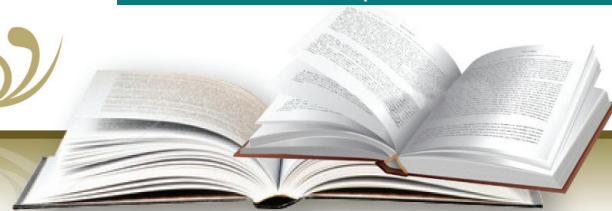




תורה והוראה



220

פרשת מסעי תשע"ד

קוראים יקרים!

פרשת השבוע, המביאה אותנו לסף הכניסה לארץ ישראל, פותחת באזכור מסעי בני ישראל במדבר סיני.

לפי דעת כמה פוסקים, כפי שהובא במגן אברהם (תכח, ח, בשם צרור המור), אין להפסיק באמצע קריאת המסעות. מניין המסעות היו ארבעים ושניים, כנגד שם הקדוש בן מ"ב, ואין להפסיק באמצע קריאת השם. רוב קהילות אמנם לא נהגו כן, אך ישנם קהילות שמקיימים מנהג זה, ומקפידים שלא להפסיק באמצע מסעות בני ישראל. מהי החשיבות של מניין המסעות, וקדושת השם השורה עליהם?

היעד של בני ישראל היוצאים ממצרים היה כניסה לארץ ישראל, מקום קיום המצוות ובניין המקדש. ישנם מספר פסוקים המעידים על כך שהמצוות ניתנו לישראל על מנת לקיימן בארץ: "וזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקיכם ללמד אתכם, לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה" (דברים ו, א). כדברי הרמב"ן (ויקרא יח, כה), קיום המצוות בחוץ לארץ מהווה הכנה בלבד לקיומן בארץ ישראל.

מאמר השבוע עוסק בסוגיה מרכזית למדינת ישראל בימים אלו: הפגיעה באוכלוסיה אזרחית תוך לחימה מול אויב. איך ההלכה מתייחסת לסוגיה קשה זו? האם "המוסריות" של מדינות המערב תואמת את מוסר התורה? איזו מקורות הציעו פוסקי ההלכה לשאלות קשות אלו? בנושא קשה וכאוב זה נעסוק במאמר השבועי.

הפגיעה באוכלוסייה אזרחית בשעת מלחמה

אחת הדילמות המוסריות הקשות ביותר העומדות כיום בפני מדינת ישראל היא שאלת הפגיעה באזרים "חפים מפשע" במסגרת הלוחמה מול מחבלים.

כאשר אנחנו בעיצומו של מבצע לחימה קשה נגד ארגון החמאס, הכולל כניסה קרקעית שגבתה מחיר גבוה בנפגעים מכוחותינו, הנושא כמובן עלה לראשיתו של סדר היום הציבורי.

הצורך בכניסה קרקעית לתוך רצועת עזה הייתה כרוכה בבעיית ה"מגן האנושי" – ניצול הציני והמרושע על-ידי אנשי החמאס של אוכלוסייה אזרחית שמתוכה החמאס מבצע את פשעיו הנבזים. התראות הצבא לעזוב את האזור לא הועילו, מפני שבמקרים רבים החמאס אף אסר על האזרחים לעזוב את מקומם.

על ישראל הוטלה המשימה הקשה של לוחמה בחמאס מחד, וצמצום הפגיעה באזרחים מאידך. לצורך כך, העדיפו מקבלי ההחלטות את הכניסה הקרקעית על-פני ההפצה האווירית – שהגברתה הייתה גורמת למספרים גבוהים מאד של נפגעים מצד האוכלוסייה האזרחית בעזה.

האם יש התאמה בין הגישה בה נקטו קברניטי המבצע לבין התורה וההלכה? כלומר, האם ההלכה מתירה או מחייבת סיכון חיי כוחותינו למען צמצום ההרג באוכלוסייה האזרחית של האויב? במאמר הנוכחי נדון בקצרה בנושאים ההלכתיים ותורניים-מוסריים הכרוכים בשאלה קשה זו – שאלה הנוגעת לעולם כולו, אך בראש ובראשונה למדינת ישראל.

המקרה של שכם

נקודת המוצא לשאלתנו מצויה במעשה של שכם המבואר בספר בראשית (פרק לד).

