזל, ויש בדבר ג' שיטות:

הרמב"ן (שם ד"ה ת"כ ככתובה) כתב:

"א דוקא תוספת ותנאי כתובה, אבל נדוניה אינה בכלל, ולא מסתברא לי, שהרי נדוניה כתובה שמה בכל מקום כמו שאמרו (כתובות מח:) "אע"פ שכתובתה בבית אביה", (שם, מז:) "וקבורתה תחת כתובתה"...וכן כיוצא"ב הרבה. הלכך למוכרת ולמוחלת נדוניה וודאי בכלל היא...וכן מורדת כבר מפורש בגמרא, שמפסדת נדוניה...הלכך כל דיני כתובה דמנה ומאתיים על נכסי צאן ברזל.ומיהו דווקא בדליתנהו ובאה לגבות מנכסיו בשעבוד דכתובה, אבל היכי דאיתנהו לא, שאפילו זינתה, לא הפסידה בלאותיה קיימין.

שיטת הרמב"ן, היא שנכסי צאן ברזל ככתובה בכל הדינים המוזכרים בגמרא שם, והאישה תגבה נכסי צאן ברזל דליתנהו כדיני קולי כתובה (קולות מיוחדות לבעל בדיני גביית הכתובה) שאינם כחוב רגיל, כגון גביית מזיבורית (בחוב רגיל מבינונית), שלא גובים משבח, שהשביחו הנכסים אחר מות הבעל (משא"כ בע"ח רגיל, שגובה משבח, שהשביחו יתומים) וכן גביית במטבע הפחות מבין המטבעות של מקום הנישואין או מקום הגירושין (ולא כחוב שפורע כמטבע במקום, שהשתעבד).

אם נאמר, שנכסי צאן ברזל דליתנהו - הרי הם כחוב רגיל, קשה להבין מדוע חכמים יתנו בהם קולי כתובה, וכשיטת הרמב"ן, ומדוע שינו דינם מחוב רגיל.

אך אם נאמר, שבעצם יש כאן מתנה לבעל, והוא מתחייב כנגדם, הרי נכסי צאן ברזל דומים למנה ומאתיים, שהם התחייבות וחכמים נתנו להם דיני קולי כתובה³³².

אכן, הרמב"ם (אישות פרק טז הל' א) כתב:

הנכסים שמכנסת האישה לבעלה...אע"פ שהן נכתבין בשטר הכתובה, אין נקראין כתובה, אלא נדוניה שמם.

המגיד משנה למד מלשון הרמב"ם, שנכסי צאן ברזל אינם ככתובה כלל. לא לענין לשון בני אדם, כגון מוכרת ומוחלת, וכ"ש, שלא לענין "קולי כתובה" בנכסי צאן ברזל דליתנהו (דיני הגבייה).

אפשר, שהרמב"ם לשיטתו, ולכן נכסים קיימים שהגוף של האישה, בוודאי דינם שונה מכתובה, ואין בהם קולי כתובה. גם נכסים שאינם קיימים, או כספים שהגוף של הבעל, מ"מ אינם ככתובה, הסיבה לפירעון היא הלוואה ולא התחייבות, ואם כן הם כחוב רגיל ואין בהם קולי כתובה.

אמנם הרמב"ן הוכיח שיטתו שנכסי צאן ברזל ככתובה, מכך שהאישה שזינתה מפסידה נכסי צאן ברזל דליתנהו, ומכאן שנכסים אלו הבעל חייב רק כהתחייבות כתוצאה מהאישות וככתובה ואין זה חוב רגיל, ועל כן אם יש הפרת האישות, כזינתה, מפסדת³³³.

³³² כמובן אין זה הכרח גמור, ואפשר שנכסי צאן ברזל, הרי הם כחוב רגיל, ובכל זאת חכמים הקלו על הבעל בדיני הגבייה ככתובה.

³³³ אמנם נראה שלגבי נכסי צאן ברזל הקיימים, מודה הרמב"ן שהיו כחוב רגיל, ועל כן אין להפסיד האישה ולא קנסוה כחוב רגיל, כתוצאה מההלוואה (קיימים) אלא רק בהתחייבות כתוצאה מן האישות (שאינם קיימים), עיין בית מאיר (סימן קטו ס"ק ה), שמבאר שכיוון שהנכסים בלו כתוצאה משימוש של הבעל בנכסים, ולבעל יש זכות בשימוש זה כפירות צאן ברזל, מעיקר הדין אין הבעל צריך לשלם לאישה תמורתם, ורק התחייבות שלו לתשלום כוחלק מהאישות מחייבת אותו וככתובה. בנקודה זו הרמב"ן אינו כהפלאה, שהרי להפלאה כל נכסי צאן ברזל בין קיימים בין אינם קיימים הרי הם כמתנה גמורה,

אם כן, קשה על הרמב"ם, מדוע בזינתה קנסוה בנכסי צאן ברזל דליתנהו, שהרי לרמב"ם נכסים אלו אינם ככתובה אלא כחוב רגיל, ועל כורחך לרמב"ם קנסוה אף בחובות רגילים כתוצאה ממה שהכניסה לו ולא רק בהתחייבויות של הבעל מכוח האישות.

אמנם עדיין קשה, שאם כן, יקנסוה גם בנכסים קיימים, ובמה הם שונים מנכסים שאינם קיימים? אכן לדברינו לרמב"ם נכסים קיימים הרי הם שלה לגמרי, והווי כפיקדון ולא כחוב ועל זה לא קנסוה.

שיטת הרשב"א היא שיטת ביניים: קולי כתובה אינם נוהגים בנכסי צאן ברזל, כי דווקא בכתובה הקלו, שלא הוציאה משלה כלום, בניגוד לנכסי צאן ברזל. אך לשון בני אדם לקרא לנכסי צאן ברזל כתובה, נפ"מ למוכרת ומוחלת.

הרמ"א (אבה"ע, סימן ק סע' ה) פסק כרשב"א והוא הדין בענין מטבע פחות:

ונכסי צאן ברזל הולכים תמיד אחר מקום, שנשתעבד שם, כמו בחוב דעלמא.

הסיבה לזכיית הבעל בנכסים לאחר מות האישה: הפקעת חוב או ירושה?

מחלוקת האבני מילואים והפני יהושע

אם כן, לאבני מילואים (וכן להפלאה), הסיבה שהבעל זוכה בנכסים כשהאישה מתה, אינה מכוח ירושה, אלא מצד שפקע החוב, כי לא התקיים התנאי, שתנשאי לאחר.

אכן, שיטת הפני יהושע (כתובות מז. ד"ה כתב לה פירות) היא שנכסי צאן ברזל הם כחוב, ובכל מצב של הפקעת האישות אף ע"י מיתת האישה, נשאר החוב קיים, ומ"מ אם מתה האישה הבעל יורש את החוב, וזוכה בו.

ראיות לשיטת האבני מילואים

1. היאך הבעל יכול לירש נכסי צאן ברזל (כמבואר ביבמות לח. וב"ב קנח), הא קיימא לן, שבעל לא יורש בנכסים הראויים לאישה?

נכסי צאן ברזל נחשבים ראויים לאישה, ולא מוחזקים, משום שהם כמלווה, ואף שהבעל הוא הלווה, קיימא לן במלווה ידידיה דאינו יורש אלא חצי, ובשלמא נכסים שיש בהם שבח בית אביה, הוי כאפותיקי מפורש, ודמיא למשכון, וחשיב מוחזק לאישה, אך בנכסים שאין בהם שבח בית אביה, הוי ראוי.

ומכאן, שהיכא שהאישה מתה, הבעל זוכה בנכסים, לא מכוח ירושה, אלא מכוח שפקע החוב.

2. הגמרא (כתובות מז.) אומרת:

תנו רבנן, כתב לה פירות כסות וכלים שיבואו עימה מבית אביה לבית בעלה, מתה, לא זכה הבעל בדברים הללו. משום רבי נתן אמרו, זכה הבעל בדברים הללו.

רש"י, הרמב"ן והרמב"ם העמידו הסוגייה בארוסה (בניגוד לתוספות שהעמיד בנשואה).

הקשה הרשב"א: הרי ארוס אינו יורש, והיאך יזכה בנכסים אלו לרבי נתן? וכן לתנא קמא, משמע שלא זוכה, רק בגלל אומד דעת האב, שלא הקנה לארוס במצב זה, אך לולי אומד דעת זה יכל לזכות, והרי ארוס אינו יורש?

לדרך האבני מילואים הדברים מיושבים: הארוס אינו יורש החוב, אלא פשוט פוקע חובו.

ראיות לשיטת הפני יהושע

ברש"י מבואר להדיא כדרך זו (כתובות מז: ד"ה קבורתה תחת כתובתה):

תחת הנדוניה שהכניסה לו, והיא כתובה בשטר הכתובה, והוא יורש.

וכן מבואר בתוספות (כתובות נג. ד"ה שאין):

והא דתניא קבורתה תחת כתובתה, היינו נדונית כתובתה, והיינו דוקא נשואה, שהוא יורש נדוניתא.

לפני יהושע, חיוב הבעל בקבורת האישה, הוא תחת זכות הבעל לירש את הנדוניה.



לאבני מילואים וההפלאה, זכות הבעל היא פקיעת חוב הנדוניה, כשמתה האישה.
סיוע נוסף לפני יהושע הוא מנימוק רב הושעיא, מדוע ארוס אינו חייב בקבורת ארוסתו.
בגמרא נאמר (שם):

תנינא אשתו ארוסה... מתה היא אין לה כתובה. מאי טעמא? אמר רב הושעיא, שאין אני קורא בה, לכשתינשאי
לאחר תיטלי מה שכתוב לכי". רש"י מבאר שדיון הברייטא הוא על "דין כתובתה" כלומר חיוב הארוס בקבורתה,
ואומרת הברייטא, שהארוס אינו חייב בקבורת ארוסתו.

ומתקשה הגמרא בטעם, וברש"י (ד"ה מאי טעמא):

דאמרינן כי מתה בחייו אין לה... תקבר בשביל מנה ומאיתים שהוא יורש?

כלומר, מדוע הפקעת חוב הכתובה אינה סיבה לחיוב בארוס בקבורה?

ומיישב רב הושעיא: "שאין אני קורא בה...".

וברש"י (שם):

...הלכך כל זמן שלא מת ולא נתגרשה, לא נשתעבד לה, ולא יורש ממנה כלום.

רב הושעיא מלמדנו שהפקעת חוב הכתובה, אינה נחשבת זכות המחייבת הארוס בקבורת ארוסתו, משום, שאינה אלא מניעת
הפסד, ורק ירושת הנדוניה, שהיא רוח, נחשבת כזכות ומחייבת הבעל בקבורת אשתו.

לדרך האבני מילואים וההפלאה קשה, שהרי גם בעל שמתה אשתו, אינו יורש הנדוניה אלא רק פוקע החוב של הנדוניה ומדוע
יתחייב בקבורתה? ומדוע שונה דינו מארוס שאינו חייב³³⁴?

סיכום

המאמר עוסק במחלוקת בין התוספות, הרמב"ן והריטבא לבין הרמב"ם, בהגדרת הבעלים בנכסי צאן ברזל.

לתוספות: הבעל הוא בעלים גמור (גוף ופירות) בנכסים, אלא שחייב להחזירם במקרה של מיתה או גירושין.

לרמב"ם: בנכסי צאן ברזל קיימים, הגוף של האישה והפירות של הבעל.

נסינו להראות שתי השלכות מרכזיות:

א. דין המוחזקות בנכסי צאן ברזל:

לתוספות: הבעל הוא המוחזק שהרי הגוף והפירות שלו.

לרמב"ם: יש ספק מי מוחזק: בעל הגוף או בעל הפירות.

ב. השוואת דיני נכסי צאן ברזל דליתנהו לדיני כתובה:

לרמב"ן: דינם ככתובה שהרי הנכסים קודם גבייה של הבעל וכשהשתמש כדין ובלו, אין צריך לפרוע, והוא רק מתחייב מכוח
האישות להחזיר לה אותם, כפי שמתחייב בכתובה.

לרמב"ם: אין דינם ככתובה, שהרי הנכסים של האישה, וכשאבדו חייב לשלם את החוב מעיקר הדין, ועל כן אין בהם קולי כתובה.

³³⁴ מבואר לרש"י להדיא, כפני יהושע, שאין התחייבות בקבורה, אלא אם כן יורש מימנה משהו. ובשלמא לאבני מילואים הפקעת חוב הנדוניה מחייבת
הבעל בקבורת אשתו, ואילו הפקעת חוב הכתובה אינה מחייבת, שהרי חוב הנדוניה היא כתוצאה מהלוואה ואילו חוב הכתובה אינו אלא התחייבות. אך
להפלאה ששניהם כתוצאה מהתחייבות, במה שונים זה מזה, ומדוע הבעל מתחייב בקבורה עבור הפקעת חוב הנדוניה, ואילו ארוס לא מתחייב בקבורה אף
שפוקע חוב הכתובה?

הרב סיני לוי

זכותו של הבעל בנכסי אשתו ובפירותיהם

מבוא

זכות הבעל לאכול פירות נכסי אשתו מפורשת במשנה כתובות³³⁵ (מו:):

יתר עליו הבעל, שהוא אוכל פירות בחייה.

נכסים אלו של האשה, מהם אוכל הבעל פירות, נקראים במשנה³³⁶ ובגמרא נכסי מלוג. בגמרא בגיטין (מז.) נזכר דין נכסי מלוג בהקשר מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, האם קונה קרקע לפירות מביא וקורא. מבואר בגמרא שמחלוקתם זו, נובעת ממחלוקתם האם קניין פירות כקניין הגוף דמי. בסוגיה, מקשה רבי יוחנן לריש לקיש:

איתיביה ר' יוחנן לר"ל: 'ולביתך' - מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא.

מקושייתו משמע, שגדר הזכות של הבעל בנכסי אשתו הוא כזכות של אדם הקונה קרקע לפירות, היינו 'קניין פירות'.

במהלך הדברים, נעמוד על הלכות יחודיות בקשר לזכויות הבעל בנכסי מלוג של אשתו. חלקן של ההלכות מהוות הרחבה על היקף הזכויות של 'קניין פירות' רגיל, וחלקן מבטאות צמצום של קניין פירות. על בסיס הלכות אלו, שאת חלקן קשה להסביר על בסיס ההגדרות הקנייניות הרגילות, ננסה להגדיר את האופי היחודי של זיקת הבעל לנכסי מלוג של אשתו.

היקף אכילת פירות

משמעות המושג "אכילת פירות" הוא, שהבעל אוכל את הרווח היוצא מגוף הנכסים, אך לא את גוף הנכס עצמו, גם אם מדובר בפירות העץ. וכך שנינו (עט.):

נפלו לה כספים - ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות. פירות התלושין מן הקרקע - ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות.

וברש"י (שם):

והוא אוכל פירות. והקצין קיימת לה, שלא תיקנו לו חכמים תחת פירקונה אלא פירות.

הבעל אינו אוכל את הפירות עצמם שנפלו. חכמים לא הקנו לבעל אלא לאכול פירות נכסים, אך לא את אכילת גוף הנכסים. אם יאכל הבעל את הפירות שנפלו, נמצא שאוכל את הקרן, ולא את פירות [=רווחי] הקרן.

בענין הגבלה זו של שימוש בפירות הנכס ולא בגופו של הנכס, נחלקו הראשונים בפירוש דברי רב נחמן בסוגיה (עט.):

אמר רבא אמר ר' רב נחמן: הכניסה לו עז לחלבה ורחל לגיזתה ותרנגולת לביצתה ודקל לפירותיו אוכל והולך עד שתכלה הקרן.

אמר ר' נחמן: עיילא ליה גלימא פירא הוי מכסי ביה ואזיל עד דכליא.

לגבי המימרא הראשונה 'עז לחלבה' נחלקו רש"י והרי"ף. לדעת רש"י (ד"ה לגיזתיה)³³⁷ מדובר שהכניסה לו עז שהיא בעלים עליה, ולשון 'לחלבה' מתאר את השימוש הרגיל בה. הטעם בכל אלו הוא שנשארה לאשה קרן כלשהי – עורה לאחר מיתה. במקרה שאינה בעלים על הגוף לדעתו של רש"י לא יוכל הבעל להשתמש בפירות, שכן לא נשאר לאשה גוף.

הרי"ף מסביר, שאף על פי שהכניסה לו עז שאין לה אלא חלבה (ולא שאר שימושים), או רחל שאין לה אלא זכות גיזתה בה – אוכל והולך עד שתכלה הקרן לגמרי. את טעם דבריו הסביר הר"ן (לח. בדפי האלפס, ד"ה והכניסה), ש"לא חיישינן למיתה כרבי חנינא

³³⁵ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות, אלא אם כן צוין אחרת.

³³⁶ 'במות פ"ז מ"א. בגמרא במקומות רבים נוספים.

³³⁷ "הן עיקר שלה, להכי נקט לה, והוא הדין דשקיל חלב וולדות". כך עולה גם מד"ה אוכל והולך: "דגבי בהמה איכא עורה, וגבי תרנגולת איכא נוצה, וגבי דקל כשייבש איכא עציו. אבל הני כוליהו פירות ניהו שמתחדשין תמיד ודרך הנאתם היא". כלומר, מפורש שמדובר שלאחר השימוש נשארה לאשה קרן כלשהי.



דקי"ל כוונתיה".

לגבי גלימה ומכסי בה, אשר השימוש של הבעל מכלה את גוף הנכס/הבגד, כתב רש"י (ד"ה מכסי ואזיל ביה עד דכלי): "והשחקין יהיו לה לקרן".

הר"ן (שם, ד"ה ומכסי ביה) פירש (לשיטת הרי"ף):

אע"ג דמכליא קרנא כיון שאין בלויז ניכר כל שעה ושעה, לא אכפת לן.

לפי הר"ן ניתן לומר, שהעקרון הוא אופי השימוש, שאין מהותו אכילת הנכס, ושימוש כזה מותר גם אם הוא מוביל למצב בו לא נשארת לאשה קרן כלל. לפי זה, אולי ניתן לפרש בשיטת הרי"ף את השימוש ב'עז לחלבה'. היינו, שכיון שהשימוש הוא שימוש באופי של אכילת פירות, ואינו כילוי הנכס, לשיטת הרי"ף גם הוא ברשותו של הבעל, אף אם מסתבר שלאשה לא תישאר בפועל קרן. כעת ניתן להסביר בדעתו, ש'לא חיישינן למיתה' פירושו שאין זה משנה גם אם ימות כל עוד משתמש באופן ראוי בנכסי אשתו.³³⁸

לסיכום, לרש"י לעולם צריך שתשאר לאשה קרן כלשהי, ולר"ף כל עוד השימוש אינו כילוי ישיר אלא אכילת פירות, כלומר שימוש כדרך בעלים, רשאי הבעל להשתמש בנכס.

זכויותיו של הבעל בנכסי אשתו – הרחבה וצמצום

במשנה (עט.) חלוקים תנאים בנפלו לה פירות מחוברים, האם דינם כקרן או כפירות. בכל אופן בנפלו לה פירות תלושים לכולי עלמא ילקח בהם קרקע והוא אוכל פירות. וכן במשנה (עט:) בעבדים זקנים, ובזיתים זקנים, לתנא קמא ילקח בהם קרקע והוא אוכל פירות, ולרשב"ג ולר"י "לא תמכור מפני שהן שבח בית אביה". משמע מן המשנה, שנכסים אחרים שאינם עושים פירות, גם רשב"ג יודה שימכור, על מנת שיוכל הבעל לאכול פירות נכסי אשתו.

זכות זו היא גם בניגוד לרצונה של האשה. לדוגמא, כשאומרת שנוח לה שלא ימכרו משום רצונה לשמר את הנכס, שלטענתה גם בו יש שבח בית אביה. שהרי אם מדובר בהסכמה, מדוע לרשב"ג אינם רשאים למכור. אלא ודאי, שנחלקו התנאים באלו נכסים טענת שבח בית אביה משמעותית מספיק על מנת למנוע מהבעל למכור נכסי אשתו ולהרויח מהם.

במשניות אלו חידוש רב, והוא, שמעבר לכך שיש לבעל זכות אכילת פירות בנכסי אשתו, הנגזרת מקניין הפירות שלו, תקנו חכמים לבעל זכות למכור את הנכסים כאשר אינם עושים פירות. וזאת, על מנת שיאכל פירות.

יש לחקור בזכות הבעל למכור נכסי אשתו שאינם עושים פירות. הרי שאר כל אדם שקנה נכס 'גוף לפירות', אם אינו עושה פירות אינו אוכל ממנו עוד, ובמה נשתנה הבעל, ומדוע אלים כוחו? לכאורה, התשובה היא, שיש כאן תקנה נוספת, על גבי עצם הדין שאוכל פירות.³³⁹

כאמור, הגמרא במסכת גיטין מדמה את מעמדו של הבעל בנכסים למציאות של 'קניין פירות'. אמנם, גם שם בגמרא מצאנו שלבעל בנכסי אשתו דין מיוחד. והוא, שאפילו לריש לקיש, שקניין פירות לאו כקניין הגוף דמי - הבעל מביא וקורא, וזאת מגזרת הכתוב "ולביתך – מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא".

מצינו ענין נוסף בו הועצמה זכותו של הבעל בנכסי אשתו, באופן שאינה יכולה לנבוע מזכות קניין פירות גרידא. תקנת אושא³⁴⁰

³³⁸ למעשה, הר"ן אומר במפורש דברים דומים. הר"ן (שם, ד"ה ורבי חנינא) מסביר, שרבי חנינא לא חושש למיתה, לא משום שהמיתה לא תקרה, אלא משום שאיכא חששי טובא' שהשאלה אם הבהמה מתה אינה רלוונטית משום שבכל מקרה לא תזכה האשה בנכס. נראה, שפירוש גישה זו הוא שההתייחסות למערכת הממונית בין הבעל והאשה היא שאין היא עומדת לפקוע בזמן כלשהו, אלא שהיא נידונה כקשר לזמן בלתי מוגבל, ולכן אין לדאוג לאינטרסים של הזמן שלאחר הנישואין. השימושים שמנעו מן הבעל נובעים מאופן השימוש בנכסי האשה מתוך הסתכלות על תקופת הנישואין. וראה להלן בענין רווח ביתא.

³³⁹ ההגיון הוא, שאם האשה מוכרת את גוף הנכסים בעצמה הבעל גם יאכל פירות, שכן לא יגרעו נכסים אלו משאר נכסים שנפלו לה לאחר נישואין. אך שיקול זה אינו מסביר מדוע אינה יכולה להנות מגוף הנכס עצמו שימוש המכלה.

³⁴⁰ תקנת אושא לכאורה נועדה להבטיח את דין ירושת הבעל. בכל אופן היא יכולה להתפרש שנעשתה באופן של הרחבת תקנת נכסי מלוג (רש"י ואבני מילואים שיובאו להלן), או באופן אחר. לכאורה הדבר תלוי בשני תירוצי התוספות ביבמות (לו: ד"ה קניין פירות). שם, לתירוצו של ר' יעקב מאורלייניש "דאצטריך תקנתא דאושא [=לרבי יוחנן הסובר קניין פירות כקניין הגוף] להיכא דכתב לה דין ודברים אין לי בפירות נכסייך". לפי תירוץ זה, גם במקום בו

קובעת, שאין האשה יכולה למכור את גוף הנכסים מעכשיו באופן שיזכו הלקוחות בפירות בשעת מיתתה (אם תמות קודם בעלה). דעת הרא"ש (פרק ד סי' יז) שעשו את הבעל כלוקח ראשון מחיים. כלומר, שאם תמות, יתברר למפרע שקנה אותם משעת הנישואין.³⁴¹

בעל האבני מילואים (קצוה"ח סימן קג ס"ק ט) מסביר, בהתבסס על רש"י בכתובות, שתקנת אושא היא להפוך את קניין הפירות שיש לאשה לרמה של 'קניין פירות כקניין הגוף', באופן שמעכב את מכירת האשה.³⁴²

וז"ל רשי (ב"ק פח:):

סברוה בעלמא קניין פירות לאו כקניין הגוף. והכא ה"ט דמאן דאמר לא לאיש לא לאשה, דאית ליה תקנת אושא. הלכך משום איש לא נפיק דלא קני לגופא ממש, משום אשה נמי לא נפיק, דאלים שעבודיה למיהוי כקניין הגוף... אי בעית אימא כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה. קודם תקנה הוי שעבודיה קיל כשאר קניין פירות דקים לן דלא כקניין הגוף.

מאידך, מצינו ענינים בהם זכותו של הבעל פחותה מקניין פירות רגיל. לדוגמא, הבעל רשאי להשתמש בנכסים רק באופן של רווח ביתא, כדברי הגמרא (פ:): למסקנתה:

והלכתא בעל שמכר קרקע לפירות לא עשה ולא כלום. מאי טעמא?

