בס"ד

אהליך יעקב

תשובות לשאלות ממבחני הדיינות על אבן העזר

יעקב ידידיה לוי

© כל הזכויות שמורות – אין להעתיק ולצלם למטרות מסחריות

<u>הקדמה:</u>

מוגש בזאת בפני הקוראים והלומדים, תשובות לשאלות באבן העזר על שאלות שנשאלו במבחני הרבנות במרוצת השנים.

תודתי לרבנים מארץ חמדה ובהם הרב הדיין עקיבא כהנא, שאספו את כל השאלות ממבחני הרבנות ועשו לרובם המוחלט הפניות למקורות, דבר שהקל על עבודתי.

עשיתי קובץ זה עבור לימודי, אך אני מאמין וחושב שיכולה להיות בו תועלת למי שמעוניין לחזור בתמצות ובקצרה על חלק מהחומר, ובפרט למעוניין לחזור באופן ממוקד בצורת שאלות ותשובות. דרך זו יעילה לזכרון. תפילתי וברכתי שיהיו הדברים לתועלת הלומדים ויסייעו בידיעת התורה לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.

קרוב לודאי שיש טעויות הן בתוכן והן בכתיב, ואודה למי שיעמדני עליהן במייל הבא: adidosyaakov@gmail.com זו באמת תהיה עזרה גדולה, ויבורך מי שיוכל לעבור על הקובץ, להעיר את הערותיו ולשלוח לי למייל.

ואסיים בתפילת בית המדרש, תחילה בתודה עמוקה מקרב לב לקב"ה, מקור חיינו, ששם חלקי מיושבי בית המדרש, ובסיום, שלא אכשל בדבר הלכה ולא אומר על מותר אסור ולא על אסור מותר, וישמחו בי חבריי.

יעקב ידידיה לוי

בס"ד

סימן א.....5

סימן ב.....9

סימן ג 11
סימן ד 12
סימן ה 24
סימן ו 26
סימן ז 32
סימן יא 35
סימן יב 40
סימן טו' 43
סימן יז' 44
סימן כו 56
סימן כז 57
סימן כח 61
סימן כט 66
סימן לא 66
סימן לב 68
סימן לה 69
סימן לז 71
סימן לח 74
סימן לט 77
סימן מ' 78
סימן מב' 78
סימן מג 83
סימן מד 83
סימן מו 85
סימן מז 85
סימן נ 86
סימן נא 86
סימן נב 87
סימן נד 87
סימן נה 87
סימן נו 87
סימן נח 88
סימן סא 88
סימן סב 89
סימן סד' 90

סימן סו..... 90
סימן סח..... 91
סימן סט..... 92
סימן ע..... 94
סימן עא..... 100
סימן עד..... 102
סימן עה..... 103
סימן עו..... 105
סימן עז..... 106
סימן עח..... 110
סימן עט..... 112
סימן פ..... 114
סימן פג..... 118
סימן פד..... 119
סימן פה..... 120
סימן פח..... 124
סימן פט'..... 125
סימן צ..... 126
סימן צג..... 130
סימן צד..... 134
סימן צה..... 134
סימן צו..... 135
סימן ק..... 135
סימן קב..... 135
סימן קו..... 136
סימן קיב..... 136
סימן קיג..... 137
סימן קיד..... 137
סימן קטו..... 138
סימן קטז..... 143
סימן קיז..... 143
סימן קיח..... 144
סימן קיט..... 145
סימן קכ..... 146
סימן קכא..... 149
סימן קכב..... 151

סימן קכג..... 154
סימן קכה..... 154
סימן קכו..... 156
סימן קכז..... 158
סימן קכח..... 160
סימן קכט..... 161
סימן קל..... 165
סימן קלא..... 166
סימן קלג..... 166
סימן קלד..... 166
סימן קלו..... 168
סימן קלז..... 169
סימן קלח..... 170
סימן קלט..... 171
סימן קמ..... 171
סימן קמא..... 172
סימן קמב..... 177
סימן קמג..... 177
סימן קמד'..... 177
סימן קמה..... 178
סימן קמז..... 178
סימן קמט'..... 178
סימן קנ..... 179
סימן קנב..... 179
סימן קנד..... 180
סימן קנו..... 185
סימן קנז..... 186
סימן קנח..... 189
סימן קנט..... 190
סימן קעח..... 191

סימן א

1. בעל שהפרה אשתו בהפריה מלאכותית:
א. האם קיים מצוות פו"ר?
ב. האם יש לו חיובי אב כלפי הבן.
ג. האם מותר לא"א לעשות הפרייה מזרע גבר אחר ומה דין הוולד?

א. **בח"מ** הביא בשם **הרמ"ק** שבן סירא נולד מאמבטי והיה בנו של ירמיהו, ומשמע שהוא מתייחס אחריו. מכך שאומרים שהוא היה בנו משמע שהוא בנו לכל דבר וכך פסק הח"מ. וכך גם דעת **הב"ש**. אמנם **בברכ"י ובט"ז**, דנו לפי החקירה המרכזית בדיני פריה ורביה, שחקר ה**מנחת חינוך**, האם עיקר המצווה בפריה ורבייה הוא מעשה המצווה ותנאי לקיומה הוא שתהיה תוצאה של בן ובת, או שעיקר המצווה היא התוצאה, והכשר המצווה הוא מעשה המצווה. לשיטתם מעשה המצווה עיקרי, ועל כן כשהיה עיבור באמבטי עיבור שהוא בלי מעשה מצוה, אין קיום פו"ר.

בנוסף לכך, הוכיח ה**מל"מ** מכמה תוס', שאין אפשרות של עיבור באמבטי כיוון שיכולת עיבור תלויה בהכנסת האיבר. אמנם ה**גמ' בחגיגה יד**, מציירת מציאות של התעברה באמבטי, ופשוט שתיתכן מציאות כזו, ולכן דחו הפוסקים דברי המל"מ.

רוב הפוסקים הכריעו כח"מ שבנו הוא לכל דבר וקיים פו"ר.

כך גם מוכח מ**הגהת סמ"ק** הלומד מכך שאין לאישה לשכב על סדין שאיש אחר שכב עליו שמא ישא אחותו מאביו, ומשמע שחששו לכך שהנולד מזרע אדם מתייחס אחריו. אמנם **הברכ"י** ביאר שהחשש ביחס להזרעה באמבטי אינו שמא ישא אחותו מאביו, אלא מצד חודשי הבחנה.

הרב עוזיאל והרב וולדנברג בציץ אליעזר, פסקו שלא קיים. אמנם כשם שאמרנו רוב הפוסקים חלקו עליהם ואמרו שקיים פו"ר.

ב. לפי **הב"ש והח"מ** הוא כבנו לכל דבר וגם לעניין זה של חיובי האב לבנו כשם שמבואר במשנה ביבמות כב. שממזר הוא כבנו לכל דבר. אמנם **לט"ז והברכ"י** הסוברים שאינו כבנו, יתכן ויודו שלעניין חיובי אב לבנו מחוייב כלפיו. ויש לדון האם חיובי האב לבן תלויים בגדר פו"ר או לא.

ג. עיקר התשובה תלויה בחקירה מה יוצר איסור ממזרות, האם רק מעשה איסור הוא היוצר ממזרות, או שמא תוצאת עירבוב זרע של איש עם אשת איש או עם אישה האסורה לו באיסורי כרת, היא היוצרת ממזרות. בלשון אחרת אי תפיסת הקידושין תיצור ממזרות גם ללא מעשה איסור. לכאורה נראה שהממזרות תלויה במעשה איסור. כך מבואר מדברי **הסמ"ק** שאוסר לאישה לשכב על סדין ששכב עליו איש מחשש של שמא ישא בת אחותו, ומשמע שלא חשש לאיסור ממזרות. משמע שאיסור ממזרות לכאורה תלוי במעשה איסור ולא יכול להיווצר ללא עבירה, רק בגלל אי תפיסת הקידושין. אמנם **תוס' ביבמות עה:** ד"ה ורבי ישמעאל בהקשר של סוגיית יבמות מה גוי ועבד הבא על בת ישראל נחלקו האם הוולד ממזר או הוולד כשר או כשר אך פגום לכונה. למ"ד שהוא ממזר לצד שמבינים שאיסור ישראל בגויה הוא תקנת חכמים שגזרו משום נשג"ז, אך אין זה איסור תורה, בהקשר לסוגיא ב**קידושין סח** האם לא תתחתן בם נאמר בגיותן או בגירותן. לסיכום- על הצד שאיסור ביאה על גויה הוא איסור דרבנן ועל הצד שגוי שבא על בת ישראל הולד ממזר, משמע שתתכן ממזרות בלי איסור מהתורה וכך לכאורה ס"ל גם **לתוס' בקידושין עה.** אמנם לצד שסובר שהולד כשר אין ממזרות אלא ממעשה איסור, ואם אין איסור אין ממזרות. ניתן להסביר כך את המח' האם גוי ועבד הבא על בת ישראל האם הולד ממזר או כשר. **הציץ אליעזר** אסר מטעם אחר הזרעה מלאכותית ואמר ששייך בכך הגזרה של שמא ישא אחותו מאביו, כשם שחששו שאשה תשכב על סדין שיש עליו שכבת זרע של אחר, מחשש זה וכמבואר ביבמות מד.

הציץ אליעזר הבין לפי הב"ש שהולד מתייחס אחר בעל הזרע, לכן ודאי שיש בכך איסור שמא ישא אחותו מאביו הנוגע באיסור כרת, ואין להתיר הזרעה מלאכותית.

למעשה רוב גדולי הדורות האחרונים נטו לאסור הזרעה מלאכותית מזרע יהודי ולהתיר רק מזרע גוי.

2. ר"ג מאור הגולה תיקן שתי תקנות: 1. שלא ישא אדם שתי נשים. 2. שלא יגרש אשה בע"כ:
א. מה הדין בארוסה?

ב. מה הדין במקום מצווה?

ג. מה הדין בעוברת על דת?

ד. איזה מהתקנות עדיף יותר להתיר במקום שיש להתיר?

א. **המהרי"ק** פסק שבארוסה לא נתקן דין חרם ר' גרשום, ולכן ניתן לשאת אחרת עליה וכך פסק **השו"ע**. **הב"ש** ביאר שמדובר שמתכוון לגרשה, אך אם אינו מכוון לגרשה אסור להשאיר אותה תקועה. הוא אומר שפשט השו"ע עצמו, שאינו מחויב לגרשה ואין לארוס איסור לישא אחרת על ארוסתו. **הט"ז** ביאר שמתירים לו לישא אחרת על ארוסתו ואינו חייב לכנסה, אך אח"כ כופין אותו לתת לארוסתו גט. **החכ"צ** חלק ופסק שגם בארוסה החרים רבנו גרשום, וכ"פ **בתשובות מימוניות**. **בשבות יעקב** פסק כמהרי"ק.

ב. לגבי מקום מצוה נחלקו הראשונים. לפי **הנמו"י** במקום ייבום למשל, לא גזר ר"ג, וניתן לייבם אחרת וכך פסק **בשו"ע**. אמנם **ההגהות מרדכי** חלק ופסק שגם במקום מצוה גזר ר"ג ואין להתיר וכך הביא **רמ"א** וצריך דווקא לחלוץ. כמו"כ נחלקו לגבי מי ששהה עשר שנים עם אשתו ולא ילדה שמעיקר הדין מגרשה, **הנמו"י** אסר במקרה זה לשאת אשה על אשתו, כיון שמה שהתירו בייבום כיוון שאשה הקנו לו מהשמים משא"כ כאן. **הריטב"א** סבר שלא גזר רבינו גרשום כלל במקום מצוה גם במקום זה. **הרמ"א** הביא את שתי הדעות.

ג. בעוברת על דת. **השב יעקב** (פת"ש טז) הציג סתירה **ברמ"א**. **בסימן א ס"י** פסק ע"פ **תשובת רשב"א** שיכול לישא אחרת כשאינה בת גירושין כגון בנשתטית או כשמהדין יש לו לגרשה, ונחלקו **הב"ח והכלבו** עם **הד"מ** האם צריך היתר מאה רבנים בשביל לשאת אחרת (כלבו וב"ח) או שאין צורך. אמנם השב יעקב הבין שדעת **הנמו"י וההג"מ** הסוברים שגם במקום מצוה שייך חדר"ג, חולקת על תשובת הרשב"א. אמנם **בסימן קטו** פסק רמ"א שעוברת על דת משה ניתן לגרשה גם בע"כ ללא דעה חולקת. מדוע לא ציין לדעה החולקת בסימן קטו? והתירוץ של השב יעקב שיש להעמיד את סימן קטו בעוברת על דת שהיא פשעה, שאז לא שייך חדר"ג וניתן לגרשה בע"כ ללא חולק. אמנם בסימן א הכוונה לדברים שהיא לא פשעה, לדוג' שלא ילדה עשר שנים וזו הכוונה כשמהדין יש לו לגרשה, לגבי זה נחלקו האם יכול לשאת אשה עליה או לא.

ד. **בפת"ש** סקט"ז מובאת מח' האם לגרש בע"כ יותר קל מלשאת שתי נשים (**גדול אחד** שהביא הנו"ב), **והנו"ב** עצמו חלק וסבר שיותר חמור גירושין בע"כ מלישא ב' נשים, כיוון שלגבי ב' נשים קצבו זמן [עד האלף החמישי] משא"כ לאיסור גירושין בע"כ לכן משמע שהוא יותר חמור. הנו"ב גם הסכים עם דין **המהר"ם פדאווה** המובא בסימן קטו שעדיף לגרש בע"כ את העוברת על דת מאשר לישא אחרת, כיוון ששמא תחזור בתשובה ויהיו לו ב' נשים. כמו"כ **החכמת שלמה** סבר שעדיף לעבור על החרם של לגרש בע"כ מאשר לשאת שתי נשים כיוון ש: א. עובר על החרם רק פעם אחת. ב. למראית העין פחות אנשים יודעים שעבר על גירושין בע"כ מאשר הנושא שתי נשים.

3. בזמננו האם עד א' נאמן להעיד שמתה אשתו של אדם כדי שיוכל לישא אשה או להעיד כדי שיוכל לישא אחותה, ומתי מתירים לישא אשה אחרת ומתי ניתן לזכות גט לאשתו?

הקשו האחרונים המובאים בפת"ש, כיון שלפי חר"ג אסור איש להינשא לאשה אחרת על אשתו, הרי הוא בחזקת איסור, וכיצד נאמן עד אחד להעיד שמתה אשתו הרי הוחזק איסור?

תשובה - לא אמרינן התחזק איסורא באיסור דרבנן, וכיון שמדובר בתקנה או אפי' במנהג אחר שעבר האלף החמישי לפי המהרי"ק, לכן נאמן ויוכל לישא אשה אחרת שאינה אחות אשתו. כמו"כ כיוון שהווי מילתא דעבידא לגילויי ע"א נאמן על כך. כך הכריע **הישועות יעקב** ממילא לא יוכל לישא את אחותה, המותרת לאחר מותה, כיוון שאיסורה עליו אם אחותה חיה איסור דאו', לכן אין להתיר. אמנם **הב"ש**

סבר שגם בדרבנן אמרינן התחזק איסורא ואין להתיר בעדות עד אחד לאיש לשאת עוד נשים על אשתו. זו הזדמנות לציין שנחלקו ראשונים ואחרונים בשאלת תוקף החרם האם הוא מדאו' (נו"ב) או מדרבנן (ב"ש).

ניתן לזכות גט לאשתו, במידה ונשתטתה או נשתמדה וכ"פ **רמ"א ע"פ תה"ד**. טעם הדבר מחשש שמא ימות הבעל בלא בנים ותתיבם אשתו ובאמת היא צרת סוטה, ואינה עולה ליבום.

4. אם יש ספק אם יש חדר"ג האם יש להחמיר או להקל?

יש להקל. מכמה פנים. א. חרד"ג הוא איסור דרבנן במיוחד לאחר האלף החמישי וספק דרבנן לקולא. אמנם יש שהבינו שהחרם תקנתו מהתורה [נו"ב], ואם כך הוי ספק דאו' ויש לאסור. נמצא שלפי טעם זה הדבר תלוי במח' הראשונים כיצד להתייחס לחרם. ב. נחלקו האם טעם החרם הוא מצד איסור – שלא יעזוב את אשתו ויחיה עם אחרת, וכך ימנע מהראשונה כל מיני חיובים שהוא חייב לה, כגון עונתה ומזונותיה וכו' זה טעמו של **המהרי"ק**. או שטעם החרם מצד קטטה, שלא ירגיל ח"ו קטטה בין נשותיו וילדיו ובביתו. **המהר"ם פדאווה** נתן טעם שלישי – כיוון שנמצאים בגלות יש בעיה וקושי עם הפרנסה. **הב"ש** הכריע ע"פ **המרדכי** שהטעם של החרם הוא מצד שלא ירגיל קטטה, ממילא טעם התקנה אינו מצד איסור אחר, כגון תקנה שנוגעת באיסור דאו', אלא הוא איסור עצמי, ממילא יש להתיר במציאות של ספק. ג. כיוון שכיום אנו אחר האלף החמישי יש להקל בספק כיוון שמקיימים את החרם מכח מנהג בלבד.

5. יוצא קהילות ספרד שנישא בישראל:

א. מכח מה חל עליו האיסור לשאת אשה שניה? מכח חדר"ג, מכח מנהג, מכח תקנת הרבנות הראשית, או מכח סיבה אחרת?

ב. מנה ג' הבדלים בין איסור מכח תקנת חדר"ג לאיסור מכח מנהג.

ג. מה דינו ביחס לחדר"ג שלא לגרש אשתו שלא מדעתה?

א. **השו"ע** פסק ע"פ **הרשב"א** שלא פשטה תקנת רבנו גרשום בכל הארצות ולא החרים אלא עד סוף האלף החמישי. **רמ"א** פסק שהמנהג קיים בכל מדינות אלו (מדינות אשכנז). לכן בן ספרד עקרונית לא מחויב מכח חדר"ג כיוון שפסק הרשב"א שנתקן רק עד סוף אלף החמישי שעברנו אותו. גם רמ"א לא חולק עליו אלא על פי המנהג. לכן בא"י שמנהג המקום שלא לישא ב' נשים ומצויין הדבר בכתובה אין להתיר לו לשאת ב' נשים מטעם המנהג של בני א"י. גם תקנת הרבנות הראשית כמובן מחייבת אותו שלא לשאת ב' נשים.

הבה"ט סקכ"ג ביאר על דברי רמ"א שאמר שאם הלך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל, שאינו יכול לישא שתי נשים, כיוון שאין המקום גורם את החיוב אלא החיוב הוא חיוב אקרקפתא דגברי. **הרש"ך** סבר שהדברים אמורים דווקא אם היה נשוי עם אשה מהמקום בו גר, אך אם מגיע למקום שבו לא נהגו איסור בשתי נשים כרווק, מותר לו לשאת שתי נשים. **מהריב"ל** חלק ואסר אפי' כשנשא אשה במקום שלא נהג חדר"ג, ורצה לישא אשה על אשתו, שאסור. כיוון שהוא גדל בילדותו במקום שנהג הוא נגרר אחריו. וכך פסק **כנה"ג**. בעצם המח' האם המקום שבו אדם גדל גם אם לא נישא שם משפיע עליו ומחייב אותו (מהריב"ל וכנה"ג) או שלא (רש"ך).

ב.1. **הב"ש** סקכ"א, ביאר שכיוון שכיום עבר האלף החמישי והמחייב בחדר"ג הוא המנהג, לכן במקום ספק מעמידים על דין תורה, ועל כן כשיש ספק, אם האיסור מכח תקנת חדר"ג יש לאסור, אם האיסור מכח מנהג, יש להתיר ולהעמיד על דין תורה שמותר. 2. הפוסקים שהבינו שהחרם הוא איסור תורה, ממילא בהיבטל החרם הופך הדבר להיות דין דרבנן, ממילא עד אחד יהיה נאמן להעיד במיוחד שהוי גם מילתא דעבידא לאגלויי, אמנם אם הוי איסור תורה לכאורה אין להקל (ראה פת"ש יד).

ג. בדבר זה נחלקו האם חדר"ג שלא לגרש בע"כ הוא גם מוגבל בזמן עד האלף החמישי או לא. **הנו"ב** הבין שהחדר"ג שלא לגרש בע"כ אינו מוגבל עד האלף החמישי. אמנם היו שחלקו עליו וסברו שגם הוא רק עד האלף החמישי. מח' זו היא המשליכה על השאלה מה דינו של בן ספרד ביחס לחדר"ג שלא לגרש בע"כ. אמנם **השו"ע** לא הביא דין זה של גירושין בע"כ. **השדי חמד** דן בכך. ראשית הוא מביא **שהב"י** עצמו כן כתב את החרם שלא לגרש בע"כ. הוא מביא את **הג"פ** הסובר שאכן הספרדים לא נהגו איסור בדבר זה שלא לגרש בע"כ, וזה הטעם שהשו"ע לא הזכיר זאת. אמנם הוא מביא שהג"פ לא ראה ש**הראנ"ח** סבר שגם הספרדים נוהגים בכך איסור. לפי **השדי חמד** יתכן ויש כאן איסור דאו', בגלל שהספרדים נשבעים שבועה חמורה על האמור בכתובה וכנראה שבזמנם גם היה מופיע בכתובה שלא יגרש בע"כ או שיתכן לומר שהמילה ואוקיר כוללת בתוכה שלא יגרשה בע"כ שזה חלק מכבודה.

6. אשה שנשתמדה מזכים לה גט פיטורין, ואישה שנשטתית משלישים עבורה גט פיטורין:

א. מה הטעם שמזכים לה ג"פ, האם זה כדי להתיר לו חדר"ג או טעם אחר בדבר?

ב. מה הפקפוק שפקפקו האחרונים בהשלשת ג"פ בנשטתית? (מהי תקנת חכמי אוסטרייך וריינוס בעניין מי שהמירה אשתו להתיר לו חדר"ג)?

א-ב. **תה"ד** כתב שבאוסטרייך נוהגים שמי שאשתו המירה דתה, שיזכה לה גט ע"י אחר, דזכות הוא לה שלא תעבור על איסור אשת איש. אך בריינוס לא נוהגים כן אלא מתירים לו לשאת אשה שניה מיד, כיוון שעל זה לא גזר רבנו גרשום.

רמ"א הביא את שתי הדעות הללו, האם צריך לזכות לה גט ע"י אחר ואז יכול לשאת אשה עליה, או שכלל לא צריך לזכות לה גט אחר ומיד יכול לשאת אישה עליה. בפשיטות הטעם שמזכה לה גט כדי שלא יעבור על חדר"ג. וכך כתבו **המהרי"ק ותה"ד**. אמנם **הח"מ והב"ש** ציינו שהד"מ נתן טעם אחר והוא שמא ימות הבעל לאחר שישא אשה שניה, ויחשבו העולם שהיא זקוקה ליבום במידה ולא יוולדו להם ילדים, אך באמת יהיה איסור לייבם כיוון שאשתו היא סוטה, וצרת סוטה פטורה מייבום, אז בכדי למנוע איסור אשת אח ובעיות מסוג זה יש לזכות לה גט. נחלקו כשהמירה באונס האם גם אז ניתן לשאת אחרת עליה (ט"ז), או שלא (צמח צדק).

הפיקפוק בהשלשה, א. כיוון שזה לא ברצונה, הווי מעבר על חדר"ג שלא לגרש בע"כ. ב. מי אמר שזה זכות לה ושניתן לזכות לה גט, לכאורה יש כאן בעיה שלא הוי זכות אלא חוב.

סימן ב

1. מי שבא לישא אשה בזה"ז:

א. האם צריך להביא ראיה שהוא יהודי?

ב. האם צריך ראיה לכהונה?