כפי שמסופר במקרא, דינה נחטפה ונאנסה על ידי שכם בן חמור "נשיא הארץ". לאחר מכן ביקש שכם מחמור אביו שיקח לו אותה לאישה. חמור הציע את הדבר לעקב. ההצעה נענתה בתנאי שיסכימו כל אנשי שכם להימול. לאחר שנימולו, באו עליהם בני יעקב: "וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא הִשְׁלִישִׁי בְּהֵיטֵם לְאֵבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׂמֵעוֹן וְלוֹי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חָבֵבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר גִּטּוֹחַ וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר." (בראשית לד, 20-26)

הריגתם של כל בני העיר, בלא להתמקד בענישת שכם לבדו, העסיקה רבות את הפרשנים, כפי שמציין הרמב"ן: "ורבים ישאלו: ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה, לשפוך דם נקי?"

במענה לשאלה זו קושר הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ט, הלכה יד) בין הריגת אנשי שכם לבין

אי-קיום מצוות בני נח. כידוע, אחת משבע מצוות בני נח היא איסור הגזל, ושכם נתפס כמי

שגזל את דינה. המצווה השביעית במצוות בני נח היא מצוות "דינין", שעניינה לדעת הרמב"ם הוא החובה "להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם". מכאן הוא בא להצדקה ההלכתית להרוג את אנשי שכם: "ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל, והם ראו וידעו, ולא דנוהו".

הרמב"ן אינו מקבל את דעת הרמב"ם, וחולק עליו בתקיפות. לדעתו, לא היה "הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם הדין". הרמב"ן מבאר את הסיבה שהרגו בני יעקב את אנשי שכם, שהיא "כי בני יעקב, בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו, כי עבדיו הם וסרים אל משמעתו. ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה, כי היה להחניף לאדוניהם".

הצדקה זו לא הצילה את שמעון ולוי מביקורתו הקשה של יעקב אבינו, שגינה את מעשה בניו וקבע בלשון חריפה "ארור אפס כי עז ועברתם כי קשתה" (בראשית מט, ז). לדברי הרמב"ן קללה זו באה מפני ש"עשו חמס לאנשי העיר, והרגו אותם חנם, כי לא הרעו להם כלל". בפרשת ויחי מוסיף הרמב"ן ומבאר: "ועוד חרה לו ליעקב שלא יאמרו כי בעצתו נעשה הדבר, ויהיה חלול השם שיעשה הנביא חמס ושוד".

הרמב"ן מוסיף ששמעון ולוי סיכנו במעשיהם את יעקב ומשפחתו, שהם התנהגו במרמה שלא כדרך המוסר, ושהם היו צריכים לחשוש שמא יחזרו אנשי שכם בתשובה (בראשית לד, יג).

גישת המהר"ל: עת מלחמה ועת שלום

המקור המרכזי לענייננו מופיע דווקא בדברי המהר"ל.

המהר"ל (גור אריה, בראשית לד, יג) מתייחס אף הוא לשאלת הריגת אנשי שכם על-ידי שמעון ולוי: "אך קשה, אם שכם חטא, כל העיר מה חטאו להרגם?" על דברי הרמב"ם הוא תמה: "דבר תימה הם אלו הדברים, כי איך אפשר להם לדון את בן נשיא הארץ כי היו יראים מהם, ואע"ג שנצטוו על הדינין, היינו כשיוכלו לדון אבל אונס רחמנא פטריה ואיך אפשר להם לדון אותם?" מפני קושיות אלו, מבאר המהר"ל את הפרשיה בדרך אחרת: "ונראה דלא קשיא מידי, משום דלא דמי שני אומות, כגון בני ישראל וכנעניים שהם שני אומות... ולפיכך הותר להם ללחום, כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה".

המהר"ל ממשיך לבאר שאמנם בצאת ישראל למלחמה חובה לקרוא תחילה לשלום, אך "היינו היכי דלא עשו לישראל דבר; אבל היכי דעשו לישראל דבר, כגון זה [בשכם] שפרצו בהם לעשות להם נבלה, אע"ג דלא עשה רק אחד מהם – כיון דמכלל העם הוא, כיון שפרצו להם תחילה, מותרים ליקח נקמתם מהם". המהר"ל מסיים שכך היה במלחמת ישראל נגד מדין, "וכן הם כל המלחמות".