אביי אמר: חיישין שמא תכסיף, רבא אמר: משום רווח ביתא. מאי בינייהו? איכא בינייהו ארעא דמקרב למתא, אי נמי בעל אריס הוא, אי נמי זוזי וקא עביד בהו עיסקא.³⁴³

אף על פי שהבעל בעלים על ה'קניין פירות', אין הוא יכול למוכרו. לאביי הטעם הוא חשש של נזק לנכסים, וטעם זה קיים אולי בכל קניין פירות. אך יותר מחודש הדבר לשיטת רבא, שהטעם הוא משום רווח ביתא, דהיינו שרבנן לא תיקנו לבעל את הנכסים לכל רווח אלא רק שימוש שיש בו רווח ביתא דהיינו תועלת גם לאשה, וכפי שפירש רש"י (ד"ה משום רווח ביתא): משום רווח ביתא. שיכניס הפירות לביתו ויהא מזון הבית מצוי ויטיב לה.

מהות התקנה - ידו כידה

נראה שנוכל לעמוד על היחודיות בזכות הבעל בנכסי אשתו מתוך התבוננות ביסוד נוסף שאמרו חכמים בדין זה.

הגמרא (פג.). מסבירה, שניתן להסתלק מירושת אשתו או מאכילת פירות נכסיה, דווקא בהיותה ארוסה, קודם נישואיה, משום שירושה הבאה לאדם ממקום אחר מתנה עליה שלא ירשנה.

וממשיכה הגמרא:

אי הכי אפילו נשואה נמי?!

אמר אביי נשואה ידו כידה רבא אמר ידו עדיפא מידה, נפקא מינה לשומרת יבם.

מהטעם שבשעת נישואין 'ידו כידה' הבעל כבר לא יכול להסתלק מאכילת פירות נכסי אשתו ומירושתה. הרמב"ן (פג.), בהתייחס למשנה, מסביר שודאי באירוסין מסתלק הבעל גם מנכסים שיפלו לה משתנשא, שהרי לפי דין המשנה בדף עח, שהיא "קודם שחזרו רבותינו ונמנו שמכרה בטל", נכסים שנפלו לאשה קודם נישואיה גם בלא סילוק יכולה האשה למכור. לפי דבריו, שמשנתנו עוסקת בהסתלקות הבעל בשעת אירוסין מנכסים שיפלו לה בעתיד, משמע שבאותו מצב – של נכסים שיפלו בעתיד – אם יכתוב

לא מתממשת תקנת אכילת פירות, עדיין קיימת תקנת אושא. התירוצ הראשון בתוספות יובא להלן.

³⁴¹ כך גם דעת הרמב"ם (אישות פרק כב הל' ז), אלא שנחלקו האם בחייה יכולה האשה למכור את הגוף – עד שתמות, שלרמב"ם יכולה ולרא"ש אינה יכולה. ולבירור מחלוקתם עיין במאמרו של הרב אריה כ"ץ בקובץ זה.

³⁴² בהמשך דבריו מתקשה האבנ"מ, שאם כך הדבר, מדוע ברור שהבעל גם לוקח לאחר מיתה (והדבר בא לידי ביטוי בדעת הרא"ש, הטור ובעקבותיהם הרמ"א ש"שמו מינה ואינסבה נמתה אין הבעל מחזיר" – אך מחיים מחזיר). הוא מתרץ, שאילו היה לו קניין פירות כקניין הגוף, הוי כאינו ביד האשה, ועל כן לא היה יורש, שאין הבעל יורש בראוי, ולכן צריך להוסיף שהוא גם לוקח מחיים, למפרע.

³⁴³ בסוגיה זו מוכח, שהן לרבא והן לאביי, קיים מצב בו אם מכר הבעל את פירות מלוג העתידיים של נכסי אשתו, המכר קיים. עובדה זו לכאורה מסירה כל אפשרות לנסות להסביר שמה שתקנו לבעל הוא רק זכות אכילת פירות, ולא קניין בפירות או בקרקע. שאם אין זכות האכילה קניין, כיצד יכול הבעל למוכרה?



לה בהיותה נשואה לו לא תועיל הסתלקותו.

את טעם הדבר פירש הרמב"ן³⁴⁴:

כיון שנשאת ידו כידה אף במה שעתיד לבא לידה.

דברים אלו לכאורה קשים. שהרי, נכסים אלו אינם ברשות האשה עצמה כלל, ומה מועיל מה שידו כידה, כיצד כבר זכה בזכות כלשהי בנכסים עד שאינו יכול להסתלק מהם³⁴⁵?

נראה, שדין אכילת פירות בנכסים אינו זכות ממונית גרידא שהקנו חכמים לבעל בנכסים, אלא מעמד של הבעל בקנינה של אשתו. משמעות הדבר היא, שבשעה שנופל לאשה נכס חדש אין כאן זכיה חדשה של הבעל מן האשה, שאם כך, קודם לאותה זכיה ניתן היה להסתלק מאותה זכיה, אלא שכיון שהבעל כבר באותו מעמד (אותו נגדיר בהמשך), הוא אוכל פירות נכסי אשתו. לפיכך מובן מדוע משנוצר מעמד זה, אין הבעל יכול להתנער ממנו ואין זה משנה אם כבר זכתה האשה בנכסים או שהנכסים עדיין לא נפלו לה.

על פי היסוד, שתקנת נכסי מלוג מקנה לבעל מעמד ביחס לאשתו, ברור הקשר בין אפשרות ההסתלקות מתקנה זו, לבין אפשרות ההסתלקות מירושת אשתו. שכן גם את אי יכולתו של הבעל להסתלק מירושת אשתו בנישואין אפשר להסביר מכך שהוא כבר במעמד יורש, ולא משום שיש לו קניין בפועל בנכסים. זהו ודאי הסבר באי היכולת של הבן להסתלק מירושת אביו, שכן לבן אין שום זכות ממונית בנכסי אביו קודם למותו, שכן למעשה יכול האב לתת כל נכסיו מתנה לאחר בכל עת שירצה.

על תוכנו ומהותו של מעמד זה ניתן לעמוד מתוך הגמרא הבאה (פה):

אמר ליה רבא לבריה דרב חייא בר אבין: תא אימא לך מילתא מעליותא דהוה אמר אבוך: הא דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו – מחול, ואפילו יורש מוחל, מודה שמואל במכנסת שטר חוב לבעלה וחזרה ומחלתו שאינו מחול, מפני שידו כידה.

הריטב"א (על אתר) נותן הסברים שונים לדין זה, כאשר הוא מסביר את הדין כאן באופן נפרד, לשיטות הראשונים השונות בטעם דינו של שמואל במכירת חוב:

המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו ואפילו יורש מוחל.

יש שפירשו משום דמכירת שטרות דרבנן ואתיא מחילה דאורייתא ומפקיע מכירה... ומיהו קשיא לן, דאם כן למה אמרו כאן במכנסת שטר חוב לבעלה, שאינה יכולה למחול מפני שידו כידה, דהא מכל מקום אין זכייה שזכתה אותו לבעלה אלא מדרבנן?

וי"ל דאלמנה רבנן לשעבודיה דבעל ושמו ידו כידה כאילו זכה בהם מן התורה והפקר בית דין הפקר כנ"ל. ור"ת ז"ל תירץ ופירש בו פירוש אחר, דשטר חוב ב' זכיות יש בו למלווה על הלווה: שעבוד הגוף, והנכסים. ואותו שעבוד נכסים הוא כמו ערב, דנכסי דבר אינש הוה ערבין ביה. והמוכר אינו יכול למכור שעבוד הגוף, הלכך, כשמחל אותו - נמחלו הנכסים, שהמחל ללווה - נפטר הערב, והיינו דאמרין הכא דכיון שהבעל ידו כידה זוכה הוא גם בשעבוד הגוף...

בהסברו של הריטב"א בשיטת ר"ת יש לדון. שהרי ההסבר בדעת ר"ת במה שלא יכול להעביר את שעבוד הגוף הוא שסוף סוף נשתעבד גופו של לווה למלווה דווקא ולא לאחר, ואם כן כיצד ניתן להבין ש'זוכה הבעל גם בשעבוד הגוף'?

לאחר שעמדנו על כך, שזכות הבעל בנכסי אשתו אינה זכות בנכסים אלא מעמד, ניתן לומר שמהות 'ידו כידה' היא, שמעמדו של הבעל הוא, שיש לו כח בעצם הבעלות של האשה. מכח תקנת חכמים של נכסי מלוג הבעל שולט בזכויות הממוניות של האשה. לא הקנו לבעל כל נכס, אלא העמידו אותו במקומה של אשתו³⁴⁶.

³⁴⁴ הרמב"ן לא מתייחס במפורש לעובדה שבנשואה אינו יכול להסתלק מנכסים עתידיים. כפי שכתבנו בפנים, דין זה הכרחי בבבלי שכן מה שניתן לעשות בארוסה, לא ניתן לעשות בנשואה. הציטוט הוא מתוך פירשו באחד הצדדים בבעית ר' ירמיה בירושלמי.

³⁴⁵ לכאורה כמו כן יש לשאול כיצד יכול להסתלק מנכסי ארוסתו שיפלו לה בעתיד, מה כוחו בזכות עתידית זו. התשובה לשאלה זו עשויה להיות שהבעל מסלק עצמו מן התקנה, אך אין בהסבר זה ליישב את דין הנשואה.

³⁴⁶ נראה שזהו גם ההגיון של זכות יורש לתבוע חוב של אביו. התביעה היא בשמו של האב ממש, שהרי הוא עומד במקומו. הצורך בתקנה נוספת של ירושת אשתו (אע"פ שעוד בחייה עומד הוא במקום אשתו) היא, שמשנפטרה בטל קשר האישות שהיה ביניהם ושיצר את אותה בעלות משותפת. אכן, ברשב"א

יסוד זה עולה גם מהסברו של הרי"ף, שכתב (מד: בדפי האלפס):

וטעמא דהמכנסת שטר חוב דאינה יכולה למחול הא קא פריש לה בהדיא מפני שידו כידה דכי היכי דהוא לא מצי דאיהו לא מצי מחיל משום דילה, הכי נמי איהי לא מציא מחלה משום דילה, דכדיליה דמי, דאין קניין לאשה בלא בעלה.

הרי"ף קושר את היסוד של 'ידו כידה', עם שיטת רבי מאיר ש'אין קניין לאשה בלא בעלה'. על כן הוא מגדיר שהחוב 'כדיליה דמי'. לפי דרכו, נכסי מלוג הם בבעלות משותפת. שותפות זה אינה שותפות כמותית (חצי חצי), אלא שותפות מהותית 'אין קניין לאשה בלא בעלה'. לאשה אין שום צד בעלות בנכסיה שאינו כפוף לזכותו של הבעל בנכסיה. הרי"ף גם אומר שמאותו טעם 'איהו לא מצי מחיל משום דילה'. להלן נראה שיש לרעיון זה ביטוי בכך שגם זכותו של הבעל כפופה בנקודות נוספות לאשה.

ניתן אם כן להגדיר שהבעל מייצג את הבעלות המשותפת בכך שאוכל פירות, אך מהות תקנת נכסי מלוג אינה קניין בנכסים, אלא מעמד של הבעל כבעלים (משותף) בנכסי האשה. חכמים יצרו ישות קניינית חדשה, אין זה קנינו של הבעל, ולא קנינה של האשה, זהו קניין הבית – הבעל ואשתו כאחת. הבעלות היא משותפת, אך לבעל ניתן הכח לממש את הנכסים, ולא לאשה.³⁴⁷

נראה שזוהי הסברה ביסוד שיטת הרי"ף שהובאה בתחילת הדברים, ששימוש שהוא כדרך בעלים, שימוש שאופיו אינו כילוי החפץ, הוא בכלל זכויות הבעל, גם אם מסתבר שלא תשאר לאשה קרן כלל.

כעין דאורייתא תקון

ניתן להציע, שהמקור לכך שחכמים יצרו את דינו של הבעל כמעמד של בעלים ממש, ולא הסתפקו בהקנת השימוש ואכילת פירות הנכסים, הוא הברייתא בגיטין (מז:):

'ולביתך' – מלמד שהאדם מביא ביכורי אשתו וקורא.

גם לדעת ריש לקיש³⁴⁸, הסובר ש'קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי' ומוכר קרקע לפירות, דוגמת מוכר קרקע בזמן שהיובל נוהג אינו מביא וקורא, בעל בנכסי אשתו מביא וקורא. הסיבה לכך ש'קורא', ויכול לומר ביחס לנכסי אשתו 'האדמה אשר נתת לי' היא: "שאני התם דכתיב 'ולביתך'".

התורה אמרה שנכסים שהכניסה אשה לבעלה באופן שיאכל פירות³⁴⁹ נקראים נכסי 'ביתך'. מעמד הבעל הוא כבעלים ממש לענין ביכורים, עד כדי שיכול לומר 'האדמה אשר נתת לי'. לאור חידוש זה של התורה יצרו חכמים את כל תקנת אכילת פירות הבעל בנכסי אשתו, באופן שהבעל אינו רק זוכה בנכסיה 'קניין פירות' אלא ניתן לו הכח לממש את הבעלות ב'קנינו של הבית', והבעל שייך בעצם הבעלות.

הסבר צמצום זכויות הבעל

נראה שלאור הצעתנו זאת ניתן להסביר גם את ההגבלות בזכות הבעל בנכסי מלוג, שאינן מתבארות אם זכות הבעל היא של קניין פירות רגיל.

כפי שהזכרנו לעיל, הבעל כפוף לשימוש בנכסים דווקא לשימוש שיש בו 'רווח ביתא'. בפשטות ההגבלה של 'רווח ביתא' היא הגבלה חיצונית לקניין הפירות, שכן ה'קניין פירות' של הבעל מנותק מזכויות האשה.

מצאנו שלהתייחסות שהצענו השלכה גם על אופי הירושה, כפי שמפרש הרשב"א (יבמות לט.). על פי הרי"ף את המושג 'ידו כידה': "אבל רבינו אלפסי נראה שפירש, לפי מה שכתב בפרק הכותב ידו כידה דכמו שאלו מתה היא נתרקן וכותה אצל הבעל וירשנה כך כשמת הוא נתרקן וזכותו אצל האשה ותטול היא כל הנכסים." נתרקנה רשות' הוא מושג המשמש בנדרים (פ"י מ"ב): "מת האב - לא נתרקנה רשות לבעל. מת הבעל - נתרקנה רשות לאב". הבעל הוא מעבכ את שליטתו המלאה של האב, ומשמת – סר המונע לאחריותו המלאה של האב על נדרי בתו.

³⁴⁷ ההגיון במצב זה הוא כפי שמבואר בברייתא (מז:): "תקנו פירות תחת פרקונה". הבעל דואג לכל צרכיה הכלכליים של אשתו. חיוב פרקון מבטא את הדאגה הרחבה ביותר, ועל כן למדו הראשונים מחיוב זה, שבעל חייב לרפא את אשתו ברפואה 'דקייץ', אע"פ שאינה כלולה בדין מזונות. לפיכך זכאי הוא לממש את הרווחים מנכסי אשתו.

³⁴⁸ זוהי ההעמדה בלישנא קמא. גם ללישנא בתרא אליבא דר"ל דין 'ולביתך' הוא דין יחודי (לאפוקי מר"י הסובר שזהו המקור לקניין פירות כקניין הגוף).

³⁴⁹ ניסוח זה נובע מדברי התוספות שם, המעירים כי הפסוק לכאורה קודם לתקנת נכסי מלוג שהבעל אוכל פירות נכסי אשתו, אלא ש: "דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן, וכי האי גוונא איירי קרא".

השיטה מקובצת (עט:) הביא את דברי הריב"ש, שקושר את הדין המפורש בגמרא (עט:) שאין הבעל אוכל פירי פירות, עם הדין של רווח ביתא:

דאפילו פירא דתקיננו ליה אינו (שלה) [שלו] לגמרי, שיאכל ממנו פירא דפירא מעלמא. וטעמא, משום דפירות נכסי מלוג אינן שלו לגמרי לעשות בהם כרצונו אלא שיאכלם בבית.

ברביב"ש מבואר, שדין רווח ביתא אינו הלכה מקומית, אלא דין שמגדיר את הבעלות, והוא חלק ממכלול הלכות המצמצם את זכות הבעל. לפי הגדרתו דין 'רווח ביתא' בנוי באופי זכות הבעל בנכסי אשתו. בנכסי האשה יש בעלות משותפת, בה אומנם האשה היא הבעלים, אך הבעל הוא זה שמממש בפועל את אותה בעלות. ניתן עתה לומר, שחכמים הגבילו את השימוש בפירות נכסי מלוג של האשה, משום שרואים את הבעל כמי שמממש את הזכויות של הבעל ושל האשה בנכסים כאחת, הלא הן 'זכויות הבית'.

דין נוסף בו שונה זכותו של הבעל מכל קניין פירות אחר הוא דין פירות המחוברים בשעת יציאה, שלדעת חכמים במשנה (עט.) פירות מחוברים בשעת יציאה שלו הם שהרי ברשותו גדלו. לדעת רבי שמעון במשנה:

מקום שיפה כוחו בכניסתה הורע כוחו ביציאתה... כיצד? פירות המחוברים לקרקע ביציאתה - שלה, בכניסתה - שלו.

הרא"ש (פרק ח ס"ז) הביא קושיית הר"י מגאש על פסק הרי"ף כרבי שמעון מהגמרא ביש נוחלין (ב"ב קלו.) ממי שנתן לבנו גוף מחיים ופירות לאחר מיתה, ומכר האב פירות עד שעת מיתה לאחר, שאין הבן נוטל הפירות המחוברים בשעת מיתה.

הרא"ש מסביר (בשם רבינו יונה):

דאכילת פירות אינה אלא תקנת חכמים... חכמים השוו מידותיהם באכילת פירות שכל הנלקטים תחתיו יהיו שלו.

הנחת הר"י מגאש היא, שכשם שזכות קניין פירות בגמרא ביש נוחלין עומדת באופן עצמאי, ואינה בזיקה כלשהי לבעל הגוף, ועל כן כל שגדל ברשות הקונה גדל, כך גם בין בעל לאשתו. לפי דרכנו אין הדבר כן וטעמם של חכמים מובן. שכן, לעולם לא היתה לבעל בעלות נפרדת מבעלותה של אשתו. בעלות הבעל היא רק מימוש של הזכות המשותפת – קנינו של הבית, אך כל עוד לא השתמש באופן מעשי בנכס לא זכה בפירות – באופן עצמאי – כלל³⁵⁰.

ייחודיות קניין הבעל, שאינו מנותק מקניין האשה, באה לידי ביטוי גם בדברי התוספות ביבמות (לו:). התוספות (ד"ה קניין) שואלים, לדעת רבי יוחנן הסובר שקניין פירות כקניין הגוף דמי, מדוע יש צורך בתקנת אושא המונעת מהאשה למכור נכסיה כאשר היא תחת בעלה. אחת מתשובותיהם היא:

אי נמי: קניין הגוף דאשה עדיף, שאין לבעל פירות אלא מכוחה ועוד שאין לבעל פירות אלא בתקנתא דרבנן.

לכאורה, כל אדם המקנה לחברו 'קניין פירות' אין לזוכה קניין בפירות אלא מכוחו של הנותן. אכן, כך הדבר בהתיחס אל שעת הנתינה, אך מרגע זה והלאה אין כל קשר בין הנותן לבין המקבל. דברי התוספות אם כן מתייחסים לכל זמן אכילת פירות הבעל בנכסי אשתו, שלעולם אינו אוכל 'אלא מכוחה', דהיינו שאכילתו היא בעצמה מימוש זכות של שניהם ולא זכות של הבעל במנותק מן האשה.

הסבר זה בגדר נכסי מלוג, יש בו בכדי לכלכל גם את דין המשנה שבעל מוכר נכסים שאינם עושים פירות, על מנת להפיק מהם פירות. כיון שלא זכה מעולם ב'קניין פירות' אשר ניתן לומר שזכות זו מומשה באופן מלא, אלא שהוא זה שמממש את נכסי אשתו ודאי שניתנה לו האפשרות להשתמש בנכסי אשתו כפי שכל אדם משתמש בנכסיו, וכשאלו אינם עושים פירות, מוכן על מנת שיעשו החדשים פירות.

³⁵⁰ גישה זו עשויה להסביר גם את דין המשנה (עט:): "המוציא הוצאות על נכסי אשתו הוציא הרבה ואכל קימעא, קימעא ואכל הרבה - מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל". ההגיון הוא שאין מתייחסים אל הבעל המשקיע בנכסי אשתו כמי שיוורד לנכסי חברו, המנותק ממנו, ומשביח את נכסיו. במסגרת הנישואים יצרה תקנת נכסי מלוג, בעלות משותפת אחת. מבחינת הסתכלות ההווית במהלך הנישואים הבעל נחשב כבעלים ממש על נכסי אשתו (כפי שבא לידי ביטוי במחילת שטר) דווקא משום שהוא לא זכה משלה כלום, אלא שזכה בכך לממש את הבעלות של אשתו. על כן מה שהוציא, כאילו הוציא על נכסי עצמו, ואין לו בסיס לתבוע ממון זה מאשתו.

סיכום

ההגדרה הרווחת של מעמדו של הבעל בנכסי אשתו היא כקניין פירות, וכך עולה בפשטות מסוגיות הגמרא. במהלך הדברים הבאנו מספר הלכות המבטאות הרחבה של היקף זכותו של הבעל בנכסי מלוג ביחס לקניין פירות רגיל, וכן הלכות המבטאות צמצום של זכויות הבעל ביחס לקניין פירות אחר.

על רקע "חריגות" אלו הצענו שתקנת נכסי מלוג יצרה מצב יחודי, שאינו יכול להכלל בהגדרות השונות של קניין פירות (ברמות השונות שלו). לבעל יש מעמד ביחס לבעלות של אשתו, הנכסים 'שלה' - 'נכסי הבית' הם, והבעל הוא שניתן לו הכח לפעול באותם נכסים של הישות הקניינית המשותפת להם מבחינה מהותית. זכות הפעולה והמימוש בנכסים אלו כפופה באופן מהותי ל'בית', היינו הן לאינטרסים של האשה, והן לאינטרסים של הבעל.

הראינו שגם מן התורה קיים מעמד מיוחד לבעל בנכסי אשתו, הבא לידי ביטוי בכך שהבעל מביא ביכורים מנכסי אשתו, וקורא 'האדמה אשר נתת לי'. נראה שזוהי התשתית לתקנת חכמים ליצירת תקנת נכסי מלוג באופן שלבעל מעמד יחודי כפי שבארנו.

הרב אריה כ"ץ

בעלות הבעל בנכסי מלוג לאור תקנת אושא

פתיחה

כאשר אישה נישאת, היא מביאה איתה שני סוגים של נכסים³⁵¹: הסוג הראשון הוא נכסים אשר נכתבים בכתובה, והבעל מקבל עליהם אחריות, כאשר כל רווח והפסד שיגיעו מנכסים אלו - יגיעו לבעל, וכשהאישה תצא מבעלה במיתתו או בגירושין, היא תקבל את שווי הנכסים, כפי שהיו בשעת הנישואין. נכסים אלו נקראים "נכסי צאן ברזל". סוג נוסף של נכסים הם שאר נכסיה, כאשר הדין לגבי הנכסים הללו, שהבעל נהנה מהתפוקה שלהם, כגון אם זו שדה - הוא מקבל את הפירות שהשדה מצמיחה. מצד שני, אין לו שום אחריות על הנכסים, וכשהאישה יוצאת מבעלה במיתתו או בגירושין, היא מקבלת את הנכסים הללו כפי מצבם בשעה זו, בין אם פחת ובין אם עלה שוויים. נכסים אלו קרויים בשם "נכסי מלוג", מונח השאול מפעולת המליגה, שבה תולשים את השיער של העוף ומשאירים את ראשו (ראה ערוך ערך "מלג"), כך הבעל לוקח את הפירות ומשאיר את הקרן. במאמר זה ברצוני לעסוק בשאלה האם יש לבעל זכות בגוף הנכסים הללו, ואם כן מהי בדיוק³⁵².

מדין תורה אין לבעל שום זכות כלל בנכסי מלוג של אשתו בחייה, וזכותה לעשות בהם ככל העולה על רוחה. חז"ל, במסגרת תקנות הגומלין בין בעל לאשתו, תיקנו את הדברים הבאים (כתובות מז: 353):

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, וקבורתה תחת כתובתה, לפיכך בעל אוכל פירות... הכי קתני... ופירקונה תחת פירות... לפיכך בעל אוכל פירות.