ג. שאינו ממזר?

ד. ומה הדין אם יצא ערעור על המשפחה?

א. לגבי הבאת ראיה שהוא יהודי. **בקידושין עו:** מבואר הדין שהנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמנה. לויה וישראלית מוסיפין עליהן עוד אחת. בגמ' נאמר שהמשנה היא דברי ר"מ אך לחכמים כל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות. הגמ' בסוף מביאה בשם רב חמא בר גוריא אמר רב, שאם קרא עליהם ערער צריך בדיקה.

בנוסף לגמ' זו **בכתובות כד.** מבואר שהאומר אני כהן וחברי כהן, אינו נאמן להשיאו אשה עד שיהיו שלושה.

רש"י בכתובות כד. ביאר שמדובר שצריך עדות בשביל להשיאו אשה מיוחסת. משמע שללא עדות זאת, בסתמא לא משיאים אדם לאשה מיוחסת, ולכאורה שלא כקידושין עו: שכל המשפחות בחזקת כשרות הן וכך הקשו **תוס'**. **הטור** ביאר שרש"י ס"ל **כרמ"ה** המחלק בין שלושה סוגים. **א.** משפחות מיוחסות. **ב.** משפחות ידועות ומוחזקות ככשרות ולא מיוחסות. **ג.** משפחות שאינן ידועות כגון הבא ממד"ה. משפחות ידועות ומעלה, עליהם נאמרה הגמ' בקידושין עו שבחזקת כשרות הן עומדות ולא צריך בדיקה ועדות. אך לגבי משפחה שאינה ידועה, עליה נאמר שצריך עדות בשביל להתירו להינשא, ומה שנאמר לא הוזהרו כשרות להינשא לפסולים להם, נאמר לגבי הסוג הזה של האנשים. אמנם **תוס' ביבמות מה ומז וכן בפסחים ג:** כותבים שכל הטוען שהוא יהודי נאמן [כולל הסוג השלישי ברש"י ורמ"ה אלו שאף אינם ידועים כגון שבאו ממד"ה], שכן רוב הבאים לפנינו בטענת יהדות הם אכן יהודים. **תוס'** הסבירו שהסוגיא בכתובות מדברת על ייחוס לעבודה במזבח. **הרמב"ם** סבור עקרונית כר"ת בתוס' אך סובר שאם זהו גר שבא וטוען התגיירתי, לא יהיה נאמן, כיוון שיש חשש שהגיור שעבר לא היה גיור טוב. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **המ"מ** ביאר שניתן להבין ברמב"ם או כר"ת או כרמ"ה ורש"י.

בנוסף לכך, **בריש סימן ג [סעיף א], השו"ע** כתב שהמשיח לפי תומו שבצעירותו הוציאוהו מבית הספר להטבילו להאכילו בתרומה, כשר לתרומה. רואים שצריך עדות לכך שהוציאוהו מבית הספר בשביל לשלול שהוא אכל תרומה בתור עבד. ממילא בסתמא משמע שחוששים לכך שהוא עבד, לכן אף אם טוען שהוא יהודי שמא הוא עבד. אך **בסימן ג סעיף ה** [נאמנות של גדול לומר כשהיה תינוק שראה לפלוני טובל ואוכל, שאוכל תרומה על פיו ועולה לכהונה] לכאורה נראה שלא חוששים לשמא הוא עבד? **ב"ש** העיקר לדינא כסעיף א, ויש לחוש שמא הוא עבד ולא יהיה נאמן לומר שהוא יהודי. **הט"ז** העיקר כסעיף ה ונאמן לומר שהוא יהודי. **השער המלך** המובא בפת"ש ס"ל שדעת השו"ע שאף הבא ממד"ה נאמן לומר שהוא יהודי. **ביבי"ע ח"ז, אה"ע, סימן א אות ז'**, הביא תשובת הרמב"ם שהיא בפירוש מעמידה את שיטת הרמב"ם כר"ת ומחלקת דווקא בין גר הטוען שהתגייר שאינו נאמן, לבא וטוען שהוא יהודי שנאמן. **הריטב"א על יבמות מה.** מצרף עוד טעם להיתר הטוען שהוא יהודי, כי הוי מילתא דעבידא לאיגלויי.

ב. מהסוגיא **בכתובות כד.** מבואר שצריך ראיה להשיא לכהונה. גם **שער המלך** בפת"ש דייק **מהר"ן** שמה שאדם נאמן לומר שהוא כשר לקהל אפי' בלי חזקת משפחה, זה ביחס לפסולי קהל, אך לצורך כשרות לכהונה אינו נאמן, כיוון שמכירים ישראל ממזרים שביניהם ולא חללים שביניהם, ולכך יש צורך בחזקת משפחה. אמנם מ**תוס' כתובות כד** משמע שאדם נאמן אף לעניין כהונה ולא נאמן רק לעניין מזבח, כשם שמבואר בריש תשובה זו. **השו"ע** פסק בסעיף א בסימן ג שמי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן.

ג. לגבי האם צריך להביא ראיה שאינו ממזר, הגמ' **בקידושין עו,** מבארת בדיקת ארבע אימהות. נחלקו הראשונים מתי צריך בדיקה זו. יש לציין שיש שתי בדיקות שמדובר עליהם בגמרות. א. הבדיקה מצד הנשים שהן בודקות את האיש וזה בכתובות כד. ב. הגמ' בקידושין עו עוסקת בדין הנושא אישה מצד החתן מתי צריך לבדוק באשה. **לרש"י** במשפחה שאינה ידועה כלל כגון הבא ממד"ה צריך בדיקה זו. **לרמב"ם** רק בגר שטוען שנתגייר צריך בדיקה זו, אך בסתמא אין לחשוש שמא הוא ממזר, כיוון שכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות. וכך פסק **השו"ע**. אא"כ רואים שהם מתגרות זו בזו תמיד. כל האמור הוא ביחס למשפחה רגילה שלא קרא עליה ערער, אמנם אם קרא על המשפחה ערער אז צריך לבדוק ארבע אימהות אם היא ממשפחת כהנים, ולמעלה מכך (עשר אמהות) אם היא ממשפחת ישראלים או לווים. דין זה הוא סעיף ג, **כל הראשונים** העמידו את הגמ' בקידושין עו בכהן הבא לישא אשה, אמנם **הר"ן** ביאר שזו הרישא והסיפא עוסקת בישראל הבא לישא ושהפסול בסיפא הוא פסול קהל וברישא הפסול חללות. לר"ן בפסול לקהל, גם האשה הנישאת צריכה לבדוק במשפחת הנושא אם יש ממזרות, כיוון שיש גם עליה איסור להינשא לפסול קהל, ולא רק איסור עליו לשאת, וזו נק' המח' בין הר"ן לרמב"ם. **הרמב"ם** ביאר שבין פסול חללות ובין פסול

ממזרות, תלוי במשפחת הנבדקת והבדיקה צריכה להעשות דווקא במשפחת הנישאת ולא הנושא כי לא הוזהרו כשרות להינשא לפסולים להם, אם נושא כהנת, צריך לבדוק שמונה דורות ואם ישראלית או לוייה צריך לבדוק עשרה אמהות. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **הח"מ והב"ש** ציינו לר"ן.

ד. בתשובה הקודמת התברר הדין גם ביצא ערער על המשפחה.

סימן ג

1. א. מי שבא ואמר כהן אני למה מועילה אמירתו? ב. אם בא על פסולי כהונה האם חייב מלקות? ג. אם נותן אמתלא לדבריו האם מועילה אמירתו?

א. המשנה **בכתובות כג:** - וכן שני אנשים זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני – אינן נאמנין ובזמן שהן מעידין זה את זה הרי אלו נאמנין. ר' יהודה אומר – אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. נמצא שברור שאין מעלין לכהונה על פי עצמו. **השו"ע** אומר שלא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו. ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינה מטמטא למתים. אמנם אם היה מסל"ת נאמן, מהסיפור במשנה על מי שאמר שהוא זכור שלקחוהו מבית הספר והטבילוהו וכו'. **בכתובות כה:** כי ההוא דאתא לקמיה דר' אמי. א"ל מוחזקני בזה שהוא כהן, א"ל מה ראית? א"ל שקרא ראשון בבית הכנסת. והעלהו ר' אמי לכהונה על פיו. נמצא שמפשט הגמ' מעלין לכהונה על ידי עדות של אחר, אך לא על ידי עדות של עצמו. **הרמב"ם** פסק כגמ' שאין נאמן על פי עצמו להיות כהן ולהיקרא ראשון לקריאת התורה. אמנם **הרמ"ך** – אמר שהמנהג להעלות לתורה את מי שאומר שהוא כהן. כיוון שאין לנו היום אלא תרומה דרבנן, גם אם יעלוהו לתרומה על פי הקריאה בתורה אין זה אלא מדרבנן. מה שהגמ' אמרה שצריך בדיקה לכהונה, זה כשהייתה מציאות של תרומה דאו'. **הר"ן** כתב שהמנהג לעלות ראשון את הטוען שהוא כהן נובע מכך שהיום אין התרומה מצויה בינינו כלל. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **רמ"א** כתב שהמנהג להעלות לתורה כל הטוען שהוא כהן כרמ"ך והר"ן. **בכתובות כד.** נאמר ת"ר אני כהן וחברי כהן נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה. ר' יהודה אומר אף אינו נאמן להאכילו בתרומה. המח' ביניהם האם מעלים מתרומה ליוחסין, לר"י מעלין, לכן אינו נאמן להאכילו בתרומה. לחכמים אין מעלין, לכן ניתן לסמוך בתרומה על עד א'. **הר"ן** פסק כרבנן שאין מעלין מתרומה ליוחסין, ולכן ניתן לסמוך בתרומה על עד א'. **הרמב"ם** פסק כר' יהודה בגלל שיש סתם משנה כמותו. אמירתו מועילה לכך שהוא אסור בגרושה מדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. כמו"כ לאור דבריו הוא נאסר בכל הדברים שכהנים אסורים.

ב ו-ג. לגבי מלקות, **הרמב"ם** סובר שלוקה אם בא על הגרושה. וכ"פ **השו"ע**. **המל"מ** מבאר שלוקה על פי דבריו בגלל שהוחזק בכך שלושים יום ולא בגלל שויא. כי אין מלקות עבור שויא. **הש"ש** הקשה על דברי המל"מ שאם סיבת המלקות היא חזקה, ממילא גם האשה צריכה ללקות ולא מצאנו שהיא לוקה. הוא ביאר שהטעם שלא לוקים על שויא בגלל שאפשר לחזור מכח אמתלא, לכן יתכן ולא עבר על איסור ולא לוקים אלא על איסור ודאי שלא ניתן לחזור בך ולהפקיע את האיסור. אחר ל' יום לא ניתן לתת אמתלא וממילא האיסור ודאי לכן לוקים עליו. **החזו"א** חלק עליו בביאור הדין, כיוון שלדבריו אין משמעות לחזקה ל' יום אם אינה תלויה במעשה. כיוון שקיבל התראה על המלקות ולא חזר בו, לא יכול עוד לחזור, לכן כיון שבטלה ממנו היכולת לתת אמתלא, לכן לוקה.

2. שטר שכתוב בו פלוני הכהן לוה מנה מפלוני ועדים חתומים עליו: א. האם זה מועיל להחזיקו ככהן? ב. האם הוא כהן ליוחסין? ג. האם יש הבדל בין אם השטר כתוב בלשון עדים או בלשון הלווה?

א – ב – ג: בכתובות כד – איבעיא להו – מהו להעלות משטרות ליוחסין? הגמ' מבררת מה הציור המדובר, ומעמידה שכתב בו אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתמו על כך עדים, והספק האם העדים חותמים על ההלוואה, או גם על היותו כהן. **בב"ב קעב.** נאמר שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת, אם היו משולשין (כלומר יוסף בן ראובן בן שמעון לשלושתם) יכתבו כהן או לוי אם אחד מהם כזה.

תוס' כתבו שקיימ"ל שעל מנה שבשטר הם מעידים וממילא אינם מעידים על היותו כהן, אמנם אם יש שני יוסף בן שמעון המשולשים בשמותם וכתוב כהן, הם מעידים גם על הכהן, וניתן יהיה להעלות משטרות ליוחסין. **הרא"ה** חילק מי הכותב, אם הלוה והמלווה כותבים, אין משמעות ל"כהן", אם העדים עצמם כתבו את נוסח השטר, הרי עדותם גם על הכהונה. **הרמב"ם** פסק שהם מעידים על מנה שבשטר, וממילא אין משמעות לכהן אף אם כתוב שני יוסף בן שמעון, שאין בא הדבר אלא לזיהוי ולא לעדות תוכן. **השו"ע** פסק שמעלין משטרות לכהונת חזקה אם השטר כתוב על ידי העדים. לכאורה כרא"ה אך אם כרא"ה מדוע רק לכהונת חזקה ולא ליוחסין, הרי לפי הרא"ה זה מועיל אף ליוחסין? כמו"כ הקשו מכך שהשו"ע פסק בחו"מ מט, ששטר שכתוב בלשון עדים, יוסף בן שמעון שליט"א, הרי שעדותם גם על השליט"א ומשמע שפסק כרא"ה? תירוצם – השו"ע פסק כרמב"ם, לעולם הם מעידים על כל מה שכתוב בשטר, אך אין זו עדות קיום, ואין ללמוד מכך ליוחסין, לכן אין לעלות לאור זאת ליוחסין, אלא לחזקת כהונה בלבד.

סימן ד

1. א. עבד וגוי הבא על בת ישראל, האם הבן הנולד להם צריך גיור?

ב. אם הנולדת היא בת האם היא מותרת לכהונה?

ג. האם יש לחלק בעניין זה בין כהן מיוחס לכהני חזקה?

ד. מה הדין אם הגוי בא על אשת איש?

א. **ביבמות מה**, מובאות שלוש דעות בדין ולד הנולד מגוי ועבד הבא על בת ישראל: י"א הולד ממזר. י"א הוולד פגום לכהונה. וי"א הולד כשר לכהונה. נחלקו הראשונים בדינו – **רי"ף** – ספק. **רמב"ן** לכן אם נשאת לא תצא. **רמב"ם לפי מ"מ** – הוולד כשר לכהונה כיוון שהק"ו מאלמנה לכה"ג ק"ו פריכא. **רמב"ם לפי לח"מ וכן ראב"ד ורא"ש** – הוולד פגום לכהונה. **פסקי תוס' מהרש"א ונתיבות** – כשהגמ' אומרת הולד כשר, הכוונה שהוא גוי, ולכשיתגייר יהיה ישראל גמור. מקור הדברים לחשוש לשיטה שגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד גוי הוא **רש"י בקידושין סח** הכותב שהולד כשר על ידי שיתגייר. גרה אסורה בכהן, אז מדוע לדעתם תהיה מותרת בכהן? **המהרי"ט אלגאזי** – כיוון שהוא ממילא מצד אחד מיהודיה, כשמקבל עליו עול מצוות ובוחר לחיות כיהודי מעיד שהצד הדומיננטי בו הוא צד היהדות לכן אף מותרת לכהן.

לגבי הגיור, ממילא תלוי הדבר במח' הראשונים. לפי האחרונים הנ"ל אכן צריך גיור ויועיל לו לפי המהרי"ט אלגזי אף להתירו בכהן אמנם **למעשה החמדת שלמה** שהביא את הנתיבות, הביא **חבל אחרונים** שאינם מצריכים גיור **והוא מכריע כמותם**. למשל **הט"ז והש"ך ביו"ד בסימן רסח**, וכך דעת רוב הפוסקים.

ב. לגבי ההיתר לכהונה, ראה סעיף קודם. למעשה **השו"ע** פסק כראב"ד ורא"ש שהולד פגום לכהונה. **הח"מ** ציין לדברי הרי"ף והרמב"ן. **הב"ש** ציין לרמב"ם, והסכים עם הרמב"ן שבדיעבד אם נשאת לא תצא.

ג. **בשו"ת דבר יהושע ארנברג** [נפטר לפני כ40 שנה] – פסק להתיר בשעת דחק בת שנולדה מגוי ובת ישראל לכוהנים של היום. טעמו, כיוון שיש מח' גדולה בפוסקים האם כשרה לכהונה או לא, וגם על פי **המהרשד"ם** שסובר שהיום הכהנים שלנו הם ספק. וגם מעמיד את פסיקת השו"ע שהוי פגום לכהונה מדרבנן, וכך ביאר **שעה"מ בשיטת הרמב"ן**. לאור דבריו ברור שאם הכהנים מיוחסים אין גם לשיטתו להתיר להם. לכאורה נראה שגם דבריו דחויים לחלוטין מהלכה ואין לסמוך עליהם אפי' בכהנים שאינם מוחזקים. אמנם שמעתי מדיין חשוב המכהן כיום [הרב מאיר כהנא], שיש דיינים

המסתמכים על היתרו של **הרב משאש** שאם הם כבר בקשרי שידוכין יש להתיר להם. אמנם הוא עצמו אוסר בדבר.

ד. **השו"ע** פסק בסעיף יט שעובד כוכבים ועבד שבאו על בת ישראל בין פנויה בין אשת איש, הולד כשר ופגום לכהונה. מקור הדין הגמ' בקידושין סוף פרק שלישי כיוון שאין קידושין לא קרינן וילדו לו, וממילא גם באשת איש אינם מתייחסים אחריו אלא אחריה. **הבשמים ראש** כתב שאשת איש שנתשמדה ונישאה לעכו"ם והולידה הולדות כשרים, ולא חיישינן שכשם שזינתה עם העכו"ם זינתה עם ישראל, כיוון שנישאה לעכו"ם, גם אצלם בעלה משמרה. כמו"כ כתב **בחמדת שלמה**, שאשת איש ישראלית שחיה בין העכו"ם בקביעות ולדותיה כשרים, ולא חיישינן שזינתה עם ישראל, כי לישראל יש חזקת כשרות, ואם היא זינתה זה לא אומר שישראל אחרים יזנו ח"ו. כמו"כ אם היא גרה ביניהם לא חוששים להתערבות של יהודים בהם.

2. מפני מה אין ממזרות מנידה ,מסוטה ,מיבמה לשוק ?

בקידושין סח. – הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר, אמר חזקיה אמר קרא ותהי נדתה עליו, אפי' בשעת נדתה תהא בה הויה, לעומת זאת שאר החייבי כריתות אין תופסת בהם הויה, על כן יש מהם ממזרות. **לגבי סוטה**: **רש"י בקידושין סח** על פי הגמ' בסוטה ביאר שאין הולד ממזר בסוטה שהרי עדיין קידושין עומדין בה. **תוס'** דייק מלשונו, שכוונתו לומר שמדובר שסטה איתה אחרי שנטמאה לו, אך עדיין לא גירשה, והטעם לכך שאז אין ממזרות, כיוון שעדיין מקודשת לו. תוס' לומד מכאן שלרש"י, אם גירשה וחזר וכנסה, לר"ע הווי ממזר מכך, כיוון שיש לאו. תוס' מקשה, שביבמות פה: משמע שגם במחזיר סוטתו אין הולד ממזר, **ר"י** אומר שהטעם שאין ממזרות לא בגלל פירוש רש"י, אלא בגלל הלימוד מהפסוק בפרשת סוטה, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה, להיות לו לאשה, משמע שעדיין יש בה הוויה אף אם מחזירה, לכן כיוון שיש תפיסת קידושין אין הוולד ממזר. אך תוס' מקשה גם על כך כיוון שלהיות לו לאשה זה פסוק שעיקרו מדבר על מחזיר גרושתו, ושם הולד ממזר לר"ע ולא דורשים שיש הויה? **ר' שלמה מדריוש** – ביאר ברש"י שכיוון שכל זמן שלא גירשה אין ממזרות לולד, אין סיבה לומר שהעובדה שגירש אותה תיצור איסור נוסף, לכן כיוון שמסברא אין הבדל בין לפני גירושין ללאחר גירושין, אין סיבה שלא יחולו גם קידושין. לגבי יבמה לשוק ב**יבמות מט** מובאת מח' התנאים מה יוצר ממזרות. ר"ע סובר שממזר הוא כל הבא על אחת מחייבי לאוין, שמעון התימני, כל שחייבים עליו כרת בידי שמים. ר' יהושע כל שחייבים עליו מיתת בי"ד. פסקו הפוסקים כשמעון התימני. ממילא עקרונית יבמה לשוק שבא עליה איש, אין הולד ממזר. אמנם **הגמ' ביבמות צב.** אומרת "אבל חכמים אומרים אין ממזר מיבמה". **תוס'** שם מקשים, שמשמע ב**גיטין פ:** - שיש ממזר מהבא על יבמה? תוס' מתרצים שהווי ממזר מדרבנן, משום דמיחלפא באשה שהלך בעלה. המיוחד ביבמה לשוק שאין נישואין תופסים בה, ואם ממזרות נוצרת מאי תפיסת קידושין, לכאורה היא אמורה להיווצר מכך, אך למעשה אינה נוצרת מכך. נמצא שמח' ראשונים לפנינו. לרוב הראשונים ובהם **הרמב"ן**, אין תפיסת ממזרות מיבמה לשוק, אמנם לר"י יש תפיסת ממזרות מדרבנן בגלל שעלולים לטעות בינה לבין האשה שהלך בעלה למד"ה. **שו"ע** בסימן קנט הביא **בסתם** את הדעה שאומרת שאין ממזר מיבמה לשוק, ו**בי"א** הביא את שיטת ר"י הסובר שיש ממזר מדרבנן.

3. **איש שעזב את אשתו וילדה כעבור י"ב חודשים ,מה דין הוולד ומה הדין אם האישה תטען שזה מבעלה והקפיאו את הזרע.**

מקור הדין **ביבמות פ:** - רבא תוספאה פסק שמי שבעלה הלך למד"ה והיא ילדה בתוך שנים עשר חודש תולים שהוא בנה מבעלה [למרות שבד"כ אשה יולדת אחרי תשעה חודשים], כיוון דאמרינן דילמא אשתהויי אשתהה. כלומר יש מצבים שבהם עובר נשאר כשנה ברחם. **הרמב"ם**, פסק על פי הגמ' הזו, שבתוך שנים עש

ר חודש כשר, אך אחר שנים עשר חודש הווי ממזר. אמנם **בה"ג** חלק על כך, וסבר שיש אפשרות שגם אחר שנים עשר חודש הוולד כשר, שיתכן שבעלה בא על ידי שם, והגיע ישירות לביתו ויצא. **הב"י בסימן קעח**, הבין שהרמב"ם דיבר כשהאשה לא טוענת כלום, אך אם היא טוענת שבעלה בא בשם ובצנעא והילד ממנו, היא נאמנת. לכאורה כאן **השו"ע פסק בסתם** כרמב"ם שאינה נאמנת

שהולד מבעלה אף אם טוענת שבא ע"י שם, כיוון שהוא לא חילק, והולד אחר יב חודש יהיה ממזר. ב**יש מי שאומר** פסק שאינו בחזקת ממזר (כבה"ג). ולכן **הכריע** כאמצע בין השיטות **שהוא ספק ממזר**. **נחלקו האחרונים** האם בה"ג והרמב"ם חלוקים. **הב"ח והב"י** הבינו שבה"ג דיבר דווקא כשהאשה טוענת שבעלה בא בשם, אך אם אינה טוענת כן אנן לא טענינן לה כך ממילא אין מח' בין הרמב"ם לבה"ג. אמנם **הב"ש** דייק מהרא"ש שלבה"ג טענינן לה אף אם לא טוענת בעצמה. **תוס' בנדה לח.** כתבו דלא קיימ"ל לדינא כרבא תוספאה, והולד יכול להשתהות רק רעא ימים ותו לא.