נמצאנו למדים מדברי המהר"ל הבחנה יסודית בין מאבק אישי בין שני יריבים, ובין מאבק כללי בין שתי אומות. במקרה השני, כל המלחמות אשר בהם הלחימה היא כללית, אומה מול אומה, לא קמה הדרישה להבדיל בין אדם למשנהו. דין אנשי שכם נבע מהיותם 'אומה', כבני יעקב שאף הם 'אומה', וכך כנענים וכך מדיינים וכך "כל המלחמות": "כיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם, מותרים לבוא עליהם למלחמה".

אין לדעת עד כמה הייתה נצרכת הריגת כל העיר שכם בשביל לבוא בחשבון עם שכם וחמור. ואולם, אין ספק שהמהר"ל היה מצדיק בוודאות את השלכת פצצות האטום על הירושימה ונגסאקי שהביאו לסוף מלחמת העולם השנייה – למרות התינוקות היפניים שמצאו בהן את מותם – וכך את ההפצצה ללא רחמים של ערים גרמניות כמו דרזדן. לדעת המהר"ל אזרחים אלו שילמו את המחיר הטראגי של היותם חלק מאומה תוקפנית.



על מנת להגיע לארץ, היה צורך לעבור את כל מסעות המדבר. תכליתם של המסעות, מעבר להיותן עונש על מעשה המרגלים, אינו מתגלה בתורה. אין אנו יודעים את עניין המקומות בהם שהו בני ישראל, ואת הזמנים המשתנים ששהו בכל מקום ומקום. אולם, שמו של הקב"ה העולה מתוך קיבוץ המסעות מעיד על כך שלכל מסע היה תפקיד מהותי. רק לאחר שבני ישראל עברו את כל המסעות, הושלמה ההכנה הנדרשת לכניסה לארץ. עם סיום המסע המ"ב והשלמת שם ה' העולה מתוכם, הוכן העם להשראת השכינה, ולכניסה לארץ.

בשבוע בו נכנסים אנו לחודש אב, בזמן אשר גלינו מארצנו ונחרב בית מקדשנו, זוהי נחמתנו. גם בהילוכנו במדבר העמים, מעם לעם וממדינה למדינה, ממכה למכה ומרדיפה לרדיפה, אין לנו לב להבין וכלים לנתח את תכלית המסע. למה נצרך כל הסבל והכאב? לשם מה נצרכנו להיות מגורשים, דחויים, והרוגים בכל מקום ובכל משך גלותנו?

לשאלות אלו אין לנו תשובה. אבל אנו מתנחמים במ"ב מסעות בני ישראל. כמו שלכל מסע ממסעות המדבר היה תכלית, וכולם יחד משלימים את שם ה' – כך לכל מסע ממסעות הגלות יש צורך ותכלית, ורק בהיקצבם יחד חוזרים אנו לארצנו.

תפילתנו ותקוותנו שיאמר ה' די לצרותנו, יחיש גאולתנו ופדות נפשנו, ויביאנו בקרוב לארצנו בבניין בית המקדש, במהרה בימינו אמן.

גישת הפוסקים לדברי המהר"ל

לדברי המהר"ל השלכות חשובות לדורות: לדבריו, אם לנגד עינינו מצב המוגדר כמלחמה, אזי לא קיימת חובת הבחנה בין לוחם ובין אזרח. האם ניתן לומר שגישה זו התקבלה להלכה? בשאלה זו קשה להכריע, שכן מרביתם של פוסקים הדורות, מהראשונים המוקדמים ועד אחרונים בני זמננו, לא עסקו בשאלה. ועם זאת, יש למצוא כמה מקומות התומכים בגישת המהר"ל.

ראשית כל יש לציין שגם לפי דעת מפרשי התורה שלא ביארו את הריגת העיר שכם לפי דרכו של המהר"ל, בוודאי אין להוכיח שחלקו על העיקרון העולה מתוך דבריו. ייתכן שמפרשים אלו לא היו מגדירים ההרג הפרטני של שכם וחמור כמצב של "מלחמה" המאפשר פגיעה בכל אנשי העיר. כך, כאומר, הצורך בהריגת כל אנשי העיר כדי לאפשר את הפגיעה הפרטנית בשכם וחמור לא נתבררה בפסוקי התורה.