כלומר חז"ל תיקנו לבעל את אכילת הפירות של נכסי האישה, ובתמורה לזה הוא מחויב ועומד לפדות אותה במקרה שתילקח בשבי. אך עדיין בשלב זה כל הזכות של הבעל הצטמצמה לאכילת הפירות בלבד, וגוף הקרקע היה של האישה, כלומר היא הייתה רשאית למוכרו³⁵⁴.

בנוסף לכך, הבעל יורש את נכסי אשתו לאחר מותה, כאשר נחלקו התנאים (משנה, פג.), האם זה מדאורייתא או מדרבנן.

כל זה, כאמור, היה עיקר הדין, אך לאחר מכן³⁵⁵ תוקנה ע"י חז"ל תקנה נוספת (ג. ; ב"ב קלט: ועוד):

אמר ר' יוסי בר' חנינא: באושא התקינו: האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות.

כלומר, בנוסף לזכויות הבעל בפירות נכסי האישה ובירושת נכסיה לאחר מיתה, ניתנה לו גם הזכות לעכב את מכירת קרקעות האישה³⁵⁶. אלא שיש לבאר, באיזו צורה תקנו חכמים את תקנתם, והאם תקנה זו נתנה לבעל זכויות בגוף כבר מחיים או רק לאחר

³⁵¹ ראה משנה (יבמות טו.).

³⁵² גם בנושא מעמדו המדויק של הבעל בנכסי צאן ברזל יש לדון, אולם זה נושא למאמר נפרד [השווה מאמריהם של הרבנים ידידיה כהנא ויהודה סדן בקובץ זה – הערת עורך]. כ"כ צריך לדון האם אכילת הפירות של נכסי מלוג נובעת מבעלות של הבעל עליהם או רק מזכות שימוש, אך במאמרי זה בחרתי להתמקד ביחס של הבעל לגוף הנכסים עצמם.

³⁵³ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

³⁵⁴ לגבי מכירת הזכות על הפירות ראה משנה וגמרא, עח..

³⁵⁵ הראיה לכך שתקנה זו מאוחרת לדין אכילת פירות וירושה היא מכך שאכילת פירות וירושה מוזכרות במשנה (ראה מז: עט. ; פג. ועוד), לעומת תקנת אושא שהגמרא מניחה שהיא מאוחרת למשנה, ראה עח:.

³⁵⁶ בסבית תקנה זו נאמרו מספר הסברים: בירושלמי (פ"ט ה"א) נאמר:

ר' אימי בשם ר' יוחנן: בדין היה שאם מכרה ונתנה קיים שבסוף הוא זוכה בהן (קרבן העדה: שלאחר מיתתה הוא יורשה אבל בחייה אין לו לבעל בגוף נכסי אשתו כלום ויכולה לעשות בהן מה שתדע), ולמה אמרו בטל? שלא תהא אישה מוכרת נכסים משל בעלה ותאמר שלי הן.

כלומר על פי הירושלמי הסיבה שתיקנו שמכירת האישה לא תהיה תקפה גם על הגוף במקרה שמתה היא שיש חשש שהיא תמכור מנכסי בעלה בטענה שהם שלה (ולא אישה יש נאמנות לומר על נכסים שבידה שהם שלה), וכדי להגן על הבעל תיקנו שמכירה כזו לא תהיה תקפה לפחות במקרה שתמות קודם בעלה.

בשטמ"ק (עח:) מובא בשם תלמידי רבינו יונה טעם אחר:

והיה מן הדין שכיוון שהנכסים שלה היו שתהיה מכירתה מכירה קיימת ולא יירש הבעל אלא מה שישאר בשעת פטירתה כדין כל שאר

מיתה.

מחלוקת הרמב"ם והרא"ש

בפירוש כוונת הגמרא באומרה: "הבעל מוציא מיד הלוקחות", ומה טיבה של הוצאה זו, נחלקו הראשונים:

הרמב"ם אומר (אישות פרק כב הל' ז):

כל נכסים שיש לאישה... הבעל אוכל פירותיהן בחייה, ואם מתה בחיי בעלה - יורש בעלה הכל. לפיכך אם מכרה האישה נכסי מלוג אחר שנישאת... הבעל מוציא הפירות מיד הלוקחות כל ימי חייה, אבל לא גוף הקרקע, שאין לו כלום בגוף נכסי מלוג עד שתמות. מתה בחייו - מוציא הגוף מיד הלוקחות בלא דמים.

כלומר על פי הרמב"ם גוף הקרקע נמצא בידי הלוקח עד שעה שתמות, ורק אז הבעל יכול לבוא ולקחת אותו בחזרה, ולבטל את המכירה שהייתה קיימת.

לעומתו כותב הרא"ש (פרק ד סי' יז):

אמר ר' יוסי בר חנינא: באושא התקינו - האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלוקחות, דשוויה רבנן כלוקח ראשון, הילכך מוציא בלא דמים, ומוציא לאו דווקא, דכל ימי האישה הקרקע ביד הבעל, ואוכל פירות, והיא מוכרת הגוף מעכשיו, והפירות לאחר מיתתה, והבעל מוציא מיד הלוקח הגוף שמכרה לו עכשיו ויישאר אצלו.

כלומר לדעת הרא"ש כבר בשעת המכירה אין הלוקח מקבל כלום, ואפילו לא את הגוף, והכל נשאר אצל הבעל³⁵⁷.

בהסתכלות ממבט ראשון ניתן לומר שלדעת הרא"ש תקנת אושא גרמה לכך שהבעל יהיה בעלים על גוף הנכסים כבר משעת הנישואין, ואילו לפי הרמב"ם אין לבעל כלום בגוף עד מות האישה, ורק אז כאשר הוא יורשה, הוא מקבל את כל הנכסים שהיו שלה, ואף את אלו שנמכרו קודם מיתתה. אך כפי אשר נראה בהמשך המאמר, בהבנה הפשוטה הזו ישנן מספר בעיות, אשר יתכן ויחייבו אותנו להעלות הסברים אחרים בהבנת התקנה.

שיטת הבית שמואל ברא"ש

הבית שמואל הבין ברא"ש, שמה שאמר שחכמים הפכו את הבעל ללוקח ראשון, זה כפשוטו. כלומר, ברגע שהבעל נשא אישה, כל נכסיה עוברים לרשותו, ואין לה בהם כלום, אלא שברגע שהיא מתגרשת, היא מקבלת אותם חזרה. לכן, אם היא מכרה מנכסיה - אין המכר חל, שהרי הם לא היו בבעלותה שתוכל למכרם, זוהי הכוונה "שהבעל היה לוקח ראשון", כלומר משעת הנישואין, וזה עוד לפני מכירת האישה.

הבנה זו ניתן לראות בב"ש בשני מקומות. המקום הראשון הוא בסימן צ (ס"ק לט) שם מקשה הב"ש על שיטת הרא"ש:

צריך לעיין, למה באמת המקח קיים אחר מיתתו כיוון דהשתא אין בידה למכור... וכן קיימא לן "אין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו"?

הב"ש מקשה על הרמ"א, שפסק כרא"ש, ובכל זאת פסק שהמכר קיים לאחר מותה, איך ייתכן שמכירת דבר שבשעת המכירה לא היה ברשות האישה, תחול לאחר מות הבעל. כלומר הקרקע נחשבת בכל משך זמן הנישואין שאינה ברשות האישה, ואין לה שום אפשרות לפעול בקרקע זו, אפילו לעניין דברים שלאחר מיתתה שאז הקרקע תחזור אליה, כיוון שרק אז היא תהיה ברשותה.

בסימן צא (ס"ק ו) אומר הב"ש מילים יותר מפורשות:

היורשין, אבל חכמים תיקנו שהבעל יוציא מיד הלוקחות, שאם לא היה תקנה זו כל אישה שבעולם לא הייתה מנחת ירושתה לבעלה אלא הייתה נותנת לבניה או לאחיה...

כלומר, תקנת אושא היא חזוק לטובת ירושת הבעל את אשתו ונועדה להבטיח שהבעל ירש את נכסיה אחרי מותה ושאשתו לא תוכל להבריח הנכסים ולהשאירו בלי כלום.

³⁵⁷ לגבי נפקא מינות למעשה היוצאות מהבירור מי מחזיק בגוף כשאין לו פירות ראה בטור (אבה"ע סימן צ), פרישה (ס"ק לד); ב"ח (שם, קונטרס אחרון); שו"ע (שם), ח"מ (ס"ק כז) ובב"ש (ס"ק לו).



...דהא דין זה נובע מתקנתא דאושא, ושם מבואר אפילו בחייה דינו כלוקח...

רואים מדבריו, שהבעל נחשב כלוקח עוד בחיי האישה, ומשמע, שהקרקע עוברת לרשותו בבעלות גמורה, אלא שברגע שהאישה מתאלמנת או מתגרשת היא מקבלת אותה בחזרה.

שיטה זו נסמכת בראש ובראשונה על דברי הרא"ש עצמו שאומר שחכמים עשו את הבעל כלוקח ראשון.

בנוסף לכך, יש לשיטה זו סימוכין, לכאורה, בכמה וכמה מקומות בגמרא, המזכירים את תקנת אושא בקשר לכך שהבעל נחשב כלוקח.

מקור א: סוגיית שומא הדרא.

המקור הראשון מופיע במסכת בבא מציעא (לה.):

בעל בנכסי אשתו - לוקח הוי, לא מהדר ולא מהדרינן ליה, דאמר ר' יוסי בר' חנינא: באושא התקינו האישה שמכרה בנכסי מלוג ומתה הבעל מוציא מיד הלוקחות.

הגמרא שם מדברת על כך, שאדם שנגבתה ממנו קרקע, עקב חוב שלא החזיר, יכול לתת לגובה כסף ולהחזיר את הקרקע, אך זאת בתנאי שהגובה לא מכר אותה לאדם אחר. כמו כן, רק אותו אדם יכול להחזיר כסף ולקבל קרקע, אך לא אדם אחר שקנה ממנו את זכויותיו. מדברי הגמרא עולה, שבעל נחשב לקונה שאינו מחזיר קרקע שגבתה אשתו בתור בעלת חוב, וכן אין מחזירים לו קרקע שנגבתה מאשתו.³⁵⁸

מקור ב: דיני שומרים.

המקור השני מופיע גם הוא במסכת בבא מציעא (צו):

בעי רמי בר חמא: בעל שואל הוי או שוכר הוי? ...אמר רבא: בעל לא שואל הוי ולא שוכר הוי אלא לוקח הוי, מדר' יוסי בר' חנינא, דאמר ר' יוסי בר' חנינא: באושא התקינו האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלוקחות.

הגמרא שם מסתפקת, מה דין הבעל בנכסים אשר ביד אשתו, והוא משתמש בהם מדין אכילת פירות, האם הוא שואל וחייב באונסין, או שוכר ופטור מאונסין, ופושטת מתקנת אושא, שהבעל אינו שואל וגם לא שוכר, אלא לוקח ולכן פטור מלשלם נזקים.

אמנם מגמרות אלו אין ראיה מפורשת, כיוון שניתן להסביר שהם מדברות רק לאחר מיתה, ואם כן מחיים אין לבעל כלום בגוף הנכסים, אך לפחות לגבי המקור השני אין שום חילוק בגמרא בין מחיים לבין לאחר מיתה, ומשמע, שפשט הדברים הוא שהבעל לוקח כבר משעת הנישואין.

בנוסף לכך יש מקור, לכאורה, לשיטת הב"ש בדברי הרא"ש עצמו (ב"ב פרק ג סי' נג) לגבי מכירת הבעל את נכסי האישה:

לכאורה משמע, מדקאמר דזבין איהו ומית, אתיא איהי ומפקא, אלמא דהמקח קיים כל ימי חייו הבעל... מכל מקום אינה יכולה לבטל לגמרי מכירת הגוף, ואם מתה איהי איגלאי מילתא שהמכר קיים מתחילתן דבעל לוקח ראשון הוי, אבל כשמת הוא נתבטלה מכירת הגוף ואתיא איהי ומפקא³⁵⁹, ומיהו בירושלמי קאמר: מכר הוא ומתה היא - מכרו בטל, ופירש הרב רבינו יונה ז"ל הטעם, דאף על גב דהבעל לוקח ראשון הוי לכל דבר שהוא זכות לו, אפילו הכי משום שבח בית אביה ביטלו המכר לאלתר, שאין כבוד לאישה שיהיו נכסיה מכורים מעכשיו...

ואם כן יוצא מהרא"ש, שבאופן עקרוני הבעל היה יכול אפילו למכור את הקרקע, כאשר למכר זה יהיה תוקף לאחר מותה (בחייה לא הייתה משמעות למכר לעניין הפירות משום רווח ביתא), ורק משום שבח בית אביה אין המכר חל, וכמו בנכסי צאן ברזל, שלשיטת הרא"ש, אם הבעל מכרם אינם מכורים אפילו אם האישה מתה.³⁶⁰

³⁵⁸ אמנם שם לפי גירסתנו בגמרא עולה, לכאורה, שזה רק לאחר מיתה, וראה בהמשך המאמר כשנדון בקשיים בשיטת הב"ש.

³⁵⁹ אמנם מכאן משמע, שאין הבעל לוקח ראשון גמור, שהרי אז היה יכול למכור גם במקרה שמת, אך זה ברור שבמקרה כזה לא נתנו לו זכויות.

³⁶⁰ וצריך עיון על הב"ש, שאומר (סימן צ' ס"ק מז), שמכירת הבעל בנכסי מלוג בטלה כיוון שאין לו כלום בגוף ומביא שהרא"ש אומר כך בשם הירושלמי. ולא זו בלבד שהרא"ש אומר שבטל מטעם אחר שמהווה סיוע לשיטת הב"ש, הרי הוא סותר כאן את שיטתו שהבעל כלוקח על הגוף.

קשיים על שיטת הב"ש

ראינו לעיל, ששיטת הב"ש ברא"ש מסתייגת בכמה מקומות בגמרא, וכן עולה בפשטות מדברי הרא"ש עצמו אשר קרא לבעל "לוקח ראשון", אלא שעל שיטה זו ישנן מספר קושיות גדולות ביותר, אשר לחלקן אין כלל תשובה, ונתחיל לפרט את הקושיות אחת לאחת.

קושי א': תוקף המכר לאחר מות הבעל.

הקושי הראשונה, אשר אליה כבר מתייחס הב"ש בעצמו בסי' צ' ס"ק ל"ט, היא מנוסח התקנה, שבה מוזכר "...ומתה - הבעל מוציא מיד הלוקחות". אמנם כבר הרא"ש עצמו אומר ש"מוציא" לאו דווקא, אך אין הכוונה שהמכר לא חל כלל, אלא שהוא לא חל כל ימי קשר הנישואין בין הבעל והאישה, ואחרי שיגמרו נישואין אלו - משמע שהמכר יחול, אלא אם כן האישה מתה קודם, ואז תישאר הקרקע אצל הבעל.

אמנם ניתן לומר, שהגמרא לא נקטה "ומתה" בדווקא, וגם אם הבעל מת קודם - אין המכר חל, אלא שכוונתה, שברגע שהבעל מת קודם או גירשה, היא יכולה אז למכור את הקרקע, בניגוד למצב שבו היא מתה קודם, אך אין זה פשוט לשון הגמרא.

בנוסף לכך הירושלמי (פ"ט ה"א) אומר מפורשות:

ר' הלל בר פזי בעא קומי ר' יוסי: מכר הוא ומתה היא? אמר לו: מכרה בטל... מכרה היא ומתה היא? אמר ליה: מכרה קיים...

לכן נאלץ הב"ש להגיד, שהרא"ש לא פסק כירושלמי.

אך גם אם נגיד שלרא"ש אין המכר קיים כלל, ואפילו אם נתגרשה האישה או נתאלמנה, הרי שהטור (אבה"ע סימן צ) אומר מפורשות:

לפיכך מכרה בטל לאלתר, שהוא מוציא מיד הלוקח הגוף ופירי, אלא לעניין זה הוא מכר שאם תתאלמן או תתגרש - יחזור ללוקח, ואם תמות בחייו - יישאר בידו... ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא הראשונה [זאת המצוטטת כאן].

כלומר לפי הסבר הטור ברא"ש אף שהבעל מוציא מיד את גוף הקרקע, הרי לאחר מיתתו המכר חל, ונצטרך לומר, שעל פי הב"ש הטור לא הבין נכון את הרא"ש.

קושיה ב: דין שומא הדרא

קושיה נוספת לשיטת הב"ש היא מדין "שומא הדרא".

בגמרא (ב"מ לה.) מובא, שכאשר בעל חוב גבה קרקע בחובו, ואחר כך השיג החייב מעות, הוא יכול לשלם את המעות ולקחת את הקרקע חזרה, והבעל חוב חייב להחזיר לו את הקרקע מדין "ועשית הישר והטוב". כל זה נכון, כל עוד הוא לא מכר את הקרקע לאחר, אך אם הוא מכר - אין אפשרות לשלם כסף לקונה ולהחזיר את הקרקע. וכן להיפך: אדם שקנה מהחייב את כל זכויותיו, לא יכול לשלם כסף ולחייב את הבעל חוב להחזיר לו את הקרקע.

ובדין בעל בנכסי אשתו אומרת הגמרא (שם):

שמו לה לאישה ואינסיבא, או שמו מינה דאישה ואינסיבא ומתה, בעל בנכסי אשתו לוקח הוי, לא מיהדר ולא מהדרינן ליה, דאמר ר' יוסי בר' חנינא: "באושא התקיננו, האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלוקחות.

כלומר הבעל נחשב כלוקח בנכסי האישה ולכן אין הבעל חוב חייב להחזיר לו קרקע, וכן אינו צריך להחזיר קרקע של נכסי מלוג שהאישה גבתה בחובה לרשות החייב תמורת כסף. והנה לשיטת הב"ש שהבעל נחשב כלוקח על גוף הקרקע כבר מחיים, הרי כבר בחיי האישה היה צריך להיות הדין שלא מחזיר ולא מחזירים לו, ואילו הגמ' מדברת במקרה שהאישה מתה, ואף הרא"ש אומר כך (ב"מ פרק ג ס"ד):

שמו לה לאישה ואינסיבא ומתה וירשה הבעל או שמו מינה ואינסיבא ומתה וירשה הבעל, בעל בנכסי אשתו לוקח הוי ולא מיהדר, אבל אי יורש הוי מיהדר... דאמר ר' יוסי בר' חנינא באושא התקיננו...

כלומר, הרא"ש אומר מפורשות שרק לאחר מיתת האישה יש לבעל דין לוקח והוא אינו יורש ולכן לא מחזיר ולא מחזירין לו, ולפי

הב"ש שלשיטת הרא"ש הבעל הוא לוקח מחיים היה צריך להיות שגם מחיים לא מחזיר ולא מחזירין לו. ובאמת כך אומר הב"ש (סימן צא ס"ק ו'), שלשיטת הרא"ש הוא הדין מחיים.

על כך שהרא"ש הזכיר במפורש לאחר מיתה אומר הב"ח (חו"מ, סימן קג סי' כה) שיש לנו רבותא שבחייה ברור שאינו כדורש וא"כ דינו כלוקח, אך יתכן שלאחר מיתה הוא הופך ליורש, ועל כך אומר הרא"ש שגם לאחר מותה הבעל נחשב כלוקח ולא כדורש³⁶¹.

ולולי דברי הרא"ש היה ניתן לתרץ שהגמרא הזכירה מתה רק במקרה שהבעל בא לקבל קרקע שגבו מאשתו, ולגבי זה שזה לרעתו לא עשו את הבעל כלוקח. ומה שלאחר מיתה לא מקבל זה לא יעזור שיהפכוהו ליורש, שהרי גם יורש לא מקבל (וכדברי התוספות שם, ד"ה לוקח). וגם אם נגיד שהיורש מקבל, הרי הקרקע אינה בחזקת אשתו, ואם כן נחשבת "ראוי" ואין הבעל יורש בראוי³⁶², וכל מה שהוזכרה תקנת אושא, זה במקרה שאדם שגבו ממנו קרקע בא לקחתה, ואז הבעל אינו צריך להחזיר אף מחיים.

קושיה ג: אכילת עבדי מלוג בתרומה.

בנוסף לקושיות הנ"ל, אשר קשות גם מלשון הרא"ש והטור בעצמם, הרי ישנן על שיטה זו כמה קושיות מגמרות מפורשות, אשר מהן עולה שלא יתכן שכבר מחיים העבירו את הבעלות על גוף הנכסי מלוג מהאישה לאיש.

במשנה (יבמות סו.) נאמר, שאישה שנישאה לכהן, אף שהיא אסורה לו (ודינה שאינה אוכלת בתרומה), אם הכניסה לו עבדים - אזי דין עבדי צאן ברזל שאוכלים בתרומה ודין עבדי מלוג שאינם אוכלים בתרומה. ואם כן מוכח שהבעל אינו נחשב הבעלים שלהם אלא האישה, ולכן אינם אוכלים בתרומה³⁶³. אמנם המשנה דיברה קודם תקנת אושא, ויתכן שלאחר תקנת אושא הדין ישתנה וגם עבדי מלוג יאכלו, אך הגמרא לא הזכירה דבר כזה, ואף הרא"ש עצמו בפסקיו (שם, פרק ז' סי' א) הביא את המשנה כלשונה.

קושיה ד: יציאת עבדי מלוג בשן ועין.

קושיה נוספת יש מהגמרא (ב"ק פט:), אשר מביאה שתי ברייתות. אחת אומרת שעבדי מלוג יוצאים בשן ועין לאישה ולא לאיש, והאחת אומרת שאינם יוצאים לא לאיש ולא לאישה³⁶⁴. הגמרא מביאה אפשרות אחת שברייטא אחת נאמרה קודם תקנת אושא ואחת לאחריה, ואפשרות אחרת ששניהם לאחר תקנת אושא והמחלוקת היא אם שחרור מפקיע את שעבוד הבעל. בכל מקרה רואים, שגם לאחר תקנת אושא העבדים לא יוצאים לאיש, וא"כ מוכח שאין לו בעלות עליהם, ודלא כב"ש!

קושיה ה: מהות תקנת אושא.

קושיה נוספת ומכרעת על שיטת הב"ש אנו רואים מהגמרא בכתובות (עח:). הגמרא שואלת מה ההבדל בין המשנה האומרת שהאישה שמכרה נכסים שנפלו לה משנישאת שהבעל מוציא מיד הלוקחות לבין תקנת אושא ועונה במילים הללו:

מתניתין - בחייה ולפירות, תקנת אושא - בגופה של קרקע ולאחר מיתה.

אם כן מוכח, שכל מה שתקנו בעלות על גוף הקרקע לבעל, זה רק לאחר מיתת האישה ולא בחייה.

מכל הקושיות הללו עולה שהבנת הב"ש ברא"ש שהבעל נחשב כלוקח מחיים על הגוף קשה מאוד, ועלינו לחפש אפשרות אחרת להסביר את הרא"ש.

³⁶¹ אך יש לציין שהרמ"א (חו"מ, שם) והמחבר (אבה"ע, שם) הזכירו במפורש שדין זה הוא דווקא לאחר מותה, והרמ"א הרי פסק ברא"ש בתקנת אושא.

³⁶² ראה ש"ך (חו"מ, סימן קג ס"ק כ). ביאור הדברים: להלכה אין הבעל יורש את אשתו אלא בנכסים שהיו שלה בשעת מותה, אך נכסים שלא היו שלה אף שצפויים להיות שלה כגון חוב שחייבים לה או ירושה שהיא צפויה לקבל ועדיין לא נפטר המוריש, אין הבעל מקבל וכאן אין הקרקע של האשה, אלא יש לה רק זכות לגבותה, וזכות זו אין הבעל יורש.

³⁶³ חשוב להדגיש שקושיה זו וכן הקושיה הבאה מבוססות על ההנחה שהתקנה גרמה להעברת הבעלות בכל המישורים, כולל המישור האיסורי, דבר אשר אינו מוכרח ואין כאן מקום להאריך בזה. אמנם ראה תוספות (ב"ק פט: ד"ה מאי טעמא), אשר ממנו יוצא שלפחות שחרור בשן ועין הוא עניין ממוני.

³⁶⁴ על פי ההלכה אדון שסימא את עין עבדו או הפיל את שינו צריך לשחררו, וכאן הדיון בעבדי מלוג הוא, מיהו הבעלים שבעקבות מעשה כזה שעשה לעבד צריך לשחררו.

שיטת האבני מילואים ברא"ש

שיטת האבני מילואים [להלן אבנ"מ] עצמו (סימן צ ס"ק יא; קצוה"ח סימן קג ס"ק ט) היא, שתקנת אושא הפכה את קניין הפירות שיש לבעל לקניין גם על הגוף.