לגבי הטוענת שנתעברה ע"י זרע של בעלה שהוקפא, **הציץ אליעזר ח"ג סימן כז פרק א** שאל על הגמ', למה שלא תהיה נאמנת לומר שהתעברה באמבטי? ותירץ, שמה שאמרינן שאשתהי למרות שרוב נשים ל-ט' ילדן, כיון שיש רוב בעילות אחר הבעל, אך נתעברה באמבטי לא שייך לומר רוב בעילות אחר הבעל, לכן לא תועיל טענה כזו. משום כך פסק שגם אשה הטוענת שהתעברה מהזרעה מלאכותית לא תהיה נאמנת. אמנם לכאורה טענת התעברה מאמבטי היא טענה די נדירה ולכן הקושי בה גדול, אך טענת הזרעה מלאכותית הפכה כיום נפוצה מאד, מה גם שקל להוכיח שנעשתה הזרעה כי צריך טפסים וכו' לכן אם אשה תביא ראיות לכך ותסביר מדוע עשתה זאת יתכן ונאמין לה.

4. קיי"ל דאשה יולדת לתשעה ויולדת לשבעה: מתי אנו אומרים יולדת למקוטעים ? מתי אנו אומרים שיפורא גרים ? האם יש הבדל בדינים אלה בזמן הזה? למאי נ"מ בדינים אלו?

בגמרא ר"ה יא. ונדה כז נאמר יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעים, אך יולדת לשבעה יולדת למקוטעים. מאידך ה**רמ"א בסימן קנו, ד** פסק שלמרות שנאמר כך בגמ', היום החוש מכחיש זאת, ויש לומר שהשתנתה המציאות, לכן אם נולד אפי' ביום הראשון של החודש התשיעי הוי ולד קיימא ואמו פטורה מן החליצה והייבום. **לגבי שיפורא גרים**, **המהר"י מינץ** כתב שאשה שילדה לשבעה חודשים מזמן ביאת בעלה הוולד כשר, ולא אמרינן דזינתה כשהבעל לא היה כאן, למרות שהיו חמישה חודשים שלמים בלבד, כיוון ששיפורא דירחא גרים, וזה דין בחודשים, ולא בימי החודש. כך פסק **רמ"א** בסעיף יד בסימן ד. נחלקו הפוסקים, האם למ"ד שיולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעים, יש לה שיפורא דירחא. **לח"מ והב"ש** יש שיפורא דירחא ביולדת לתשעה. **לאחרונים המובאים בפת"ש** אין שיפורא דירחא כלל ביולדת לתשעה וכך הבין הפת"ש בדעת רמ"א. אמנם הרבה אחרונים בפת"ש חלקו על המהר"י מינץ וסברו שלא אמרינן שיפורא דירחא גרים, ותהיה אסורה לכהן. **בב"י ציין לתשובת הרב דוראן**, שאשה שילדה כמעט לחמשה חודשים אמרינן שיולדת למקוטעים ושיפורא דירחא, לכן חי קצת. **רמ"א** פסק בעקבות זאת שמי שהפילה בתשרי ושמעה ולד בוכה, לא חוששים שהיתה מעוברת קודם לכן, דאפשר לו לבכות לחמשה חודשים, אלא שהוא נפל ואינו ראוי להתקיים. אכן נפ"מ בדינים אלו הן לממזרות והן לאסור אשה על בעלה.

5. קיי"ל רוב בעילות אחר הבעל :ציין שני מקרים לפחות שאין אנו אומרים רוב בעילות אחר הבעל?

א. לשיטת **הרמב"ם** משאלה 3 לאחר יב חודש שהבעל לא כאן, לא אמרינן רוב בעילות אחר הבעל. וגם לפסיקת **השו"ע** בסופו של דבר הוי ספק ממזר. ב. כמו"כ בראו דבר מכוער חוששים לולד אף בפחות מיב' חודש ולא אמרינן דאשתהי כ"כ **וכ"פ רמ"א**. אמנם בתוך עשרה חודשים גם בדבר מכוער תלינן בבעל כי רגילות לילד בחודש עשירי (**ח"מ**). ג. כמו"כ בפרוצה ביותר – **הגמ' בסוטה כז** – דנה מי מותר לשאת ומי לא, הגמ' מביאה בעי רב עמרם היתה פרוצה ביותר מהו? במתעברת סמוך לטבילתה, האם כיון שיודע בה שומר אותה או דילמא כיון דפרוצה ביותר לא יכול לשמור אותה? **הרמב"ם** סבר שחוששים אף לבנים כיוון שנשארה הסוגיא בתיקו. **המהר"י וייל** הבין שהאיסור ברמב"ם הוא בבנותיה לכהונה, אך לא על כשרות לבוא בקהל, כיוון שתלינן גם לרמב"ם רוב בעילות בבעל. **הט"ז והח"מ** חלקו על המהר"י וייל והבינו, שהרמב"ם חושש לממזרות, ולא רק לכהונה. ד. **הב"ש** בסימן ג סקט"ז הביא מח' בין הח"מ לבינו, האם כשזינתה מקודם לנישואיה ולא המתינה להבחנה בין זנותה לבעלה, האם אמרינן רוב בעילות אחר הבעל והולד כשר (ח"מ), או שבמצב זה לא אמרינן רוב בעילות אחר הבעל. ה. בארוסה לפי **תוס' בסוטה כז.** ד"ה רוב בעילות, מח' רב ושמואל בשאלה האם בארוס אמרינן רוב בעילות אחר הבעל. לרב לא אמרינן.

6. מה הדין באשת איש שיצא עליה קול שהיא מזנה והיא פרוצה ביותר ,האם בניה כשרים לבא לקהל ?

ראה בסעיף הקודם התייחסות לדין פרוצה ביותר. אמנם יש להוסיף ולדון מה הדין בפרוצה ביותר הטוענת על בניה שהם כשרים. מקור הדין ב**קידושין עה.** הגמ' דנה מתי נאמנת האשה לטעון על

עוברה שהוא מכשר. הגמ' מבארת לפי שמואל שארוסה שיצא עליה קול מזנה, בנה בדוקי והיא נאמנת להכשירו. **תוס' בסוטה כז.** הקשו מדוע האם לא נאמנת להכשיר את בתה, הרי בארוסה נאמנת ולא אמרינן לרוב הדעות בארוסה רוב בעילות אחר הבעל, בסוטה שאמרינן רוב בעילות אחר הבעל, אין האם נאמנת? תוס' תרצו, שבסוטה מיירי שהאמא אינה לפנינו. **המהר"ם פדאווה** הבין מתוס' שגם בפרוצה ביותר אפי' שרוב פסולים אצלה נאמנת האם להכשיר את בתה, ולא בעינן רוב כשרים **וכ"פ רמ"א**. אמנם **הט"ז** חלק, וס"ל שאין ללמוד על פרוצה ביותר מתוס', ואכן לא סומכים על ר' גמליאל אלא כשטוענת ברי ויש לה חזקת כשרות או מיגו, מה שאין כן בפרוצה ביותר. לגביה עצמה וכשרותה לאחר מיתת בעלה לכהונה, כהן חושש לה מדין זונה דין תורה. ואם בעלה כהן פסק רמ"א שחוששים לבנים משום חללים.

7. מה הדין באשה שבעלה עמד להוציאה בעדי כיעור ,ומת הבעל לפני שייתן גט והיא מכחישה , האם מותרת לכהן או אסורה.

בסימן ו סעיף טז נפסק שאשה שיצא לה שם מזנה בעיר אין חוששין לה, ואפי' הוציאה בעלה משום שעברה על דת יהודית או בעדי דבר מכוער ומת קודם שנתן לה גט, ה"ז מותרת לכהן.

הח"מ הקשה מה היחס בין הסעיף הזה, לסעיף טו בסימן ד, שם מבואר שאם יצא לה קול של מזנה והכל מרננים אחריה, כהן חושש לה מדין זונה דאו', בעוד כאן מבואר שלא חוששים? **הח"מ** חילק בין קול בעלמא שזה סימן ו לסימן ד שם מדובר על הכל מרננים אחריה. **הב"ח** חילק בין אשת איש לפנויה. פנויה לא חוששים להוציא עליה קול – אין גם מי שימחה, לכן הקול שיוצא עליה פחות חזק, אמנם אשת איש שיצא עליה קול זה כבר דבר משמעותי שמספיק לאוסרה לכהונה. **החת"ס** הכריע כב"ח.

8. א. גוי הבא על הממזרת ,או ממזר הבא על הגויה ,האם הולד ממזר?

ב .גוי שבא על אימו וילדה בן והתגייר האם הוא ממזר?

א. עכו"ם ועבד שבאו על הממזרת הולד ממזר. מבואר בגמ' **בקידושין סו:** כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה, ולממזרת אין לא על הגוי ולא על אחרים קידושין, כדין שפחה שולדה כמותה לכן הולד כמותה – ממזר. **לעניין ממזר הבא על הגויה**. **בקידושין סט**. מובאת מח' ר"א ור"ט לגבי הכשרת ממזרים על ידי נשיאת שפחה. לר"ט יכולים ממזרים להיטהר על ידי כך, לר' אליעזר זהו עבד ממזר. גם ממזר הבא על הגויה והוליד ממנה בן, אם נתגייר הרי הוא כישראל לכל דבר, כיוון שהוא נגרר אחר השפחה כי אין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין כמבואר במשנה בקידושין סו, וכך פסק **השו"ע**. אמנם דבר זה אסור לעשות לכתחילה כיוון שקיים איסור לבוא על הגויה. **לרמב"ם** זה איסור דרבנן אם זה לא בדרך חתנות, בדרך חתנות זה איסור תורה, **לפוסקים אחרים** זה איסור דרבנן גם בדרך חתנות. בהתאם לדיון לגבי האיסור לבוא על גויה, בכל מקרה, אין לעשות זאת לכתחילה אמנם בדיעבד אם יתגייר הילד בהחלט יותר לבוא בקהל.

ב. **המרדכי בהגהותיו על יבמות אות צח**, כתב שעכו"ם שבא על אמו והוליד ממנה בן ונתגייר הבן, מותר לבוא בקהל, והטעם שאין שם של ממזרות בגויים, לכן אף שעשו מעשה של ממזרות, אין לכך חלות. **וכ"פ שו"ע** המקור הוא **קידושין סח:** דברי רש"י שכתב שבמקומת שנתערבו עשרת השבטים יש חשש ממזרים דווקא בגלל שיש שם יהודים יש חשש ממזרות אך לא בגלל התועבות של הגוים שבאו על אימם או על אחותם, ומשמע שאין בכך איסור [אולי ניתן להציע שגם הם לא ירדו לרמה כזו ואין משם ראיה].

9. א. עבד הבא על הממזרת ,האם הולד ממזר ? ב .קיימא לן שממזר נושא לכתחילה שפחה להתיר את הבנים כשישתחררו .באר באיזה שפחה מדובר ? ג .מה הדין בספק ממזר האם מותר לשאת לכתחילה שפחה או לא ? האם אפשר להכשיר ולד שתוקי?

א. ראה תשובה הקודמת ביאור הדין, יש זהות בין גוי הבא על הממזרת לעבד הבא על הממזרת. עבד אין לו חייס, לכן הזרע תמיד יהיה ממזר. ב. מדובר בשפחה כנענית כמבואר בגמ' וכן מבואר בפסיקת השו"ע שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות. אם היא הייתה שפחה עברית, היא לא צריכה לכך. ג. **הרדב"ז** פסק שספק ממזר מותר בשפחה. **הרמב"ם** ביאר שאין איסור תורה בבא על השפחה, והסיבה שהתירו זאת מכיון שבשביל תקנת הולד התירו איסור דרבנן, מכאן אסר הרמב"ם לממזרת לבוא על עבד, כיון שולדה ישאר כמותה. הרדב"ז אמר שהוא הדין לשיטת הרמב"ם ספק ממזר יהיה מותר בשפחה כי יש כאן תקנת זרעו. אך גם לשיטת ה**תוס'**, הסוברים שיש איסור תורה בביאת שפחה, ולא התירו איסור זה אלא לממזר שהוא קדש ועומד, יש לומר שחכמים הקלו

איתו לטובת תקנת בניו, כיוון שהוא ספק, לפחות כשם שהקלו עם הממזר עצמו. **הברכי יוסף ושער המלך** חלקו על הרדב"ז, ואמרו שאפי' לרמב"ם ספק ממזר אסור במזרת, מכך שהרמב"ם סובר שמי שחציו עבד וחציו בן חורין שבא על אשת איש והוליד ממנה ולד, הוא חצי ממזר חצי כשר, ואסור בשפחה. ניכר שחצי ממזר אסור בשפחה אף לרמב"ם למרות תקנת בניו. יש להבין מדוע בסברא אסר הרמב"ם ולד חצי עבד חצי בן חורין שבא על אשת איש מלשאת שפחה. לגבי השאלה האם אפשר להכשיר ולד שתוקי, רע"א [סקי"ב] הביא בכך מח'. למוצל מאש ניתן לשחרר אותה על תנאי, אם אני כשר את משוחררת, ואז הולד כשר, ואם אני ממזר אינך משוחררת ואז הוולד עבד וישוחרר ויהיה כשר לבוא בקהל. אמנם הפני משה סבר שלא יכול להתכשר בדרך זו ולהיות מותר בקהל.

10. א. גר שנשא בת ישראל האם הוולד מותר בממזרת ? ב .נתעברה שלא בקדושה ונולדה בקדושה האם מותרת בממזר ?

א. **בקידושין עה** נחלקו עד מתי גר מותר בממזרת. **הרמב"ם** פסק שמי שאמה או אביה ישראל הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת. **המ"מ** ביאר שטעמו של הרמב"ם שנלמד בק"ו מגוי שבא על בת ישראל, שלשיטת הרמב"ם ע"פ הבנת המ"מ הבת שתולד כשרה לכהונה, לא גרע גר מגוי כמובן. **הר"ן** הקשה על המ"מ, שהרי שונה גוי מגר ויש סיבה שיהיה הבדל ביניהם. גוי אין לו חייס כלל, לכן הזרע מתייחס אחר הכשר. אמנם לגר יש חייס, לכן שם הולכים לפי הכללים הרגילים המופיעים במשנה בקידושין סו: שאם יש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **הח"מ** הביא סיוע לרמב"ם מכך שהגמ' בקידושין סז. מחפשת עוד מקרים בהם מתקיים הכלל שכל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר ואינה נותנת את המקרה של גר שנשא ישראלית שהולד הולך אחר הזכר, ומשמע כרמב"ם.

ב. **השו"ע** בסעיף כב פסק על פי הגמ' שאפי' היתה הורתו ולידתו בקדושה מותר בממזרת כיוון שהיה אביו ואמו גרים. נחלקו בגמ' **בקידושין עה.** עד מתי גר מותר בממזרת, ת"ק עד עשרה דורות, י"א עד שישתקע שם עכו"ם ממנו. **הרא"ש** פסק כת"ק. **הרמב"ם** פסק כל"ב. **שו"ע** ציין בסתם לרא"ש והביא את דעת הרמב"ם אח"כ.

11. קיי"ל דאב נאמן על בנו להכשירו או לפוסלו ,מהיכן נלמד דין זה – פרט דעות ראשונים בזה?

בקידושין עח: - האומר בני זה ממזר אינו נאמן, ואפי' שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא – אינם נאמנים. ר' יהודה אומר נאמנים. בבריתא בהמשך הגמ' – יכיר – יכירנו לאחרים, מכאן אמר ר"י נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה. הלכה כר' יהודה. אך נחלקו בהיקף דין יכיר. **תוס' ב"ב קכו:** - אב נאמן לומר זה בני בכור אף כנגד חזקה [נגיד שהיה מוחזק שיש לו ילדים גדולים, נאמן לומר על אחד הקטנים שהוא בכור]. למרות שעל ידי כך, יתגלה שהראשונים ממזרים. וכן נאמן לטעון ישירות כלפי אחד הילדים שהוא בן גרושה וחלוצה או ממזר ללא צורך בהכרת בכורה. **בה"ג** [ג"כ בתוס' בב"ב] – נאמן לפסול רק על ידי הכרת בכורה ולא באופן ישיר [ר"י בתוס' דוחה זאת על ידי הגמ' ביבמות מז – הגר שהודה שהתגייר בינו לבין עצמו – שאינו נאמן לפסול את בניו, אף שלא עשה זאת דרך הכרת בכורה – לכאורה מניח בהנחת יסוד שההו"א של נאמנותו שם היא מדין יכיר ויתכן ובכך יחלוק בה"ג]. **רבנו אליהו** – נאמנות על המוחזק כבנו לומר שהוא בן גרושה וחלוצה, בעצם נאמנות ביחס לבנו לומר שאמו היא גרושה ולכן הוא חלל וכן על זה הדרך. **שו"ע** פסק כרמב"ם שלכאורה הבין כתוס' עצמו שיכול להעיד אף לא דרך הכרת בכורה וכן שנאמן לפסול גם את המוחזק כבנו. הרבה אחרונים למשל **רע"א והראנ"ח** ציינו לשיטות הראשונים האחרות וסמכו עליהם בעוד צרופים להתיר ולדות לקהל.

12. נאמנות יכיר ונאמנות האמא:

א .האם נאמן לומר אינו בני?

ב .האם יש דין יכיר באמירת" זה בני?"

ג .האם לאמא יש נאמנות לפסול את הילד או לעשותו לפחות לספק ממזר ?

א. ראה בתשובה הקודמת ביאור שיטות הראשונים בהרחבה. היוצא מדבריהם לשאלה זו. **לתוס'** נאמן לומר אינו בני וכך פסקו גם **הרמב"ם והשו"ע**. אמנם **לבה"ג** לא נאמן. יש רק לסייג ולהזכיר שבגמ' **ביבמות מז** מבואר שאם יש לילדו בנים, אינו נאמן לפסול את בנו, כיוון שפסילתו פוסלת גם את בני בנו ואינו נאמן לכך. וכך פסק **השו"ע**.

ב. אם אני מבין את השאלה, הנדון האם אדם נאמן לומר סתם על מישהו זה בני, בלי שידוע לנו שהוחזק לגביו משהו. לכאורה אם הוא אינו מוחזק בהורות מסוימת, נאמן לומר עליו זה בני, ובלבד

שלא נאסף מהשוק. אך אם כבר מוחזק כבן של מישהו, לאו כל כמינו להפוך מישהו שמוחזק כבנו של אחר לממזר. יש להציע לענות על השאלה הזו, על פי המח' בראשונים האם עדות על ממזרות היא דבר שבערווה. **המרדכי** הבין שעדות על יבמה שהיא מותרת לשוק היא עדות שבערווה כי אין קידושין תופסין ביבמה. מהגדרתו זו משמע, שדבר שבערווה מוגדר לפי שאלת תפיסת קידושין [וכן על זנות הנלמדת בג"ש מהמילה טומאה הקיימת בעריות], ממילא לומר על מישהו שהוא ממזר ובכך לאסור אותו לקהל, זהו לאו ולא פגיעה בחלות קידושין, ועל כן אין זה דבר שבערווה וגם עדות אחד תועיל. **הר"ן** [על קידושין עג דין נאמנות חיה] ביאר מדוע ערעור על חיה מועיל הרי לכאורה אחרי שע"א מעיד הרי הוא כשנים ואין שומעין לבא אחריו? דין זה שכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים הוא בעדות של מילתא דעבידא לאיגלויי אך בדבר שאינו עביד לאיגלויי אין עדות אחד מועילה אלא אם לא הוכחש. לדבריו, ספק ממזר מותר מהתורה, לכן עד א' יהיה נאמן וזה טעם נאמנות החיה. נחלקו האחרונים בדבריו – **הב"ש** הבין שהר"ן סובר שע"א נאמן להעיד על אדם שהוא ממזר. אמנם **רע"א** חלק והבין שהר"ן סובר שע"א לא נאמן להפוך אותו לממזר. ניתן לתלות את נאמנות אב לומר זה בני על המוחזק כבנו של אחר, במח' זו, שלמרדכי ולהבנת הב"ש בר"ן יהיה נאמן, ולהבנת רע"א בר"ן לא יהיה נאמן.

ג. בדבר זה נחלקו הרמב"ם והשלט"ג. ידועה הגמ' בכתובות הדנה בסמכות מעוברת לטעון שמכשר הרתה. וכן הסוגיא בקידושין עד, שמציפה את הדין המבואר בכתובות בהקשר השתוקי שהוא בדוקי. אם כן מצאנו נאמנות של אם להכשיר. לגבי השאלה האם נאמנת לפסול, **הרמב"ם** סבר שנאמנת רק להכשיר ולא לפסול, כגון לטעון שנבעלה לממזר. **הר"ן** הסביר שהטעם שאינה נאמנת, כי אף אם לא יגידו שום דבר הוא ספק ממזר, המותר לבוא בקהל [נלמד מהפסוק לא יבוא ממזר בקהל ה'] אמנם חכמים אסרו אותו לקהל, ודבר זה של להכשיר אותו על ידי אמירת האם, מדרבנן התירו, והם אמרו והם אמרו לכן מותר לבוא בקהל, אך לאסור אותו ולהפוך אותו לממזר ולהתיר אותו בממזרים, זה לא הותר. **השלט"ג** [כתובות ה. מדפי הרי"ף] סבר שנאמנת לטעון גם שהוא ממזר. נראה שנחלקו ביסוד נאמנות האם, האם היא נובעת מדין ע"א נאמן באיסורין וכך הבין השלט"ג ממילא נאמנת גם לפסול. או שנאמנותה נובעת מדין חכמים, כיוון שמעיקר הדין כשר הולד לבוא בקהל, ואז תכשר רק עדותה המסייעת לכשרות ולא עדות הפוגמת בכשרות. על אף שקשה כפי שהקשה הב"ש בסקל"ט בסימן ד, הרי גם ספק ממזר מותר בממזרת, מהתורה [שלא כשיטת המ"מ], התירוצים שהביא הב"ש: א. שאין לעשותו ממזר ודאי כי אז ישא שפחה שלפי חלק מהפוסקים איסור נשאיתה מהתורה, אך הוא דחה זאת כיוון שהרמב"ם עצמו סבר שאיסור נישואיה הוא דרבנן. ב. בשם המ"מ - בשביל לא להרבות ממזרים בישראל. אך גם זה דוחק בעיניו. הוא נשאר בצ"ע. לצד זאת יתכן והשאלה עוסקת בארוסה ואם כך, **הנמו"י** הביא מח' על הסגויא ביבמות סט:, האם ארוסה האומרת שהולד אינו מארוסה נאמנת. י"א – שהיא נאמנת לשוותו ספק ממזר, וי"א שאינה נאמנת והולד כשר כדברי הארוס וכך ס"ל לריטב"א. שורש המח' ביניהם האם יש יכיר לארוס, והאם אומרים רוב בעילות אחר הבעל בארוס. רמ"א הביא את שתי הדעות.

13. קיי"ל שפנויה שנתעברה בנה שתוקי:

א .האם האם נאמנת להכשירו לבוא בקהל ,ואם כן מה טעם הדבר? האם יש אופן בשתוקי ,שאף שלא יודעים מי האב מכשירים אותו?

ב .האם גם ברוב פסולים נאמנת ,ואם כן מה הטעם בדבר .באם מתה האם מה דין הבן?

ג .אסופי שיש בו הוכחה שלא הושלך למיתה שאין בו דין אסופי ,האם בכך הוא הותר לבוא בקהל או שמא עדיין יש בו דין שתוקי?