כדעת המהר"ל אנו מוצאים באף בדברי הנצי"ב (שאינו מסכים לכאורה לפרשנות המהר"ל בהריגת שכם; עי' פירוש הנצי"ב לבראשית לד, כה). הנצי"ב כותב שבשעת מלחמה אין צורך להבחין בין החייב לבין הזכאי (עי' העמק דבר, בראשית ט, ה; דברים כ, ח; עי' גם בפירוש הנצי"ב לקידושין מה, א). יש לציין שבמקרים מסוימים אף הקב"ה נוהג במידה זו, כגון במכת בכורות כאשר לא הייתה הבחנה בין הבכורות (כך בשעת הדבר יש לצאת את העיר, מחשש שאין המשחית מבחין בין חייב לזכאי).

פוסקים אחדים אף הביאו את דברי המהר"ל להלכה. הרב זלמן סורוצקין (אזנים לתורה, בראשית לד, כה) כתב שכך יש לנקוט הלכה למעשה, וכך פסק הרב אשר וייס בספרו "מנחת אשר" על התורה (דברים עמ' קיז-קכב).

ראיות נוספות לגישה זו

הרב וייס מציין בכך לדברי הרד"ק (דברי הימים א, כב, ח) שאף הוא מסכים לדעת המהר"ל. בביאורו לכך שדוד המלך נפסל מעבודת בניין בית המקדש, מסביר הרד"ק כי דוד המלך אמנם הרג אזרחים בלתי-מעורבים במלחמותיו, אך אין בכך פגם: "גם בדמי הגוים אשר שפך אותם שלא היו בני מלחמתו, אפשר שהיו בהם אנשים טובים וחסידיים, אף על פי כן לא נענש עליהם כי כוונתו לכלות הרשעים שלא יפרצו בישראל, ולהציל עצמו כשהיה בארץ פלשתים לא יחיה איש ואשה".

כך הובאה שם אזהרת שאול לאנשי הקיני שיעזבו את ביתם שמא ייהרגו במלחמה מול עמלק (שמואל א, טו, ו) מלמד ששאול היה מוכן להרוג את אנשי הקיני למרות שהמלחמה לא הייתה מולם, רק בגלל שהם היו שכניהם של העמלקים. מקור נוסף שיש לציין אליו הוא רדיפת שבע בן בכרי על-ידי יואב בן צרויה. ברדפו אחר שבע בן בכרי להרגו, הטיל יואב בן צרויה מצור על העיר מעכה, ואיים על הריגת העיר כולה אם לא ימסר לו שבע בן בכרי (עי' תוספתא, תרומות ז, כג).

מוכנותו של יואב להרוג את העיר כולה מוכיחה אף היא שבשעת מלחמה

ולוחמה אין אנו מבחינים בין חייב לזכאי, וההרג הטראגי של חפים מפשע נתפס כמובן מאליו.

ראיה נוספת שיש להזכיר ביחס לגישת המהר"ל היא העובדה שאין אנו מוצאים כל מקור לפיו יש להיזהר להרג של בלתי-מעורבים וחפים מפשע בשעת מלחמה. נקודה זו צוינה על-ידי הרב שאול ישראלי (ש"ת עמוד הימיני, סימן טז) הכותב כי "אין אנו מוצאים חובה בשעת מלחמה להבחין בין דם לדם".

החוק הבינלאומי

מחקר משווה בחוק הבינלאומי אף הוא מעלה את הלגיטימיות של עמדת המהר"ל.

לעניין זה כתב פרופ' אלן דרשוביץ כי "אמנם ענישה קולקטיבית נאסרה על-פי החוק הבינלאומי, אין ספק שכך נהוג בעולם כולו – כולל המדינות הדמוקרטיות והליברליות ביותר. ואמנם, שום מערכת של הרתעה בינלאומית אינה יכולה לתפקד בלי הסתמכות ברמה כלשהי על ענישה קולקטיבית. כל פעם שאומה אחת מגיבה לתוקפנות של שכנתה, היא מענישה את אזרחי המדינה ההיא בענישה קולקטיבית. דוגמה לכך היא הפצצת ערי גרמניה על-ידי האמריקנים והבריטים... הפצצת מטרות צבאיות בהכרח גורמת להריגת אזרחים" (The Case for Israel, עמ' 167).