ונבאר הדברים: במסכת בבא קמא (פח:) מדברת הגמרא על מקרה שבו אב כותב את כל נכסיו לבנו באופן שהאב משאיר לעצמו את הזכות לאכול את הפירות עד מיתתו, אך הגוף כבר של הבן מעכשיו. והנה, כאשר הבן מוכר את הקרקע לפני מות האב אין לזה משמעות כל עוד האב בחיים שהרי הוא ממשיך לאכול פירות, אך לאחר מות האב הרי הקרקע עוברת בלעדית לרשות הלקוח והוא אוכל גם את הפירות.

נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש מה הדין כאשר הבן מת בחיי אביו, האם כאשר ימות האב הקרקע תעבור ללוקח או שהמכר בטל, ר' יוחנן סובר שהמכר בטל וריש לקיש סובר שהמכר קיים, ומעמידה הגמרא את מחלוקתם בשאלה האם קניין הפירות שיש לאב הוא כקניין הגוף ועל כן מכר הבן בטל, או שאינו כקניין הגוף, ולכן המכר קיים.

ואמנם להלכה קניין פירות לאו כקניין הגוף, אך אומר האבנ"מ שבתקנת אושא הפכו באופן מיוחד את קניין הפירות של הבעל לקניין גם על הגוף. סיוע לכך ישנו בגמרא עצמה בהמשך, אשר אומרת שמקרה של אישה שמכרה אינו דומה משום תקנת אושא, ואפשר לומר שהכוונה היא שבתקנת אושא כן תקנו שקניין פירות כקניין הגוף³⁶⁵.

על פי הסבר זה יוצא, שתקנת אושא היא מעין הרחבה של תקנת הפירות של הבעל. כלומר, קודם התקינו שהבעל אוכל פירות, ולאחר מכן התקינו שבעלותו על הפירות יוצרת גם עיכוב של מכירת האישה את נכסיה.

סיוע לשיטתו זו מוצא האבנ"מ בדברי רש"י אשר אומר שם (ד"ה באושא התקינו):

דאף על גב דבעלמא לאו כקניין הגוף דמי, בעל בנכסי אשתו אלמנה רבנן לשעבודיה משום איבה...

ומשמע שכוונתו לומר שבדרך כלל קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי וכריש לקיש, ורק בבעל בנכסי אשתו תקנו שקניין הפירות יהיה כקניין הגוף משום שלום בית.

וכן בהמשך (פט: ד"ה סברוה):

בעלמא... סבירא להו קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי, והכא היינו טעמא דמאן דאמר לא לאיש ולא לאישה דאית ליה תקנת אושא, הלכך משום איש לא נפקי דלא קני להם לגופיהו ממש, משום אישה נמי לא נפקיה דאליהם שעבודיה למהוי כקניין הגוף.

וכן הדברים מוכחים מהסברם הראשון של התוספות (נ. ד"ה הבעל מוציא), האומרים שתקנת אושא היא רק לריש לקיש, אך לר' יוחנן הסובר שתמיד קניין פירות כקניין הגוף לא צריך את תקנת אושא³⁶⁶.

ובאמת שיטה זו אינה מחודשת בראשונים ומופיעה כבר אצל בעל השאלות (שאילתא קלה) האומר מפורשות:

...האישה שמכרה נכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות. ואף על גב דסבירא לן בעלמא קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי, ובעל נמי כי קנה נכסי בחיי אשתו פירי בעלמא הוא דקנה, הכא משום איבה עבדו רבנן תקנתא ושווינהו כקניין הגוף...

האבנ"מ טוען, ששיטה זו שתקנת אושא הפכה את קניין הפירות של הבעל לקניין הגוף היא שיטת הרא"ש. ראייתו היא מכך שלרא"ש אין המכר חל כלל במקרה שמתה, אך במקרה שנתאלמנה או נתגרשה המכר חל, וזהו בדיוק הדין בבן שמכר נכסים לדעת ר' יוחנן. אמנם הרא"ש מזכיר בדבריו לוקח ראשון ולא קניין פירות כקניין הגוף, אך יש לומר שכוונתו היא שהוא כעין לוקח ראשון ולא לוקח ראשון ממש.

בכך נפתרות הקושיות שהקשינו לעיל בשיטת הב"ש ברא"ש, ונפרט הדברים:

הקושיה הראשונה שהקשינו בב"ש היא בעניין חלות המכר לאחר מות הבעל. אמנם לשיטת האבנ"מ שקניין הפירות של הבעל הוא כקניין הגוף, הדבר דומה לשיטת ר' יוחנן באב שכתב נכסיו לבנו באופן שהגוף של הבן מעכשיו והפירות רק לאחר מיתת האב,

³⁶⁵ אך אין הדברים מוכרחים שהרי יתכן שבאושא תקנו דבר אחר לגבי הבעל.

³⁶⁶ וראה שם שבהסברו השני חולק וסובר שתקנת אושא היא גם כשהבעל לא אוכל פירות וא"כ זו תקנה אחרת.

שאמנם כאשר הבן מכר ומת קודם לאביו אין המכר חל, אך אם אביו מת קודם, מודה ר' יוחנן שהמכר חל³⁶⁷. אותו דבר רוצה האבנ"מ (סימן צ ס"ק יג) לומר במקרה של אישה שמכרה בנכסי מלוג, שלבעל יש קניין פירות המונע מהאישה לבצע פעולות בגוף, אך במקרה שהאישה נתאלמנה או נתגרשה, הרי מתברר למפרע שהגוף היה שלה לגמרי ויכלה למוכרו.

הקושיה השנייה שהקשה הב"ש הייתה מדין "שומא הדרא" אשר חל מחיים לשיטת הרא"ש. אמנם, לשיטת האבנ"מ אין הדברים קשים, שהרי בסופו של דבר הבעל אינו לוקח על הגוף³⁶⁸ אלא רק על הפירות, דבר המונע מהאישה לבצע פעולות בגוף, אך בסופו של דבר הבעלות על הגוף נשארת שלה. לכן כאשר בעל חוב לקח ממנה קרקע ונישאה לבעל, היא יכולה לקבלה בחזרה כיוון שהבעל לא לוקח על הגוף, ורק לאחר מיתת האישה הוא יחשב כלוקח ולא יוכל להחזיר את הקרקע. ולכאורה, הוא הדין כשהאישה גבתה קרקע בחובה ונישאה שהבעלים הקודם יכול לקנותה בחזרה, שהרי רק מלוקח אינו יכול לקנות, וכאן הבעל אינו כלוקח אלא רק בעל זכויות³⁶⁹.

בנוסף לכך לא קשות כל הקושיות שהקשינו על הב"ש מהגמרות המוכיחות שאין לבעל בעלות בגוף נכסי מלוג של אשתו עד לאחר מיתתה, שהרי לשיטה זו אין לבעל כלל בעלות על הגוף מחיים, אלא זכות עיכוב על בעלותה המלאה של האישה לעניין ביצוע פעולות בגוף כגון מכירה, וממילא ברור שעבדי מלוג של אישה פסולה לא יאכלו בתרומה כאשר הבעל כהן, שהרי אינם בבעלותו, וכן לא יצאו לו בשן ועין ואילו לאישה כן אם נגיד ששחרור מפקיע מידי שעבוד (והשעבוד הוא שקניין פירות כקניין הגוף). וכן הבעלות של הבעל בנכסי אשתו מתחילה רק לאחר מיתה כמו שאמרה הגמרא (עח:), שתקנת אושא בגוף ולאחר מיתה.

קושיות על שיטת האבני מילואים

ראינו לעיל, ששיטתו של האבני מילואים פותרת לנו את הקושיות שהקשינו על הרא"ש על פי שיטת הב"ש, אך גם בשיטה זו ישנן כמה קושיות, ונבאר הדברים:

קושיה א: בעל כלוקח.

בכמה מקומות הגמרא מדברת על תקנת אושא בקשר לכך שהבעל נחשב כלוקח על גוף נכסי המלוג.

ראשית לכל, ראינו כבר בדין שומא הדרא (ב"מ לה.):

בעל בנכסי אשתו לוקח הוי... דאמר ר' יוסי בר' חנינא: באושא התקינו האישה שמכרה בנכסי מלוג...

וכן ברף צו:

אמר רבא: בעל... לוקח הוי מדרכי יוסי בר' חנינא, דאמר... באושא התקינו האישה שמכרה בנכסי מלוג...

וכן מנסה הגמרא (ב"ב קלט:) לפשוט מתקנת אושא שהבעל נחשב כלוקח ולא כיוורש על נכסי אשתו.

בגמרות אלו הגמרא דנה ביחס בין הבעל לנכסי האישה ומוכיחה מתקנת אושא שהוא נחשב ללוקח עליהם. גמרות אלו ניתן להבין בשני אופנים: או שמדובר שהבעל לוקח לאחר מיתה או שהוא לוקח כבר מחיים. על פי שיטתו של הרא"ש כבר ראינו, שתקנת

³⁶⁷ ובאמת קשה, מדוע המכר חל, הרי אין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו?

וכן אומר הרמב"ן (ב"ב קלו:):

הקשה כאן הרב ר' יוסף הלוי ז"ל: לר' יוחנן דאמר קניין פירות כקניין הגוף דמי אמאי קני לוקח לכו מאית האב בחיי הבן, והא אין אדם מקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם כלומר שלא בא לידו? ותו קשיא ליה הא דאוקימנא לעיל גופה קני מהיום ופירי לאחר מיתה? ושתי קושיות אלו מתרצות זו את זו דאפילו דאמר קניין פירות כקניין הגוף דמי, ברא נמי אית ליה קניין הגוף ומיהו מיתלא תלי וקאי כי מאית אב בחיי הבן איגלי דמההיא שעתא קנייה, ומה מכר לו ראשון לשני (כלומר הבן ללוקח), כל זכות שתבוא לידו דהא אגידא ביה מעיקרא, וכי לא באה לידו אותו זכות שמת בחיי האב פקע קניניה לגבי לוקח דלא יורש ידידה הוא.

כלומר לפי ר' יוחנן אין קניין הפירות של האב מסלק לגמרי את זכות הבן לבצע פעולות בגוף אלא גורם לה להיות מסופקת, וכרגע מצד הספק אין הפעולה של המכירה תופסת, אך כאשר מסתלק קניין הפירות של האב, הרי מתברר למפרע שהייתה זכות לבן למכור את הגוף והמכירה תפסה כבר אז.

³⁶⁸ וכמו שהוא אומר בעצמו שלעולם הגוף של האישה.

³⁶⁹ אמנם בסופו של דבר מסיק האבנ"מ (קצוה"ח סימן קג ס"ק ט) שבמקרה כזה אין הלוקח יכול לקחת הקרקע בחזרה, כיוון שלשיטתו צריך קניין וכבר ראינו שאישה לא יכולה למכור נכסי מלוג שלה כשהבעל מעכב (ורק לאחר מיתת הבעל מועיל הדבר).

אושא פועלת כבר מחיים. לפי הסבר הב"ש ניתן לומר שהגמרות הללו דיברו שהבעל נחשב כבר מחיים לוקח על נכסי האישה, אך על פי האבני מילואים אין הוא לוקח, אלא קניין הפירות של הבעל מעכב את האישה מלמכור בנכסים.

וכך מקשה האבנ"מ בעצמו (קצוה"ח סימן קג ס"ק ט):

אבל קשה לפי מה שכתבתי... דתקנת אושא אינו אלא לאלומי קניין פירותיו דבעל כקניין הגוף ולבטל בזה מכירת האישה, אם כן הא דלאחר מיתה הוי לוקח מנלן, דהא כולי עלמא מודי דלאחר מיתה ודאי לוקח הוי כדאמרין... בעל לוקח הוי מדרכי יוסי בר' חנינא (כלומר תקנת אושא)?

על כך הוא עונה (שם):

ואפשר דאי נימא מדר' יוסי בר' חנינא דקניין פירות של הבעל הוי כקניין הגוף לא הוי מצית ירית לה כיוון דאין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק... ואם כן הכא נמי אין הנכסים מוחזקים לאישה כיוון שיש לבעל פירות כקניין הגוף... והכא דירית כולה על כרחך צריך לומר דמתחילת נישואין תכף נעשה לוקח על הפירות מחיים ועל הגוף לאחר מותה... ומוכח דהוי לוקח לאחר מותה אבל מחיים לא הוי לוקח על הגוף...

באור הדברים: להלכה הבעל יורש את אשתו, אך רק בנכסים שהיו ברשותה בשעת מיתתה. אך נכסים שלא היו ברשותה בשעה שמתה, כגון ירושה שהיא אמורה לקבל והמוריש עדיין לא מת או מלווה שחייבים לה ועדיין לא גבתה, נקראים "ראוי" ואותם אין הבעל יורש. כאשר תקנו באושא שקניין הפירות של הבעל הוא כקניין הגוף, הרי הוציאו מרשותה את אפשרות השימוש בגוף במקרה שהיא תמות קודם בעלה, ומכיוון שכך בשעת מיתתה אין הנכסים נחשבים ברשותה ואם הבעל היה מוגדר כיורש הוא לא היה יורש אותם כיוון שאין הם ברשותה וממילא הם נקראים "ראוי"³⁷⁰. לכן בעקבות תקנת אושא מוכח שנאלצו להפוך את הבעל ללוקח על הגוף לאחר מיתתה על מנת שיקבל את הנכסים, ולא יקחום היורשים של האישה ממשפחתה.

ר' שמעון שקופ (חידושי לכתובות סימן מז ס"ק י) נותן הסבר אחר, שלפיו עצם התקנה שקניין פירות כקניין הגוף גרמה לכך שהבעל יהיה לוקח ולא יורש (ואין כאן רק הכרח לתקנה נוספת כמו שטען קצות החושן). קיימא לן שגר שמת ואין לו יורשים, כל המחזיק בנכסיו קנה. טוען ר' שמעון שקופ שלמאן דאמר שקניין פירות כקניין הגוף דמי, אם אדם קנה קרקע לזמן (כלומר יש לו בעלות על הפירות ולא על הגוף) מגר ומת הגר, הלוקח זכה באופן אוטומטי בגוף הקרקע ואינו צריך להחזיק בה. האישה דומה לגר, כיוון שכאשר תקנו שהבעל יורש את אשתו, ממילא זה נחשב שאין לה יורשים אחרים, ואם כן ברגע שקניין הפירות שלו נחשב כקניין הגוף, אין הבעל נזקק לדין ירושה כדי לקבל את הנכסים כשמתה, שהרי אין לה יורשים אחרים והוא נחשב כמחזיק בנכסיה, ולכן הוא לוקח ואינו נזקק להגיע לדין יורש.

קושיה ב: לשון הרא"ש.

אך גם אם הדברים אינם נסתרים מגמרא, ואף מצינו ראשונים ההולכים בכיוון שתקנת אושא הפכה את קניין הפירות של הבעל לקניין הגוף, קשה מאוד לומר שאף הרא"ש סובר כך, שהרי הרא"ש אומר במפורש בדבריו על תקנת אושא שהבעל נחשב כלוקח ראשון וכיוון שכך הבעל מוציא את הגוף מיד הלקוחות.

בנוסף לכך כבר הבאנו לעיל (בתור סיוע לשיטת הב"ש) שלדעת הרא"ש כאשר הבעל מכר את נכסי אשתו המכירה הייתה צריכה להיות תקפה במקרה שמתה, אלמלא שבח בית אביה שמונע את המכירה, ואילו לפי האבנ"מ אין לבעל כלל בעלות בקרקע ואין הועלתה בכלל האפשרות שיכול למכור³⁷¹?

אמנם ניתן לומר שקניין פירות כקניין הגוף משמעותו שלבעל יש זכויות גם בגוף מלבד זכות עיכוב מכירת האישה, ולכן מכירה שלו תחול במקרה שהאישה תמות כפי שמכירת האישה תחול במקרה שהבעל ימות. הבנה זו מסתייעת מהגמרא (ב"ב קלו:): האומרת:

המוכר שדהו לפירות, ר' יוחנן אמר מביא וקורא... קסבר קניין פירות כקניין הגוף דמי.

כלומר, דעת ר' יוחנן היא, שבעל הפירות מביא ביכורים וקורא עליהם מקרא ביכורים שבו נאמר: "האדמה אשר נתת לי ה'".

³⁷⁰ אמנם לכאורה נראה שברור שיירש שהרי הוא המוחזק בנכסים, אך ראה ח"מ (סימן צ ס"ק ח), המביא בשם תשובת הרשב"א שמעות שהאישה הלוותה לבעל נחשבות ספק "ראוי" אף על פי שהם ברשותו ולכן יורש רק מחציתם.

³⁷¹ ולפלא גדול על האבנ"מ שמביא (סימן צ ס"ק כב) את הרא"ש הנ"ל ומוכיח ממנו שכאשר מתה אשתו התברר שלבעל הייתה בעלות על גוף הקרקע מחיים וזה בניגוד לשיטתו, וצריך עיון.

(דברים, כו: י). אם כן, לדעת ר' יוחנן בעל הפירות הוא גם בעלים על הגוף.

אך האבנ"מ בודאי שלא סבר כך, שהרי הוא אומר מפורשות (סימן צ ס"ק יב):

אבל מכל מקום גם לבעל אין לו שום זכות בגוף הקרקע בחייה.

וכן בקצוה"ח (סימן קג ס"ק ט):

אלא על כרחך דגם לאחר תקנת אושא אין לו לבעל אלא פירות... אבל לעולם הגוף של האשה.

דבריו אלו מסתמכים על דברי הריטב"א האומר (ב"ב שם) על קניין פירות כקניין הגוף:

פירוש לא שיהא הגוף שלו... אלא לומר דבקניין פירות יש צד קניין הגוף לעכב על הבן שאינו יכול למכור לגמרי.

ועולה מדבריו שקניין פירות כקניין הגוף נותן לבעל הפירות זכות לעכב על מכירת הגוף ותו לא.

האבנ"מ מוכרח לסבור לשיטתו כך, שהרי הוא מסביר שמחיים ישנו דין "שומא הדרא" בנכסי האשה אף שהבעל לוקח על הפירות, ואם זה היה נותן לו כח גם בגוף הרי שלא היה חל דין "שומא הדרא" מחיים. ואמנם דברי ר' יוחנן בביכורים קשים. וניתן לענות בדוחק שלגבי מקרא ביכורים מספיק דבר קלוש כמו זכות עיכוב מכירת הקרקע כדי להחשיב את בעל הפירות כבעלים על הקרקע לעניין קריאה, כיוון שבסופו של דבר יש לו גם זכות מסוימת בקרקע.

לכן נראה לענ"ד, שצריך לחפש אפשרות אחרת בהבנת דברי הרא"ש אשר מתאימה לדבריו בכל המקומות.

שיטת ר' עקיבא איגר

בשולי שיטת האבנ"מ ראוי לציין את שיטתו של ר' עקיבא איגר (כתב וחותם, סימן י)³⁷², והיא שלמאן דאמר שקניין פירות כקניין הגוף דמי, אין הבן יכול למכור את הקרקע עכשיו, אך כשהאב ימות תחול אז המכירה (שלא כאבנ"מ בשם הרמב"ן שהמכירה תחול למפרע). ואמנם, בדרך כלל אין אדם יכול למכור או להקדיש לעתיד דבר שאינו יכול למכור או להקדיש עכשיו, אך זה מצד שאין אדם מוכר דבר שלא בא לעולם (כגון שאינו שלו), אך כאן הקרקע היא של הבן, אלא שקניין הפירות של האב מונע ממנו מלפעול על הגוף בזמן שיש לו קניין פירות, אך אין זה מונע ממנו למכור לאחר מיתת האב. ואותו דבר ניתן להגיד במכירת האשה את נכסי המלוך שהמכר יחול רק בשעת מיתת הבעל ובכל זאת אין כאן דבר שלא בא לעולם, ונפקא מינה מי הבעלים בין המכירה למיתה. האם אין ללקוחות כלל בעלות בכל מקרה, או שזה ספק שיתברר לאחר מיתת אחד מבני הזוג. אמנם, עדיין נשארו קשות הקושיות שהקשינו על שיטת האבנ"מ מדברי הרא"ש עצמו.

הבנה נוספת ברא"ש

ניתן להציע הבנה אחרת בדברי הרא"ש, אשר לעניות דעתי עשויה לפתור את כל הקושיות שהקשינו לעיל, הן מדברי הרא"ש עצמו, והן מדברי הגמרא, והיא שבתקנת אושא הפכו חכמים את הבעל במקרה של מיתת האשה כלוקח למפרע. כוונת הדברים היא שכל ימי האשה איננו יודעים מי הבעלים על גוף הקרקע. כאשר מתפרקים הנישואין בעקבות גירושין או מיתת בני הזוג מתבררים הדברים:

אם האשה מתה, מתברר למפרע שהבעל היה מאז ומעולם הבעלים על גוף הקרקע ולא רק על הפירות, אך אם הבעל מת קודם או שגרש את אשתו, הרי מתברר למפרע שמעולם לא הייתה לבעל שום בעלות על הגוף, וכל זכותו הסתכמה באכילת פירות בלבד.

ממילא מובן שבזמן שהאשה מוכרת קרקע ומתה, כיוון שמתברר למפרע שהבעל היה הבעלים, מכירתה של האשה בטלה, אך אם הבעל הוא זה שמת או גירשה, הרי מתברר שמעולם לא הייתה לו בעלות על הגוף, וממילא מכירת האשה חלה למפרע.

באשר לזמן הביניים עד שמתברר מי הבעלים, הרי שיטת הרא"ש היא שבינתיים גוף הקרקע נשאר ברשות הבעל, ולעניות דעתי הדבר נראה פשוט, שהרי ממילא הבעל מוחזק בקרקע עקב אכילת הפירות, והנפקא מינות אצל מי גוף הקרקע כרגע ממילא מועטות ולא שכיחות במיוחד, לכן אין סיבה להוציא כרגע את גוף הקרקע מידי הבעל, ורק כשהדבר מתברר לאחר מיתה, הקרקע תועבר ללקוחות אף שמתברר שלמעשה הם זכו בה כבר בשעת המכירה.

³⁷² וכן נקט בפשיטות מו"ר הגרז"ן גולדברג שליט"א בשיטת הרא"ש.

הדבר גם מסתדר עם שיטת הרא"ש בשאר המקומות כפי שנפרט להלן:

לעיל הקשינו על האבנ"מ מכך שהרא"ש אומר בפירוש (פרק ד סי' ז):

...האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות דשוויה רבנן כלוקח ראשון...

אך לפי שיטתנו הרי במקרה שהאישה מתה הבעל באמת הוא הלוקח הראשון!

כבר ראינו שהרא"ש אומר (ב"ב פרק ג סי' נג) שבאופן עקרוני הבעל היה יכול למכור את הגוף והמכר יחול לאחר מיתה, ורק במקרה שהוא ימות - המכר מתבטל³⁷³ לולי הבעיה של שבח בית אביה. אם כן, רואים במפורש, שלבעל ולאשה יש בחיים אותו מעמד בגוף הנכסים (באופן תיאורטי, אלא שכאמור זכות הבעל בוטלה משום שבח בית אביה), ששניהם ספק בעלים עד שהדבר יתברר למפרע במיתת אחד הצדדים או בגירושין.

בעניין דין "שומא הדרא": ראינו לעיל שדעת הרא"ש היא שרק לאחר מיתת האישה הבעל נחשב כלוקח שלא מחזיר קרקע שגבתה אשתו ולא מחזירים לו קרקע שגבו מאשתו, משמע שמחיים מחזיר ומחזירים לו.

לגבי זה שמחזירים לבעל ואינו נחשב כלוקח כבר ראינו שלא תיקנו שהבעל יחשב כלוקח לרעתו, אך עדיין צריך להבין מדוע הבעל מחזיר קרקע שאשתו גבתה, הרי יש ספק שמה יתברר למפרע שהוא לוקח ולמה נוציאנה מחזקתו?

ונראה לומר, שאין כוונת הרא"ש שמחיים הבעלים המקורי לוקח באופן גמור, שהרי בכל מקרה הבעל אוכל פירות ואת זה לא ניתן לקחת ממנו שהוא כלוקח עליהם, אלא זכותו תלויה ועומדת (כמו באישה שמכרה בנכסי מלוג שזכות הלקוחות תלויה ועומדת), וברגע שהבעל מת או גירש את האישה מתברר למפרע שהבעל לא היה לוקח והקרקע עברה לרשות הבעלים המקוריים, ואם מתה האישה לא מחזירים לבעלים ואפילו לקח קודם, כיוון שהתברר למפרע שהבעל היה לוקח. הנפקא מינה אם הבעלים המקוריים ייקח מחיים (שהרי ממילא לאחר מיתת הבעל יכול לקחת) היא שגם אם האישה מכרה אחר כך את הקרקע אין המכר חל, כיוון שהוא לקח את הקרקע כבר קודם.