א. **בקידושין סט.** מבואר דין שתוקי בדוקי. משמע שאם האומרת לכשר נבעלתי נאמנת מהגמ' בקידושין ע"פ צריכותא מבואר שגם ר"ג בכתובות יד סבר שאפי' ברוב פסולים אצלה נאמנת. יש שלוש אפשרויות שבהם דנו הפוסקים בטעם הדבר. א. מצד עד אחד נאמן באיסורים – שיטת **הרשב"א**. ב. מצד נאמנות על פי ברי. שיטת **הר"ן והרא"ש**. ג. ברי וחזקת כשרות או חזקת בודקת ומזנה. אם הנאמנות מצד ע"א ברור מדוע נאמנת על בתה. אם הנאמנות מצד ברי, ביאר **הר"ן** שהטעם שנאמנת על בתה, כיון שמעיקר הדין שתוקי כשר, וחכמים נתנו נאמנות לאם מול האיסור דרבנן שלו להינשא, להכשיר אותו באמירתה. במציאות שבה קוראים לשתוקי בדוקי והאם נאמנת, ממילא אף אם לא ידוע מי האב והאם וטוענת שלכשר נבעלה נאמנת. הסוגיא היא בכתובות יד.-טו

האם צריך רוב כשרים או תרי רובי בשביל שתהיה נאמנת לומר לכשר נבעלתי. ראה בהרחבה תשובה 10 בסימן ו.

ב. לגבי האם נאמנת גם ברוב פסולים אצלה, מבואר בגמ' בכתובות יד ובקידושין עד. שר"ג ואבא שאול מכשירים ברוב פסולים. לכן נאמנת גם ברוב פסולים. וכך גם פסק **הרשב"א**. טעם הדבר כיוון שנאמנות האם נובעת מדין עד א' נאמן באיסורין. **הב"ש (סקל"ט)** דן בכך. תחילה הוא מקשה ע"פ טעמו של הר"ן שנאמנות האם נובעת מכך שספק ממזר אסורה בקהל מדרבנן בלבד, לכן האם נאמנת מול איסור זה. אך אם יש רוב פסולים, מדוע שתהיה נאמנת, הרי אזלינן בתר הרוב? הוא מתרץ שהולכים בתר הרוב כשידוע שהבעל בא לאשה, ובמקרה זה אכן האם לא תהיה נאמנת לשיטת הר"ן, כיוון שמדאו' האם לא נאמנת אלא מדרבנן ורוב הוא מהתורה. אך במקרה רגיל כיוון שזה ספק אם הוא הלך אליה או היא הלכה אליו לכן על אף שיש רוב הוי ספק ממזר ולכך היא נאמנת לומר לכשר נבעלתי. **שו"ע** פסק שנאמנת גם ברוב פסולים ע"פ הגמ'. לגבי אם מתה האם מה דין הבן, לכאורה יש לדון בכך ככל מצב שהאם אינה לפנינו שהדין הבסיסי שהוא ספק ממזר. אם יש רוב וכו', יש לדון האם ניתן להתיר על פי גדרי רוב ביוחסין. **הנו"ב** הכריע שדי ברוב אחד ולא צריך תרי רובי בכדי להתיר בכשרות לבוא בקהל. [יש לכאורה להקשות עליו מהסוגיא בסוף פרק ראשון של כתובות שמבואר שלעניין יוחסין אין הולכין אחר הרוב]. לגבי השאלה אם מתה האם, יתכן והתכוונו לדברי הנו"ב המובאים במלואם בסעיף הבא, שבסוף דבריו כתב לאור דבריו, שאם בשתוקי לא נבדקה אמו כלל עד שמתה, כגון שילדה במקום שאין בי"ד וכו', ממילא חזרנו למצב שהדיון אינו על האם אלא על הולד ויש להכשירו עפ"י רוב וממילא אם הרוב פסולים אין להכשירו אפי' לשיטתו. אמנם **הנתיבות והמהרי"ט** חלקו עליו וסברו שאין לומר שהולד תמיד פריש, וכשהדיון רק עליו ניתן ללכת אחרי הרוב, כיוון שדינו תלוי וקשור בטבורו לדין אמו. הספק לגביו התעורר בשעה שהיא הלכה להבעל, על הצד שהיא הלכה לבועל, וממילא קבוע וכמחצה ויש לאסור אף ביחס אליו.

ג. בשאלה זו דן **הנו"ב**. הוא מתרץ שלושה תרוצים שאת הראשון הוא דוחה. **א.** – אין הכי נמי. יש דין שתוקי במצב זה. הנו"ב דוחה, כיוון שמפורש **בב"ש** שולד שנמצא בצידי רה"ר מותר לחלוטין ומשמע שלא חשש לו מדין שתוקי כלל. **ב.** שתוקי שאמו יודעת גרע מאסופי, כיוון שבשתוקי הורעה חזקת הכשרות של האם כיון שהיא פנויה וזינתה משא"כ אסופי שאיננו כלל יודעים את הציור, לכן אין באסופי דין שתוקי. **ג.** בשתוקי כיוון שהאם גם כאן, הדיון הוא גם על כשרותה, וכשדנים לגביה יש לחוש לקבוע שהלכה היא אל הבועל והוי ספק ממזר, אמנם באסופי דנים רק לגבי הולד, והוא לעולם פריש לכן ניתן ללכת על פי הרוב. ראה שנחלקו עליו **הנתיבות והמהרי"ט** וסברו שגם הולד אינו נידון כפריש אלא נגרר אחר ספק האם ולא יוצא מידי ספק קביעותה וממילא דינו להיות ספק ממזר.

14.א. ארוסה או נשואה שאומרת שהעובר ממזר ,האם נאמנת?

ב .טוען הבעל שהעובר אינו ממנו והיא טוענת שמעוברת מנכרי ,מה הדין ? ואם אינה טוענת כלום או שטוענת שאינה יודעת ממי התעברה ,האם הולד ממזר ודאי או רק ספק ?

א. באשת איש כשם שבואר למעלה יש מח' בין הרמב"ם ושלט"ג, למעשה **השו"ע** פסק שאינה נאמנת לפוסלו כרמב"ם. לגבי **ארוסה**, **הנמו"י** על הסוגיא של **יבמות סט** – הסוגיא שעוסקת בדיימא מיניה ודיימא מעלמא, ציין למח' ראשונים בדין ארוס שטוען שזה בנו מארוסתו, וארוסתו מכחישה בברי ואומרת שאין זה ממנו – **הב"ש** העמיד שלא דיימא מיניה ולא מעלמא. **י"א** שהולד ספק ממזר, כיון שאין הארוס נאמן מטעם יכיר, שאינו אלא בנשוי שם יש רוב בעילות אחר הבעל וממילא הוא מוחזק כבנו ועליו יש יכיר. **הריטב"א** כתב שאם הארוס טוען בברי שלא זזה ידה מתחת ידו, הוא נאמן. לשיטתו גם בארוס יש חזקה שהוא בנו, ולכן שייך לגביו יכיר. **רמ"א** הביא את שתי הדעות. **הח"מ והב"ש** הכריעו כריטב"א.

ב. היא נאמנת, והולד כשר, וטעם הדין שהוא אינו יכול להכחישה אלא רק לומר שהוא לא ממנו, אך לא יכול להכריח ממי הוא כן, ולכן אם היא טוענת בברי שהוא מגוי, נאמנת. נציין שלפי **הב"ש** יש מח' בין הטור לרמב"ם בדין הכחשה בין הארוס לארוסה אם הולד ממנו, ש**הטור** סבר שהוולד ממזר ודאי ומותר בממזרת **והרמב"ם** פסק שהוא בחזקת ממזר, כלומר שהוא ספק ממזר, כיוון שיש לחוש שנבעלה לגוי. נמצא שהרמב"ם סובר שבסתמא חוששים שמא נבעלה לגוי, אך הטור לא חושש לכך. **השו"ע** פסק כטור, שאם הוא מכחיש הוא ממזר ודאי. אמנם **רע"א** הבין שאין מח' בין הטור לרמב"ם ושהטור דיבר במציאות שאין לתלות בגוים, אך בסתמא תולים, וזו גם כוונת השו"ע. אם אינה טוענת

כלום, הולד ספק. וכ"פ **השו"ע**. ע"פ מה שנפסק להלכה כשמואל בקידושין עה. ובהקבלה ביבמות סט: שארוסה שעיברה הולד שתוקי – כלומר ספק ממזר.

15. פנויה שילדה וטוענת שהולד ממישהו מסוים האם נאמנת ?ומה הדין בשניהם מודים , לענינים הבאים :

א .להחשיב את הולד ככוהן

ב .להחשיב את הולד כממזר ודאי.

ג .לאסור את הוולד בקרוביהם

ד .האם יורש את הפנוי?

ה .להפטר מחליצה אם נשאה לו לאחר מכן ומת

ו .והאם זה משנה אם היא מיוחדת לו או שהבועל והנבעלת גרו ביחד?

א. הסוגיא **ביבמות סט**: ובקידושין עה: – אינה נאמנת לפסול אלא להכשיר. לכן אם טוענת שהוא כשר. רבא פסק כאבא שאול שהיה קורא לשתוקי בדוקי. לכן נאמנת. מה גם שיש חזקה שאשה בודקת ומזנה ולא תזנה עם אדם שאינו כשר. וכ"פ **בשו"ע**. **כששניהם מודים: א** – אם הוא ממזר אינם נאמנים, כיוון שכשם שזינתה עם פלוני זינתה עם אחר. בגמ' יש שתי לישנות, הראשונה מדברת בבא על ארוסתו, השניה מדבר על ארוסה מעוברת, רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי. שתי לישנות בגמ', **ל"ק** – המח' ביניהם בדיימא מיניה ודיימא מעלמא, אבל אם דיימא רק ממנו ודאי שהוא ממנו. **ל"ב** – אם דיימא מיניה ומעלמא ודאי שהולד ממנו, נחלקו כשדיימא רק מעלמא. נחלקו הראשונים כמי לפסוק **הרמב"ם** פסק כלישנא קמא שבדוקי נאמר בדיימא מיניה ומעלמא, אבל בדיימא מיניה ולא מעלמא הולד כשר גם בלי עדות אמו. **הרשב"א כל"ב** – שבדיימא מיניה תמיד הולד כשר, אפי' אם דיימא גם מעלמא, אבל בדיימא רק מעלמא אז נאמר דין בדוקי. **הרמב"ם** חושש לעניין איסורי דאו' לשיטת אביי, הסובר שאף בדדימא מיניה חיישינן דילמא מדאפקרה נפשה לגבי ארוס הפקירה עצמה גם לאחרים ולכן הוולד ספק ממזר. לכן בסעיף כו, **השו"ע** פוסק לגבי פנויה שנתעברה שאינה נאמנת להודות שהוא מממזר אפי' אם הוא גם מודה בכך, וטעם הדבר שכשם שזינתה עם הממזר כך זנתה עם אחר והדין שהוא **ספק ממזר**. יש כאן דבר מחודש ומעניין שהרמב"ם חושש לשיטת אביי, למרות שלכאורה לא נפסקה הלכה כאביי [רק ביע"ל קג"ם].

בסימן ג סעיף ט פסק רמ"א ע"פ תשובת רא"ש שאם כהן בא על הפנויה ומודה שהוא בנו, הבן כהן לכל דבר ולא חיישינן שמא הפקירה עצמה לאחרים. **הח"מ** מעמיד שהיא לא אומרת שבאו עליה ג"כ אחרים. וגם הוא מודה שבא עליה אך לא יודע בודאות שממנו נתעברה. לאור סוף ההערה בפיסקה הקודמת, ראה **ב"ש** סק"מ המפנה לח"מ שהקשה על הגהה זו לפי שיטת הרמב"ם החושש מדאפקרה נפשה לגבי אחד גם הפקירה לאחר, ומדובר באיסור דאו', אז כיצד ניתן לסמוך על כך? **הב"ש** מנסה לתרץ שרמ"א דיבר במקום שכולם כהנים, לא חיישינן שזנתה עם פסול כיוון שאז אין מדובר על איסור דאורייתא. וצ"ע. **הבית הילל** תירץ שאמרינן רק לקולא כשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר, אך לא לחומרא. לעניין כהן, זו חומרא לומר שזנתה עם אחר ולא אמרינן, לעניין ממזר ודאי, זו קולא לומר שמא זינתה מאחר, שאז יהיה הולד ספק ממזר ויהיה מותר מהתורה לבוא בישראל [למרות שיש לכך גם חומרא שיאסר בממזרת ודאית].

ב. ראה סעיף קודם הגמ' בקידושין סט, ומח' הראשונים מתי אמרינן בדוקי ומתי לא. לל"ק בדיימא מיניה ודיימא מעלמא אז אמרינן שהוא שתוקי וכ"פ **הרמב"ם** וכך הכריע **השו"ע**. לכן הוא ממזר ספק ולא ודאי. אמנם לשיטת **הרשב"א והרא"ש** הלכה כל"ב האומרת שדווקא בדיימא רק מעלמא אז שתוקי, אך בדיימא מיניה ומעלמא הולד ממנו הוי ודאי כשר.

ג. כששניהם מודים הולד אסור בקרוביהם וחוששים וכך פסקו **הרמב"ם השו"ע** אפי' אם רק היא אומרת כל שכן לכאורה כששניהם מודים. **הנו"ב** דן על דברי השו"ע הסובר שאם היא אומרת שהוא מפלוני יש לאוסרו לקרוביו, לדבריו דין זה צריך תלמוד כיצד לפרש את דברי השו"ע שאסור בקרובות אותו פלוני. ניתן לומר שחוששין לדבריה לאסרו בקרובי פלוני, דווקא אם אין אותו פלוני מכיחשה, אם אומר ודאי שאינו ממנו, לכאורה לדעתו אינה נאמנת לאוסרו בקרובות אותו פלוני, שהרי כשם שהוא יכול לומר על ולדו שאינו ממנו והוא ממזר ומתירו בממזרת, מדוע שלא יוכל להתירו בקרוביו? אולי ניתן לציין למח' הראשונים ביכיר, האם יכיר הוא ישיר כשם שסוברים תוס' שניתן לומר ישירות על פלוני שהוא ממזר למשל, או שמא הדרך היחידה להכיר היא על ידי הכרת בכורה, וכך ס"ל לבה"ג.

ד. אם מודה שהוא בנו - יורשו. נחלקו מה הדין כשפלוני מודה שבעלה אך לא יודע לומר אם זה בנו או לא, **השו"ע** פסק שאינו יורשו. אמנם **הח"מ** אמר שאין זו דעת הרמב"ם, והרבה אחרונים סבירא ליה, שאם מודה שנבעלה לו, ולא דיימא מעלמא, פשיטא שהוא בנו לכל דבר וגם לירושתו ולא חוששים בזה לשיטת הרמב"ם החושש לאביי.

ה. בתשובות הרא"ש והרשב"א מבואר שאינו נאמן להחזיקו כבנו ודאי אלא אשתו צריכה חליצה מספק, וזו מציאות של ספק חלוצה. וכך פסק **השו"ע** בסימן קנו סעיף ט. **הב"ש** מביא את המח' על פי יבמות סט דיימא מיניה ודיימא מעלמא מח' הרמב"ם והרשב"א והרא"ש האם כל"ק או כל"ב, ותולה את הדין דכאן בזה. לכן **רמ"א** מגיה א – שאם היו חבושים בבית האסורין שודאי הוא ממנו – **המרדכי** סובר שהולד פוטר את אשתו מחליצה. ב. – וי"א שאפי' בזונה המיוחדת לו – פוטר. זו דעת **הרא"ש** הסבור כל"ב שכל עוד דיימא מיניה ומעלמא שדינן הולד אחריו גם לעניין דיני דאו' כדין החליצה. בעוד **לשו"ע** הפוסק כרמב"ם זה ספק, כיוון שפוסק כל"ק.

ו. ראה סעיף הקודם שלכאורה נחלקו בזה הפוסקים. **הרא"ש** כתב שאפי' הרמב"ם מודה בזונה המיוחדת לו. רמ"א פסק שאפי' הייתה מיוחדת לו אינה נאמנת עליו, במקום שהבועל לא מודה. **הנו"ב** בפת"ש מביא שהרמב"ם מודה דווקא במידה ונושא את המיוחדת לו אח"כ, אך לא מצד שלא חיישינן שמא דיימא גם מעלמא אלא מצד שאז כיוון שלקחה לו ניתן לתלות רוב בעילות אחר הבעל, אך בסתם פילגש לדעתו יש להחמיר ולחשוש שדיימא מעלמא כשם שדיימא ממנו, ולא ניתן לתלות בו את רוב הבעילות במיוחד כיוון שלא לקחה אח"כ. לכן לדעתו בנידון שהוא דן עליו, אין לפטור מחליצה במי שהייתה בקשרי אהבה עם מישהו ולבסוף נשאה. **הרמב"ם** מחמיר אפי' אם דיימא רק מיניה מחשש שמא כשם שהפקירה את עצמה לזה כך הפקירה עצמה לאחר. החילוק בין תרומה [שבזה"ז היא דרבנן] שם הרמב"ם לא חושש לזינתה עם אחר לבין מציאות דאו' שבהם הרמב"ם חשש. כמו"כ אין עדות ברורה שבא עליה אלא רק הודאתו, ולא נאמן בזה לעניין דיני דאו' כחליצה אלא רק לענייני דרבנן כתרומה דרבנן והיתר לשאתה בהיותה מעוברת.

16. אשה שנתגרשה וילדה ספק אם זנתה לפני הגירושין ספק לאחר הגירושין מה דין הולד ? האם נאמנת לומר שהולד ממזר?

רמ"א פסק שאם זנתה תחת הבעל תולים רוב בעילותיה בבעל ולא נאמנת לטעון שהוא ממזר. מקור הדין **בתה"ד**. הוא מעמיד את הדין כשבעלה אצלה. כלומר שבזמן זה הבעל נוכח איתה. לכאורה אם הבעל לא איתה, לא תהיה נאמנת כידוע על פי הדין ביבמות פ: רבה תוספאה אישתהי עד יב חודש ולא יותר מכך. **המהר"י וייל** התייחס ישירות למקרה שהתגרשה וילדה, שלדעתו מכשירים את הולד מצד ס"ס, שמא אחר גרושין זנתה, ואת"ל קודם גירושין שמא זינתה עם עכו"ם. אמנם לדבריו אם היא טוענת שזנתה קודם הגירושין נאמנת להפוך את הולד לספק ממזר, וביאר **בד"מ** כשבעלה לא היה אצלה, שאם היה אצלה תולים בו, ולא נאמנת. **הב"ש** הקשה על המהר"י וייל, מדוע כשר מטעם ס"ס, הרי קיימ"ל שפנויה שזינתה הולד ספק ממזר אם לא בדקנוה ואמרה שהוא מכשר? **הב"ש** מחדש, שדווקא כשיש ממזר באותו מקום אז חיישינן שמא זנתה עם ממזר, אבל כשאין ממזר באותו מקום לא חיישינן.

17. ארוסה שנתעברה ואומרת שמארוסה נתעברה וארוסה אינו בפנינו או שאינו זוכר א .מה דינו של הולד ,לענין כשרותו לבוא בקהל ולענין ירושת אביו ,ולענין יבום לפטור אמו מן החליצה .

ב .מה דינו של ארוסה זו לינשא לכהן אחר לכתחילה.

ג .האם מותר לאשה להנשא לארוסה

ד .אם הארוס מכחישה שאין הולד ממנו מה דינה של הארוסה לינשא לכהן אחר ומה דינה לגבי הארוס עצמו אפילו כשהוא ישראל.

א. מקור הדין על פי הסוגיא **ביבמות סט:**. נחלקו הראשונים כמי לפסוק. **רמב"ם** כל"ק שבדיימא מיניה ומעלמא לשמואל שהלכה כמותו הווי שתוקי. אמנם הרמב"ם גם חשש לחומרא באיסורי דאו' לאביי שאפי' בדיימא רק מיניה דילמא מדאפקרה נפשה לגבי ארוס הפקירה גם לעלמא. **הרא"ש והרשב"א** פסקו כרבא בל"ב, שבדיימא מיניה ומעלמא הולד מתייחס אחריו, ורק בדיימא מעלמא לבד הולד שתוקי. **שו"ע** פסק כרמב"ם. לעניין כשרותו לבוא לקהל, הולד כשר. **רמ"א** פסק שהוא הדין לירושתו אם אינו מכחיש, גם אם אינו מודה. הטעם כיוון שאם לא היה יורש היה עליו לעז ממזר והווי דיעבד, לכן יש לו לירש. מה גם שלאשה יש חזקת כשרות עם טענת ברי שאף אחד לא מכחישה וגם לולד יש חזקת כשרות. **הב"ש** מוסיף שגם לעניין ייבום הוא בנו. כמו"כ כיוון שאם יגידו לארוס שאין זה

בנו לעניין ירושה הוא יפרוש ממנה הווי כדיעבד. בדיעבד די בברי אף בלא תרי רובי. **הב"ש** ג"כ מסביר שאמרינן בש"ס לעניין דיעבד ששדינן בתר ארוס לעניין הכשרו לקהל אך מדוע שיירשו, ומתרץ כח"מ שלא ניתן לחלק. **בבאר היטב** סקל"ג הקשה, הרי בסעיף כו חששו הרמב"ם והשו"ע אפי' כשהממזר מודה לדבריה שהוא ממנו שמא זנתה עם אחר, אם כן מדוע כאן לא חששו שיהיה כאן ספק ממזר והרי אין הארוס מודה? **א. בה"י** בארוסה יש סברא יותר לתלות בארוס מבאחרים, כיוון שמהתורה היא מותרת בארוס. **ב. בה"י** – החשש כשם שהפקירה עצמה לגביו כך הפקירה לאחר נאמר דווקא לקולא ולא לחומרא.

ב. לעניין התירה לכהן. **הב"ח הביא בשם חכם אחד**, שכשרה לכהונה, כיוון שלגבי עצמה זה נחשב כדיעבד – מקור הדין ב**כתובות יד**. **הב"ח עצמו** מחלק שדווקא כשהוא מודה, אך אם אינו בפנינו אסורה לכהן לכתחילה. **הח"מ** מסכים עם החכם ואומר שגם כשהוא אינו מודה הווי דיעבד, ומה שנאמר בכתובות יד. את לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרים אצלה זה רק חומרא אך מעיקר הדין מותרת לכהן אם תתאלמן מארוסה. במיוחד אם לא דיימא מעלמא שיש לסמוך על שיטת רבא בל"ק, כל שכן לשיטת הרא"ש והרשב"א. אמנם **הב"ש והט"ז** חלקו על הח"מ וסברו שלכתחילה אין לה להינשא לכהן, כיוון שחזינן כשמכחישה הארוס ואומר שלא ממנו שהדין שאם נשאת לכהן לא תצא שמחלקים בין דין הוולד שהוא ספק ממזר לדינה שהיא נשואה לכהן ואינה זונה, לכן גם כשאינו מכחישה יש לחלק בין היתרה לכהן לבין היתר הוולד לכהונה.

ג. פסק השו"ע שאסורה לו, וטעם הדבר כיוון שהוא מכחישה שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. אמנם **הראנ"ח** (באר היטב לז) פסק שאם יש ידים מוכיחות שמשקר אין אומרים הא שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. אמנם הפת"ש (סקל"ד) הביא בשם הרשב"א ששויא מועיל אפי' כנגד עדים וידים מוכיחות לא יותר מעדים.