יתירה מזו, בסעיפים 51 ו-54 לפרוטוקול 1 לאמנת ג'נבה (1977) אנו מוצאים התייחסות מפורשת להגנה על אזרחים בשעת מלחמה. הסעיפים אוסרים על התקפות "חסרות-הבחנה" על אזרחים, וכך אוסרים על השמדת מזון, מים, ושאר מצרכים חיוניים. בכלל זאת נאסר השימוש בנשק להשמדה המונית כגון פצצת אטום או נשק כימי. "מלחמה טוטאלית" שאינה מבחינה בין לוחמים לבין אזרחים נחשבת אף היא לפשע מלחמה.

ואולם, סעיפי הפרוטוקול אינם תמיד פרקטיים. למשל, בסעיף 56 נאסרת תקיפת מקומות פולחן דתי. האם ייתכן להקפיד על האיסור כאשר האויב משתמש במסגדים לצורך אחסון אמל"ח, ומקים מפקדת טרור בתוך בית חולים?

יש חשיבות מסוימת בהקפדה על החוק הבינלאומי (למרות שלא נאמר לגביו "דינא דמלכותא דינא"), ויש בכך אלמנטים של קידוש וחילול ה' – מה עוד כיום שכל מעשה, מקטן ועד גדול, מתפרסם מיד בעולם כולו. ואולם, חשוב לנו לזכור את ההבחנה הקריטית בין הצודק לבין הפכו. כאשר התורה מחייבת דרך פעולה מסוימת, יש לנקוט בה גם במקום שאומות העולם יתנגדו לכך (כמובן, באופן שלא תיגרם מכך סכנת מלחמה וכדו').

נוסף לכך, ניסיון ארוך מוכיח שזיכרונה של הקהילה של הקהילה הבינלאומית הוא קצר. ובסופו של יום, אנו יודעים היטב שאילו מדינות אחרות היו עומדים מול אתגרים כאלו העומדים מול מדינת ישראל, הן בהחלט לא היו מתנהגים בדרך יותר "מוסרית" מזו שלנו.

סיכום

גם אויבים הינם בני אדם. התורה מחייבת מידה של רחמים אפילו ביחס לאויבים, למשל, הרמב"ן (מצוות עשה ששכחם הרמב"ם, מצווה ה) מביא מדברי הספרי שכאשר שמים עיר במצור ומצוק, יש להשאיר רוח אחת פתוחה כדי לאפשר לאויב להימלט על נפשו. סיבה אחת לכך, כפי שהרמב"ן מבאר, היא מפני הרחמים על האויב (כמובן שהדין לא נאמר במקום שהימלטות האויב יסכן את כוחות ישראל).

בית המשפט העליון הישראלי הכיר, במידה מסוימת, את הלגיטימיות של פגיעה בחפים מפשע לעת הצורך. למשל, בניסיון להתמודד עם פיגועי הטרור הקשים לאחר פרוץ האינתיפאדה השנייה, החליטה ממשלת ישראל בשנת 2002 להקים גדר שתיצור חיץ בין שטחי יהודה והשומרון לבין שטחיה הרשמיים של מדינת ישראל. שטחים מתוך יהודה ושומרון שנפלו בתוך שטחה המתוחם של ישראל הוכרזו על ידי המפקד הצבאי כ"שטח צבאי סגור", שאסור לשהות בו ללא היתר מיוחד.

בית המשפט העליון דן בעתירות, בהן נטען שאפליית התושבים הפלשתינים בכניסה למרחבי התפר היא בגדר "ענישה קולקטיבית". בית המשפט דחה עתירות אלה: "כפי שפורט בהרחבה לעיל, ככל שמכירים אנו בצורך הביטחוני שעמד בבסיס הקמת גדר הביטחון, אין מנוס

ממניעת כניסה בלתי מבוקרת של פלסטינים לתוך מרחב התפר. אין לנו אלא לקוות כי מדובר בצורך שהוא באופיו זמני, שכן בצד הצורך להלחם בטרור, נפגעת למרבה הצער גם אוכלוסייה אזרחית תמימה, אך מכאן עד קבלת טענת העותרים ארוכה הדרך" (בג"צ 9961/03).