על פי הסבר זה יוצא, שבדין שומא הדרא יש לנו את אותו דין בדיוק של האישה שמכרה בנכסי מלוג, וכמו שבתקנת אושא החידוש היה שבמקרה שהאישה מתה מתברר למפרע שאין המכר חל כלל, כך גם במקרה שאישה גבתה קרקע בחובה ומתה, כל קרקע שפדה הבעלים הראשון מתברר למפרע שהגביה לא הייתה גביה. וזוהי כוונת הגמרא והרא"ש כשהם הזכירו את המילה "מתה", שאז מתברר למפרע אם הגביה מחיים הואילה.

בשיטה זו מתורצות גם הקושיות שהקשינו על הב"ש מהגמרות:

המשנה (יבמות סו.), האומרת שעבדי מלוג לא אוכלים בתרומה מחמת הבעל מוכנת, שהרי במקרה שהבעל ימות קודם או יגרש את האישה יתברר למפרע שלא הייתה לו כלל בעלות בגוף העבדים, ויחשבו כזר שאכל תרומה.

הברייתא (ב"ק פט.), האומרת שעבדי מלוג יוצאים לאישה ולא לאיש גם כן מתורצת, שלאיש אינם יוצאים כיוון שאם ימות, יתברר למפרע שלא היו שלו ולא היו אמורים לצאת, וא"כ מחמת הספק נעמיד אותם על חזקתם שהם עבדים, ולאשה הם יוצאים רק למאן דאמר ששחרור מפקיע מידי שעבוד כמו שאומרת הגמרא, והבעלות המסופקת שנתנו לו חכמים נחשבת בגדר שעבוד, כיוון שמטרתה היא למנוע מכירת האישה את הנכסי מלוג.

גם הקושיה מהגמרא (עח:) שאומרת שתקנת אושא מדברת בגוף רק לאחר מיתה מיושבת, כיוון שרק לאחר מיתה מתברר למפרע שהגוף היה של הבעל.

מכל הדברים הנ"ל, הדוחק שיש בשיטת הב"ש ברא"ש מצד הדינים (שאף הב"ש עצמו הרגיש בחלק מהקושיות, אלא שהיה ברור לו שלכך מתכוון הרא"ש), והדוחק שיש בשיטת האבנ"מ ברא"ש, שאף אם היא נכונה כשלעצמה ויש מהראשונים שסברו כך, קשה מאוד להגיד שזוהי גם דעת הרא"ש. נראה לעניות דעתי לומר, שהרא"ש סובר שבאושא תקנו שבשעת הנישואין הבעל ייחשב כספק לוקח על הנכסי מלוג של אשתו, ספק שיתברר כשיסתיים קשר הנישואין ביניהם על ידי מיתה או גירושין.

³⁷³ ואמנם לעיל הבאנו מימרא זאת של הרא"ש כסיוע לבעל, אך כבר אז נדחקנו להסביר למה במיתת הבעל המכר לא יחול, ולפי הסברנו הנוכחי ברא"ש הדברים מסתדרים בשופי.

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם, כאמור, היא, שמכירת האישה שרירה וקיימת עד מותה, ורק אז הבעל יכול לקחת בחזרה את גוף הקרקע, שיטה אשר יש לה סימוכין בפשט הלשון של תקנת אושא האומר שהאישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות. ויש לברר באיזה אופן תקנו באושא שהבעל יכול לקחת את הקרקע בחזרה, שהרי אם המכירה הייתה תקפה עד עכשיו מה הגורם לכך שהיא מתבטלת.

לכאורה היה ניתן לומר שיש כאן רק תקנה טכנית שהבעל מוציא מהלקוחות כל מה שהיה שייך לאישה כדי שלא תוכל להפקיע את ירושתו³⁷⁴, אך דבר זה קשה לאמירה שהרי כבר ראינו לעיל (בקושיות על שיטת האבנ"מ) שהגמרא בכמה מקומות מוכיחה מתקנת אושא שהבעל כלוקח ולא כיוורש, ואם זו תקנה טכנית גרידא, מה ההוכחה שהבעל הפך ללוקח, אולי הוא יורש ובכל זאת מוציא את הנכסים?

ולענ"ד נראה, שניתן לומר שתי אפשרויות בדעת הרמב"ם:

האחת שכל מה שמכירת האישה תופסת זה רק מספק, אך בשעת מיתת האישה הבעל נעשה כלוקח למפרע על הגוף והמכירה מתבטלת למפרע.

השניה היא שמכירת האישה את הקרקע הייתה מכירה גמורה בשעתה, ואמנם כאשר היא מתה הבעל הופך כלוקח למפרע ומקבל את גוף הקרקע בחזרה, אך כל זה רק מכאן והלאה, ובכל הדינים שהיו שייכים עד עכשיו (כגון האם פרוזבול מצד הלקוחות על הקרקע תפוס), משאירים את המצב כפי שהיה שהתייחסנו ללקוחות כאל הבעלים ואיננו משנים אותו. ונבאר את האפשרויות בפרוטרוט:

אפשרות א: הבעל כלוקח למפרע

ניתן לומר שהרמב"ם סובר שהבעלות על הקרקע היא כרגע מסופקת ומכירת האישה אינה ודאית, ורק בשעת פירוק הנישואין מתברר למפרע האם הקרקע הייתה של האישה והמכר חל, או לא, ואז הבעל מוציא למפרע את הקרקע מיד הלקוחות.

אמנם לעיל בארנו אפשרות כזו ברא"ש וראינו שבמקרה כזה יש סברא שהבעל יוציא כרגע את הקרקע מהלקוחות עד שיתברר הספק, ומדוע נגיד עכשיו שהקרקע תהיה בחזקת הלקוחות עד שיתברר הספק?

אך באמת אין הדבר קשה, כיוון שניתן לומר שהבעלות על הקרקע היא של האישה ורק לאחר שהיא מתה אנו אומרים שלמפרע הקרקע הייתה של הבעל, ואמנם בסופו של דבר מתברר שהמכר לא היה קיים, אך בשעה שמכרה התייחסנו למכירה על פי הנתונים שהיו קיימים אז שהקרקע שלה, וכל עוד לא התברר אחרת אין סיבה לשנות את הנתונים הקיימים³⁷⁵, מה עוד שיש לנו כאן הפסד של הלקוחות ששילמו מעות תמורת הקרקע, ולכן כל עוד אין לנו סיבה ודאית לשנות, מפני הפסד הלקוחות איננו משנים.

ונלע"ד שזוהי שיטת הרמב"ם, שכאשר השו"ע (אבה"ע, סימן צ' סע' א) אומר, שאישה שהלוותה נכסי מלוג ומתה קודם שגבתה - יורשה בעלה, אומר הרמב"ם (שם, ס"ק יא):

הרא"ש מדמה דין זה למכרה נכסי מלוג, נראה דיכול להוציא מיד הלווה אף בחייה בלא רצונה... יש לומר שגם הרמב"ם מודה במלווה דמוציאים, ולא דמי לקרקע, דאי אפשר להפסיד הקרקע ללוקח

ונראה, שחייבים לומר שהוא סבור שלרמב"ם מכירת האישה את הקרקע אינה ודאית, אלא שמפני הפסד הלקוחות משאירים את זה להם, מה שאין כן במקרה של הלוואה שאין הפסד אם יגבו מהלווה שהרי לא שילם עבור זה ובכל מקרה יצטרך להחזיר ולכן גובים מספק, אך אם אין לבעל כלל בעלות על הכסף מדוע יוכל לגבות את הגוף עצמו מחיים³⁷⁶?

³⁷⁴ ראה לעיל הערה 6 בסיבות התקנה.

³⁷⁵ דבר דומה לכך אנו מוצאים באמירת יעלה ויבוא בראש חודש: הדין הוא שמי ששכח יעלה ויבוא בערבית של ליל ראש חודש אינו צריך לחזור לפי שבזמן שהיו מקדשין על פי הראייה לא היו מקדשין את החודש בלילה, ולמרות שכאשר היו באים עדים ביום והיו מקדשים את החודש היה הקידוש חל למפרע מהלילה, בלילה עצמו זה עוד לא היה ידוע, ולכן לא היו אומרים אז יעלה ויבוא אלא מתייחסים על פי המצב כרגע (מפי מו"ר הגר"ן גולדברג שליט"א).

³⁷⁶ אמנם במחשבה שניה יתכן לומר שגם אם אין לבעל כלל בעלות על הגוף, יש לו שעבוד על הגוף לפירותיו ולכן יכול לקחת גם את הגוף עצמו, שאין ללווה הפסד.

הבנה זו ברמב"ם מסתדרת עם פסיקתו בדין "שומא הדרא" (מלווה ולווה פרק כב הל' יז):

שמו קרקע לאישה ונישאת או ששמו ממנה ונישאת בעל בנכסי אשתו כלוקח הוא ולא מחזיר ולא מחזירין לו.

כלומר, מלשון הרמב"ם נראה, שכבר מחיים הבעל כלוקח, ולא מחזיר ולא מחזירים לו, וכך ביאר במפורש המגיד משנה (שם) בדעת הרמב"ם.

והקשה על כך בגידולי תרומה (שער ג' חלק ה' אות ה'):

וקשה לי דאי בחייה מיירי, אם כן אין לבעל בגוף הקרקע כלום, ולא הוי עליה לוקח אלא בפירות בלבד ותקנת אושא דהבעל מוציא מיד הלוקחות הקרקע שמכרה, כבר פירשה הרמב"ם ז"ל בפרק כב מהלכות אישות, וקיימו הרב המגיד ז"ל, דהיינו אחר שמתה אבל בחייה אינו מוציא אלא הפירות... וכיוון שכן, כי שמו לה אמאי אינה מחזרת, כיוון שהקרקע הוא עדיין שלה?

קושינו נובעת מהבנתו ברמב"ם שתקנת אושא נותנת לבעל בעלות בגוף הקרקע רק לאחר מות האישה, ואם כן קשה מדוע לעניין "שומא הדרא" הבעל נחשב כלוקח כבר מחיים?

אמנם לפי ההסבר ברמב"ם שבשעת מיתת האישה מתבררת בעלות הבעל למפרע הרי אין כלל מקום לקושינו הגידולי תרומה, משום שהסיבה שבמכירת האישה מוציאים הקרקע מהלוקחות רק לאחר מיתה היא שכיוון שבעלות הבעל מסופקת, לא נגרום הפסד ללוקחות משום ספק, אך דין "שומא הדרא" הוא לא מעיקר הדין אלא רק משום "ועשית הישר והטוב" שזה לפנינו משורת הדין, וכאשר כל המצב של הצורך בהחזרה הוא מסופק, הרי שלא נוכל לכפות על האדם לנהוג בדבר שכשהוא ודאי הוא רק לפנינו משורת הדין.

בעיות בהסבר זה

אלא שבשיטה זו יש שתי בעיות עיקריות:

האחת היא דברי הרמב"ם לגבי מכירת האישה בנכסי מלוג (אישות פרק כב הל' ז), האומר במפורש "שאין לו [=לבעל] כלום בגוף הנכסי מלוג עד שתמות [=האישה]". מלשוננו הפסקנית משמע, שאין אפילו בעלות מסופקת לבעל אלא ממש כלום, ואף למפרע לא מתברר שהייתה לבעל איזו בעלות קודם מיתת האישה.

בעיה שניה אינה מלשון הרמב"ם עצמו, אלא מהבנת מחלוקתו עם הרא"ש. שהרי אמנם לפי ההסברים של הב"ש ורע"א שאין מכר האישה חל כלל כל משך נישואיה עם הבעל ישנו הבדל בין הרא"ש לרמב"ם, אך לפי הסבר האבנ"מ ובייחוד לפי ההסבר האחרון שהבאנו, ולפיהם בשעת מיתת הבעל או הגירושין מכירת האישה חלה למפרע, אין כלל הבדל בין הרמב"ם והרא"ש למעט ההתייחסות הזמנית למי הבעלים על גוף הקרקע, התייחסות שאין לה כלל נפקא מינות (שהרי בסופו של דבר יתבררו הבעלים למפרע ויחולו עליהם הדינים של הבעלים).

אמנם ניתן לומר שבאמת אין הרמב"ם והרא"ש כלל חלוקים אחד על השני³⁷⁷, אך הטור הביא את הרא"ש והרמב"ם בתור מחלוקת, הרמ"א הגיה על השו"ע שהביא את לשון הרמב"ם את שיטת הטור, ואחרונים רבים חיפשו נפקא מינות מעשיות ביניהם, ואם כן נראה שהם הבינו שיש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש שמתורגמת גם לפסים מעשיים. לכן נראה, שאנו צריכים לתת הסבר אחר בשיטת הרמב"ם (ובמיוחד לאור העובדה שלענ"ד ההסבר הכי מסתבר ברא"ש הוא שהבעל כלוקח למפרע וכמו שהראינו לעיל).

אפשרות ב: הבעל כלוקח למפרע אך רק מכאן ולהבא

לענ"ד נראה, שלדעת הרמב"ם אין לבעל שום בעלות על גוף הנכסי מלוג מחיים, ואף לא בעלות מסופקת, אלא שאם מכרה האישה את הקרקע ומתה, תקנו חכמים שהבעל יחשב כלוקח ראשון על הנכסים. אך רק לעניין שהוא יכול להוציא את הקרקע מהלוקחות (שהרי הוא נחשב כלוקח לפנייהם) ולא לגבי שום דבר שכבר היה.

זהו פשט הדברים העולה מדברי הרמב"ם (שם):

³⁷⁷ וכך נראה מדברי הש"ך (חו"מ, סימן קג ס"ק כ) שאין כלל הבדל בין הרמב"ם והרא"ש והבעל נחשב כלוקח למפרע לפי שניהם.

...שאין לו כלום בגוף נכסי מלוג עד שתמות. מתה בחייו מוציא הגוף מיד הלכות...³⁷⁸

ואין שום רמז בדברי הרמב"ם שמשנתה משהו במצב שהיה עד עכשיו, שהרי הוא מדגיש שכל השינוי בבעלות על הגוף מתבצעת רק לאחר מיתה, ומשמע שזה נוגע רק למכאן ולהבא.

כך גם יוצא מדברי הגידולי תרומה שהבאנו לעיל אשר סובר במפורש שאין לבעל שום בעלות בגוף הקרקע עד שתמות אשתו, לא ודאית ולא מסופקת, ואם כן מוכרחים להגיד לשיטתו שנתנו לבעל שם של לוקח ראשון רק לעניין שהוא יהיה הבעלים מכאן ולהבא.

הסבר זה בדברי הרמב"ם אף מתיישב בצורה הכי טובה בדברי הגמרא (עח:): האומרת שכל תקנת אושא היא רק לאחר מיתה. לפי הסבר זה הכוונה היא כפשוטו שהבעלות בגוף היא רק לאחר מיתה, ולא כמו שנאלצנו להסביר על פי ההסבר שהבעל הוא כלוקח למפרע, שהתקנה מופעלת רק לאחר מיתה, ויש לה במקרה כזה גם משמעות מחיים למפרע.

והנה במבט ראשון הדברים קצת קשים איך יתכן מצב כזה, שהרי ממה נפשך - אם הבעל נחשב במקרה של מות האישה כלוקח ראשון מדוע לא נעביר אליו את הבעלות גם לגבי הזמן שעבר משעת הנישואין עד מות האישה, ואם בעלותו מתחילה רק בשעת מיתת האישה, מכאן מה הוא הופך להיות הבעלים, הרי הקרקע היא לגמרי של הלוקחות ובאיזה זכות הוא לוקח מהם את הבעלות אם לא בזכות אשתו שכבר אינה קיימת (שהרי מכרה זכות זו ומכירתה הייתה גמורה)?

אך באמת נראה שיש כאן תקנה מיוחדת של חז"ל אשר רצו לשמור על אפשרות של ירושת הבעל את אשתו באופן שלא תהיה שום נפקא מינה אחרת מעבר לדין זה, ועל כן צמצמו את תקנתם לכך שהבעל יקבל בעלות על הגוף רק לאחר מיתה. אך אין זה משנה בבעלותו קודם מיתה כלום, שהרי אם האישה לא הייתה מוכרת את הקרקע לא הייתה לבעל שום בעלות מחיים והיה מקבל בעלות לאחר מיתה, ובאושא הוסיפו שאותו הדין יהיה גם במקרה שמכרה את הקרקע ולשם כך הפכו את הבעל מירש ללוקח, אך מחיים אין שום הבדל בין קודם התקנה לאחר התקנה.³⁷⁸

אלא שלפי הסבר זה עדיין קשה קושיית הגידולי תרומה שהבאנו לעיל על שיטת הרמב"ם בדין "שומא הדרא". שהרי אם לבעל אין שום בעלות מחיים על גוף הקרקע מדוע אם גבתה האישה קרקע בחובה לא יכול הבעלים הקודם לקנותה בחזרה מדין "שומא הדרא", ואף שאת הפירות יאכל עדיין הבעל, הרי הגוף יהיה שלו?

אמנם יש לציין, שהרמב"ם לא אומר במפורש שזה הדין גם מחיים, ורק המגיד משנה מסביר אותו כך. אך באמת זוהי פשוט לשון הרמב"ם אשר השמיט את המילה "ומתה" המופיעה בגמרא אף שבדרך כלל הוא מצטט את הגמרא במדויק.

ונראה לי שתשובה לכך ניתן למצוא בדברי הח"מ (סימן צ"ס"ק ה):

ואפשר לומר דלא שייך 'הישר והטוב' אלא כשאדם חוזר לכל נחלתו, אבל כאן יאכל הבעל פירות ואין זה טוב וישר גמור.

ולפי זה הדברים מובנים, ומובן גם מדוע הרמב"ם התעלם מהגמרא המדגישה שמתה. זאת משום, שלשיטתו כל עוד האישה חיה הרי הבעל אוכל פירות ואם כן אין משמעות מרובה מידי לכך שהלוקח יקנה בחזרה את הקרקע שהרי המשמעויות לגוף בלבד הם מועטות ביותר וממילא לא יתקיים הדין של "ועשית הישר והטוב". וחידוש הגמרא בב"מ הוא, שאפילו לאחר שהאישה מתה אין הלוקח יכול לפדות את הקרקע כיוון שבאושא הפכו את הבעל לאחר מותה ללוקח במקום יורש ואין לוקח מחזיר קרקע מדין "ועשית הישר והטוב". ואם כן יש לנו שני דינים נפרדים ב"שומא הדרא" שהגמרא מתייחסת לאחד מהם שהוא הפחות מובן מאליו לדעת הרמב"ם ואילו הרמב"ם כולל את שניהם בדבריו.

יוצא לפי דברי הח"מ, שמחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדין "שומא הדרא" אינה קשורה כלל להבנת תקנת אושא ומחלוקתם, אלא היא בנקודה אחרת לגמרי, והיא האם דין "ועשית הישר והטוב", הגורם את דיני "שומא הדרא", שייך גם כשאין אפשרות לעשיית הישר והטוב גמורה ומספיק שיש קצת עשיית הישר והטוב, או שברגע שהדין לא מתקיים בשלמותו מסיבות שונות, אין כלל חיוב לעשיית דין זה.

על פי הבנתנו זאת במחלוקת הרמב"ם והרא"ש יוצא שבמקרה שהבעל מת או מגרש את אשתו אין הבדל ביניהם והקרקע מעולם לא הייתה של הבעל ומכירת האישה הייתה תקפה מתחילתה, והם חולקים במקרה שהאישה מתה, שלפי הרא"ש מוברר למפרע שהבעלים על הגוף היה הבעל ולא הייתה למכירת האישה כל משמעות. לעומתו, סובר הרמב"ם, שכל עוד האישה הייתה בחיים

³⁷⁸ ראה חידושי ר' חיים על הרמב"ם (אישות פרק ב הל' ט), שטוען דבר דומה לגבי דין ממאנת שנעקרו נישואיה למפרע, אך רק לדברים שמכאן ולהבא.

הלקוחות היו בעלים גמורים על גוף הקרקע, ורק עם מותה נלקחת מהם הבעלות מכאן ולהבא.

ונראה שאף החזון איש (אבה"ע סימן עה ס"ק י) הבין כך את מחלוקת הרא"ש והרמב"ם, וזה לשונו:

עד כאן לא קאמר הרא"ש שאין הגוף מכור אלא כשמתה בחייו דבתנאי זה הוא כלוקח משעת נישואין, אבל אם נתאלמנה או נתגרשה ודאי הגוף שלה משעת נישואין, ולדעת הר"מ אף אם מתה עכשיו אמרינן דעד השתא היה הגוף שלה ומקחה היה קיים עד עכשיו.

وهוא ממש כדברינו, שלדעת הרא"ש בסוף הנישואין מתברר למפרע של מי היה גוף הנכסים, לעומת דעת הרמב"ם שבעלות הבעל על הגוף מתחילה רק משעת מיתת האישה ולא קודם לכן, וכמו שהראינו לעיל שאפשרות זו בהסבר המחלוקת מסתדרת בצורה הטובה ביותר עם הסבר הרמב"ם והרא"ש.

סיכום

במאמר זה ניסינו לברר את גדרי תקנת אושא ואת המשמעות שתקנה זו נתנה לבעלות הבעל בגוף נכסי מלוג של אשתו בחייה.

שיטת הב"ש ברא"ש היא שתקנת אושא הפכה את הבעל ללוקח על גוף נכסי אשתו משעת הנישואין.

שיטת האבנ"מ ברא"ש (והיא גם שיטתם של השאילתות ושל רש"י) היא שלמרות שנפסק להלכה שקניין פירות לאו כקניין הגוף דמי, באושא תקנו שקניין הפירות שיש לבעל בנכסי אשתו הפך לקניין הגוף המונע ממנה לבצע פעולות בגוף הנכסים, אלא אם כן בעלה ימות או יגרשנה ואז מכר זה יחול למפרע.

הבנה נוספת ברא"ש (והיא הבנתו של החזון איש) היא שבשעת סיום הנישואין בין הצדדים על ידי מיתה או גירושין מתברר למפרע האם הבעל היה בעלים על גוף הנכסים, או שמעולם הם לא יצאו מרשות האישה.

בדעת הרמב"ם העלינו ב' אפשרויות: הבנה אחת היא כמו ההבנה האחרונה שברא"ש שבסיום הנישואין מתברר למפרע מי היו הבעלים על הגוף.

הבנה שניה ברמב"ם היא שמחיים אין לבעל שום זכות בנכסים, ורק לאחר מיתת האישה הוא הופך ללוקח על כל הנכסים שהיו לה מקודם (כולל מה שמכרה) ומכאן ולהבא בלבד.

הרב עדו רכניץ

כתובה דאורייתא – מוהר הבתולות

מבוא

בברייטא בגמרא (כתובות י. 379) נחלקו תנאים האם כתובה היא מן התורה או מדרבנן. לשאלה מה מקור החיוב - דאורייתא או דרבנן - יש מספר השלכות³⁸⁰. אולם, נראה, שהמחלוקת איננה רק בשאלה מה מקור החיוב, אלא גם בשאלת תוכנו. להלן יוכח כי למ"ד כתובה דאורייתא, כתובה היא התמורה, שחייב החתן עבור הקידושין. זאת בניגוד למ"ד כתובה דרבנן, הסובר שמטרת התקנה היא (לט: ועוד): "כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה"³⁸¹.

דאורייתא או דרבנן

מהמשנה (נא.) עולה שכתובה היא תקנה דרבנן:

לא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה מפני שהוא תנאי בית דין...

"תנאי בית דין", כלומר, תקנת חכמים ולא חיוב דאורייתא.

אולם, בברייטא (י.) נחלקו תנאים האם כתובה היא מן התורה או מדרבנן:

והתנאי 'כסף ישקול כמהר הבתולות'³⁸² שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה מכאן סמכו חכמים לכתובת

אשה מן התורה. רבן שמעון בן גמליאל אומר כתובת אשה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים.

כלומר, חכמים למדו מהביטוי "מהר הבתולות" שישנו חיוב כתובה מדאורייתא. ברייתא זו מחזקת את הטענה שלמאן דאמר כתובה דאורייתא, כתובה היא מוהר, כלומר, התמורה לקידושין³⁸³. זאת ועוד, מכאן ניתן גם ללמוד את שיעור החיוב - חמישים שקל, שהם מאתיים וזו. הביטוי "מהר הבתולות" מותיר מקום לספק, מה דינה של אשה שאינה בתולה - האם כלל אינה זכאית למהר-כתובה, או שיש לה כתובה, אלא שאינה מאתיים וזו.

הגמרא הפכה את הגרסה ומסקנתה היא שרשב"ג הוא הסובר כתובה דאורייתא. בהמשך הגמרא (שם) נאמר שרשב"ג מודה שכתובת אלמנה מדרבנן. כלומר, בזמן שכתובת בתולה היא התמורה לנישואין מן התורה, אלמנה לא היתה זכאית לתשלום דומה, וחכמים יצרו חיוב מקביל מדרבנן.