ד. אם מכחישה – שו"ע פסק שוהא ממזר ודאי. אמנם בכל דינים אלו לפי הב"ש נחלקו בדין הולד הטור והרמב"ם. **לטור** הוא ממזר ודאי. לרמב"ם הוא ספק ממזר. [אמנם יש קושיא על דברי הב"ש, כיוון שבאיסו"ב טו יז הרמב"ם פסק שבארוס הוולד ממזר ולא בחזקת ממזר ומדוע? אמנם לרע"א תשובה קו שהבין שאין חילוק בלשונות אלא הכוונה בכל מקום שהוא בחזקת ממזר כלומר שחוששים שמא נבעלה לגוי, אין קושי] **לרמב"ם** יש חילוק בין ארוסה לנשואה. בארוסה הוא כתב שהוי ממזר מדין יכיר. אך לעניין נשואה הוא כתב שהוולד בחזקת ממזר כלומר ספק ממזר. **המ"מ** סבר שהסיבה שהוא בחזקת ממזר ולא ממזר ודאי, בגלל שיש לחוש שמא נבעלה לגוי. **הב"ש** הבין שלרמב"ם יש בסתמא להסתפק שמא נבעלה לגוי, לכן יהיה ספק ממזר ולא ודאי ממזר. לטור אין מסתפקין האם נבעלה לגוי אלא במקרה שהיא טוענת בברי שהוולד מגוי, שאז נאמנת. **הב"ש** תירץ שהחילוק בין ארוסה לנשואה שבארוסה האמא לפנינו ושותקת לכן הוי ריעותא שהיא לפנינו אך בכל זאת שותקת והולד ודאי ממזר, אך בנשואה אינה לפנינו ואנו בלעדיה מספקינן בגוי כיוון שבתסמא מפסקינן בגוי אא"כ יש ריעותא. **רע"א** [תשובה קו] הבין שבין בארוסה ובין בנשואה תלינן לרמב"ם בגוי החילוק ביניהם שבארוסה הממזר ודאי כיוון שהוא טוען ביכיר שהוא ממזר אך בנשואה מיכיר תולים בגוי [מעניין א. שבארוסה יש יכיר לרמב"ם. ב. טעם החילוק בין הנשואה לארוסה למה בארוסה לא חוששים לגוי משא"כ בנשואה]. רע"א גם הבין שגם לטור, אין הולד ממזר ודאי, אלא בחזקת ממזר כיוון שגם לשיטתו יש לחוש שמא נבעלה לגוי. לעיקר השאלה ביחס להתירה להינשא לבעלה – **המ"מ** ביאר ברמב"ם שלארוס אסורה מטעם שהארוס אומר שהיא לא נבעלה לו וממ"נ אף אם נבעלה לגוי ולא ליהודי אסורה לו משום סוטה. וכך פסק **השו"ע**. **הראנ"ח** אמר שאם יש ידיים מוכיחות שהארוס משקר לא אמרינן שויא. בפת"ש ביאר **שהראנ"ח על פי המהרי"א** שאומר שכשיש שני עדים המכחישים דבריו אין שויא. אמנם **הרשב"א והרש"ך** סוברים ששויא חל אפי' כנגד עדים שמכחישים דבריו. וידים מוכיחות לא אלים מ-ב' עדים. לכן דברי הראנ"ח נשארו בצ"ע. לכאורה שורש המח' ביניהם האם שויא היא מדין ע"א נאמן באיסורין, או מטעם נאמנות. לראנ"ח זה מטעם נאמנות, לרשב"א מטעם עדות. אמנם לכהן אחר פסק **השו"ע** שאם נישאת לא תצא. **הב"ש** אמר שדווקא דיעבד אם נישאת לא תצא אך לכתחילה אין לה להינשא לכהן אחר כיוון שהולד שלה ספק ממזר. יש לציין בכאן למח' המופיעה **בתוס'** בריש כתובות, האם גוי שבא על אשת איש יש בכך דין של סוטה של אחד לבעל ואחד לבועל ואסורה לבעלה. **ריב"א** סבר שיש בכך אחד לבעל ואחד לבועל, **ר"ת** סבר שאין לכך דין סוטה רגיל. בכל מקרה כאן האיסור מצד שויא אנפשיה.

18. מי שבא לבית הדין ואומר שהוא ממזר והלך ובא על בת כהן האם פוסלה בביאתו או לא ?

ביבמות מז. מבואר שהאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבת ישראל אך מאידך אסור בממזרת עד שיוודע ודאי שהוא ממזר, דווקא כשאין לו בנים ואם יש לו בנים אינו נאמן. הדין שם נאמר ביחס לגר שבא ואמר שהתגייר בינו לבין עצמו ומשם למד **הרמב"ם** לממזר וכך פסק **השו"ע**. נאמנותו אינה מתורת עדות כיוון שכל אדם קרוב אצל עצמו אלא נאמן מתוך שויא. לכן אם בא על בת כהן אינו אוסר אותה בביאתו, כיוון שבשויא אין לו יכולת אלא לאסור על עצמו אך לא על אחרים.

19. אב שאמר על בנו שהוא ממזר האם מועילה אמתלא ?

בסעיף כט, **רמ"א** פסק ע"פ **המהר"מ מרוטנבורק** – שאב נאמן לחזור בו באמתלא, ובנו יוכשר. מקור הדין בגמ' **בבבא בתרא קכז:** האומרת שהאומר עבדי וחזר ואמר בני נאמן, והוא הדין לממזר. אמתלא מועילה. הש"ש (ו, ח) סבר על פי חכמי פרובנס, שכל דבר שהתורה העניקה נאמנות, לא נאמן לחזור באמתלא, ממילא לשיטתם לא ניתן לחזור כאן באמתלא. כמו"כ רע"א מחלק בין אם האב דיבר בבי"ד לבין אם האב דיבר במקום אחר, אם דיבר בבי"ד כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אם לא, נאמן לתת אמתלא.

20. יש אופנים שאסופי כשר אף שלא יודעים מי האב ומי האם מה הטעם בזה ומדוע הוא שונה משתוקי דהיכן דלא ידעינן מי אביו הוא פסול ?

מקור הדין **בקידושין עג.** אמר רבא ד"ת אסופי כשר. ראשית מה המצב שבו יתכן ותינוק יושלך – א. פנויה שזינתה שלא יכולה לתלות רוב בעילותיה בבעל. ב. רעבון – מי שאין ביכולתה לגדל את ילדה. זה חמישים חמישים, אם מטעם של זנות אסורה או מטעם של רעבון ואז הולד כשר, לכן הוי ספק ממזר שמותר מהתורה, ממזר ודאי לא יבוא ממזר ספק יבוא. אמנם יש מצבים רבים שבהם מתירים את הולד, כשניכר בתינוק שלא נזרק מטעם של זנות אלא מטעם שלא יכלו לטפל בו, כגון שעשו לו ברית מילה, מעיד שרצו שיחיה, או שעשו כל מיני דברים לתקנת גופו. הוא הדין גם בשיני רעבון. לסיכום במצבים שבהם נראה שהולד לא נזרק מטעם זנות אלא מטעם אחר, כיוון שמעיקר הדין כשר לבוא בקהל כי הוא רק ספק ממזר וחכמים אסרו מצד מעלה ביוחסין, יש להתיר כשניכר שטיפלו בו באיזה אופן ולא רצו במיתתו. **המהרי"ט והב"ש** אמרו שאסופי מותר לבוא בקהל כשהיה מהול או שהיו בו את הדברים שמראים שטיפלו בו. **הנו"ב** דן בשאלה מדוע אין בכל שתוקי אסופי. שני תירוצים עיקריים לו – **א.** בשתוקי יש אמא לפנינו והדיון הוא גם עליה מה היא עשתה לכן שם יש חשש שהיא הלכה לבועל וזה קבוע וכמחצה על מחצה ולכן יש לאסור גם אותו משא"כ באסופי הדיון רק על הולד, לכן דנים אותו כלומר את הזרע שיצר אותו כפריש ולא כקבוע. ב. כשהאם לפנינו וידוע מי היא למשל שידוע שהיא פנויה וא"כ ברור שזינתה והורעה חזקת כשרותה לכן הולד ספק ממזר, אך כשאין ידוע גם מי אימו יש להשאיר את חזקת הכשרות של אמו ולהחיל אותה עליו. אמנם הנו"ב הקשה על כך, והעיקר לדעתו כתירוץ א. על פי תירוץ א הוא אמר שאם נודע מי האם אך לא שאלו עליה למי נבעלה עד שמתה וכעת דנים על הולד, הוא יותר לבוא בקהל. **הנתיבות** סבר לאסור כיוון שידוע לנו מי האם הספק נולד בשעה שהאם נתעברה למרות שלא באה לפנינו ואין להתיר.

21. א. שתוקי ואסופי באופן שמותרים לבוא בקהל ,האם מותרים לשאת כל אשה או שיש הגבלה בדבר -באר טעם הספק בזה .ב .שתוקי ואסופי שקידש אשה וחזרה וקיבלה קדושין מן האחר , האם צריכה ג"פ מהמקדש השני .

א. בדין זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. **הרמב"ם** פסק על פי התוספתא במכשירין שמצא בה תינוק מושלך, אם רוב ישראל ישראל אם רוב גויים גוי מחצה על מחצה מטילין עליו חומרי שניהם ר' יהודה אומר אם היתה שם גויה אחת או שפחה אחת היא חשודה להשליך. **הראב"ד** סבר שאין לפסוק כר' יהודה. אמנם **הרמב"ם** סבר שמה שאמרה הגמ' בכתובות טו אבל ליוחסין לא, היינו לעניין קידושין, ולא לכהונה. ממילא מובנת פסיקת הרמב"ם האומר שכל מדינה שיש בה שפחה או כותית שראויה לילד הואיל והאסופי שנמצא בה ספק כותי או עבד כשנשא גיורת הרי זו ספק אשת איש, וכן השתוקי שנשא אשה שאפשר שתהיה ערוה לו הרי היא בספק אשת איש שאין קידושין תופסין בעריות, ואיזו אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו כל אשה שאביה או אחיה קיים כשנתעברה אמו. וכל אשה שנתגרשה או נתאלמנה שמא היא אשת אביו או אשת אחי אביו. וכך פסק **שו"ע**. ממילא אינם יכולים לשאת כל אשה. השתוקי, אמנם מדאו' מותר, אך חכמים גזרו שמא ישא אחותו מאביו על אף שאין זה שכיח, יש לחוש לכך כמבואר **ביבמות לז:**. לכן אין לו לשאת מי שאביה או אחיה קיים כשנתעברה אמו, וכן כל אשה שנתגרשה או נתאלמנה שמא היא אשת אביו או אשת אחי אביו. ביחס לאסופי אין לו לשאת אשה, כיוון שהוא ספק לבוא בקהל, אך אם נשא גיורת, היא ספק אשת איש. **הב"ש** השיג

על הרמב"ם בדין השתוקי, ואמר שאם אין בו חשש ממזר, מותר לישא אשה ולא חוששים שמא ישא אחותו. הוא לא מבין למה הרמב"ם חושש לכך. אמנם אם כל העיר ישראלים, קידושין קידושין. בתמצות ניתן להציע שני כיווני ספק – א. האם האמור בכתובות טו אבל ליוחסין לא מדבר על איסור לכהונה או לבוא בקהל. ב. האם יש לחשוש לשמא ישא אחותו מאביו – **לב"ש** לא. **לרמב"ם ושו"ע**– כן.

ב. כיוון שהיא ספק אשת איש, כמבואר בסעיף א בתשובה זו, הרי שאם קיבלה קידושין מאחר, תצטרך גט פשוט מהמקדש השני ככל ספק מקודשת.

22. פרט לפחות שבע בעיות ושאלות בדין "יכיר".

א. כיצד אדם אומר את יכיר – **בה"ג** – רק מתוך הכרת בכורה. **תוס'** – גם ישירות על אחד הבנים שהוא ממזר. **שו"ע** כתוס' ורמב"ם. **ב.** כיצד פועל יכיר – האם מדין נאמנות מיוחדת שהתורה הקנתה לאב או מדין ע"א נאמן באיסורין. **ג.** כשיש עד אחד או שני עדים כנגד היכיר, האם בכל זאת נאמן? **ד.** האם יכיר הוא דווקא במוחזק בבנו או אף שלא במוזחק כבנו נאמן לומר שהוא בנו? **ה.** האם נאמנות חיה היא מדין יכיר [**תוס' רא"ש על קידושין עד**] או שהיא אחרת [**הר"ן – ע"פ קידושין עג** אם וחיה נאמנות מטעם תקנה מיוחדת. **המ"מ** [איסו"ב טו יב] נאמנות חיה מדין ע"א נאמן באיסורין]? **ו.** האם גם לאם יש נאמנות בתורת יכיר? **תוס' רא"ש קידושין עד**. כן, **ב"ש סימן ו, סקכ"ז** לא. **ז.** האם נאמנות יכיר היא גם לפסול ילדיו – ר"י נאמן לומר בן גרושה ובן חלוצה, חכמים – אינו נאמן. **ח.** האם יש יכיר גם לארוס?

23. האם יתכן שילד שנולד והוא ממזר ,יהיה לאחר מכן כשר ?

שתי תשובות בדבר: **א.** הסוגיא ב**גיטין לג.** המשנה ב- לב. אומרת שהשולח גט על ידי שליח אם ביטלו אפי' שלא בפני השליח והאשה מבוטל, אך התקין ר"ג הזקן שלא יעשו כך מפני תיקון העולם. בגמ' לג. הגמ' דנה מה הדין אם בטלו. ומביאה בכך מח'. רבי – בטלו מבוטל. רשב"ג אינו יכול לבטלו, שאם כן, מה כח בי"ד יפה. בגמ' שואלים כיצד מה כח בי"ד יפה, מבטל ביטול גט שמועיל מדאו'? הרי מדאו' בטל גיטא? תשובה אפקעינהו. אם כן נמצא בגמ' פתח להתיר נישואין, ע"י שישלח ע"י שליח גט ויבטל את הגט שלא בפני השליח שאז יש אפקעינהו לקידושין בשביל שיהיה כח בי"ד יפה. **תוס'** ד"ה אפקעינהו שם, אומרים שאין לעשות זאת כמובן ולהשתמש לכך לפריצות, אך במציאות שבה לא מתכוון לכך לא חיישינן אם יכולים ליטהר. מסופר **שהרב הרצוג** בקום המדינה חיתן בחתונה שבה נפגשו הסבא והסבתא משני צדדים שונים של החתן והכלה וגילו ששניהם שרדו את השואה והם בעל ואשה וממילא ילדיה של האשה ממזרים, והרב הרצוג אמר לו לשלוח גט ע"י שליח וכך הפקיעו את הקידושין שלה מהראשון. בעיתות דחק גדולות ביותר אולי יש לסמוך על כך, בעיקרון אין לעשות זאת.

ב. הציור השני שבו יתאפשר דבר כזה הוא על פי הגמרא ב**גיטין פד. בשו"ע** סימן קמג סעיף טו, מבואר שהמגרש אשה ע"מ שתנשא לפלוני, אם נשאת לאחר קודם שנתנשא לאותו פלוני, תצא ממנו ולא יחזיר עולמית כיוון שהווי אח"כ מחזיר גרושתו והוולד ממנו ממזר. כך פסק **הרמב"ם**. טעמו של הרמב"ם שכוונתו ע"מ שתנשא לפלוני **תחילה**, ממילא אם אח"כ תנשא לו זה לא יועיל כיוון שכבר בטל הגט שלא נתקיים התנאי. אמנם **הראב"ד והרשב"א** חלקו וסברו שאם תנשא אח"כ הגט יתקיים. **רמ"א** פסק על פיהם לכאורה שאם נשאת אח"כ לאותו פלוני שהתנה עמה הבעל הוי גט למפרע ואין הבנים ממזרים. אמנם לכאורה לשיטת הרמב"ם והשו"ע לא יועיל דבר זה כיוון שהתבטל הגט כיוון שלא התקיים התנאי.

24. האם יתכן כי אדם יבוא על אשה והבן הנולד יהיה כשר, וכשבא עליה בפעם השניה, הבן ספק ממזר?

ביבמות לה: במשנה, החולץ ליבמתו וכו', בסוף המשנה, מדובר על אדם שייבם את ייבמתו, ונולד בן לאחר שבעה חודשים, ספק בן תשעה לראשון, ספק בן שבעה לאחרון, יוציא, והולד כשר וחייבין באשם תלוי. **ובגמ' בלז.** ספק בן תשעה וכו' – רבא אומר לרב נחמן, למה לא לומר שהוא בנו של הבעל ולא היו זקוקים לייבום הרי רוב נשים לתשעה ילדן, תירוץ הגמ' כיוון שעוברה לא ניכר לשליש ימיה יש כאן גריעותא ולכן הספק קיים. הגמ' ממשיכה ת"ר – ראשון ראוי להיות כהן גדול – וטעם הדבר שממה נפשך כשר, אם הוא בן תשעה לראשון – הרי הוא בנו של ראשון, ואם הוא בן שבעה לאחרון, הרי הוא בנו של אחרון והייבום כדת וכדין. והשני ממזר מספק, ראב"י אומר אין ממזר מספק. לכן הוא ספק ממזר ואסור בממזרת [יש עוד מספר דעות אמוראים בסוגיא].

השו"ע פסק שיבמה שלא שהתה אחר בעלה ג' חודשים [לא עשתה חודשי הבחנה] – ונתיבמה וילדה, ספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון, הולד כשר. ואם אח"כ חזר ובא עליה יבם ונתעברה וילדה הולד ספק ממזר ואסור בבמזרת ובבת ישראל.

25. האם מותר לקראים לבוא בקהל?

רמ"א פסק ע"פ תשובת ר' שמשון – שהקראים אסור להתחתן בהם וכולם הם ספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור. **בב"י** הביא בכך מח' ראשונים. **רבינו שמשון** – אסר לקבל קראים אפי' אם יתגיירו כיוון שקידושין קידושין אך גיטיהן אינן גיטין, ממילא קיים חשש רב לממזרות. **רב האי גאון** – כתב שמותר למול את הקראים דילמא נפיק מיניה זרע מעליא. **הרדב"ז** מהלשון זרע מעליא הבין שהקראים כשרים לבוא בקהל אם יתגיירו. כיוון שאין לחוש לקידושין שלהם כיוון שכולם פסולי עדות. **בשו"ת בשמים ראש** [הובא בפת"ש] – כתב בשם **רבי ברוך ממגנצה** שהקראים כשרים לבוא בקהל, כיוון שלמרות שיש חשש שמא אחד מהם נשא אשת איש כי קידושהם קידושים וגיטיהן אינם גיטין, עם כל זאת אין לחוש לכך, כיוון שהם קבוצה שלמה, אין לחוש בה לפרטים ויש ללכת על פי הכלל. בזה שונה דינם מדין אלמנת עיסה שלמרות שהרוב שם לא חללים חוששים לאחת כיוון שזה מקרה פרטי. **רמ"א** פסק כרבנו שמשון. **הנו"ב** ציין למח' הראשונים. נשאר בצ"ע לדינא. **היבי"א** [ח"ח, אהע"ז, סימנים יא-יב] פסק שניתן לקבל קראים שמקבלים עליהם עול מצוות ולא חוששים לממזרות.

סימן ה

1. א. מהו איסור גיורת לכהן ,והאם פצוע דכא כהן מותר בה ,ומה ההבדל בין זה ובין ממזרת ?
ב .פצוע דכא וכרות שופכה האם מותר בממזרת ,ואם הוא כהן האם מותר בגרושה ולהיטמא למתים ,ומה דינו באכילת תרומה?

מקור הדין ב**קידושין עח**, שם מופיע דין איסור גיורת לכהונה. נחלקו תנאים מה דין גירות פחות מבת שלוש שנים ויום אחד, ולמעשה אוסרים גם בה. למדו מהפסוק כי אם בתולות מזרע בית ישראל, שצריך שההזרעה תהיה בישראל, וממילא אין זה מדין שכל גויה בחזקת זונה כשם שאולי דעת רשב"י. וכך נפסק **בשו"ע**. זהו איסור גיורת לכהן. **לגבי האם פצוע דכא כהן מותר בגיורת**, מקור הדין **ביבמות עו** – בעו מיני מרב ששת פצוע דכא כהן מהו בגיורת? בקדושתיה קאי ואסיר, או לא בקדושתיה קאי ומותר? רב ששת – מכך שפצוע דכא ישראל מותר בנתינה משמע שאינם בקדושתם והוא הדין לכהן. רבא אמר – בהיתר פצוע דכא בנתינה, אין זה דין דאו', כיוון שהחשש הוא שמא יולידו בן לעכו"ם, כשהתגיירו, אין זה שייך וחכמים אסרו בכל זאת, אך רק באלה שבני הולדה. רבא בהמשך הגמ' חזר בו, לא תתחתן בם, נאמר ביחס לגירותן ולא לגיותן, מכך שפצוע דכא נושא נתינה מוכח שאכן הם אינם בקהל.

נחלקו הראשונים כמי לפסוק – **בעה"מ** – פסק כרבא קמא, כלומר שהדין של לא תתחתן בם נאמר ביחס לגיותן, אך בגירותן מותר להתחתן בם מדאו' ומדרבנן אסרו, לכן העובדה שפצוע דכא מותר בנתינים אינה מלמדת שהוא לא בקדושתו, ואין להתיר פצוע דכא כהן בגיורת. **הטור והראב"ד** – לא תתחתן בם נאמר גם בגירותן, וקיימ"ל כרבא בתרא, לכן לפצוע דכא אין קדושת קהל ומותר בנתינה והוא הדין שכהן פצוע דכא מותר בגיורת והוא הדין גם לממזרת. **הרמב"ם** – פסק שכהן פצוע דכא מותר בגיורת אך אסור בממזרת. **הגר"א** ביאר שהרמב"ם מחד פסק כרבא קמא שרק באיסורים דרבנן מותר פ"ד אך לא באיסורים דאו'. מאידך גם רבא בל"ב וגם רב ששת סבורים שפ"ד כהן מותר בגיורת, ונראה שיש לחלק בין איסורי כהונה לאיסורי קהל. פצוע דכא מפקיע מקדושת כהונה, אך לא מפקיע מקדושת ישראל, ומתיר רק בספקות שאיסורם דרבנן. הטעם לכך שקדושת כהן אינה שווה בכל, אך קדושת ישראל השווה בכל אינה נדחית מפני היותו פ"ד. **שו"ע** פסק כרמב"ם, **רמ"א** כראב"ד טור רמב"ן ורשב"א.

ב. ראה מח' הראשונים בסעיף הקודם בעה"מ הסובר שאסורים בממזרת. הטור והראב"ד הסוברים שמותרים בממזרת. הרמב"ם מחלק בין האיסור לממזרת לבין פ"ד כהן המותר בנתינים.

לגבי פ"ד כהן אם מותר בגרושה ואם מותר להיטמא למתים ובאכילת תרומה, **המ"מ** ביאר ברמב"ם ב' טעמים למה פ"ד כהן מותר בגיורת – **א.** איסור גיורת לכהן אינו מפורש בקרא משא"כ שאר איסורי קהל המפורשים בתורה. **ב.** איסור גיורת לכהן אינו שווה בכל משא"כ איסור ממזרת. **הח"מ** פסק שכהן פ"ד מותר גם בגרושה וחללה – נראה שהבין עיקר כטעם ה-ב של המ"מ. אמנם **הב"ש** פסק שלפי הטעם הראשון של המ"מ – כיוון שמפורש בפסוק לאיסור גרושה בכהן משא"כ גיורת, יש לאסור גרושה על פ"ד כהן. דברים אלו הם בשיטת **הרמב"ם והשו"ע**, אך **לרמ"א** הפוסק כטור ראב"ד רמב"ן ורשב"א הסוברים שפקעה ממנו קדושת הקהל, ממילא הוא הדין שכהן פ"ד מותר בגרושה.

2. א. מה ההבדל בין סריס אדם וסריס חמה .

ב. האם ע"י חולי נקרא בידי שמים או בידי אדם.

ג. האם סריס בידי אדם מביא סימנים .

ד . נכרתה אחת מן הביצים והוא מוליד האם יש לו דין פצוע דכא .

ה . אם נשא אשה ונעשה פצוע דכא אם כופין להוציא .

א -ב. **ביבמות עה:** מקור דין זה. אמר רב יהודה אמר שמואל פ"ד בידי שמים כשר. בהמשך מובאים הלימודים מהפסוק.