אולם מנגד, ידועים הם דברי בית המשפט העליון בקובעו כי על מדינת ישראל להילחם לעתים נגד טרור אויביה "עם יד אחת קשורה מאחורי הגב" (בג"ץ 5100/94). קשירת יד אחת מאחורי הגב משרתת את ביטחונם של אזרחי מדינות אויב, אך עלולה לסכן אזרחי ישראל. פסק-הדין זכה לתהילה בקהילה המשפטית הבינלאומית, אך דומה שההלכה לא תסכים עם המסקנה.

מדינת ישראל עושה ככל שלא לידה להימנע מפגיעה באזרחים, גם כאשר לוחמי האויב מתערבים בהם בכוונה תחילה, בהפרה בוטה של החוק הבינלאומי. כבר העירו פרשנים צבאיים רבים שצבאות אחרים אינם מראים את אותה מידה של דאגה למות אזרחים. ישראל מתהדרת ב"מוסריות" של צבא הנזהר מפגיעה כאמור. ואולם, מוסריות זו אינה תואמת בהכרח, כפי שראינו, את מוסר התורה.

תקוותנו ותפילתנו הן שישמור ה' על כל חיילנו היקרים ויחזירם לבתיהם ללא פגע. "עושה שלום במרומיו, הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל".

שו"ת הלכתי

מתוך השאלות שנשאלו באתר האינטרנט din.org.il בשבוע האחרון

חובת חינוך הילדים, האם יש בה שיעבוד ממוני?

שאלה:



האם חובת האב לחנך את הילדים יוצרת שיעבוד ממוני,

לדוגמא, אבא שלא קנה לבנו תפילין לבר מצווה, האם הבן שהגדיל וקנה לעצמו תפילין יכול לתבוע את עלות התפילין מאביו?

תשובה:



שלום רב,

מצוות חינוך ילדים היא ככל המצוות שבין אדם למקום ואין בה שיעבוד ממוני כלפי הילד. שונה בכך חובת האם להניק את בנה שלדעת חלק מהפוסקים היא חובה ביחס לילד ולא ביחס לבעל, ויש בה שיעבוד ממוני ממש. ראה בהרחבה בס' משנת הכתובה חלק ב. אולם לכאורה היום יש מקום לחיבו מדין מזונות. וראה במקורות.

מקורות:



ראה בשו"ע סי' לז סעי' ג' שם הובא הדין שהאב חייב לקנות תפילין עבור בנו. ונחלקו שם המחבר והרמ"א אם חיוב זה מדבר על היותו קטן עדיין - כלומר, קודם הגיעו ל"ג. וכך היא דעת המחבר. והרמ"א פסק שדין זה קיים רק בהגיעו ל"ג שנים. וכתב שם בביאור הלכה (ד"ה קטן) "נראה פשוט לדעת המחבר אם מאיזה טעם לא קנה אביו עבורו תפילין כגון שלא היה יכול לשמרם בטהרה וכה"ג ונעשה בנו בן י"ג שנים ויום אחד שוב אין על אביו מצות חינוך דאיש הוא וחייב מעצמו בכל המצוות ואם איש עני הוא כל ישראל חייבים בזה וכמו שכתב הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ד)". מבואר, כי אפילו שהאב לא קיים את חובתו, לא ניתן לחייבו יותר. זאת אומרת שאין בזה כל שיעבוד ממוני.

אולם מדין מזונות ילדים שהיום החובה היא עד גיל 18 (לפחות כאן בארץ), לכאורה ניתן לחייבו מדין מזונות הילדים, שהרי צרכי מצווה שהם חייבים לעשות זה גם חלק ממזונותיו. כשם שצרכי מצווה של אשתו הבעל חייב לספק לה כמבואר בנדרים (לה, ב) שהבעל חייב בקרבנות אשתו. וראה ברמב"ם (שגגות פ"י הלכה ו).

האם ניתן לעלות לתורה בשם אבי אמו במקום שם אביו?