חיוב למפותה

במכילתא איתא³⁸⁴:

³⁷⁹ כל המקורות מתייחסים למסכת כתובות אלא אם כן צוין אחרת.

³⁸⁰ למשל, מה גודל החיוב.

³⁸¹ טעם זה, שהובא גם ברמב"ם (אישות פרק י', הל' ז), לכאורה קשה ביותר, שהרי גם לאלמנה יש כתובה. ר"י בתוספות (לט: ד"ה טעמא) נימק זאת כך: "דמתוך שהוצרכו לתקן בגרושה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה תקינו נמי לאלמנה משום חניא".

³⁸² שמות, כב: טז.

³⁸³ ניתן לעמוד על משמעות המילה מוהר בתנ"ך, על פי המקורות הבאים:

I. "הרבו עלי מאד מהר ומתן..." (בראשית, לד: יב).

II. "אין חפץ למלך במהר..." (שמו"א, יח: כה).

כלומר, מוהר היה התמורה לנישואין שהחתן היה נותן לאבי הכלה או למשפחתה.

³⁸⁴ מכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מס' דנויקין משפטים פרשה יז ד"ה מהור ימהרנה

מהור ימהרנה לו לאשה. למה נאמר, לפי שנאמר³⁸⁵ ונתן האיש השוכב עמה, יכול כשם שבתפוסה נותן מיד, כך במפתה נותן מיד, תלמוד לומר 'מהר ימהרנה לו לאשה', מגיד שהוא עושה עליו מהר, ואין מהר אלא כתובה שנאמר³⁸⁶ 'הרבו עלי מאד מוהר ומתן ואתנה כאשר תאמרו אלי ותנו לי הנערה לאשה'.

כלומר, המדרש מזהה את הכתובה עם המוהר, ומחייב את המפתה בכתובה למפתה, אמנם, אין חובה על המפתה לתת את הכתובה מיד.

מדברי המכילתא ניתן ללמוד מספר דברים:

1. "ואין מהר אלא כתובה" - המכילתא מזהה את הכתובה עם המוהר. כאמור, מוהר הוא התמורה שהיה נותן החתן למשפחת הכלה. מכאן, שגם כתובה, היא התמורה לקידושין.
2. מוהר-כתובה לא היה ניתן בזמן הקידושין, הבעל רק היה מתחייב בו באותו הזמן.

כתובה לאנוסה

לגבי כתובה לאנוסה איתא בברייתא (לט:):

תניא אידך, אע"פ שאמרו אונס נותן מיד, כשיוציא הוא - אין לה עליו כלום. [גמרא: כשיוציא, מי מצי מפיק לה? אימא כשתצא היא אין לה עליו כלום] מת - יצא כסף קנסה בכתובתה. רבי יוסי ברבי יהודה אומר יש לה כתובה מנה.

כלומר, נחלקו תנאים האם יש לאנוסה כתובת מנה, ת"ק סבר שאין לה וריבר"י סבר שיש לה. ת"ק נימק את דבריו בכך ש"יצא כסף קנסה בכתובתה". כלומר, כיוון שהאונס שילם חמישים כסף שהם מאתיים זוז, לאבי הנערה, הרי שילם את "מוהר הבתולות" היא הכתובה, ומדוע יתחייב מאה זוז בנוסף? לעומת זאת ריבר"י סבר, שכתובה היא תקנה דרבנן שאין לה ולא כלום עם קנסות האונס, לפיכך, חייב את האונס במנה ככל כתובת בעולה.

הגמרא (שם) הסבירה את הברייתא באופן אחר:

במאי קמיפלגי? רבנן סברי: טעמא מאי תקינו רבנן כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, והא לא מצי מפיק לה. ורבי יוסי ברבי יהודה סבר הא נמי מצער לה עד דאמרה היא לא בעינא לך.

כלומר, הגמרא הניחה, שכתובה איננה מן התורה אלא מתקנת חכמים. לאור זאת, הוסברו דברי ת"ק כנובעים מכך, שטעם התקנה איננו תקף לגבי אנוסה, שהרי הטעם הוא "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" וכידוע אנוסה אסור לגרש.

מסוגיא נוספת (נד.) עולה שפרשנות הגמרא שהובאה לעיל איננה מבטלת את פשט הברייתא:

בעי רב פפא: בת אנוסה יש לה מזונות או אין לה מזונות אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה לא תיבעי לך דאמר יש לה כתובה מנה כי תיבעי לך אליבא דרבנן דאמרי יצא כסף קנסה בכתובתה מאי כיוון דלית לה כתובה לית לה מזוני או דלמא כתובה טעמא מאי כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה והא לא מצי מפיק לה תיקו.

כלומר, הגמרא מציעה שתי סיבות לכך שאין לאנוסה כתובה, האחת, "יצא כסף קנסה בכתובתה", והשניה, שאין צורך בתקנה. לכאורה, שני הנימוקים תלויים בשאלה האם כתובה דאורייתא או דרבנן.

כלומר, למ"ד "יצא כסף קנסה בכתובתה", האנוסה כבר קיבלה את התמורה לנישואיה, המחויבת מן התורה, בתשלום הקנס לאביה בעת שנישאה לאנס, ולכן האנס פטור מכתובה. ההסבר השני הוא, שאין צורך בכתובה כדי למנוע גירושין, שהרי לאנס אסור לגרש את האנוסה. משמע, שכתובה היא תקנה שמטרתה למנוע גירושין.

קבורה תחת כתובה

בברייתא איתא (מז:):

תנו רבנן, תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות.

³⁸⁵ דברים, כב: כט

³⁸⁶ בראשית, לד: יב



כלומר, חובת הבעל לקבור היא בתמורה לכתובת האשה.

לכאורה, הברייטא איננה מובנת, שהרי גם הכתובה היא זכות של האשה וגם הקבורה היא זכות של האשה, אם כן, מהי התמורה שקיבל הבעל? כל הראשונים הסבירו ש"תחת כתובתה", פירושו, תחת ירושת נכסי צאן ברזל של האשה, נכסים שנכתבו בכתובה.

יתכן שניתן להבין את הברייטא כפשטה למאן דאמר כתובה היא מוהר בתולים, שהרי, אם חיוב כתובה הוא תחליף לחובת התשלום בשעת הקידושין, אין סיבה לפטור את הבעל מתשלום כאשר האשה מתה לפניו. אולם, חכמים תקנו, שבמקום לשלם ליורשי האשה את דמי הכתובה, יתחייב הבעל בקבורת אשתו.

ניתן למצוא חיזוק לכך בגמרא (נג.):

יטיב רב נחמן ועולא ואבימי בר רב פפי ויטיב רב חייא בר אמי גבייהו אתא ההוא גברא דשכיבא ארוסתו. אמרי ליה: זיל קבר או הב לה כתובתה.

אמר להו רב חייא: תנינא, אשתו ארוסה לא אונן ולא מיטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מיטמאה לו, מתה אינו יורשה, מת הוא גובה כתובתה. טעמא דמת הוא, הא מתה היא אין לה כתובה. מאי טעמא? אמר רב הושעיא: שאין אני קורא בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי.

כלומר, לפני מספר אמוראים בא מקרה של אדם שארוסתו מתה. פסיקתם היתה שהוא חייב לקבורה, ולא - עליו לשלם את דמי הכתובה.

פסיקה זו מניחה מספר הנחות התואמות את התפיסה שכתובה היא מוהר בתולים:

1. החיוב חל בשעת האירוסין.

2. החיוב קיים, גם כאשר האשה מתה ראשונה.

ממילא, תקנת חכמים היתה שבמקום לשלם את הכתובה חייב הבעל לקבור את אשתו, כך הסביר רש"י (שם ד"ה או). אם הבעל לא יעשה את המוטל עליו יחזור לדין הבסיסי ויתחייב לשלם את הכתובה ליורשי אשתו.

רבי חייא בר אמי דחה את הפסיקה מברייטא בה כתוב שאשה מקבלת כתובה רק כאשר בעלה נפטר ראשון, ולא כאשר היא נפטרה ראשונה. לכאורה, ברייתא זו מניחה, שכתובה דרבנן ומטרתה להגן על האשה במקרה שהיא נשארת ללא בעלה.

זמן החיוב

במשנה (נד:) נאמר:

אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה - יוסיף. נתארמלה או נתגרשה, בין מן הארוסין ובין מן הנשואין - גובה את הכל. רבי אלעזר בן עזריה אומר: מן הנשואין גובה את הכל, מן הארוסין, בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה.

כלומר, אין חולק על כך שחיוב עיקר הכתובה חל בשעת הארוסין, דהיינו, הקידושין. מחלוקת התנאים עוסקת בזמן החיוב של התוספת שהוסיף החתן מדעתו.

לכאורה, הקביעה שחיוב הכתובה חל משעת הקידושין הולמת את התפיסה שחיוב הכתובה הוא מדאורייתא, שהרי על פי תפיסה זו, כתובה היא התמורה לאשה, ומסתבר שהתמורה משולמת בזמן הקניין - הקידושין. אולם, הסובר שכתובה דרבנן, כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה, אין הכרח לומר שהחיוב חל בשעת הקידושין.

בגמרא (פט:) ישנו דיון בעניין זה:

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי אלמנה מן הארוסין מנלן דאית לה כתובה אילימא מהא נתארמלה או נתגרשה בין מן הארוסין בין מן הנשואין גובה את הכל דלמא דכתב לה...

מדיון זה עולה שניתן להעמיד את המשנה במקרה בו הבעל חייב את עצמו מרצון בכתובה בשעת הקידושין. אבל, מן הדין, חיוב הכתובה חל רק בשעת הנישואין. לכאורה, תפיסה זו מבוססת על כך שחיוב כתובה הוא מדרבנן ותפקידו למנוע גירושין. ומסתבר שחכמים ראו צורך להקשות על הגירושין רק לאחר הנישואין.



כתובה באיסורי ביאה

בביריתא (יבמות פה.) איתא :

תנו רבנן, אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט יש לה כתובה, פירות, מזונות, בלאות והיא פסולה וולדה פסול וכופין אותו להוציא. שניות מדברי סופרים אין לה כתובה. לא פירות. לא מזונות ולא בלאות והיא כשירה וולדה כשר וכופין אותו להוציא.

אמר ר"ש בן אלעזר: מפני מה אמרו אלמנה לכ"ג יש לה כתובה? מפני שהוא פסול והיא פסולה, וכל מקום שהוא פסול והיא פסולה קנסו אותו כתובה. ומפני מה אמרו שניות מדברי סופרים אין לה כתובה? מפני שהוא כשר והיא כשרה, וכל מקום שהוא כשר והיא כשרה קנסו אותה כתובה.

רבי אומר: הללו דברי תורה, ודברי תורה אין צריכין חיזוק, והללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכין חיזוק. דבר אחר, זהו מרגילה וזו היא מרגילתו.

דברי רשב"א קשים, שהרי כתב "קנסו אותו כתובה" ו"קנסו אותה כתובה", כלומר, גם שלילת הכתובה וגם הטלת חיובה הם קנס, הכיצד? רש"י³⁸⁷ כתב ש"קנסו אותו" לאו דווקא, אלא שחייבוהו בחיוב הרגיל.

ניתן להסביר את דברי רשב"א כפשטם, למאן דאמר כתובה דאורייתא. באיסורי דאורייתא אין חיוב כתובה, אולם, חכמים קנסו את הבעל וחייבו אותו. באיסורי דרבנן יש חיוב דאורייתא וחכמים קנסו את האשה והפקיעו אותו.

לגבי דעת רבי בעניין זה, יש מקום לספק. ניתן להבין מדברי רבי - "דברי תורה אין צריכין חיזוק", שכתובה לאיסורי דאורייתא, היא מדאורייתא, וחכמים אינם נדרשים להתערב. בניגוד לאיסורי דרבנן, שם חכמים מתערבים ומבטלים את הכתובה. מאידך, ניתן להבין שכתובה היא מדרבנן, ושאלת ה"חיזוק" מתעוררת לאחר שתקנת הכתובה חלה על כל סוגי הקידושין, ובמקרים מסוימים יש צורך לבטלה.

הפחתת סכום הכתובה

לאור האמור לעיל, ניתן להציע פשט חדש בסוגיית הפוחת כתובה. במשנה (נד:) איתא :

רבי יהודה אומר אם רצה כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים וזו. רבי מאיר אומר כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות.

המחלוקת מופיעה בהרחבה בביריתא (נו:):

תניא רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות. רבי יוסי אומר: רשאי. רבי יהודה אומר: רצה כותב לבתולה שטר של מאתים, והיא כותבת לו התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת לו התקבלתי ממך חמשים וזו.

הגמרא (שם) הסבירה את דברי רבי מאיר כך :

כל הפוחת - אפילו בתנאה, אלמא קסבר תנאו בטל ואית לה. וכיוון דאמר לה לית לך אלא מנה לא סמכא דעתה, והוא לה בעילתו בעילת זנות.

והא שמעינן ליה לרבי מאיר דאמר כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הא בדרבנן תנאו קיים? קסבר ר' מאיר כתובה דאורייתא.

כלומר, הגמרא הניחה, שלדעת רבי מאיר אי אפשר להתחייב פחות מן הדין, בכל זאת, הפחתה שאיננה מועילה הופכת את חיי האישות ל"בעילת זנות", כיוון שהאשה "לא סמכא דעתא". הגמרא נימקה את חוסר היכולת להפחית בכך שכתובה דאורייתא. מהמשנה והביריתא עולה, שגם כתובת אלמנה היא מדאורייתא, לדעת רבי מאיר³⁸⁸.

³⁸⁷ יבמות פה: ד"ה קנסו.

³⁸⁸ על דברי ר"מ כתבו התוספות (נו: ד"ה קסבר):

אע"ג דכתובת אלמנה דרבנן מ"מ עיקור כתובה דאורייתא היא...

כלומר, כיוון שלדעת ר"מ כתובת בתולה היא מדאורייתא, אי אפשר להתנות גם על בכתובת אלמנה.

הראשונים כולם³⁸⁹ הסבירו, שחכמים גזרו שהבעילה תהיה של זנות בגלל שהאשה לא סומכת דעתה. אולם, ניתן להציע פשט אחר: כיוון שהאיש לא התחייב לאשה כתובה, האשה אינה גומרת בדעתה להתקדש, וממילא, בני הזוג אינם נשואים. הסבר זה הולם את הביטוי "לא סמכא דעתא", שמשמעו בכל מקום³⁹⁰ חוסר גמירות דעת להתקדש.

כאמור לעיל, כתובה דאורייתא, פירושה, תמורה לקידושין. לאור זאת, ברור מדוע כאשר האשה חושבת שהיא לא תקבל תמורה לקידושין - הקידושין בטלים. ככל מקח טעות, בו המוכר לא קבל תמורה הוגנת, כך בקידושין ללא כתובה - העסקה בטלה.

סיכום

נחלקו תנאים האם כתובה היא חיוב מדאורייתא או תקנת חכמים. למ"ד כתובה דרבנן, טעם התקנה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה. הטענה העיקרית במאמר זה היתה שלמ"ד כתובה דאורייתא, כתובה היא מוהר, כלומר, התמורה לקידושין.

טענה זו נתמכה על ידי מספר ראיות. ראשית, במכילתא ישנו זיהוי מלא בין כתובה למוהר: "ואין מהר אלא כתובה". זאת ועוד, בברייתא מנומקת הדעה שלאנוסה אין כתובה בכך ש"יצא כסף קנסה בכתובה", כלומר, אביה כבר קיבל את התמורה בתשלום הקנס.

היו גם אמוראים שסברו כך, וחייבו אדם שארוסתו מתה לקבורה או לתת לה כתובה. ברור שאין מקום לחיוב זה כחלק מתקנה, שהרי האשה כבר מתה. אולם, אם חיוב הכתובה הוא התמורה לקידושין, החיוב נשאר בעינו גם כשהאשה מתה. אלא שחכמים המירו את חיוב הכתובה במקרה זה בחיוב על הבעל לקבור את אשתו.

מדברי האמוראים ניתן ללמוד, שחיוב הכתובה חל כבר משעת האירוסין, דבר זה מופיע במפורש בברייתא, אולם, בגמרא מובא הסבר אחר, על פיו, החיוב חל רק בשעת הנישואין.

בנוסף נטען כי למ"ד כתובה דאורייתא, הנושא אשה, האסורה לו מדאורייתא, כלל אינו חייב לה כתובה.

³⁸⁹ בתוספות (כתובות נא. ד"ה מני) הובא אפילו ההסבר הבא:

ופריב"ן דבכל מקום דאית לה ואין האשה בטוחה בו, דלא סמכה דעתה תקנו חכמים שיהא בעילתו בעילת זנות, אבל אם היה תנאו קיים, כיוון דלית לה, אין בעילתו בעילת זנות.

כלומר, דווקא בגלל שהתנאי אינו קיים תקנו חכמים שהבעילה תהיה בעילת זנות, משמע, שבעילת הזנות אינה נובעת מחוסר גמירות הדעת של האשה. ולכן, במקום בו התנאי חל, וכתובה מופחתת - הבעילה אינה של זנות. בהמשך מובאת דעת ר"י שסבר שגם כאשר התנאי קיים הבעילה היא של זנות, אולם, הוא קיבל את ההנחה שהסיבה היא תקנת חכמים.

³⁹⁰ קידושין ז: ח; ; מח.

הרב יוסף כרמל שליט"א

ראש הכולל

אות ומופת בגאולת ישראל

מבט חדש על גאולת ישראל ממצרים

בפגישתו של משה רבינו ליד הסנה עם השכינה³⁹¹, סוכמו העקרונות על פיהם יצא משה לשליחותו ההיסטורית - גאולת ישראל ממצרים. לכאורה נראה, כי היה זה המעמד היחיד³⁹² שבסופו הוטלה השליחות על כתפי משה בסיוע אהרן³⁹³. הטלת השליחות מסתיימת בתזכורת "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת"³⁹⁴.

גם תחילת ה"משא והמתן" בסימן "אות". שהרי על שאלתו/שאלותיו³⁹⁵ "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים"³⁹⁶ עונה הקב"ה: "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה"³⁹⁷. כדי שה"אות" יוכל לשמש כאות כבר עתה, צריך להסביר את הפסוק בדרך הבאה. "וזה (הסנה) הבורע באש ואיננו אוכל" לך האות כי אנכי שלחתיך"³⁹⁸.

בין הפתיחה והסיום, תוך כדי המשא והמתן, מצייד הקב"ה את משה, כצידה לדרך, בשלשה אותות "והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון (הפרכת המטה לנחש) והאמינו לקל האת האחרון (צרעת היד ורפואתה). והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעון לקלך ולקחת ממני היאר ושפכת היבשה והיו המים אשר תקח מן היאר והיו לדם ביבשת"³⁹⁹.

גם לאחר ה"הצטיידות" ממשיך משה בסירובו, מעלה נקודה נוספת לדיון וטוען:

ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך כי כבוד פה וכבוד לשון אנכי.⁴⁰⁰

הלשון "גם מתמול גם משלשם" רומזת בוודאי שאורכו של מעמד הסנה היה יותר מיום אחד⁴⁰¹. אמנם התוספת "גם מאז דברך..." רומזת בצורה חזקה לאפשרות שמעמד אחד, לפחות, קדם למעמד הסנה, ובהמשך דברינו 'נפרש את שיחתנו'.

בסופו של דבר, לאחר נסיונות נוספים של השתמטות⁴⁰², חרון אף⁴⁰³ והבשלת התנאים בשטח⁴⁰⁴, יוצא משה למשימה עם אשתו

³⁹¹ שמות, ג-ד.

³⁹² אמנם ארוך, בן שבוע, אבל יחיד. עיין רש"י ד, י. ועיין עוד בהמשך דברינו.

³⁹³ שם, ד: יד ואילך.

³⁹⁴ שם, שם: יז.

³⁹⁵ עיין במחלוקת הגדולה בהסבר השאלות והתשובה/התשובות.

³⁹⁶ שם, ג: יא.

³⁹⁷ שם, שם: יב.

³⁹⁸ עיין כדוגמא אבן עזרא פי' הקצר שם, ג: יב בשם אחרים.

³⁹⁹ שם, ד: ח-ט.

⁴⁰⁰ שם, שם: י.

⁴⁰¹ וכך פירשו חז"ל במקומות רבים עיין כדוגמא סדר עולם רבה (פרק ה ד"ה כל שבעת הימים), שמות רבה (פרשה ג), תנחומא (ויקרא סימן ד [ד]), ברש"י במקום ובדבריו הקולעים של האבן עזרא בפירושו הקצר שם "זה לנו האות, כי כל הנבואה הזאת לא היתה ביום אחד".

⁴⁰² שם, שם: יג.

⁴⁰³ שם, שם: יד.

⁴⁰⁴ שם, שם: יט.



ובניו כשהמטה בידו⁴⁰⁵.

בהיותם בדרך עוברת על משה ובני חווייה טראומתית:

ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו. ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי. וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת.⁴⁰⁶

בפשטות משה הוא אשר היה בסכנה וצפרה אשתו היא זאת שהצילתו, על ידי כריתת ערלת בנם⁴⁰⁷. צריך עיון גדול מה פשר פרשיה זו. מה עוד שצפרה כנראה זכתה לשמה בגלל מעשה זה. שהרי את שמה⁴⁰⁸ ניתן לבאר כשילוב בין הביטוי "צר" בו ביצעה את ה"מילה" ובין הביטוי "פה" שהוא מוצא המילים ובגמטריה שוה ל"מילה", ערך שניהם = 85.

אכן תחילת השליחות היא בסימן האותות:

ויגד משה לאהרן את כל דברי ה' אשר שלחו ואת כל האתות אשר צוהו. וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל... ויעש האתות לעיני העם.⁴⁰⁹

עשיית האותות לפני פרעה מופיעה רק בהמשך הדברים בפרק ז⁴¹⁰.

בין עשיית האותות נמצאות מספר פרשיות שיש להן מכנה משותף והן אומרות דרשני. פרשיות אלה מרוכזות בפרק ו⁴¹¹:

ו, ב-כ

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגריהם אשר גרו בה. וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם ואזכר את בריתי. לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' א-להיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'. וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבדה קשה.

וידבר ה' אל משה לאמר. בא דבר אל פרעה מלך מצרים וישלח את בני ישראל מארצו. וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים.

וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים. אלה ראשי בית אבתם בני ראובן בכר ישראל חנוך ופלוז חצרן וכרמי אלה משפחת ראובן. ובני שמעון ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאוול בן הכנענית אלה משפחת שמעון. ואלה שמות בני לוי לתלדתם גרשון וקהת ומררי ושני חיי לוי שבע ושלושים ומאת שנה. בני גרשון לבני ושמעי למשפחתם. ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועזיאל ושני חיי קהת שלוש ושלושים ומאת שנה. ובני מררי מחלי ומושי אלה משפחת הלוי לתלדתם. ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה ושני חיי עמרם שבע ושלושים ומאת שנה.

⁴⁰⁵ שם, שם: כ.

⁴⁰⁶ שם, שם: כד-כו.

⁴⁰⁷ עיין הדעות השונות נדרים לא: -לב; ; ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט, במדרשים ומחלוקת רש"י וראב"ע כאן. הרשב"ם מחדש כי חרון האף במשה במלון הוא תוצאה ישירה של חרון האף שנתעורר במעמד הסנה, ולשיטתו בהמשך "הדברים מאירים".

⁴⁰⁸ בחז"ל מצינו הסברים אחרים לשמה כגון: מדרש אגדה שמות פרק ב ד"ה ויואל משה "ולמה נקרא שמה צפרה. שרצתה כצפור: ד"א שטיהרה בית אביה מע"ז, ככהן המטהר בדם הצפור".

⁴⁰⁹ שמות, ד: כח-ל.

⁴¹⁰ עיין שם בהדגשת נושא האות והמופת בפסוקים ג; ט ובמקומו המרכזי של המטה משלב זה ואילך.

⁴¹¹ מפסוק ב ועד סוף הפרק מצויות חמש פרשיות שלש מהן פתוחות ואחת סתומה.



ו, כז-ל

הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן. ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים. וידבר ה' אל משה לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך. ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה.

נדגיש כמה נקודות מרכזיות:

1. כל הפרשיות פותחות בביטוי "וידבר". תופעה יוצאת דופן בחצי הראשון של ספר שמות.
2. קל להבחין כי "המילה המנחה" לאורך כל הדרך הוא השרש "דבר".
3. סיפור יציאת מצרים חוזר על עצמו בפרשיות אלה מ"ואלה שמות" דרך השעבוד ושמיעת הנאקה, חתונת יוכבד ועמרם, הולדת משה, הויכוח על השליחות וקבלתה יחד עם אהרן.
4. פסוק ל המקשר את הפרשיות הנ"ל להמשך, חוזר על פסוק יב אבל פותח בביטוי "ויאמר" שהוא הדומיננטי, בחצי הראשון של ספר שמות.
5. המטה והאותות אינם מופיעים כלל בפרשיות אלה.