נחלקו הראשונים האם ע"י חולי נחשב בידי שמים או בידי אדם. **הרא"ש ורש"י** כתבו שחולי נחשב בידי אדם. הרא"ש הביא ראיה מירושלמי. **הרמב"ם** סבר שע"י חולי נחשב בידי שמים. אמנם אם פגע בו קוץ או משהו או נפצע תוך כדי הליכתו כולם סוברים שנחשב בידי אדם. **הסמ"ג** פסק כרמב"ם שחולי נחשב בידי שמים. אמנם ביאר שהסיבה שקוץ נחשב בידי אדם כיוון שקרה בפשיעתו. **שו"ע** הביא תחילה את דעת הרמב"ם אך אח"כ את דעת רש"י והרא"ש. מכאן למד **החת"ס** שכל שלא נעשה מתוך פשיעה אינו נחשב אליבא דהרמב"ם כפ"ד. לכן אם נעשה לו ניתוח משיקולי פיקו"נ ועי"ז נהיה פ"ד אין זה נחשב כפ"ד האסור לבוא בקהל. **החת"ס** לאור דברי הסמ"ג והרמב"ם **פסק להקל בנשוי**, אך בפנוי סבר שיש לחוש לרא"ש ולרש"י. **היד יהודה** כתב בשם רבים מגדולי הפסוקים בזמננו להקל בכל ניתוח שנעשה מסיבות רפואיות בין בפנוי בין בנשוי, ולא להחשיבו כפ"ד. נראה שהאחרונים נטו לפסוק כרמב"ם והבינו שהרא"ש דעת יחיד בהגדרת חולי כבידי אדם.

הפת"ש הביא מח' אחרונים במי שקשרו לו חוט על הגיד ובאותו זמן לא הפריע לו להטיל מי רגלים, אך אחר מס' שבועות נעשה מחמתו פ"ד, האם כיוון שנעשה ע"י אדם הוי בידי אדם, או שכיון שלא נעשה באותה שעה מחמת זה פ"ד, אין הוא כבידי אדם אלא כבידי שמים.

ג. נפסק **בשו"ע** שסריס אדם אינו מביא סימנים. כך מבואר בסימן קעב סעיף ז. אם רואים משהו זה שומא בעלמא. אמנם **בפת"ש סימן ה סק"ג** – הביא בכך דיון בציור שדן לגביו [אדם שהכו אותו בילדותו באחת מביציו וכאב לו ולא בדק ואחר שהיה נשוי ולא הוליד כשנתיים ואשתו נפטרה גילה שאחת מביציו קצת מעוכה, ושאל אם הוא פ"ד ומותר לו לבוא בקהל] האם הוא פ"ד או לא. תחילה רצה **הרב השואל** להתיר, כיוון שיש לו סימנים כגון שערות וכו'. אך **הנו"ב** אמר שאין לסמוך על זה כי שמא זו שומא בעלמא. ומה שהרמב"ם פסק שסריס אדם לא מביא סימנים זה משום חזקה דרבא שכיוון שכבר הגיע לכלל שנים ולא הביא סימנים זו שומא בעלמא. אמנם כיוון שהוא ספק פצוע מקודם יג שנים, יתכן וזו שומא, ואין לסמוך על כך.

ד. **ביבמות עה.** ת"ר איזהו פ"ד? כל שנפצעו ביצים שלו ואפי' אחת מהן. ר' ישמעאל בנו של ריב"ב – שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו אלא סריס חמה וכשר, הרי הוא כסריס חמה וכשר. נחלקו הראשונים – **ר"ת** – אין מח' בין ת"ק לריב"ב, החילוק הוא בין ניטלה ביצה אחת שיכול להוליד וזו עדות השמיעה של ריב"ב. לבין נפצעה אחת שזה דעת ת"ק ששם אינו יכול להליד ופסול מלבוא בקהל. **הרמב"ם** – הם חולקים, והלכה כת"ק, לכן מי שנפצעה ביצה אחת שלו נחשב פ"ד. **השו"ע** פסק כרמב"ם. **רמ"א** גם הכריע שכך עיקר ושלל את דעת ר"ת. אמנם ציין שראה מקילין כסברא האחרונה, אך פסק שטוב לחוש באיסור דאו' לדברי המחמירים שהם רוב מניין ובניין.

ה. **בחת"ס** הביא את דברי השפתי חכמים על הפסוק בתורה, שממנו למד שאם נשאה בהיתר אין להוציא. אמנם הוא עצמו חלק על כך מכל וכל וסבר שודאי שאף נשאה בהיתר יש איסור בהשהייתה וצריך להוציאה.

3. ישראל אסור למסור בהמתו לגוי כדי לסרסה ומה היכי תימצי שמותר ?

מקור הדין **ב"מ צ.** – דנים האם אמירה לגוי רק לעניין שבת החמורה שיש בה איסור סקילה היא איסור דרבנן, אבל באיסור לאו אמירה לגוי תהיה מותרת או שלא שנא איסור לאו ואיסור סקילה.

בהמשך מבואר שיש איסור בהערמה שהגויים גונבים מישראל את בהמתם ומסרסים אותה. לכן יש להם למוכרם ואסורים בהשהייתם. אם הוא לוקח מעצמו את הבהמה מותר, וכך פסק **השו"ע**. כמו"כ מותר לתת בהמה לעכו"ם למחצית שכר וכך פסק **רמ"א** כיוון שלמרות שודאי שהעכו"ם יסרסו הוא עושה זאת אדעתה דנפשיה. כמו"כ נחלקו אם מותר למכור להם, **בת"ה** מובאות שתי הדעות וגם **הרמ"א** הביא את שתי הדעות. כמו"כ אם העכו"ם לא מסרס בעצמו אלא מוסר לאחר שיסרסו – מותר.

סימן ו

1. כהן שנשא ספק גרושה האם כופין אותו לגרש?

הגמ' **ביבמות כד.** קדמו וכנסו אין מוציאין. מ"ט חליצה דרבנן היא וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן. וחלוצה דרבנן היא? והתניא גרושה אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין? ת"ל ואשה, מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. משמע ממילא שגרושה שהיא דאו' אין להתיר גם בספק, וכופין אותו לגרש. וכך פסק **השו"ע**.

2. א. ספק חלוצה שנישאת לכהן האם תצא או לא ,או שהיא מותרת לכתחילה להינשא לכהן ?

על פי הגמ' דלעיל מבואר שקדמו וכנסו אין מוציאין. אך לכתחילה אין לשאתה, וכך פסקו **הרמב"ם והשו"ע**.

ב .כהן שנשא ספק חלוצה האם הבנים כשרים או לא ?

בדבר זה נחלקו הראשונים. **הטור** פסק שכהן הבא על ספק חלוצה בנה ספק חלל, וכך פסק **רמ"א** בסימן ז, סעיף כ. אמנם **הרמב"ם והשו"ע** פסקו בסימן ו סעיף א, שכהן שנשא ספק חלוצה אין להוציא ע"פ הגמ' **ביבמות כד.** ומבואר שהבנים כשרים לכהונה. וכך תמה **הב"ש** על רמ"א שהתעלם מדברי הרמב"ם המכשיר את הבנים לכהונה. **הב"ח** חילק בין הנושא ספק חלוצה שלגביו נאמר שלא יוציא ובניו כשרים. אך הבא על ספק חלוצה ביאת זנות, החשיבו חז"ל את בניו לספק חללים. לכאורה צריך לבאר בדבריו שהנושא כיוון שכבר נשאה והדין שלא יוציא, אין לחלק בין הילדים לבינה אמנם אם בא עליה, כיוון שממילא אינה אשתו יש להחמיר על הילדים. **המל"מ והברכ"י** כתבו שדברי הב"ח אינם נכונים, ובטור נפלה טעות סופר כיוון שהבא על ספק חלוצה הוא כהן גמור.

ג .ספק שבוייה שנישאת לכהן ,האם חייב להוציא או לא ,ומה הם צדדי השאלה?

לגבי ספק שבויה מובאת מח' אחרונים. שבויה היא ספק זונה לכאורה. ואיסורה מדרבנן ולא מדאו'. **ר"י הלוי** פסק שאם נשא ספק שבויה אין צריך להוציאה. **השעה"מ** כתב שלכאורה הדין איתו, כיון שזה ספק ספיקא, ספק אם נשבתה ואם נשבתה ספק אם נבעלה ודמי לאלמנת עיסה שאם נישאת לא תצא. **למעשה דחה זאת,** כיוון שחכמים אסרו שבויה למרות שהוי ספק לכן אין להתייחס לכך כספק איסור אלא כודאי איסור. כיוון **שהאיסור והיתר** פסק שאם יהודי הניח גבינה אצל עכו"ם הגבינה אסורה כיוון שחוששים שמא הגוי החליף את גבינת היהודי עם גבינת הגוי. לכאורה זה איסור דרבנן, אז מדוע לא אמרינן ספק דרבנן לקולא? רואים שכשחכמים אסרו דבר מצד ספק תורה, אין להתייחס לכך כספק. ראייתו החזקה שספק שבויה אסרו, מינאי שמבואר בקידושין סו. שלגבי אמו התעורר ספק האם נשבתה, שנים אמרו שנשבתה ושנים אמרו שלא נשבתה. לכאורה הוי ספק ספיקא, ומוכח שאין להתייחס לשבויה כספק כיוון שאמו נאסרה למעשה. **הרא"ש** כתובות פרק ב סימן ל כתב ביחס לעיר שעבר עליה כרכום, שאם יש שם מחבואה אחת מצלת על כל הנשים בעיר, הרא"ש הסביר שלמרות שבגמ' זו בעיא דלא איפשיטא יש להקל, בגלל שכל שבויה היא ספק בעולה לפסול לה, וספק כיצד לפסוק הוי ס"ס. וכך פסק **השו"ע**. **הנחל יצחק** [חו"מ סימן לח ענף ד] למד מדבריו שהוא חולק על שעה"מ. את הראיה מינאי הוא הציע לדחות בשני אופנים: א. הטעם שבשבויה הקלו זה כשהיא טוענת ברי שלא נבעלה, אך כשאין לה טענת ברי, לא ניתן להתירה. אצל ינאי המלך, כיון שאמו לא כאן והוא לא יכול לטעון ברי בשבילה, יש חיסרון, לכן היא ספק אסורה, משא"כ בספק שבויה שלפנינו הטוענת שלא נבעלה. ב. תרי ותרי חמור מאשר חוסר עדות, כיוון שיש שני עדים שמעידים שנשבתה, הוי רגלים או לפחות סיבה מצדקת לחוש שאכן נשבתה ואין להתיר מטעם ס"ס במצב כזה.

אם כן צדדי השאלה, האם להתייחס לדבר שהתורה אסרה אותו מספק, כספק או כאיסור אחרי שהתורה אסרה אותו. כמו"כ מצד אחר נחלקו אחרונים בספק זונה שהיא לכאורה אסורה לכהן, **שהמרשד"ם** רצה להתיר שבויה לכהנים כיוון שאין להם חזקת כהנים והם רק ספק כהנים וגם השבויה היא ספק זונה הוי ס"ס. אמנם **שעה"מ** תמה עליו כיון שזה ס"ס בשני גופים ולא בגוף אחד ואינו ס"ס. והביא **הפת"ש** שגם יכל לדחותו מטעם הקודם שהביא שעה"מ, שאחרי שהדבר הוי איסור אין להחשיבו כספק.

3. נישאה בנישואין אזרחיים ובית הדין נתן לה גט לחומרא ,האם אסורה לכהן ?

ההכרעה הפשוטה בנישואין אזרחיים היא להצריך גט לחומרא לפחות אם לא מעיקר הדין. לכן במקרה שצריך גט מעיקר הדין, ודאי שאסורה לכהן. גם במקרה שיש ריח הגט, כגון שאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם, אע"פ שלא הותרה בזה הגט נפסלה לכהונה. נחלקו הראשונים מה הדין כשנתגרשה משום קול בעלמא, ונותנים גט רק מכח חומרא בעלמא, האם נפסלת על ידו לכהונה. **הרשב"א בתשובה** אחת הכריע שכן. **ובאחרת** הכריע שאם ניתן לה גט מהדין אסורה לכהן, ואם לא מהדין, מותרת לכהן. **הב"ש** יישב שיש לחלק בין מקרה שיש חשש קידושין למקרה שאין חשש קידושין. **המהרש"ל** כתב שאין לחוש לקול שכזה אלא במשודכת, אך סתם לקול שיוצא על אישה שהתקדשה לא חוששים לו. **ההגהות מרדכי**, כתב שזו מח' בין הקדמונים, האם אישה שיצא עליה קול קידושין והצריכוה גט מספק מותרת לכהונה או לא. **לרמב"ן והרא"ש**, יש להחמיר לאסור את האשה לכהונה אם בית דין עצמם הצריכו גט לחומרא, אך אם גירשה מעצמו, מותרת לכהן. **רמ"א** פסק כרשב"א שאסורה לכהונה. **הח"מ** ציין למרדכי שזו מח' קדמונים. **הב"ש** ציין לדברי הרמב"ן והרא"ש החולקים על הרשב"א וסוברים שדווקא שניתן גט ע"י בי"ד יש לאסור, אם ניתן מעצמו אין לאסור. לאור כל האמור לעיל היא תאסר לכהן.

4. א. האם יתכן שאשה שנתגרשה ונפסלה לכהונה תחזור ותהיה כשרה לכהונה .

ב. האם יתכן באשה שקיבלה גט שלא תיפסל לכהונה?

א-ב. **ביבמות קח.** נאמר הממאנת באיש הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו ולא פסלה מן הכהונה. נתן לה גט – אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ופסלה מן הכהונה, נתן לה גט והחזירה מיאנה בו ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה, מותרת לחזור לו וכו'. על פי הגמ' **והרמב"ם** פסק **השו"ע** שמי שהשיאוה אמה ואחיה לפלוני בהיותה קטנה, וגירשה פלוני והחזירה ומיאנה בו, על אף שהתגרשה מתכשרת לכהונה על ידי המיאון. נחלקו הראשונים האם גם כשגירשה פלוני והלכה ונשאת לאחר ומיאנה בו, המיאון של החבר מועיל לביטול הגט של הראשון. **טור** – מה שנאמר בגמ' שמיאון של חברו לא מבטל גט שלו, נאמר לעניין דין מחזיר גרושתו, כיוון שחוששים שמא יגרום לה למאן ברמיזותיו כי מכירים אחד את השני, אך לעניין כהונה י"ל שכשם שהמיאון שלו מבטל את הגט שלו, כך גם המיאון של חברו מבטל את גיטו, כיוון שהמיאון מלמד שהייתה קטנה ואינו כלום. **הרמב"ם** חלק וסבר שמיאון של חברו לא מבטל את גירושיו, ואין לחלק בין מחזיר גרושתו לכהונה. **שו"ע** פסק כטור ביש מי שאומר. **הב"ש** הכריע כרמב"ם, על פי פסיקת השו"ע בסימן קנה, שאם אדם גירש אשתו קטנה ונישאת לאחר ומיאנה בו, אסורה לאחיו של ראשון מדין גרושת אחיו. יש לבאר שהב"ש התכוון לומר שהשו"ע פסק כעיקר כרמב"ם כקנה וביא כטור כסימן ו.

5. א. יצא קול על אשה שהיא גרושה ,או ספק גרושה ,או חלוצה או ספק חלוצה ,האם מותרות להנשא לכתחילה ,או רק אם עברה ונשאת, ואם כופין אותו להוציא?

ב. יצא לאשה קול שהתקדשה לפלוני והתגרשה ,האם אסורה לישראל או כהן? (אשה שכתבו עליה בעיתון שנשאת בגטו ואחר המלחמה נישאה לאינו יהודי וילדה בת ,האם יש מקום לחשש ממזרות ומה מידת נאמנותה אם היתה אומרת משהו).

א. **בגיטין פח:** במשנה – יצא שמה בעיר מקודשת – ה"ז מקודשת. מגורשת – ה"ז מגורשת. ובלבד שלא יהא שם אמתלא. בגמ' נאמר ואסרינן לה אגברא? והרי כל קול דבתר נישואין לא חיישינן ליה? הגמ' מתרצת שמדובר בפנויה שאם יצא שמה בעיר מקודשת, היא בחזקת מקודשת, מקודשת ומגורשת, ה"ז מגורשת – מ"ט? קול ושוברו עמו.

הראשונים נחלקו על המקרה האחרון שיצא עליה קול שהיא מקודשת ומגורשת, **הרמב"ם ורש"י**, הבינו שיצאו שתי קולות, הראשון שהתקדשה השני שהתגרשה. הקול השני נחשב לשובר הקול הראשון. אין זו אמתלא מאוחרת שאינה מתקבלת, כיוון ששם האמתלא שוברת סותרת את הקול הראשון, משא"כ כאן. ממילא הדין שהיא אסורה לכהן. **הראב"ד** – כתב שקול מקודשת ומגורשת

הכוונה לקול אחד של קידושין וגירושין כי אם היו אלו שני קולות כשם שהסבירו הרמב"ם ורש"י לא ניתן היה לסמוך על הקול השני, והיה לחוש שהיא עדיין מקודשת ותאסר גם לעלמא. **הטור** – נחלקו האם הבין כרש"י (ב"ח וב"ש), או שרוצה לומר שאפי' אם יצא הקול השני שלא ביחד עם הקול הראשון אך יצא הקול השני מיד בלא המתנת זמן כמעט מהקול הראשון הוי קול ושוברו. **לאור כל האמור מבואר שאם יצא עליה קול שהתקדשה והתגרשה חוששין לקול לאוסרה לכהן וכ"פ שו"ע.** כל זאת אם יצא הקול בלי אמתלא. **אם יצא קול עם אמתלא** כגון שיצא הקול שקידשה או **גירשה על תנאי** שאז הוי ספק גירושין, כגון שהיו הקידושין או הגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה – אין חוששין לקול ומותרת לכהונה. כך פסק **השו"ע**, על פי הטור. **הב"ש** הקשה שאם מדובר על קול של ספק קידושין, ולדעת הטור והשו"ע, קול זה מבטל את הגירושין שיצא לאחר קול ספק הקידושין, מנ"ל לטור לחדש כך ולא לחוש בגלל קול הגירושין שאכן היה קידושין, ונשאר על כך בתמיהה. בכל מקרה השו"ע ע"פ הטור הכריע שבטל הקול של הגירושין, ע"י הקול של ספק הקידושין ומותרת לכתחילה לכהונה. **במקרה שיצא קול על קידושין בלי אמתלא וגירושין עם אמתלא** – נחלקו הראשונים. **הרמב"ן** הבין שדברי רב אשי שאין חוששין לקול דבתר נישואין נכונים גם כשיש אמתלא על הגירושין בלבד, והוי כקול ושוברו עמו. לכן כיוון שאינו ברור ומוחלט אין משגיחין בו. אמנם **הראב"ד והר"ן** סברו שרב אשי דיבר דווקא כשאין אמתלא על הגירושין, אך אם יש אמתלא על הגירושין יש לחוש לאשת איש ולא לעניין כהונה, וכך פסק **השו"ע** כראב"ד וכר"ן שלכהונה מותרת אם ימות בעלה שעליו יצא הקול אך אסורה גם לקהל כל עוד לא מת או גירשה. **לגבי קול חלוצה – הרמב"ם** כתב שלא חיישינן לקול חלוצה. מדבריו משמע שאף לכתחילה ניתן לכהן לשאתה. **המ"מ** למד שמקורו של הרמב"ם מק"ו מספק חלוצה שנישאה לכהן שאין מוציאין אותה. **הראב"ד** חלק וסבר שיש לחוש לקול על חלוצה. כיוון שקול אינו קול אלא אם כן הגיע לבי"ד ונתברר ויצא על ידי בי"ד. לכן קול שהתברר בבי"ד יותר חמור מספק חלוצה, ואין להתירה. **רמ"א** פסק כרמב"ם. **הח"מ והב"ש** ציינו לראב"ד והכריעו לעיקר כרמב"ם. אמנם **הח"מ** ציין שעקרונית אם המקור המלמד הוא ספק חלוצה, הרי שאין להתיר זאת אלא בדיעבד אך לא לכתחילה כי גם בספק חלוצה אין מתירים אלא דיעבד אך לא לכתחילה. אמנם הוא דייק שלשון הרמב"ם והשו"ע לא משמע כך אלא שמותר אף לכתחילה לכהן לשאתה. **הב"ש** הסביר שקול חלוצה קל מספק חלוצה וכך גרסו **הרי"ף והרמב"ם** בגיטין פט שקול חלוצה מותרת.

ב. ראה מח' הראב"ד והר"ן עם הרמב"ן. לרמב"ן מותרת לכתחילה. לראב"ד ור"ן, אסורה לכל אדם. שו"ע כראב"ד ור"ן. לעניין כהונה מודים שתהיה מותרת כשימות בעלה.

שאלת הסוגריים שאלה חמורה מאוד עם מספר היבטים. כיוון שאין זה מקומה העיקרי אלא בעיקר בסימן ד אתייחס אליה רק מלמעלה. ראשית יש לדון כיצד להתייחס לכך שכתוב בעיתון שהייתה נשואה קודם השואה ליהודי. לכאורה ניתן לומר שכתיבה בעיתון היא כקול, ועל כן לכאורה מי שיצא לה קול מקודשת חוששים לה אם היא פנויה. אמנם ניתן לדחות שכיוון שאין שני עדים בסופו של הקול כנדרש כמבואר בגיטין פט. ממילא אין בכך קול. כמו"כ יש לדון על עדות מתוך הכתב האם הוי עדות או לא, המקור לכך הוא בדיני עגונות האם עדות מתוך הכתב מועילה. לאחר האמור, יש לדון האם כיוון שזה השואה ורוב לצערנו נפטרו, האם הולכים בתר הרוב וחושבים שבעלה נפטר [אולי גם שייך סברת דייקא ומנסבא, אך אולי כיוון שנשאה לגוי לא שייך]. או שלא, לכאורה אין ללכת בכך אחר הרוב כפי שמבואר בדיני עיגון אמנם בדיעבד אם נישאת כדוגמת מי שבעלה טבע במשאל"ס [על אף שיש לחלק], לא תצא. אח"כ יש לדון ביבמות סט: בסוגיית דיימא מיניה האם חיישינן שכשם שזינתה עם זה כך הפקירה עצמה לאחרים. וכן בסוגיית גוי ועבד הבא על בת ישראל האם הולד ממזר גוי או כשר או כשר לקהל ופסול לכהונה – יבמות מה ארבעת הדעות שם. אח"כ יש לדון בנאמנותה האם איבדה את חזקת הכשרות שלה כיוון שנישאה לגוי, או שעדיין תהיה נאמנת.

6.א. מתי אשה נאסרת לכהן מטעם זונה ?

ב. קדשה שהפקירה עצמה , האם אסורה מטעם זונה? אליבא דרבי אליעזר שפנוי הבא על הפנויה נעשית זונה , האם אסורה בתרומה או לא?

ג. גיורת אסורה לכהן מטעם זונה או מטעם אחר ,ואם יש נפ"מ אם זינתה בגיותה או לא?