שאלה:

מדובר באב שנטש את אשתו שחלתה. ולמרות שלפי הדין אשתו של בעל קודמת לילדיו. הרי ברגע שבית דין חרדי פסק שעל הבת שגרה עם הוריה לעזוב את הבית מאחר והאם דרשה שהיא תעזוב. האבא נטש את האמא ועבר לגור עם הבת. בית הדין פסק עוד פסקים והאבא היגיש בקשה לביטול ולא נשמע לבית הדין. האם יש לו דין של רשע? הבן שנשאר לטפל באמא שואל האם הוא יכול לבקש למשל בעליה לתורה ועוד להיקרא בנו של אביה של האם. למשל אם לבן קוראים לוי ולאבא קוראים שמעון ושמו של אביה של האם הוא ראובן האם הבן יכול להיקרא לעליה לקריאת התורה ולעוד שאר עניינים לוי בן ראובן שהרי הוא צאצא שלו? יובן שהבן כועס על האב שמוגדר ע"י בית הדין התורני רשע שאינו נשמע לבית הדין אף שהאב יודע חומר האיסור שלא לשמוע להוראות בית הדין התורני למרות שחתם על שטר בוררות וכו'. אגב האב לא ימצא באותו מקום שבו הבן עולה לתורה. אם אפשר מקורות תודה וישר כח



תשובה:

שלום רב ראשית יש להקדים, שגם אם האב נחשב כרשע לדעת השולחן ערוך מצוה לכבדו, ואף שמדברי הרמ"א נראה שחולק, יש שכתבו שגם לדעתו יש בכך מצוה והעיקר להלכה כדברי השו"ע כפי שיבואר במקורות. זאת ועוד, אינני מכיר את פרטי הסיפור, אבל אני מבין שהמצב המשפחתי שלכם היה מורכב מאוד, ולכן, גם אם האב נהג שלא כדין כפי שאני מבין מדברין אינני בטוח שניתן כבר להחשיבו כרשע לכל דבר וענין, יתכן והוא נכשל כאן, אבל לא כל כשלון הופך את האדם כרשע לגמרי, ועל הבן מוטל להפך בזכותו ולנסות להבין גם את הצד של האב, גם אם אינו מסכים עם מעשיו. לעצם הענין אם ניתן לקרוא לאדם לתורה בשם אבי אמו, ראה ט"ז או"ח סי' קלט ס"ק א שאוסר, מחשש שמא יבוא לכתוב כך את שמו בגט אם חלילה יבוא לידי כך, ובאופן זה יפסל הגט, והפרי מגדים שם חולק ומיקל בזה לענין שתוקי שלא ידוע מי הוא אביו, ויש בכך עוד הרחבה רבה בפוסקים. אולם למעשה יש לחשוש לדעת הט"ז בודאי כאן שידוע מי הוא אביו.



מקורות:

הרמב"ם והטור נחלקו אם יש חיוב כיבוד אב ואם כשהם רשעים ולענין הלכה דעת השו"ע יו"ד סימן ר"מ שחייבים לכבד אב רשע וכדעת הרמב"ם אולם כתב הרמ"א ש"א שאינו חייב. ועיין בפרי מגדים בהקדמה ליורה דעה (כללי הוראות איסור והיתר אות ג') שנסתפק אם בכהאי גוונא דעת הרמ"א לחלוק על מרן המחבר, או דילמא שכל שלא כתב "וכן עיקר", לא הביא סברת יש אומרים אלא לכבוד בעלמא, והעיקר להלכה כדעת המחבר. וכן כתב באמת בשו"ת מהר"ם זיסקינד סימן ד'. ולי הדבר צ"ע, שאפשר שמכיון שהביא הרמ"א סברת יש אומרים, כוונתו לומר שהדבר ספק, ובדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן לקולא. עכת"ד. ועיין בשו"ת הרמ"ץ (חלק יורה דעה סימן טז) שאף שהרמ"א כתב ויש אומרים וכו', כיון שלא כתב וכן עיקר, הלכה כדעת המחבר שנאמרה בסתם. ע"ש. ועיין עוד בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יד אות יב). ע"ש. אולם הערוך השלחן (בס"ק לט) פסק כדברי הטור, שזוהי דעת רוב הפוסקים. ע"ש. ומדברי החיי אדם (כלל סז סימן יח) נראה שדעתו לפסוק להחמיר כמון השלחן ערוך. וכן כתב בקיצור שלחן ערוך (סימן קמג סעיף ט'). וכן העלה בשו"ת בן יהודה (סימן ד'), שהעיקר בזה כפסק מרן המחבר, שגם אם אביו רשע חייב לכבדו, ואפשר שגם הרמ"א מודה לזה להלכה, ולא כתב סברת

היש אומרים שפטור אלא לומר שיש ספק בדבר, ונפקא מינה לענין העוסק במצוה פטור מן המצוה וכו'. ע"ש. והובא בשדי חמד (מערכת כ' כלל צט) בד"ה ואם אביו רשע. ע"ש. ועיין בכל זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' יו"ד סימן כ"א. ובחלק ב' חלק יורה דעה סימן טו אות ט'.