נעבור עתה להשוואה בין שתי פרשיות אחרות.

בזמן החניה ברפידים התעוררה בעיית מים קשה:

ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין למסעיהם על פי ה' ויחנו ברפידים ואין מים לשתת העם. וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'. ויצמא שם העם למים וילן העם על משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אתי ואת בני ואת מקני בצמא. ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני.⁴¹²

הפתרון הוא תוך שימוש ב"אות ומופת" והפעלת "המטה":

ויאמר ה' אל משה עבר לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך והלכת. הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם ויעש כן משה לעיני זקני ישראל. ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסתם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין.⁴¹³

כאשר מתחדשת הבעיה לאחר מות מרים כארבעים שנה מאוחר יותר, ה"היסטוריה חוזרת":

ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צן בחדש הראשון וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם. ולא היה מים לעדה... וירב העם עם משה ויאמרו לאמר ולו גוענו בגוע אחינו לפני ה'. ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו. ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות.⁴¹⁴

הפתרון במקרה זה שונה בכמה פרטים:

קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם. ויקח משה את המטה מלפני ה' כאשר צוהו. ויקהל משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים. וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם.⁴¹⁵

⁴¹² שם, יז: א-ד.

⁴¹³ שם, שם: ה-ו.

⁴¹⁴ במדבר, כ: א-ה.

⁴¹⁵ שם, שם: ח-יא.



1. משה נצטווה לקחת את המטה, אבל לדבר ולא להכות.

2. כאן מופיע הביטוי "סלע" ולא "צור".

הכאת הסלע גררה אחריה תגובה מאוד חריפה :

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן: יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם.⁴¹⁶

צריך לבאר כאן שלש נקודות:

1. מה פשר החומרא הגדולה, ביחס למעשהו של משה ? וכי הכאה בסלע והוצאת מים איננה קידוש השם ?

2. מה הקשר בין החטא והעונש ? וכי מי שמכה ומוציא מים איננו ראוי להכניס את העם לארץ ?

3. מדוע מעשה שהיה כה רצוי בפעם הראשונה הפך לכה שנוא בפעם השנייה ?

לפני הצעת פתרון, נערוך השוואה נוספת בין שתי פרשיות:

התורה עוסקת פעמיים בסוגיית הנביא :

הפרשה הראשונה :

כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת. ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם. לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' א-להיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' א-להיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם. אחרי ה' אלהיכם תלכו ואתו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקלו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקו. והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה' א-להיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפוך מבית עבדים להדיחך מן הדרך אשר צוה ה' א-להיך ללכת בה ובערת הרע מקרבך.⁴¹⁷

והשנייה :

נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו. והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרש מעמו. אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא. וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'. אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' בזדון דברו הנביא לא תגור ממנו.⁴¹⁸

נדגיש שלשה הבדלים ניכרים בין שתי הפרשיות:

1. הפרשיה הראשונה פותחת בלשון "מותנית", "כזואיסטית" - "כי". הפרשיה השנייה נוקטת לשון "מוחלטת", אפודיקטית, שהיא הרבה יותר "חזקה".

2. ה"חברותא" של הנביא הראשון הוא חולם החלום. על פי הכלל "אמור לי מי הם חבריך ואומר לך מי אתה", כיוון שחולם החלומות איננו ברמה גבוהה⁴¹⁹ כך גם הנביא. לעומתו הנביא השני מושווה, למשה רבינו "אדון כל הנביאים" - "כמוני".

3. "המילה המנחה" של הפרשיה הראשונה היא "אות ומופת" ושל השנייה השורש "דבר".

נוכל עתה להציע פתרון שיענה על כל הקשיים. שתי תקופות בספר שמות. האחת פרקים א-יט תחת הכותרת "לפני הדיבור".

⁴¹⁶ שם, שם: יב.

⁴¹⁷ דברים, יג: ב-ו.

⁴¹⁸ שם, יח: יח-כב.

⁴¹⁹ עיין כדוגמא "הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה'" (ירמיהו כג), וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום ? אלא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, כשם שאי אפשר לבר בלא תבן - כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. אמר רבי ברכיה: חלום, אף על פי שמקצתו מתקיים - כולו אינו מתקיים" (ברכות נה.).



השניה מפרק כ ואילך אחרי מתן תורה - "אחרי הדיבור". על כן רוב רובן של הפרשיות בחלק הראשון פותחות ב"ויאמר".

שתי תקופות אלה מבטאות שתי דרגות של אמונה:

הראשונה הייתה מבוססת על ה"אותות והמופתים" שליוו את "יציאת מצרים" מהפגישה ליד הסנה ועד לקריעת ים סוף⁴²⁰. שיאה של מגמה זו מופיע כסיכום למאורע הכביר "וירא ישראל את ה' הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו"⁴²¹.

השניה התבססה לשעה והשפיעה לדורות רק אחרי שמיעת הדיבור האלקי במעמד הר סיני כמאמר הכתוב "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה'".⁴²²

בפרק ו בספר שמות מתוארת פגישתם הראשונה של משה והשכינה קודם למעמד הסנה. אותה פגישה הרמוזה במילים "גם מאז דברך". בפגישה זו נתבע משה לצאת לשליחותו, בכוח הדיבור בלבד, ללא עשיית אותות ומופתים, להוציא את ישראל ממצרים. בפרק זה בו מודגש מאוד השורש "דבר"⁴²³ ניסה הקב"ה לשכנע את משה לצאת לשליחותו מצויד בכוח זה בלבד. דבר זה מודגש בפסוקי הסיכום:

הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן. ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים. וידבר ה' אל משה לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך⁴²⁴.

המפנה מופיע בפסוק האחרון המהווה סיכום ולכן הוא מופיע פעמיים בפרק, ופתיחתו שונה:

ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה?⁴²⁵

משמעותו של הסיכום היא סירובו של משה לצאת למשימה מצויד ב"נשק" הדיבור בלבד. טענתו היא משולשת⁴²⁶:

1. אי אפשר לדרוש מבני ישראל להתעלות מיד למדרגה זו.

2. פרעה לא ישתכנע ולא ישמע.

3. משה הינו ערל שפתיים.

לכן במעמד הסנה הקב"ה מקבל את טענות משה ומצייד אותו ב"אותות". בכך נפתרו שתי הבעיות הראשונות, הבעיה השלישית כבר נפתרה עם צירופו של אהרן.

מכיוון שעכשיו משה חוזר ומעלה את טענת ה"דיבור"⁴²⁷, ומנסה להתחמק "שלח נא ביד תשלח"⁴²⁸, הקב"ה כועס ומכריח את משה לצאת לדרך עם המטה "אשר תעשה בו את האתת"⁴²⁹.

משה יוצא למשימה, במטרה להעלות את העם מדרגת אמונה המבוססת על אותות כדי להגיע בסוף למעמד הר סיני ולמדרגת אמונה המבוססת על שמיעת הדיבור האלקי. זו הייתה בעצם דרישתו האולטימטיבית של משה. אך דא עקא משה בתוך ביתו איננו

⁴²⁰ המקום האחרון בו מופיע המטה בספר שמות הוא מלחמת עמלק, הפרשיה האחרונה קודם למתן תורה.

⁴²¹ שמות, יד: לא.

⁴²² שמות, יט: ט. ועיין מחלוקת אבן עזרא ורמב"ן שם, בצורך בדרגת האמונה השניה. לפי האבן עזרא היו עדיין אנשים שלא האמינו ולפי הרמב"ן הייתה זו אמונה מכלי שני. הסברנו יכול לגשר על הפער בין שתי השיטות. אחרי ים סוף האמינו אבל עדיין לא בדרגת האמונה הגבוהה. עיין עוד שם ברמב"ן המחלק בין חולם החלום למדרגת העם ומשה במעמד הר סיני ושמיעת הדיבור.

⁴²³ למעלה מעשר פעמים.

⁴²⁴ שמות, ד: כז-כט.

⁴²⁵ שם, שם: ל.

⁴²⁶ מעיין בפסוקים יתכן וניתן להוכיח שמשה ניסה דרך זו ובני ישראל לא שמעו אליו "מקצר רוח ומעבודה קשה" ובכל אופן הקב"ה לחץ עליו לנסות שוב כשהפעם ניסה לפעול גם אצל פרעה. עיין פס' ט, ואכמ"ל.

⁴²⁷ שם, ד: י.

⁴²⁸ שם, שם: יג.

⁴²⁹ שם, שם: יז.



דורש מעצמו את ביצוע האות. ברית המילה מוגדרת בתורה כאות "והיה לאות ברית ביני ובינכם"⁴³⁰. יש בכך משהו שהוא בבחינת תרתי דסתרי לצאת למצרים בכוח האותות ולא לשים בבשרו של בנו את האות. צפרה היא זו שהבינה את משמעות הביקורת ומיד מלה את בנם באמצעות הצור.

כאן המקום להדגיש כי כל המצוות והפעולות שכונו בתורה אות נתנו לעם ישראל לפני הדיבור, ואלו הן:

1. מילה⁴³¹.
2. שבת⁴³².
3. תפילין⁴³³.
4. דם קרבן פסח על המזוזות במצרים⁴³⁴.
5. מכות מצרים⁴³⁵.

עכשיו ברור מה ההבדל בין הכאת הצור במטה קודם מתן תורה – לפני הדיבור, ובין הכאת הסלע ערב הכניסה לארץ. הכאת הסלע באותו זמן הורידה את רמת האמונה שהושגה במעמד הר סיני, אמונה מכח שמיעת הדיבור האלקי חזרה וירדה אל אמונה המבוססת על אותות ומופתים. למעשה משמעות עמוקה ביותר. לכן משה לא יכניס את העם לארץ. יהושע איש האותות והמופתים⁴³⁶ הוא שיעשה זאת.

חז"ל לימדונו "מילה בסלע שתיקה בתרי"⁴³⁷. מקובלנו בשם הגר"א פירוש נוסף למאמר זה, מעבר לפשט המשבח את השתיקה. אחת הדעות בחז"ל קושרת את נבואתם של אלדד ומידד להכאת הסלע בידי משה:

באלדד ומידד הוא אומר: ויתנבאו במחנה, שהיו מתנבאים עד יום מותן, ומה היו אומרים? משה מת, ויהושע מכניס את ישראל לארץ⁴³⁸.

אומר הגר"א: אילו היה משה אומר "מילה בסלע" אזי הייתה "שתיקה בתרי", השניים אלדד ומידד לא היו מתנבאים במחנה "משה מת ויהושע מכניס את העם לארץ".

על פי דברינו אנו יכולים להוסיף נדבך נוסף, ולומר, לו משה, ולא ציפורה, הייתה עושה "מילה בסלע" אזי הייתה "שתיקה בתרי" אלדד ומידד לא היו מתנבאים במחנה. שהרי כבר אז עלתה על הפרק שאלת שתי הרמות של האמונה⁴³⁹.

⁴³⁰ בראשית, יז: יא.

⁴³¹ עיין לעיל הערה קודמת.

⁴³² שמות, טז: כה ובחז"ל; שם, טז: כג; לא: יג; יז.

⁴³³ שמות, יג: ט; טז.

⁴³⁴ שמות, יב: יג.

⁴³⁵ לפחות מארבה ואילך שמות, י: א-ב.

⁴³⁶ יהושע קורע את הירדן, מפיל חומות יריחו, מעמיד שמש בגבעון ומוריד ברד אבנים גדולות מן השמים.

⁴³⁷ מגילה יח., ויקרא רבה פרשה טז ד"ה זאת, ועוד.

⁴³⁸ ספרי במדבר פיסקא צה ד"ה ויצא משה.

⁴³⁹ בשאלת גדולי עולם שנדרשו רמות אמונה גבוהות ולא הסכימו לאתגר עיין כדוגמא ויקרא רבה (מרגליות) פרשה כט ד"ה [ב] רב נחמן [ב] רב נחמן פתח ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שביים ושב יעקב ושקט ושונן ואין מחריד (ירמיה, ל: י). מדבר ביעקב. ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (בראשית, כח: יב). א"ר שמואל בר נחמן וכי עלת על דעתך שמלאכי שרת היו והלא לא היו אלא שרי אומות העולם. הראהו שרה של בבל עולה שבעים חוקים, ושל מדי עולה חמשים ושנים חוקים, ושל יוון מאה ושמונים חוקים, ושל אדום עולה עולה ואינו יודע כמה, אמ' לפניו רבון העולמים תאמר שיש לו ירידה, אמ' לו הקב"ה יעקב אפי' את חאמי ליה דמאטי לשמיא אנא מחית ליה, הה"ד אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנין משם אורידך נאם ה' (עובדיה, א: ד). ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמעון בן מנסיא משום ר' מאיר הראהו שרה של בבל עולה ויורד, ושל מדי עולה ויורד, ושל אדום עולה ויורד, אמ' לפניו רבון העולמים כשם שיש לאלו ירידה כך יש לי ירידה, אמר לו הקב"ה אל תחת, עלה שאת עולה ואין את יורד. ואעפ"כ נתירא ולא עלה. ר' ברכיה ור' חלבו ור' שמעון בן מנסיא מאיר היה דורש בכל זאת חטאו עוד ולא האמינו בנפלאותיו (תהלים, עח: לב), מדבר ביעקב שלא האמין ולא עלה. אמר לו הקב"ה יעקב אילו האמנתה ועליתך שוב לא

רעיון זה מפורש ומסוכם בדברי הרמב"ם (יסודי התורה פרק ח הל' א) וז"ל:

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים - קרע את הים והצילין בתוכו, צרכנו למזון - הוריד לנו את המן, צמאו - בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח - בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, ומנין שמעמד הר סיני לברו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

היית יורד, עכשיו שלא האמנתה ולא עלית הרי בניך נאחזין באומות ומסתבכין במלכיות, ממלכות למלכות, מבבל למדי וממדי ליוון ומיוון לאדום. אמ' לפניו רבון העולמים לעולם. אמ' לו הקב"ה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק (ירמיה, ל: י), מגליא ומאספמא ומחברותיה. ואת זרעך מארץ שביים, ושב יעקב מבבל, ושקט ממדי, ושאנן מיוון, ואין מחריד מאדום, כי אעשה כלה בכל הגוים (שם; ירמיהו, ל: יא), אומות העולם על ידי שמכלין את שדותיהן, כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הפיצותיך שם, אבל ישראל על ידי שאין מכלין את שדותיהן, אך אותך לא אעשה כלה. ויסרתיך למשפט ונקח לא אנקך (שם), מייסרך אני בייסורין בעולם הזה בשביל לנקותך לעולם הבא. אימתי בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחדש.



א-ל נקמות הופיע עיון במזמור צד בתהלים⁴⁴⁰

כנגד עצמו וכנגד ציבור אמרם דוד⁴⁴¹

מזמור צד, "א-ל נקמות ה'..." הוא השיר אותו היו הלויים אומרים במקדש בימי רביעי בשבוע (תמיד פ"ז מ"ד). קטעים ממנו היו הלויים אומרים בחול המועד סוכות (סוכה נה.):

א	א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע.
ב	הנשא ש'פט הארץ השב גמול על גאים.
ג	עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלזו.
ד	יביעו ידברו עתק יתאמרו כל פעלי און.
ה	עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו.
ו	אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו.
ז	ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב.
ח	בינו ב'ערים בעם וכסילים מתי תשכילו.
ט	הנטע א'זן הלא ישמע אם יצר עין הלא יביט.
י	ה'יסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם דעת.
יא	ה' ידע מחשבות אדם כי המה הבל.
יב	אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו.
יג	להשקיט לו מימי רע עד יכרה לרשע שחת.
יד	כי לא יט' ה' עמו ונחלתו לא יעזב.
טו	כי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב.

⁴⁴⁰ עיבוד של פרק מתוך ספר על מזמורי קבלת שבת הנמצא בהכנה. במזמורי קבלת שבת כלולים כל המזמורים ממזמור צב ועד מזמור צט (ולפי מנהגים מסוימים עד מזמור ק), למעט מזמור זה. בכדי לנסות להבין מדוע השמיטו מקובלי צפת מזמור זה דוקא, נכון תחילה לעיין בתוכנו, כפי שננסה לעשות בפרק זה.

⁴⁴¹ "תנו רבנן: כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים, רבי אליעזר אומר: כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר: כנגד ציבור אמרן, וחכמים אומרים: יש מהן כנגד ציבור, ויש מהן כנגד עצמו. האמורות בלשון יחיד - כנגד עצמו, האמורות בלשון רבים - כנגד ציבור" (פסחים קיז.).

טז	מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פעלי און.
יז	לולי ה' עזרתה לי כמעט שכנה דומה נפשי.
יח	אם אמרתי מטה רגלי חסדך ה' יסעדני.
יט	ברב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי.
כ	היחברך כסא הוות יצר עמל עלי ח'ק.
כא	יגודו על נפש צדיק ודם נקי ירשיעו.
כב	ויהי ה' לי למשגב ואלקי לצור מחסי.
כג	וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם יצמיתם ה' אלקינו.

שגור הוא על לשוננו. עם זאת, ושמא דוקא משום השגרה בו, אין הבנתו פשוטה. מספר שאלות עולות עם העיון בו:

א. מי הם ה'גאים', ה'רשעים' ו'פועלי האון' שבמזמורנו? האם מדובר בנכרים, או שמא ברשעים מבני ישראל? לכאורה, מהפסוקים "עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו" (ה), "כי לא יט' ה' עמו ונחלתו לא יעזוב" (יד), כמו גם "לא יראה י-ה... אלקי יעקב" (ז) משמע, שהרשעים אינם חלק מעם ה' ונחלתו, והמדובר הוא בגויים. לעומת זאת, "בינו בוערים בעם..." (ח) מרמז לכאורה, כי מבני ישראל המה.

ב. פסוק ח פותח בתוכחה: "בינו בוערים בעם, וכסילים..." ברם זאת מתחלפת בפסוק יב לנחמה: "כי לא יט' ה' עמו... כי עד צדק ישוב משפט..." שילוב זה הוא פלא, במיוחד אם נאמר אל רשעים⁴⁴².

ג. עד פסוק טו סגנון המזמור הוא של אדם המסתכל מן הצד ("עמך... ידכאו, אשרי הגבר..."). ברם, החל מפסוק טז הופך הסגנון להיות מאוד אישי ("אם אמרתי מטה רגלי... יסעדני..."). מה פשר המהפך הזה?

ד. על איזה אירוע מדובר ב"אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו"? בספר שמואל ובספר דברי הימים אין לכאורה תיאור מפורש של אירוע מעין זה עד תקופת דוד. למה אפוא מכוונים הדברים?⁴⁴³

נקמה, תוכחה-נחמה והוריה

נפנה תחילה לחלוקתו הפנימית של המזמור לשם הדרכה באשר לתוכנו. שלושה חלקים ברורים ניתן לזהות בו. שונים הם באופיים ובתוכנם האחד מן השני:

החלק הראשון (א-ז), מנוסח בסגנון של פנייה כפולה אל אלקים: "א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע". הפנייה היא של אדם, העומד מן הצד, ורואה מעשי רשע: "עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו...", הוא כואב את הצלחת הרשעים: "...עד מתי רשעים יעלוזו", וקורא לנקמה על מעשיהם הרעים: "...השב גמול על גאים...". לא מוזכר סבלו האישי של המשורר, אלא הסבל, שאותו הוא רואה אצל אחרים.

החלק השני (ח-טו), פותח בפנייה, גם היא כפולה, אך הפעם אל "... בוערים בעם וכסילים...". תחילה הוא מוכיח את שומעיו (בארבעה פסוקים): "בינו בוערים בעם... הנ'טע א'זן הלא ישמע...", ולאחר מכן הוא מנחם אותם (גם בארבעה פסוקים): "אשרי הגבר... כי לא יט' ה' עמו... כי עד צדק ישוב משפט...". שילוב, שהוא כאמור, תמוה.

⁴⁴² ניתן להבין את הפסוקים יב-טו כאיום על הרשעים (ראב"ע, רד"ק), אך הדברים קשים.

⁴⁴³ כאמור, המזמור שימש כמזמור שיר של יום רביעי במקדש (תמיד פ"ז מ"ד), וקטעים ממנו שמשו כמזמורי שיר בחול המועד סוכות (סוכה נה.), ומאליה נשאלת השאלה מדוע. כמו כן, רק מזמור זה הושמט מסדר קבלת שבת ממחרוזת המזמורים צב-ק, אותם נכון לראות כחטיבה אחת. ותמה בדבר. ברם, מענה לשאלות אלו מחייב הרחבת היריעה, ואין כאן מקומה.

החלק השלישי (טז-כג), גם הוא פותח בסגנון כפול: "מי יקום... מי יתיצב..." , אם כי אין בו פנייה. מנוסח הוא בגוף ראשון, ביטוי לרגשותיו ולמחשבותיו של המשורר: "מי יקום לי... אם אמרתי..." . תוכנו הודיה על עזרתו של ה' למשורר בצרתו האישית: "לולי ה' עזרתה לי...", ועל מפלתם הסופית של אויביו הרשעים: "וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם..." .

חלוקתו של המזמור לשלושה חלקים היא בהתאם לנדרש ממזמור שיר של יום במקדש (תמיד פ"ז מ"ד)⁴⁴⁴. יתירה מזאת, החלוקה, עליה הצבענו, קיבלה ביטוי בשיר שהיו הלויים אומרים בחול המועד סוכות. את החלק השלישי, "מי יקום..." עד סוף המזמור היו אומרים בעת קרבן המוסף של היום השלישי של חול המועד, ואת החלק השני, "בינו בוערים בעם..." , היו אומרים ביום הרביעי של חול המועד (סוכה נה.).

מסתבר אפוא, כי נכון לעיין במזמור לאור חלוקה זאת. לעיל הודפס המזמור בהתאם לה⁴⁴⁵.

מאפיין סגנוני בולט במזמורנו הוא מספרם הרב של ביטויים המשותפים לו ולמזמור צב, כמו גם מספרם הרב של ביטויים המזכירים את שירת 'האזינו'. להלן פרוט מקבילות אלו:

<u>שירת 'האזינו'</u>	<u>"א-ל נקמות..."</u>	<u>"מזמור שיר ליום השבת"</u>
לי נקם ושלם	א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע.	בפרח רשעים כמו עשב ויציצו
אשיב נקם לצרי	השב גמול...	כל פעלי און להשמדם עדי עד.
דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצרי...		עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלזו.
		...יתאמרו כל פעלי און.
כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו	עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו...	איש בער לא ידע וכסיל לא יבין
	... ולא יבין אלוקי יעקב...	את זאת.
(ויטש אלוך עשהו)	כי לא יטש ה' עמו ונחלתו לא יעזב.	ותבט עיני בשורי בקמים עלי
לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם	בינו בערים בעם וכסילים מתי תשכילו.	מרעים תשמענה אזני.
		...בקמים עלי מרעים...
	מי יתיצב לי עם מרעים	יתפרדו כל פעלי און.
	מי יתיצב לי עם פעלי און.	
תמוט רגלם	אם אמרתי מטה רגלי	
צור חסיו בו	... ואלקי לצור מחסי.	צורי ולא עולתה בו.

ל'צור' כתואר לה', ל'נקם' המיוחס לה', לישראל כ'נחלת' ה', ולפועל 'שָׁכַל' יש מקבילות רק בשירת 'האזינו': בדומה לשירת 'האזינו', כמו גם למזמור שיר ליום השבת, ערוך מזמורנו בכפולות: "א-ל נקמות... א-ל נקמות...", "עד מתי... עד מתי...", "עמך... נחלתך...", "הנטע און... יצר עין...", ועוד, עד "יצמיתם, יצמיתם" בסופו.

⁴⁴⁴ שיר של יום במקדש היה נחלק לשלושה חלקים: "כשהיו מנסכים את נסכי התמיד, הלויים אומרים בשיר, ושלושה פרקים היו בשיר, שהיו מפסיקין בו, ותוקעין הכהנים בחצוצרות, ומשתחווים העם" (רש"י סוכה נג:).

⁴⁴⁵ על הסיבות לחלוקה הפנימית לפסקאות בתוך החלקים לא נפרט כאן, אך הדברים פשוטים.

רמיזות ברורות יש אם כן במזמורנו, הן לשירת 'האזינו', והן ל"שיר של יום השבת". ודאי כוונה יש בדבר.