א. ביבמות סא. במשנה, ר' יהודה סובר שכהן הנושא איילונית עובר על איסור זונה לכהן. אמנם חכמים אומרים, אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. **בקידושין עח.** מובאת מח' לגבי גיורת פחותה מבת שלוש שנים ויום אחד, לרשב"י מותרת לכהן. לחכמים, אסורה לכהן. כמו"כ

יש את הסוגיא **בע"ז לו:** האומרת בי"ד של חשמונאי גזרו שישראל הבא על העכו"ם חייב משום נשג"א. רבין אמר משום נשג"ז.
נחלקו הראשונים בדין זונה האסורה לכהן: **לרמב"ם** – כל גויה אסורה לכהן דין תורה מדין זונה, כמבואר בקידושין עח בתולה מזרע בית ישראל, כל אישה שלא נזרעו בתוליה בישראל אסורה לכהן. הסוגיא בע"ז מדברת על איסור לישראל, אך לא לכהן. המופקרת לזנות בישראל, אינה אסורה משום זונה, כיוון שאינה בכלל גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. איסור גיורת לכהן, אינו מטעם שהיא מופקרת לזנות, אלא מטעם שהיתה גויה. **תוס' ביבמות סא.** – המופקרת לזנות, אסורה משום זונה לכהן, כיוון שבגמ' למדים דין אתנן זונה של גויה מאתנן זונה של ישראל, וממילא טעם איסור גיורת כיוון שהגויים שטופי זימה. האיסור הוא עצם המופקרות והזנות, ואת כל הגויות מגדירים ככאלה, ממילא ישראלית שהיא גם כזו כמובן שהיא בכלל האיסור. **לראב"ד** הגיורת אינה אסורה מדין זונה אלא מהפסוק כי אם בתולות מזרע בית ישראל.
שו"ע פסק כרמב"ם – איזוהי זונה, כל שאינה בת ישראל. הוא פסק כמוהו גם לעניין היתר המזומנת לזנות לכהונה. **בנוסף לגויה, יש זונה שנגרמת מביאת איסור**. הגמ' **ביבמות סח** – גופא בן ט' שנים ויום א' גר עמוני ומואבי מצרי ואדומי כותי נתין חלל וממזר שבאו על כהנת לויה וישראלית פסלן. נלמד מהפס' ובת כהן כי תהיה לאיש זר, כיון שנבעלה לפסול לה – פסלה. לגבי איסורן לכהונה, נלמד בק"ו מגרושה המותרת בתרומה ואסורה לכהונה, כל שכן הן שנפסלו מאכילת תרומה שאסורות לכהן. **רש"י** ביבמות סא. **והרמב"ם** פסקו שזונה האמורה בתורה הוא מי שבא עליה פסול. כלומר מי שנבעלה לאחד מחייבי לאוין ולכן כהן לוקה עליה ונעשית זונה גם אם נבעלה לאחד מאיסורי עשה. מדובר באיסור השווה בכל. **תוס' וראב"ד** – פסקו שאין זונה אלא שנבעלה למי שאין קידושין תופסין בו, כלומר הבא על אחת מחייבי כריתות גוי ועבד ויבמה לשוק. **שו"ע פסק בסתם כרמב"ם ובי"א כתוס' וראב"ד**, אמנם האחרונים ביארו שאין הבדל ביניהם כי דיברו לעניין מלקות ולא לעניין עצם האיסור להינשא לכהן שהרי גם לראב"ד ותוס' יש את הגמ' בסח. הלומדת לאוסרן לכהן.
ביבמות צב: מבואר שנחלקו, לרב אין תופסין קידושין ביבמה. לשמואל צריכה גט. **הטור** פסק שהוי זונה וכך פסק **השו"ע**. **שעה"מ** הביא שמי שנכנסה לחופה ולא נבעלה נמי מפסלה לכהונה. לכאורה יתכן לדייק מדבריו שאם רק התקדשה שתהיה מותרת לכהן. כמו"כ הרמב"ם עצמו הזכיר דוקא נבעלה, אך נראה לשעה"מ שהוא יודה לו. יש להיזכר בכתובות יא, שם דנים ביחס לנכנסה לחופה ולא נבעלה שכתובתה מנה, ויש שם שני טעמים, האם בגלל החשש שמא נבעלה לו, או שהדבר שמפחית מנה והופך אותה בעצם להיות בעולה הוא היותה נשואה, ונישואין אלו הם מאפשרי הביאה ואכמ"ל.
ב. ראה בסעיף הקודם מח' רמב"ם ותוס' בדבר זה. **השו"ע** פסק כרמב"ם שמותרת לכהן. אמנם **הב"ש** הביא את **הסמ"ג** שפסק שכיוון שנפסק בש"ס יבמות סא שאין הלכה כר"א שאמר פנוי הבא על הפנויה זונה היא, משמע שכשאר התנאים שם יש להחמיר ואחד מהם הוא ר"ע האומר שזונה היא שמפקירה עצמה לזנות. וכך גם הבין **המהרש"ל** בשיטת הטור שס"ל לאסור בכך. וכך גם הבין **הט"ז** בסימן כו סק"א. **לגבי פסילתה לתרומה**: **תוס'** ביבמות מד: ד"ה הכא נמי, בתחילה כתבו שפסולה לתרומה כיוון שהגמ' משווה אותה לאלמנה המתחללת בביאתה. אמנם **תוס' ביבמות סט.** הבינו שלא נפסלה לכהונה כיוון שלא הוי בכלל ובת כהן כי תהיה לאיש זר, הוא אינו איש זר. והדבר תלוי במקור הלימוד לאיסור זונה בתרומה.
ג. ראה שהבאנו בסעיף א שנחלקו בדבר התוס' והרמב"ם. **לרמב"ם** אסורה מדין גויה. **לתוס'** אסורה מדין זונה. נפ"מ לכאורה דעת רשב"י שהתגיירה פחות מבת ג', אם זה מדין גויה, אסורה בכל מקרה, אם מדין זונה, פחות מג' בתוליה חוזרים ולא נעשית על ידי כך זונה כמבואר בשו"ע בסעיף ט. ובלבד שתהיה בת שלש שנים ויום אחד.

7. אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי:

א .האם היא מותרת לבעלה?

ב .באם מת בעלה האם היא מותרת לכהונה?

ג .באם נישאה אחרי מות בעלה לכהן ,מה דין הבנים ומה דין הבנים באם בעלה השני מאמין לדבריה?

א. מקור הדין **בנדרים צ:** שבראשונה היו אומרים שלוש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר

ומקלקלת, האומרת טמאה אני לך, תביא ראיה לדבריה וכו'. בגמ' דנים על האומרת טמאה אני לך אם אוכלת בתרומה או לא, האם יש חשש שתוציא לעז על בניה, אך אם נתארמלה מסכימים שאינה אוכלת כי אז לא קיים חשש שתוציא לעז על בניה, כיוון שיאמרו שעכשיו נאנסה.
יש להקשות, מדוע לא נאסרת מדין שוויא? **ר"ן בתירוץ א** – בגלל החשש שמא תתן עיניה באחר, חכמים התירוה לבעלה בגלל שחכמים יכולים לעקור דבר מהתורה בקום עשה משום מגדר מילתא. **ר"ן בתירוץ ב** – בגלל החשש של שמא תתן עיניה באחר לא האמינוה שאכן נאסרה לבעלה, על הצד שאומרת אמת, אפקעינהו רבנן לקידושין מינה, ולא נאסרה על בעלה [לאור זאת צריך לומר שיש לו לקדש אותה עכשיו שוב – בכדי שיחיו כעת על ידי חופה וקידושין]. **ר"ן בתירוץ ג** – כיוון שמשועבדת לבעלה אינה יכולה להפקיע את השיעבוד, והשוויא הוא דווקא אנפשה, כיוון שלא ניתן להפריד בין נפשה לבעלה, אין משמעות לשויא. **שעה"מ** ציין ל**קידושין נב:** - מי שאמה אמרה לה שאביה קידשה לאחר כשהיתה קטנה, שאין אמה נאמנת לאוסרה על בעלה, ואין כאן גם שויא כיוון שמשועבדת לבעלה. [יש לדון שם גם מצד שויא מפי אחרים]. **ר' אליעזר בתוס' בנדרים צ** אומר שאין איסור לזונה להיבעל לכהן, האיסור הוא רק על הכהן לבוא עליה, וכיוון שהיא משויא לא מחילה את האיסור עליו אלא עליה, ולה אין איסור, אז לבעלה מותר כי השויא שלה לא חל עליו ולה מותר כי אין איסור בדבר זה. לאור האמור עקרונית אינה נאמנת ולא נאסרת עליו ויקיימה. אמנם אם היא נאמנת בעיניו או העד נאמן עליו והוא סומך עליהם, יוציא כדי לצאת ידי הספק, כמבואר בקידושין סו במעשה של העיוור ודברי רבא שם אם נאמן עליך כבי תרי זיל אפקה וכ"פ **הרמב"ם ושו"ע** שחייב להוציאה. אמנם לרמ"א שבסימן קעח, יש לחוש לשמא הוא נתן עיניו באחרת ומנצל את ההזדמנות. רמ"א הביא שם שלוש דעות, א. מהרי"ק – אין לבעל להאמינה אם מאמין מנדים אותו. נחלקו האחרונים האם בגלל שאם מאמין יגרשה ולכן מנדים שעבר על החרם לגרש בע"כ. ב. מנדים אותו כי למרות שבלבו אינו מאמין שזנתה אומר בפיו שמאמין. ב. מרדכי – כופים את הבעל לשמש עמה. ג. מהר"ם – יכול לגרשה אם נאמנת עליו.
ב. בנוגע לשאלה אם מותרת לכהן אחר לאחר מיתת בעלה – **הרמב"ם** למד מהגמ' שהסיקה שלאחר מיתת בעלה אסורה מלאכול בתרומה, שהוא הדין שמדין שויא אסורה להינשא לכהן אחר. **הראב"ד** – סייג שאסורה דווקא אם ממשיכה לטעון שנאנסה, אך אם כעת לאחר מיתת בעלה, טוענת שאמרה שנאנסה בכדי לצאת מבעלה ושיקרה, נאמנת, ומותרת לכהן אחר. **המ"מ** חלק על הראב"ד וסבר שלא תועיל אמתלא. **השו"ע** פסק לכאורה כמ"מ כיוון שאין חילוק בלשונו ומשמע שבכל מקרה אסורה לכהן אחר. **הח"מ והב"ש** ציינו לדעת הראב"ד. כמו"כ ציין הב"ש **למרדכי** הסובר שאם יש רגלים לדבר שנטמאה כגון שיש עדות שנתייחדה, נאמנת ואסורה אף לבעלה. כמו"כ הביא **הב"ש** שאם נשאת בלא רשות לכהן אחר, לא תצא אם אינו מאמין לדבריה שנאנסה, אך מאמין לדבריה חייב להוציאה.
ג. לגבי דין הבנים, כתב **הב"ש** סקכ"ז שאם נשאת לכהן בניה כשרים, כיון שאינה נאמנת לפסול בניה, כי אין לה יכיר אלא לאב. אך אם בעלה השני הכהן שנישאה לו מאמין לדבריה יכול לעשות בניו חללים.

8. אשת כהן שאמרה נאנסתי ומת בעלה שאסורה לכל כהן ,אם נתנה אמתלא לדבריה שאמרה כן כדי שיגרשנה בעלה האם היא נאמנת?

ראה בסעיף הקודם שנחלקו בכך הראב"ד והמ"מ. **לראב"ד** נאמנת. **למ"מ** לא נאמנת. טעמו של המ"מ כיוון שאף אם נאנסה אין בעלה מחויב לגרשה אם אינו מאמין לדבריה, אינה נאמנת לומר שאמרה כן כדי שיגרשה. לכאורה **הדיוק מהשו"ע** כמ"מ שאינה נאמנת. **הב"ש** אמר שלאור טעמו של המ"מ, גם באשת ישראל שאמרה טמאה אני ונתנה אמתלא כזו אינה נאמנת כיוון שלא היה חייב לגרשה. הוא מציע לדייק בראב"ד שאמר את דינו שתועיל אמתלא דווקא באשת כהן ולא באשת ישראל.

9. מי שתבע את אשתו בחשד שנפגשת ומדברת עם אחר ,בית הדין התרה בה שלא תדבר עם פלוני ,ונסתרה עמו מת בעלה ורוצה להינשא לכהן האם מותרת לכהן ?

בסוטה כח. מבואר במח' ר"ע ור' ישמעאל כיצד דורשים את שלושת הפעמים שנאמר בתורה נטמאה נטמאה ונטמאה, שאסורה לכהן כל עוד לא שותה. וכך פסק **השו"ע**.

10. אישה שטוענת שנבעלה לכשר:

א . האם נאמנת גם כשאין תרי רובי? באר שיטות הראשונים בזה.

ב . ומה הדין אם נישאת כבר ולא טוענת כלום?
ג . ומה הדין אם לא ידוע מי הלך אצל מי?
ד. אם אומרת בכתב ברי לי שלכשר נבעלתי האם נאמנת .

מקור הדין **בכתובות יד. וידּ: וטו.** האם בעינן לכתחילה ברי ורוב כשרים, או שצריך תרי רובי כשרים וברי. נחלקו במספר משניות בסוף פרק ראשון, האם נאמנת אשה לומר שנבעלה לכשר ר"ג, או שאינה נאמנת – ר"י. להלכה קיימ"ל כר"ג. השאלה באיזה ציור נאמנת ע"פ ר"ג לטעון שהוא כשר. תחילה נבאר **מטעם מה נאמנת האשה**?: **הריטב"א** – האשה נאמנת מצד חזקת כשרות דמעיקרא בשילוב הברי. עיקר הטענה שעקרונית יש לה חזקת כשרות, אמנם כיוון שידוע שנבעלה השאלה למי, ואז הברי מיישב שניתן לשמור על החזקה המקורית ולא לחשוש שנבעלה לפסול. **הרשב"א** – מבין שנאמנות האשה מכח ע"א נאמן באיסורין. **תוס' ביג:** ביארו במעוברת שיסוד ההיתר מבוסס על חזקה בודקת ומזנה בצירוף של ברי. **פנ"י** הבין בתוס' שעיקר הנאמנות מחמת החזקה, אך בטענת שמא מוכח שלא בדקה ואין לה חזקה ולכן נאסרת מצד הרוב פסולין. **רע"א** הנאמנות מכח אמירתה בדומה לרשב"א נאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין. כל זאת מצד טעם הנאמנות שלה.

בנוגע לגדרי הנאמנות, כלומר מתי חלה הנאמנות.

הגמ' בכתובות יג: לגבי ההוא ארוס וארוסתו – מכריעה הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה.

בכתובות יד: - א"ר יוסי מעשה בתינוקת שירדה למלאת מים מן העין ונאנסה, אמר ר' יוחנן בן נורי, אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה – תינשא לכהונה. בגמ', רבא אומר לרב נחמן, ריב"ן דאמר כמאן, אי כר"ג, אפי' ברוב פסולין נמי מכשר, אי כר"י אפי' ברוב כשרים נמי פסיל. אמרי ליה, הכי אמר רב יהודה אמר רב, בקרונות של ציפורי היה מעשה וכדרבי אמי, דאמר רבי אמי, והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם. **כלומר הגמ' מעמידה בתרי רובי כשרים**. **השאלה** איך תשובה זו עונה לשאלה. מצאנו **שני תירוצים בתוס'**. **א.** המשנה אליבא דכו"ע גם ר"ג וגם ר"י והיא מדברת **שאין טענת ברי**, שהרי מדובר על תינוקת שנאנסה ואין היא יודעת מי אנסה, ואז לכו"ע בעינן תרי רובי ע"מ להכשיר. כך גם ס"ל **לרמב"ן**. **ב.** המשנה היא אליבא דר"י, כשיש טענת ברי, וגם לדידו כשיש טענת ברי ותרי רובי יש להכשיר. בהמשך הגמ' בדף טו, נחלקו כיצד לפסוק. איתמר, רב חייא בר אשי אמר רב הלכה כר' יוסי. ורב חנן בר רבא אמר רב, הוראת שעה הייתה. ר' ירמיה הקשה שהרי ליוחסין בעינן תרי רובי, וכפי שמוכח מתוספתא דמכשירין של מצא בה תינוק מושלך שגם רוב ישראל לא מועיל ליוחסין לרב? הגמ' מתרצת שאשתמיטיה תירוץ הגמ' שהיה באותו ציור תרי רובי. הגמ' מקשה לרב חנן בר רבא לכאורה קשה מהתוספתא, שמשמע שצריך תרי רובי ולא הוראת שעה הייתה, הגמ' מתרצת מאן דמתני הא לא מתני הא.

רש"י ביאר שאין מח' בין רב חייא בר אשי לרב חנן בר רבא, שניהם מצריכים תרי רובי לדינא. **ר"ח** פירש שנחלקו האמוראים אם בעינן תרי רובי מעיקר הדין, לרב חנן אין צורך בתרי רובי אלא כהוראת שעה בד"כ די ברוב אחד. לרב חייא, צריך תרי רובי תמיד.

פסיקת ההלכה: **בעה"מ** – כרב חנן בר רבא ע"פ פירוש ר"ח שדי ברוב אחד או בברי בלי רוב בדיעבד [כלומר ברוב פסולים]. לכתחילה צריך רוב וברי כמבואר ביד.

תוס' בפירוש ראשון ורמב"ן במלחמות – ניתן להכשיר או בתרי רובי בטענת שמא, או ברוב וברי לכתחילה כשמואל ביד. בדיעבד סמכינן על ר"ג שבברי לבד נאמנת אפי' ברוב פסולין.

תוס' בפירוש השני – להלכה לר"י צריך תרי רובי, ולשמואל שאמר בדף יד. שצריך ברי ורוב, הכוונה לתרי רובי, ולכן צריך ברי ותרי רובי לר"ג לכתחילה.

רמב"ם – צריך לכתחילה ברי ותרי רובי. בדיעבד אף ברי בלא תרי רובי או תרי רובי בלא ברי מועיל. רוב אחד בלי ברי, תצא אפי' בדיעבד. יש אריכות דברים בביאור כיצד הרמב"ם הבין את הסוגיא. האם כתוס' בפירוש השני. או שהוא הכריע כר"י וכתירוץ הראשון של תוס' ועיין שם.

שו"ע פסק **בסתם** כרמב"ם שצריך ברי ותרי רובי, בדיעבד אם נשאת לא תצא. **ובי"א** הביא את דעת תוס' בתירוצו הראשון שלכתחילה די ברוב כשרים אחד וברי, ובדיעבד ברי מועיל אף ברוב פסולין. **הב"ש** כתב שביחס לולד יש לדון כדיעבד כיוון שזה עניין של לבוא בקהל, ולכן יש להכשיר. כמו"כ הוא סובר שאין לחלק בין דין הוולד לדין האשה ולא עושים פלגינן נאמנות בחד גופא.

לסיכום התשובה האם נאמנת גם כשאין תרי רובי: לרמב"ם לכתחלה לא, בדיעבד כן. לתוס' גם לכתחילה די בחד רובא. שו"ע בסתם כרמב"ם בי"א כתוס'. לבעה"מ לכתחילה שיהיה ברי ורוב, בדיעבד די או ברוב בשמא או בברי אף ברוב פסולים. הולד נחשב כדיעבד לפי הב"ש.

ב. אם נישאת כבר ולא טוענת כלום. יש לדון במקרה זה כדיעבד. לכן **לרמב"ם** אם זה גם שמא וגם אין תרי רובי אלא רק רוב אחד כשרים, תצא. **לתוס'** ודעימיה גם יש לאסור במקרה זה. אמנם **לבעה"מ** זה דיעבד ולכן סומכים על רוב אחד, אף בטענת שמא שזה עיקר דעתו של ר"ג ביד.

ג-ד. **בכתובות טו.** דנים על התרי רובי. הולכים אחר רוב העיר והוא דאיכא רוב סיעה בהדה, ואין הולכין אחר רוב העיר גרידתא ולא אחר רוב סיעה גרידתא. מ"ט גזרה רוב סיעה אטו רוב העיר. ורוב העיר נמי אי דקא אזלי אינהו לגבה, כל דפריש מרובה פריש, לא צריכא דקא אזלה איהי לגבייהו, דהוה ליה קבוע. וא"ר זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

נקדים דבר השייך גם לתשובות הקודמות, יש לחלק בין נבעלה בעיר לבין נבעלה בשדה. מה שדובר הוא כשנבעלה בשדה מחוץ לעיר. **כשנבעלת בעיר**: **לרמב"ם** לעולם לא תוכל להינשא לכתחילה אפי' אם טוענת ברי, בדיעבד אם נשאת לא תצא. אמנם **לטור** לא צריכא דקא אזלא איהי לגבייהו זו העמדה בגזרה, לכן גם בעיר אם הוא הלך אליה ויש רוב עיר כשרים ורוב סיעה הנכנסת לעיר כשרים, הולד כשר. ואם היא הלכה אליו היא ספק זונה והולד ספק. **אמנם אם לא ידוע מי הלך למי - לטור** תנשא לכתחילה לכהן. אמנם **הרמב"ם** חולק וסובר שבעיר לעולם נפסלה לכהונה. **שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם **בי"א** כטור.

ה. לגבי כתב, **הפת"ש הביא בשם הנו"ב** שלא ברור למה לרמב"ם והשו"ע בסתם שהיתה אלמת וידוע שהלכה אליו, הוי ספק זונה. מדוע שלא תרמוז? מסקנתו, לכאורה שדווקא בחרשת שוטה וקטנה, אינם מכירות בין כשר לפסול ולכן לא תועיל רמיזתם כי איננו סומכים עליהם. לכאורה אם הייתה פיקחת משמע מדבריו שיועיל ותהיה נאמנת בדבר. כמו"כ נחלקו בדבר הב"מ והש"ש. **הב"מ** סבר שכיוון שאין זה עדות אלא טענה, בטענה האשה נאמנת אף מפי הכתב ואין חיסרון של מפיהם ולא מפי כתבם. אמנם **הש"ש** הוכיח **מכתובות יג:** שנאמר זו עדות שהאשה כשרה לה, ביחס למח' ר"ג ור' יהושע, ומשמע שזו עדות ולכן יש בעיה של מפיהם ולא מפי כתבם.

סימן ז

1. קיי"ל אישה שהעידו עליה עדים שנשבית אסורה לכהן ,הבא שני אופנים שאע"פ שהעידו עדים שנשבית מותרת לכהן.

עיקרי סוגיות שבויה מצויים ב**כתובות כב, כג ו- כז**. מצבים שבהם אע"פ שהעידו עדים שנשבית היא מותרת לכהן: **א.** אם היא אומרת נשבתי וטהורה אני לפני שהגיעו עדים היא מותרת להינשא לכהן, אף אם יגיעו עדים לאחר ההיתר, תשאר בהיתרה לבעלה הכהן. ע"פ **כתובות כג. ב.** אם היו שם שני עדים שנשבית ועד א' מעיד שנטמאה וא' מכחיש ומעיד שהיא טהורה ולא נתייחד עמה עכו"ם עד שנפדת, אפי' זה עבד או שפחה המעיד שהיא טהורה – פסק **השו"ע** שמותרת. ע"פ **כתובות כג:**. **ג. הרד"ך** סבר שאשה שלא היה ידוע שהייתה שבויה, והלכה ונשאת בצנעא, אף שיבואו עדים שהיתה

שבויה, לא תצא, דעדיף מה שנשאת ממה שהתירוה להינשא. אמנם **רמ"א** לא פסק זאת, ומכך דייק **הב"ש** שלא סמך עליו רמ"א לדינא. ד. אם אמרה נשבתי וטהורה אני ויש לי עדים שאני טהורה, למרות שהעדים לא כאן, מתירין אותה אפי' אם יצא עליה קול שיש עדי טומאה כיוון שהקלו בשבויה וכך פסק **השו"ע** [זה ציור של קול של עדים ולא עדים ממש]. ה. אשה שנחבשה על ידי עכו"ם לשם ממון שחייבים להם, מותרת לכהונה. **כתובות כו:**

2. גוי מסל"ת מהו לענין עדות שבויה?