נוסח הסכם כאשר ההורים רוצים שדירה תישאר בבעלותם

שאלה:



אני רוצה לקנות דירה לביתי וחתני ולרשום בטאבו על שמם אבל להחתים אותם שהדירה נשארת בבעלותי ולאחר 120 יתחלקו כל היורשים בדירה וכן אם ארצה אותה חזרה אקבל את הדירה חזרה. האם אתם יכולים לשלוח לי נוסח הסכם הלכתי שאפשר להחתים אותם שהדירה נשארת בבעלותי אף שרשומה בטאבו על שמם תודה

תשובה:



שלום רב,

אנו מאשרים שהדירה ברוחב היא בבעלות ההלכתית של על אף שהיא רשומה על שמינו בטאבו. אנו מתחייבים לפנות את הדירה ו/או להעבירו בטאבו על שם אחר בהקדם האפשרי, ככל שנידרש לעשות כן וכפי שנידרש. אנו מתחייבים להעביר את הדירה לעזבוננו של ... לאחר אריכות ימיו. במקרה של הפרת ההסכם אנו מתחייבים לשלם פיצוי ראוי לצד הנפגע. קיבלנו בקנין באופן המועיל ביותר על כל האמור וביטול מודעה וכו'. על זה באנו על החתום ביום ...

אישה שסיפרה לבעלה הכהן שהיא פסולה לכהונה

שאלה:



אשה שסיפרה לבעלה הכהן, כי קודם נישואיה עמו, הייתה בנערותה בקשר עם גוי וודאי, במשך מספר חודשים.

(א) האם מותרים להמשיך לחיות יחד, או שאסורים ועליהם להתגרש?

(ב) האם הילדים שנולדו עד עכשיו, ושיבואו בעתיד (במקרה ומותרים להמשיך לחיות יחד), הם כהנים כשרים, או חללים?

הגברת קרובת משפחה, והתשובה דחופה לה מאד.

אשמח לתשובה ולתגובה במהירות האפשרית.

בתודה ובהערכה

תשובה:



שלום רב,

האישה מותרת לבעלה, ובודאי שהילדים כשרים הן אלו שנולדו, והן אלה שיוולדו.

מקורות:



סוגיא זו ערוכה בנדרים צ,ב שאישה אינה נאמנת לאסור עצמה לבעלה, מחשש שמא עיניה נתנה באחר. וכתבו האחרונים כי גם אם זה לא נראה שיש לה כוונה לתת עיניה באחר. "עשה אוזנך כאפרכסת לשמוע דברי חז"ל" כלשון החתם סופר בתשובות אבה"ע סי' ק'. והטעם שהיא מותרת משום שהיא משועבד לבעלה, כפי שכתבו שם הראשונים.

דעה נוספת מצאנו של הראשונים, (תוס' בשם ר' אליעזר ממיין) כי בשונה מאישה שזינתה שמלבד חוסר נאמנותה שאינה נאמנת לאסור עצמה לבעלה, מצד עצמה יש לה בעיה שהיא עוברת על איסור. (ואין כאן המקום להרחיב בזה). אשת כהן שטוענת שהיא אסורה לו משום קדושת כהונתו, אין עליה כל איסור, אלא האיסור הוא רק עליו, ומאחר שאינה נאמנת גם עליו אין איסור. אמנם התוס' שם הקשו עליו כי ביבמות פד,ב מבואר שכל מקום שהוא מוזהר היא גם מוזהרת. אולם האחרונים (בני אהובה פכ"ד מאישות הלכה יח ד"ה מה שנראה, חת"ס בחידושי לנדרים שם, שו"ת מלבושי יו"ט אבה"ע סי' ז', שו"ת אור שמח ח"א סי' א'). יישבו את שיטתו, כי מאחר שהיא אינה נאמנת גם הוא - בעלה אינה מוזהר בזה, וממילא גם היא - האישה אינה מוזהרת.