'גאים' ו'בוערים בעם'

חלוקתו של המזמור לשלושה חלקים אלו, הינה פתח לפענוח זהותם המוקשה של ה'גאים' וה'בוערים בעם' בו. המפרשים הניחו באופן פשוט, כי ה'רשעים' בחלקו הראשון של המזמור, שהם, לכאורה, נוכרים, הם גם ה'בוערים בעם' בחלקו השני, שהם, לכאורה, מישראל. לכן התקשו הם בזיהויים.

לאור חלוקתו של המזמור, נראה, שאין כלל צורך לזהות בין השניים. את ה'גאים' ואת ה'רשעים', שאת הנקמה בהם מבקש המשורר בחלקו הראשון של המזמור, ניתן לזהות עם גויים. לכן מובן מדוע "עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו", ולכן גם "...ולא יבין א-להי יעקב" דוקא⁴⁴⁶. לעומתם, את ה"בוערים בעם", אותם מוכיח המשורר ומנחם גם יחד, ניתן לזהות עם בני עמו ישראל. תוכחתו היא, על כי איבדו את אמונתם בחזרת היושר והצדק. כנראה, עקב סבל וצער שחוו מיד הגויים, כמתואר בחלקו הראשון של המזמור. לכן נחמתו היא ל'עמו' ול'נחלתו': "כי לא יטש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב". מובן עתה גם השילוב התמוה של תוכחה עם נחמה בחלק השני. שניהם כאחד נדרשים לשם עידוד אחים שאיבדו תקווה.

סדר המזמור הינו אפוא: קריאה אל ה' לנקמה בגויים שהרשיעו את ישראל (א-ז); תוכחה של המשורר את בני עמו על כי איבדו תקווה, שלאחריה גם דברי עידוד ונחמה להם (ח-טו); הודיה אישית של המשורר על הצלתו על ידי ה' (טז-כג).

האם ניתן להצביע על אירוע מוגדר שהיה רקע למזמור?⁴⁴⁷ מצב של גויים המדכאים ומענים את ישראל, וכתוצאה גורמים לו לייאוש אינו נדיר בתולדותינו גם עד תקופתו של דוד. גם מקרים של מהפך וניצחון על רשעים, למרות ייאוש שקדם להם, מוכרים. לכן אין, לכאורה, מקום לזהות את המזמור עם אירוע זה או אחר. ברם, עיון מדוקדק במזמור מלמד, כי שזור הוא רמזים המצביעים על אירוע מוגדר, שלאורו מתבארת משמעותו באופן מלא.

מלחמה מדור דור

הן ל'רשעים' במזמור, הן לאופי התוכחה של המשורר בו, והן להודייתו של המשורר על הצלתו מאפיינים ייחודיים:

- את ה'רשעים' מכנה המשורר 'גאים'⁴⁴⁸, כופרים הם בהשגחה אלקית: "לא יראה י-ה, ולא יבין אלקי יעקב", מעשי הרשע שלהם הם כנגד החלשים: "אלמנה וגר יהרגו...".

- את ה'בוערים בעם' אין המשורר מוכיח על מעשים רעים, אלא על כי איבדו את אמונתם בהשגחה ה'. גם דברי נחמתו הם, כי הצדק סופו להיעשות: "כי עד צדק ישוב משפט..." משמע, שמעשי הרשעים לא באו עליהם כעונש על מעשים רעים, אלא יש בהם אי-צדק.

- דברי ההודיה של המשורר בסוף המזמור מלמדים, כי לפני הצלתו היה במצב קשה הן מבחינה חומרית ("מטה רגלי..."), והן מבחינה נפשית ("ברב שרעפי בקרבי...").

רמזים אלו מצביעים לכאורה על ארוע מוגדר, על מלחמתו של דוד בגדוד העמלקי לאחר שריפת צקלג (שמו"א, ל). שם מסופר, כי בעת היעדרם של דוד ואנשיו מהעיר, פשט עליה גדוד עמלקי, היכה אותה, ושרף אותה באש...

וישבו את הנשים אשר בה מקטן ועד גדול לא המיתו איש...

ויבא דוד ואנשיו (מיזרעאל) אל העיר והנה שרופה באש ונשיהם ובניהם ובנותיהם נשבו. וישא דוד והעם אשר אתו את קולם ויבכו עד אשר אין בהם כח לבכות... ותצר לדוד מאד כי אמרו העם לסקלו כי מרה נפש כל העם... ויתחזק דוד בה' אלקיו.

ויאמר דוד... הגישה נא אלי האפוד... וישאל דוד בה' לאמר: ארדוף אחרי הגדוד הזה האשגנו, ויאמר לו: רדוף כי השג תשיג והצל תציל...

וילך דוד... וירדוף דוד... ויכם דוד... ויצל דוד את כל אשר לקחו...".

⁴⁴⁶ גם בגמרא מצאנו 'גאים' מזוהים עם גויים (ברכות נח): "תנו רבנן: הרואה... בתי אומות העולם, ביישובן אומר (משלי טו): 'בית גאים יסח ה'', בחורבן אומר (תהלים צד): 'א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע'".

⁴⁴⁷ זיהוי הרקע ההיסטורי של המזמור מאפשר להעמיק בהבנתו, ומכאן גם להבין מדוע נכלל בספר תהלים לדורות.

⁴⁴⁸ ביטוי המופיע רק פעם אחת נוספת בתהלים (קמ, ו).

על רקע מלחמה זו של דוד בעמלק בצקלג, מתבאר מזמורנו אל נכון על כל פרטיו.

תחילתה של המלחמה בצקלג בהתנפלות הגדוד העמלקי על העיר, ועל "הנשים אשר בה מקטן ועד גדול". ההתנכלות לחלשים הייתה ממאפייניו של עמלק מאז ומעולם: "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך" (דברים, כה: יח). כך גם במזמורנו: "אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו". אמנם, במלחמת צקלג מודגש כי "לא המיתו איש", לכן נראה, כי המשורר בא לתאר את אופיו של עמלק, ולא דווקא את מעשיו בצקלג.⁴⁴⁹

המשורר מדגיש בדברי הקינה שלו, כי הרשעים פועלים מתוך תפישה שאין השגחה:

ד	יביעו ידברו עתק יתאמרו כל פעלי און.
ה	עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו.
ו	אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו.
ז	ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב.

לכן, את מעשיהם של הרשעים, פסוקים ה-ו, מתאר המשורר במעין מאמר מוסגר, בתוך התיאור על מה שבפיהם ובלבבם: "יביעו ידברו..." (ד), שהמשכו הוא: "ויאמרו: לא יראה י-ה..." (ז). מה מתאימים הדברים לעמלק, אשר מקובלנו, כי ייחס הכל למקרה: "אשר קרך בדרך", לשון מקרה" (רש"י דברים שם). לכן מתאים גם מאד לייחס לעמלק את השם 'גאים', חסרי כל מרות. כך מצינו גם בחז"ל: "גאות אדם תשפילנו", זה עמלק" (במדבר, יג: ה)⁴⁵⁰. את ה'גאים', ה'רשעים' ו'פעלי האון' במזמורנו מתאים אפוא לזהות עם העמלקים בצקלג.⁴⁵¹

לעומתם, את ה'בוערים בעם' נכון כנראה לזהות עם אנשי דוד. עליהם מסופר, כי איבדו את משפחותיהם, ובנוסף אף איבדו את התקווה להצלתן: "...כי אמרו העם לסקלו, כי מרה נפש כל העם איש על בניו ובנותיו...". אליהם פותח דוד בדברי תוכחה על אבדן אמונתם: "בינו בוערים בעם... (ח). אין הוא מוכיחם על מעשים רעים, הרי אין עוול בכפם. תוכחתו היא: "הנטע א'זן הלא ישמע... היסר גויים הלא יוכיח..." (ט-יא), משקל נגד לדברי העמלקי: "...לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב". בכדי לצאת למלחמה בעמלקי, הכופר בהשגחה, נדרשת אמונה עמוקה בה. לכן כנגד: "עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו" (ה) מעודד דוד את אנשיו: "כי לא יט' ה' עמו ונחלתו לא יעזב. כי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב" (יד-טו). עד כמה מתאים השילוב זה של תוכחה ועידוד לנדרש מדוד במעמד צקלג הטרופה, כאשר עליו להפוך את אנשיו המיואשים, הרוצים לסקלו, ליחידה לוחמת שתדרוף אחר הגדוד העמלקי.

גם ההודיה המאוד אישית של המשורר בסופו של מזמורנו על הצלתו ממצב חמרי ונפשי קשה, מתאימה למהפך בצקלג, ממצב בו "ותצר לדוד מאד, כי אמרו העם לסקלו, כי מרה נפש כל העם..." אל "וילך דוד... וירדוף דוד... ויכם דוד... ויצל דוד את כל אשר לקחו...".

סדר הדברים במזמורנו תואם אפוא לסדר הדברים במלחמת צקלג.

קינתו של דוד: "עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלוזו... עמך ה' ידכאו... אלמנה וגר יהרגו..." בתחילתו של המזמור מתאימה

⁴⁴⁹ השימוש ב"אלמנה יתום וגר" בא כנראה להזכיר את הבטחת ה': "וגר לא תונה ולא תלחצנו... כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו" (שמות, כב: כ-כב), וכן: "כי ה' א-להיכם הוא א-להי הא-להים ואדני האדנים הא-ל הגדל הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד. עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה" (דברים, י: יז-יח). בחינת: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית, יח: כה), פסוק אליו כנראה רומז המשורר ב"הנשא שפט הארץ..." (ב).

⁴⁵⁰ ובילק"ש (אסתר פרשה ג) למדו פסוק זה על המן.

⁴⁵¹ האם הביטוי "יגודו על נפש צדיק..." (כא), מלשון גדוד, מרמז לגדוד בצקלג: "ארדוף אחרי הגדוד הזה, האשיגנו?"

גם הבטוי הסתום: "היחברך כסא הוות..." אולי יתבאר לאור זיהוי המזמור עם מלחמת צקלג. התרגום תרגם מלשון שקר: "האפשר דיתחבר עמך כורסי דשקרא". אם העמלקי היה מצליח, הרי היה זה כסא של שקר. האם יש כאן רמז ל"כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור", שאין השם שלם ואין הכסא שלם עד למחיתו של עמלק?

למעמד בצקלג השרופה: "וישא דוד והעם אשר אתו את קולם ויבכו עד אשר אין בהם כח לבכות". (על מצוקתו האישית, "ותצר לדוד מאד...", ירמוז דוד רק בדברי הודייתו: "... כמעט שכנה דומה נפשי... מטה רגלי... ברב שרעפי...").

ההודיה בסופו של מזמורנו: "ויהי ה' לי למשגב ואלקי לצור מחסי. וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם יצמיתם ה' אלקינו" מתאימה היטב לסופה של המלחמה שם, בניצחון על פי ה': "וישאל דוד בה' לאמר... ויאמר לו: רדוף כי השג תשיג והצל תציל... וירדוף דוד... ויכם דוד... ויצל דוד את כל אשר לקחו...".

בין השניים, יש במזמורנו מהפך: "מי יקום לי עם מרעים... לולי ה' עזרתה לי..." (טז) - הד למעשה, שהפך את המצב בצקלג: "ויתחזק דוד בה' אלקיו".

את המצוקות, את הרגשות ואת המחשבות של דוד ושל אנשיו, המתוארות בספר שמואל בלשון קצרה ומעט יבשה, מביע כאן המשורר במלא עצמתם.

נשים לב, כי עניינו של כל אחד מחלקי המזמור הוא במישור אחר. הראשון מנוסח כפנייה אל אלוהים: "א-ל נקמות הופיע...". השני הינו פנייה של דוד אל אנשיו: "כי לא יט' ה' עמו...". והשלישי, המנוסח כדברי מחשבה, הינו ביטוי להודייתו של המשורר על הצלתו האישית: "ויהי ה' לי למשגב". מקבילים שלושה אלו לשלושת האפיקים של הקשר בין האדם לאלוהים, ולשלושת חלקי נפש האדם: החלק הראשון, הפנייה אל ה', הינו ביטוי לפן השכלי-אלוקי שבאדם; החלק השני, השפעתו של המשורר על סביבתו, הינה ביטוי לפן ה'חיוני'-פעילי שבאדם; והחלק השלישי, המתמקד במשורר עצמו לפן הסגולי-פנימי ('הנפש הטבעית')⁴⁵². במזמור באים אפוא לידי ביטוי כל כוחות נפשו של המשורר⁴⁵³.

אמונה ופירותיה

מעתה מתברר עומק הדמיון בין מזמורנו למזמור צב, "מזמור שיר ליום השבת", אליו רמז המשורר על ידי שימוש במטבעות לשון משותפות⁴⁵⁴:

בשניהם מצאנו תלות בין אבדן הרשעים לרוממות ה'. במזמור צ"ב אבדן הרשעים הוא המביא לרוממות ה': "בפרח רשעים... להשמדם עדי עד. ואתה מרום לעלם ה'" (שם ט). ("...שכל זמן שהקדוש ברוך הוא נפרע מן הרשעים, שמו מתגדל בעולם", תנחומא תצוה י). כאן, בתחילתו של מזמורנו, קורא המשורר לגילוייה של רוממות ה', ולכן: "הנשא שופט הארץ, השב גמול על גאים". אף ייתכן, שהביטוי "יתאמרו כל פעלי און", משמעו הרשעים מגביהים כעצים (מלשון 'אמיר'), ואתה, ה', מרמוז המשורר, הרי הבטחתנו: "כעשב... להשמדם עדי עד" (שם ח).

בשניהם מצאנו תוכחה, אותה ניסח המשורר במילים דומות: "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלי און להשמדם עדי עד" במזמור צב (ז), וכנגדן במזמורנו: "בינו בערים בעם וכסילים מתי תשכילו... כי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב". גם כאן וגם שם מוכיח המשורר את מי שאינו מבין, כי סוף הרשעים לאבדון: שם - "יתפרדו כל פעלי און" (י), וכאן - "וישב עליהם את אונם...".

בשניהם מצאנו דימוי של ה' ל'צור'. במזמור צב הפסוק: "להגיד כי ישר ה' צורי..." הוא בבחינת תקווה ואמונה, במזמורנו הפסוק: "ויהי ה' לי למשגב ואלקי לצור מחסי. וישב עליהם את אונם..." הוא הודיה על התגשמותה של האמונה בפועל. שם נמשח המשורר לשם מאבק ברשעים: "ותרם כראים קרני...". כאן, מנצח הוא אותם, ומודה לה' על כך: "ויהי ה' לי למשגב...". אכן, נצחונו במלחמת צקלג הוא נצחונו של מלך. קדמה לו השאלה באורים ותומים, זכות השמורה רק למלך (יומא עא:).

את "מזמור שיר ליום השבת" נכון, אם כן, לראות כתוכנית רעיונית עקרונית לביעורו של הרשע מן העולם: "להשמדם עדי עד...", להמלכת ה': "ואתה מרום לעולם ה'", ולהטבה לצדיקים: "צדיק כתמר יפרח...". יונקת היא מתבנית היסוד של הזמן - שבוע של עמל, ששבת של קדושה ומנוחה בסופו. מרכיב יסודי בה הוא המאבק הפעיל ברשעים אויבי ה' על ידי משיח ה'. לעומתו, את מזמורנו נכון לראות כיישום מעשי של תוכנית זאת על ידי המשורר במלחמה בעמלק. נקודת המפנה בה, "ויתחזק דוד בה' אלקיו", הייתה תולדה של דבקותו של דוד באותה אמונה בנצחון הצדק, אותה ביטא במזמור צב⁴⁵⁵.

⁴⁵² עיין בשמונה פרקים לרמב"ם פרק א; נצח ישראל פרק ה ודרך חיים פרק ד וכן למהר"ל, וחידושי אגדות למהרש"א יומא לו:; ועוד.

⁴⁵³ ניתן להראות, כי רובם של המזמורים צב-ק ערוכים על פי שלושה מישורים אלו. ואכמ"ל.

⁴⁵⁴ ההשוואה להלן בין מזמורנו למזמור צב מבוססת על העיון באחרון, שבעז"ה יראה אור בקרוב (ראה הערה 1).

⁴⁵⁵ מכאן פתח להבנת מקומו של מזמור זה במחרוזת המזמורים צב-ק. המלבי"ם (פרק צד פס' א), שביאר כי הנושא המשותף לשלושת המזמורים צב-צד



כי עד צדק ישוב משפט

נשים לב, כי גם בתורה (שמות יז) מתוארת מלחמת עמלק לאחר מתן המן, והאיסור ללוקטו בשבת. חז"ל למדו סמיכות פרשיות זו: "א"ר יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר: 'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללוקט', וכתוב בתורה: 'ויבא עמלק...' (שבת קיח:). הרי לנו אפוא סיבה נוספת לסמיכות מזמורנו למזמור צב "מזמור שיר ליום השבת".

יתירה מזאת, לא רק סדר זמנים לפנינו. מצוות השבת באה להנחיל לעולם את האמונה בעתיד טוב, ומכאן גם את הצווי למאבק ברשעים אויבי ה'. לכן, הרפיון בשמירת השבת מלמד גם על רפיון באמונה בניצחון על הרשע. ליקוט המן בשבת מלמד גם רפיון באמונה בהשגחת ה' על ישראל. העונש עליהם היה: "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים".

"כי לא יט' ה' עמו ונחלתו לא יעזוב"

עתה ניתן גם להבין את משמעות הרמזים לשירת 'האזינו' שבמזמורנו. אמנם, בשניהם נמצא ייסורים, תוכחה ונחמה. ברם, אלה מצויים גם במקומות אחרים בתורה. המיוחד בשירת 'האזינו' הוא, בתיאור הנקמה העתידית בגויים, והנחמה לישראל שבסופה: "... כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו"⁴⁵⁶. המקבילה במזמורנו היא: "ויהי ה' למשגב לי... וישב עליהם את אונם". הרמב"ן (דברים, לב: מג) מסביר את הטעם לנקמה בגויים:

ואמרה השירה, כי בסוף ישיב נקם לצריו ולמשנאיו ישרם. והטעם, כי הם עשו כל הרעות לשנאתו של הקב"ה... והם צריו ומשנאיו ועליו להנקם מהם... .

מה מתאימים דבריו האחרונים לעמלק דווקא, ולהדגשתו של המשורר: "ויאמרו לא יראה י-ה...". פתיחתו של המזמור: "א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע... השב גמול על גאים" הינה אפוא הד לסיומה של שירת 'האזינו': "...כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו..." (דברים שם)⁴⁵⁷.

ממשיך הרמב"ן (שם) ומבאר את ייחודה של שירת 'האזינו':

והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות, שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישובית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו. אם כן, השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה.

ברור אם כן, מדוע בחר דוד לרמוז לשירת 'האזינו' במזמורנו. האמונה המבוטאת בשירת 'האזינו': "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (שם ט), היא זאת שהביאה למהפך אצל דוד, המהפך שאפשר את הנצחון על העמלקי. הד לה: "כי לא יט' ה' עמו ונחלתו לא יעזוב" במזמורנו.

יתכן, שהרמיזה לשירת 'האזינו' היא אף למעגל היסטורי רחב יותר. הרמב"ן (שם) ממשיך ומצטט את הספרי (שלג): "גדולה שירה זו, שיש בה עכשיו, ויש בה לשעבר, ויש בה לעתיד לבוא...". אכן, תחילתה של שירת 'האזינו' באזכור בחירת ישראל ובתוכחה על בגידת ישראל בה', והמשכה בתיאור העונש הצפוי לישראל על כך⁴⁵⁸. כל אלה התקיימו עד לימי דוד. סופה של השירה הוא על הנקמה בגויים ועל גאולתם של ישראל, שאליהם מרמז דוד בדברי נחמתו. נקמה בגויים התקיימה בנצחוננו של דוד על העמלקי. האם גם לממוש הבטחתה של השירה על גאולה בימי מכוון דוד...?

"אשרי הגבר..."

ההבנה, כי דוד מרמז לשירת 'האזינו' בדברי נחמתו מאירה את דבריו באור חדש, ואלה הדברים:

הוא ההשגחה, מסכם: "כל השלושה מזמורים האלה הם עצם אחד". ואכמ"ל.

⁴⁵⁶ על פי הבנת ר' נחמיה בספרי (דברים שכ"ב). בהמשך הדברים הבנו את שירת 'האזינו' בדרכו של רש"י (ראה בדברים, לב: מג).

⁴⁵⁷ עוד ביטוי ל"ואף דוד... ממקום שפסק משה, משם התחיל" (ב"ר ק).

⁴⁵⁸ כהבנת רש"י. ראה הערה 17.

יב	אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו.
יג	להשקיט לו מימי רע עד יכרה לרשע שחת.
יד	כי לא יט'ש ה' עמו ונחלתו לא יעזב.
טו	כי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב.

את הפסוק: "אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו" מקובל להבין, כשבח לכוחה של תורה להכהות ייסורים: "אשריהם הצדיקים המעונים תחת ידיכם, ובלבד שיהיו עוסקין בתורה ובמצות" (רש"י), או כשבח לייסורים, על שמדרכנים הם את האדם ללמוד תורה ('מצודות')⁴⁵⁹. ברם, לאור עיונו, פשוטו של מקרא הוא אחר. דוד בא ללמד, כי אשרי הגבר אשר בזמן צערו, "תיסרנו י-ה", למד מן התורה להתנחם, "להשקיט לו מימי רע עד יכרה לרשע שחת". תוכן הלימוד אותו מלמדת התורה הוא: "כי לא יט'ש ה' עמו ונחלתו לא יעזב"⁴⁶⁰, ו"כי עד צדק ישוב משפט...". את שתי הנחמות הללו מלמדת שירת 'האזינו', אליה מרמז המשוור. לכן, ייתכן שאליה באופן מיוחד מכוון דוד במילה "מתורתך". היא זאת המבהירה, "כי לא יט'ש ה' עמו ונחלתו לא יעזב", מכיון ש"כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". כל קורות ישראל כולם - הבחירה, העונש, הנקמה והנחמה, הם תוצאה של השגחת ה' על עמו.

השגחת ה' היא גם הברית המאחד את שלושת חלקי מזמורנו: "הנשא שפט הארץ" כנגד ה'גאים' הכופרים בהשגחה בתחילתו, "בינו בערים בעם... כי לא יט'ש ה' עמו" בתוכחה אמצעו, ו"ויהי ה' לי למשגב..." בהודיה בסופו.

"כנגד כל העתים אמרו"⁴⁶¹

על מלא משמעותו של מזמורנו לדורות, ולדורנו אנו במיוחד, ניתן לעמוד רק מתוך הבנת מחרוזת המזמורים צ"ב-ק' במלואה, וקצרה כאן היריעה. עם זאת, ודאי שיש גם במזמורנו כשלעצמו לימוד לשעות הקשות שבכל הדורות, ובמיוחד לאלה שבדורנו אנו. בא מזמורנו ומלמד, כי גם במצב של חוסר אונים מוחלט: "...עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו..." (הד ל"ויבכו עד אשר אין בהם כח לבכות"), כאשר העם מאבד תקווה, כנרמז ב"הנטע און הלא ישמע..." (הד ל"כי אמרו העם לסקלו, כי מרה נפש העם"), אין להתיימש. גם מצב זה יכול להיהפך לניצחון מוחץ: "ויהי ה' לי למשגב..." (הד ל"וילך דוד... ויכם דוד... וירדוף דוד"). בא מזמורנו ומלמד גם על הדרך להבאתו של מהפך זה: "מתורתך תלמדנו" - ביטחון בהבטחות התורה הוא המביא תחילה לנחמה מיידית: "להשקיט לו מימי רע...", הוא זה, המביא גם למהפך אחריה: "מי יקום לי עם מרעים..." (הד ל"ויתחזק דוד בה' אלקיו"), ובסופו של תהליך גם לעזרת ה' במרדף אחר הרשעים ובניצחון עליהם: "וישב עליהם את אונם... יצמיחם ה' אלקינו". האמונה העמוקה בהבטחת התורה על השגחתו של ה' על ישראל, כפי שביטא אותה משה: "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", היא המביאה לבטחון גם לדורות, כפי ששר דוד: "כי לא יט'ש ה' עמו ונחלתו לא יעזב". כאז בדוד, כן עתה בממשיכי דרכו. אכי"ר.

⁴⁵⁹ וחז"ל (ברכות ה.) למדו: "תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא. תורה מגין, שנאמר: 'אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו'...".

⁴⁶⁰ כך הבין המלבי"ם, ולא כרד"ק, שבאר: תלמדנו, כי לטובתו תיסרנו.

⁴⁶¹ "כל מה שאמר דוד בספרו, כנגדו... וכנגד כל העתים אמר" (שוחר טוב, יח).