רמ"א הביא מח' האם גוי מסל"ת נאמן. **רא"ש** – לא נאמן. **ריא"ז** יש מקלין. ומסל"ת לא מהני רק להקל ולא להחמיר. כך הביא **רמ"א בשם הרד"ך**. המקרה עליו הוא דיבר הוא שיש גוי מסל"ת לאיסור וגוי מסל"ת להתר, והוא התיר. אמנם **הר"ן והמהר"ם מלובלין במסקנת המרדכי** הבינו שמסל"ת נאמן אף להחמיר ולאסור. **רמ"א פסק כאן כרד"ך, אך בסימן יז סעיף לז, ציין לר"ן בתשובה** שחולק וסובר שנאמן גם לאסור. בביאור הסתירה נחלקו האחרונים: **הח"מ** – ביאר שהחילוק הוא בין איסור שבויה הקל לאיסור אשת איש החמור. **הב"ש** – ביאר שהחילוק שבאשת איש מדובר בשני גויים מסל"ת המכחישים אחד את השני לכן שם חוששים להחמיר. אך כאן בשבויה מדובר על גוי אחד שטוען שנטמאה כנגדה שהיא טוענת שהיא טהורה, ואינו נאמן להחמיר אלא להקל. **הנו"ב** – בשבויה, הגוי רוצה להוציא מחזקת הכשרות שלה כנגד דבריה לכן לא נאמן. באשת איש, הגוי רוצה לומר שבעלה לא מת ולהחזיק אותה בחזקת אשת איש שלה, לכן נאמן למרות שזה חומרא כלפיה, כי עיקר העניין אינו החומרא והקולא אלא ההעמדה על החזקה. **בפת"ש** הביא הרבה פוסקים שהקלו לסמוך על גוי מסל"ת בשבויה.

3. ע"א נאמן גם בשבויה (וגם בעגונה) אולם לא כל אלה שהאמינום לגבי עדות אשה נאמנים לגבי שבויה ,ולא כל אלה שנאמנים לגבי שבויה נאמנים לגבי עדות אשה .ציין את ההבדלים ואת טעמיהם .

א. ראה דין גוי מסל"ת בסעיף הקודם. **ב.** דין עד מפי עד – **רמ"א** פסק בשבויה והוא הדין לעד מפי עד. כלומר שתלוי במח' הפוסקים האם לדמות עדות שבויה לעדות אשת איש. ש**לרא"ש** שאמר שאין לסמוך על מסל"ת להתיר שבויה, הוא הדין שאין לסמוך על עד מפי עד להיתר שבויה, ו**לריא"ז** שהתיר מסל"ת הוא הדין לעד מפי עד לעניין שבויה. אמנם **הרש"ך** כתב שגם הרא"ש מתיר בעד מפי עד. **הב"ש** אמר שאין דברי הרש"ך בהבנת הרא"ש מוכרחים. **החכ"צ** התיר בפשיטות עד מפי עד. אשה מפי אשה או אשה מפי אחרים **הסתפק הראנ"ח**. אמנם הביא בשם **מהר"ש עטיאש** שמהני. **הפת"ש** הביא הרבה פוסקים המתירים. **ג.** עדות האשה עצמה כאן מועילה משא"כ באשת איש . **ד.** 5 נשים שאינם נאמנות בדין עיגון פסק **רמ"א** שבדין שבויה הם נאמנות. **הח"מ** תמה על רמ"א למה שיהיו נאמנות הרי לרא"ש שמחמיר במסל"ת בשבויה, ותופס ששבויה יותר חמורה מעיגון לכאורה, כיוון ששם מועיל מסל"ת, לכן יש לומר שיאסור גם כאן ב-5 נשים. **הב"ש** ביאר שלגבי מסל"ת גוי לא ניתן ללמוד מעיגון כיוון שזה דין ספציפי שנאמר ביחס לשם דווקא, משא"כ בחמש נשים שנאמר במפורש שמועילה עדותם לעניין שבויה. כיוון שלא שייך כאן הטעם שמא תקלקל אותה לבעלה. **ה. המ"מ** כתב שקטן נאמן להעיד אפי' במתכוון וכך **הביא השו"ע בי"א** משא"כ בעיגון.

4. אישה שנחבשה בידי גויים האם היא מותרת לבעלה ,והאם יש הבדל בין בעלה כהן ,לבין בעלה ישראל ?

המשנה **בכתובות כו**: האשה שנחבשה בידי עכו"ם ע"י ממון מותרת, ע"י נפשות אסורה לבעלה. ובגמ', אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עכו"ם, אבל יד עכו"ם תקיפה על עצמן, אפי' על ידי ממון – אסורה לבעלה.

נחלקו הראשונים בביאור המשנה. **רש"י ותוס'** הבינו שהסיפא של המשנה הכותבת שעל ידי נפשות אסורה לבעלה, מדברת גם על אשת ישראל, כיוון שלדעתם קיים חשש שאשה שעומדת במצב של פיקו"נ תתרצה להיבעל לשבאים. אמנם ברישא שע"י ממון מותרת לבעלה מדובר אף על אשת כהן. **הגאונים ר"ח ורמב"ם** הבינו שאף הסיפא מדברת רק באשת כהן, כיוון שלעולם לא חוששים לשמא נתרצתה. גם **בכתובות נא:** מבואר שגם אם בסוף הביאה התרצתה ותחילתה באונס, נחשב כאונס הכל כיוון שיצר אלבשה. **הרמב"ן** הסיק כגאונים ור"ח, אך הסביר שלמרות שחוששים שמא התרצתה, ריצוי שמגיע מתוך פחד מות, אינו ריצוי, ולא נאסרה אלא אשה שרצתה להיבעל. **שו"ע** פסק כגאונים ר"ח ורמב"ם. **רמ"א** הביא בי"א את דעת האוסרים אפי' לבעלה ישראל – תוס' וסיעתו.

5. בגזרת אוסטרייך הותרו הנשים לכהונה מה הטעם בזה ומה הקושי בפסק זה ?

הרשב"א בתשובה כתב שאיש ואשה שהמירו דתם מרצונם רח"ל, ולאחר זמן חזרו לדת האמת, האשה מותרת לבעלה, אפי' אם הוא כהן. טעם ההיתר כיוון שגם הגויים משמרים נשותיהם כמבואר ב**סנהדרין פב. המהרי"ק** כתב שאשה שהמירה דתה מרצונה לבדה אסורה לבעלה, דמומר לע"ז מומר לכל התורה כולה. וחוששים שזינתה מרצון.

התה"ד הביא שבגזירת אוסטרייך שבהן נשבו המון בנות ישראל וחלקן המירו דתן מאונס, התירו הגודלים את הנשים לבעליהן ואפי' כהנים. **הקושי הגדול** בכך, כיצד ניתן להתיר אשת כהן שקיים סיכוי גדול שלא עלינו נאנסה, והרי גם באונס הם אסורות לבעליהם. ומה גרע משבויה?

רמ"א פסק את הרשב"א ואת המהרי"ק ועל המהרי"ק אמר ש**יש מי שהקל ואפי' לבעלה כהן**. **הח"מ והב"ש** תמהו שלא מצינו מי שהקל בדבר זה. וגם **תה"ד** נשאר בצ"ע כיצד להתיר אשת כהן שהמירה. אמנם באשת כהן שלא המירה אין לדעתו לחוש, כיוון שרואים שמסרה עצמה על קידוש ה' ודאי שלא זנתה. **העצי ארזים** ביאר שהטעם שהתירו הוא מפני תקנת השבין, שלא לסגור דלת בפני מי שרוצה לחזור ליהדות. מכח סברא זו סמכו על דבריהן שלמרות שנשבו הם טהורות. כלומר צריך את הברי שלהם בשביל להתיר. **הנו"ב** גם סבר שזה טעם ההיתר, ולכן חילק שדווקא בנשואה יש להקל אך לא בפנויה.

6. כהן שבא על אחת מהעריות או אשת איש ונתעברה בביאה ראשונה מה דין הוולד ?ומה הדין בבא על חייבי לאוין? ממזר שאביו כהן האם יש לו דין כהן ?באיזה אופן יתכן כהן שנשא אישה אסורה והבנים לא יהיו חללים?

בקידושין עז: - אמר רב אשי, הילכך, כהן הבא על אחותו, זונה משוי לה, חללה לא משוי לה, חזר ובא עליה עשאה חללה. לכן ולד הנולד מביאת איסור של כהן שבא על אחת מהעריות רח"ל, אם הולד מביאה ראשונה אינו חלל, אם מביאה שניה והלאה חלל. האשה נעשית זונה כבר בביאה הראשונה. **הח"מ והב"ש** אמרו שאין כ"כ נפ"מ בדין זה אלא לעניין מצד מה מתרים בו. אמנם **הראש פינה** ציין **שהפרי מגדים** אמר שיתכן שממזר כהן יעלה לדוכן משא"כ חלל ממזר. כהן שבא על חייבי לאוין כגון זונה חללה וגרושה התחללה משהערה בה והולד חלל. אמנם ביבמה לשוק, אין הולד חלל בביאה ראשונה אלא בביאות הבאות. כמו"כ הבא על הנדה הולד כשר ואינו חלל. **הט"ז** בסקי"ד אומר שאם אביו כהן, יש לו דין כהן לעניין אכילת תרומה וטומאת מת, אך נשאר בצ"ע. כמו"כ נפ"מ נוספת לדין התראה, מצד מה מתרים בכהן הרוצה לישא את נקבת הנולד מכהן שבא על אחת העריות מביאה ראשונה, האם משום ממזרת או משום חללה. האופן שבו כהן שנשא אישה אסורה והבנים לא יהיו חללים מבואר – בנדה. ביבמה לשוק מביאה ראשונה. בבא על הערווה, הולד יהיה ממזר אך לא חלל מביאה ראשונה.

7. האם יתכן שאדם יבוא על אשה והולד יהיה כשר ,ובאם יבוא עליה פעם שניה הולד יהיה חלל ?

כשם שציינו בתשובה הקודמת כהן שבא על יבמה לשוק. מדובר דווקא שבא עליה, אך אם נשאה **לרא"ש** הולד ממזר מדרבנן. **בפת"ש** הביא בשם **המל"מ** שמתחילה עלה בדעתו שה"ה לכהן שנשא מצרית שניה, שהבן כבר שלישי וכשר לבוא בקהל, אך עשאה זונה והבן הבא יהיה חלל. אך אח"כ חזר בו וסבר שכיוון ששם זונה לא חל בפסולי קהל, לכן הדין שלא הוי חלל. אח"כ הביא עוד מקרה של מי שכנס את יבמתו ואח"כ בא הוא או אחד מהאחין על הצרה, שהוי איסור עשה, שאם בא עליה ומהביאה הראשונה נולד ילד הוא כשר והיא זונה, והילד שיולד מהביאה הבאה יהיה חלל. אמנם הוא חוזר בו ואומר שכיוון שהיה שלב שבו היא הייתה מותרת לו, אין היא זונה, כיוון שזונה היא דווקא במי שתמיד היא זר אצלו מעיקרא.

8. באיזה אופן אפשר למצוא בכהן שנשא גרושה שהבן הראשון אינו חלל והשני חלל ?

בקידושין עז. מבואר שחלל צריכה להיות יצירתו בעבירה. **הרמב"ם** פסק שכהן שנשא גרושה מעוברת בין ממנו בין מאחר, וילדה כשהיא חללה, הולד כשר, שהרי לא בא מטיפת עבירה. וכ"פ **השו"ע** בסעיף יח.

9. א. גר שנשא גיורת ,מה הדין הבת לכהונה ?

ב .נתעברה שלא בקדושה ונולדה בקדושה האם מותרת בכהונה?

ג .האם יש הבדל בגר שנשא גיורת לגר שנשא ישראלית או לישראלית שנישאת לגר לעניין הבת?

א-ג. הגמ' **בקידושין עז**. מח' כיצד לדרוש את הפס' בתולות מזרע בית ישראל. בכל מקרה, ראב"י מזרע ואפי' מקצת זרע. ר' יוסי אף גר שנשא גיורת. **בגמ'** נפסקה הלכה כר' יוסי, אך נהגו הכהנים סילסול בעצמם כראב"י. **וכך פסקו הראשונים והשו"ע**: גר שנשא גיורת אפי' אם הורתה ולידתה בקדושה לא תינשא לכהן, ואם נישאת לא תצא. אך אם יש בה צד אחד ישראל, הבת מותרת לכהן לכתחילה. לכתחילה בת גר וגיורת אסורה לכהונה. אמנם **הרמב"ם** כתב שאם הורתה ולידתה בקדושה לא תצא. משמע שאם הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה תצא.

סימן יא

1. א. האם מוציאים אשה בעידי כיעור מהבעל או מהנטען?

ב. מה נקרא כיעור?

א. מקור הדין **ביבמות כד:**, במשנה נאמר הנטען על אשת איש והוציאוה מתחת ידו אע"פ שכנס יוציא. בביאור הדין נחלקו רבי ורב. רב אמר בעדים. ובהמשך הגמ' נאמר ואבע"א הני מתנייתא רבי היא דתניא רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר, אמר רבי הואיל ומכוער הדבר תצא. בגמ' מובאת עוד מספר דוג' לדבר מכוער. ובהמשך הגמ' פוסקת כרב וכרבי. ומקשה הגמ' קשיא הלכתא אהלכתא? ומתרצת ל"ק – הא בקלא דפסיק הא בקלא דלא פסיק. קלא דלא פסיק וליכא עדים, כרבי. קלא דפסיק ואיכא עדים כרב. וקלא דלא פסיק יום ופלגא, ולא אמרן אלא דלא פסק ביני וביני, ולא אמרן אלא דליכא אויבים. לפני זה בגמ' מבואר שגם דברי רב שתצא הם בשאין לה בנים אך אם יש לה בנים לא תצא. נחלקו הראשונים כיצד לבאר את הסוגיא. **רש"י –** לרב – יוצאת בעידי טומאה בלבד או בקינוי וסתירה. ולרבי, מוציאין אשה **מבעלה ומהנטען** אם הבעל ראה דבר מכוער ויש קול דלא פסיק, אם אין לה בנים מהבעל, אך אם יש לה בנים מהבעל, לא מוציאים אותה מבעלה, שלא להוציא לעז על ילדיה שמא הם מהנטען. **רי"ף רמב"ם ור"ת** – לגבי הוצאת אשה מבעלה, אין מוציאין אלא אם יש עידי טומאה וכגמ' בכתובות ט. אמנם בעידי כיעור וקלא דלא פסיק, נחלקו רבי ורב אם מוציאים מהנטען, והלכה כרבי שמוציאים, כל זאת אם אין בנים לנטען, אך אם יש לו, אין להוציאה מנטען כדי שלא להוציא לעז על בניו שבאו מסוטה שזה איסור לאו. **שאילתות לפי מהר"ם** – לגבי הוצאה מבעלה ומהנטען - מועיל עידי כיעור בשביל להוציא, ועידי כיעור כעידי טומאה, ואף אם יש בנים, אם יש עידי כיעור תצא מבעלה ומהנטען. נחלקו רב ורבי כשהבעל ראה ויש קול [בדומה לשיטת רש"י], להלכה קיימ"ל כרבי, שאם הבעל ראה ויש קול שלא פוסק מוציאים מבעלה. המוציא מהבעל מוציא מהנטען ובלבד שאין לה בנים ממנו. **ההג"מ** ביאר לשיטתו שהסיבה שאין כאן שויא עבור הבעל שראה דבר מכוער, כי סיבת האיסור היא הלעז היוצא בדווקא על ידי קול, וכשהוא אחד שראה לא יוצא קול, משא"כ אם יש ב' עדים, אך לא מעשה הכיעור שראו הוא עילת הגירושין. **שאילתות לפי הרא"ש** – מח' רב ורבי כשיש עידי כיעור בלי קול, ומסקנה, שצריך עידי כיעור וקול, אך רק עידי כיעור לא מספיק [שלא כהסבר המהר"ם בשאילותות]. אין משנה אם יש לה בנים. **שאילות לפי הטור** – כהבנת הרא"ש אך בצירוף הצורך שלא יהיה לה בנים, אם יש בנים אין להוציא. **שו"ע** פסק כרמב"ם ורי"ף שאין מוציאים מבעלה אם יש קול ועידי כיעור אך מוציאים מהנטען אם נשאה בלי רשות ואין לו בנים ממנה. **רמ"א** – כשאילתות ע"פ הטור, שבעידי כיעור וקול מוציאים **אפי' מבעלה**, אם אין לה בנים ממנו. מאידך רמ"א פסק שאם הבעל הוציא את אשתו בגלל עידי כיעור או קול וכנסה הנטען, מוציאים ממנו אם אין לנטען בנים ממנה, ומשמע שפסק כשאילתות ע"פ מהר"ם. **הנו"ב** – עידי כיעור בצירוף קלא דלא פסיק, מוציאים אשה מבעלה אף אם יש לה בנים, למרות שרמ"א פסק להיפך בתחילת דבריו, כיוון שפסק גם כמהר"ם שאם יש עידי כיעור או קלא מוציאים מבעלה.

ב. נתחיל עם ההגדרה לכאורה, מעשה כיעור הוא מעשה מכוער ביותר שהדברים מורים שהיתה שם עבירה בין הנטען לאשה. **הדוגמאות המופיעות בגמ'** – רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר, רוק למעלה מן הכילה, מנעלים הפוכים תחת המטה. **הרמב"ם** הוסיף שניהם יוצאים ממקום אפל, או מעלין זה את זה מן הבור, או שראו אותו מנשק על פי חלוקה או שראו אותן מנשקין זה את זה או מגפפין זה

את זה או שנכנסו זה אחר זה והגיפו דלתות וכיוצא בדברים אלו. **הח"מ** הסתפק האם נישוק בלא סתירה נחשב דבר מכוער. **ובב"ש** הכריע שלא, כיוון שנישוק על אף כיעורו הרב אינו מעיד על טומאת האשה. **מהרש"ל** [ב"ש סקי"א] – אם העדים ראו אותם שוכבים בבגדים אחד על השני, זו עדות דבר מכוער. החידוש כאן שאין זו עדות טומאה. **הנו"ב** [פת"ש יב] – אשת כהן גלמודה 18 שנה, שנראתה מעוברת נחשב הדבר כעדות על דבר מכוער. **אשה שנסתרה**, בכתובות ט. מבואר שדווקא אם היה קינוי קודם נאסרת על בעלה. ממילא סתירה עצמה אינה דבר מכוער. אמנם **הרמב"ם והשו"ע** פסקו ע"פ הירושלמי שאם נכנסו זה אחר זה והגיפו דלתות שהוי דבר מכוער. **רע"א** [פת"ש ח] תירץ שייחוד שאשה לא נאסרת הוא שאחד היה במקומו (מקום הראוי לביאה) והשני נכנס לשם, ייחוד כזה אינו אוסר, אך כששניהם נכנסו יחד בלא סיבה ברורה למקום הראוי לביאה, זהו ייחוד שהוא דבר מכוער האוסר. **הב"מ** ביאר שהעובדה שנעלו את עצמם היא ההופכת את הייחוד הרגיל שאינו אוסר לדבר מכוער האוסר.

2. אדם שחי עם אשה שהלך בעלה למדינת הים והיו שניהם ברצון, אח"כ התברר שבעלה נפטר קודם שחיו יחד, האם מותרת להינשא לו?

הפת"ש הביא בשם הברכ"י שמי שהיתה מוחזקת כא"א וזינתה והתברר שבשעה שזינתה כבר מת בעלה והייתה מותרת, לא נאסרה לבועל. ראייתו **מהגמ' בשבת נו.** שבת שבע הייתה מותרת לדוד, על אף שבאותה שעה לא ידע שאוריה כבר מת, כיוון שהיוצא למלחת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו שבמידה וימות יהיה גט, כיוון שמת אח"כ התגלה שבאותה שעה הייתה מגורשת, על אף שדוד לא ידע זאת.

3. האם בקלא דלא פסיק לכיעור או לזנות אוסרים אשה על בעלה?

ראה בתשובה 1, מח' השאילתות ע"פ המהר"ם ורש"י עם שאר הראשונים, **שו"ע** פסק כשאר הראשונים שלא אוסרים אשה לבעלה אלא בעידי טומאה. **רמ"א** גם כן מודה בציור זה שאינה אסורה לבעלה אך אם היה גם עדים פסק כטור שאם אין לה בנים מבעלה, תצא מבעלה. לגבי קול על זנות, **בגמ' בגיטין פח: ופט** מבואר שקול שלבתר נישואין לא חוששים לו וקול שלפני נישואין חוששים לו. אך יש סתירה **ברש"י שם. בפח: בד"ה לא חיישינן ליה,** מבואר שאם הייתה נשואה לכהן ויצא עליה קול שהיתה זונה או גרושה בעבר לא מוציאים אותה מבעלה אלא בעדות ברורה. **מאידך בפט. רש"י** מבאר שאם יצא על פנויה קול בעיר שזינתה אין חוששין לה כיוון שפריצותא בעלמא הוא דחזו לה. מרש"י הראשון משמע שאם הייתה פנויה, היה לחשוש ומהשני לא? **הב"ח** ביאר ברש"י, שיש לחלק בין אם הייתה נשואה שאז חוששים לקול של זנות, לבין אם הייתה פנויה שאז אין חוששים לקול של זנות, כיוון שכשהיתה נשואה, עצם קול של מיעך לה בין דדיה, הוא כבר דבר מכוער או דבר איסור שמחשיד ואוסר אותה. נמצא אם כן לפי הב"ח שיש לאסור את האשה שיצא עליה קול זנות. הדבר מתאים עם שיטת השאילתות ע"פ המהר"ם האוסר ע"פ קול של דבר מכוער. לכאורה יש לשאול שאלה כללית על היחס בין הסוגיות, בגיטין פח: משמע שקול שלבתר נישואין לא חוששים, ומאידך ביבמות כד: לחלק מהראשונים חוששים לקול של כיעור אף בתר נישואין? יש מתרצים, שהשאלה האם הקול הוא על דבר שהיה בעבר מקודם לנישואין או הקול הוא על דבר שמתחדש כעת, בעידי כיעור הקול הוא על משהו שהתרחש לאחר הנישואין, משא"כ בגיטין הקול הוא על דבר שהיה מקודם, כגון שהייתה מקודשת או זינתה קודם נישואיה.

4. עד אחד בכיעור מהו?

רמ"א פסק ע"פ מוהר"ם שעד אחד בכיעור לאו כלום הוא. **הגר"א** ציין לקידושין סו. לדין עד אחד שלרבא אינו שום דבר אלא אם כן מהימן ליה כבי תרי. אם אני מבין נכון, **הח"מ** משווה בין דין עד טומאה לעד כיעור, ולכן אם מהימן לו כבי תרי יוציא אם יש קלא דלא פסיק (לפי שיטת רמ"א מהבעל לפי שו"ע דווקא מנטען), אמנם **הב"ש והגר"א** ביארו שכאן אף אם נאמן עליו כשניים כיוון שאין לו עדות ברורה אלא דבר מכוער, לא תאסר עליו.

5. באם יש עידי כיעור אך בודאי לא בא עליה באותו עדות שהם מעידים מה הדין בזה?

הח"מ [סק"ג] הסתפק בכך, האם יש לחשוש בעקבות ראיה של כיעור זה שהיה מעשה של טומאה קודם, או שצריך עדות כיעור שנראה ממנה שכעת הייתה טומאה. **הב"ש** [סק"ד] כתב בדברי הרמב"ם שרק כשיש דבר המצביע על כך שהאשה נטמאה הוי דבר מכוער, אך כשהיה רק נישוק בלי סתירה למשל, או שיש ודאות שהפעם לא נטמאו אין דין עידי דבר מכוער שמוציאים על פיהם. **בפת"ש** [סק"ז] הביא בשם **הישועות יעקב** שאין להסתפק בכך, כיוון שיש לנשות ישראל חזקת כשרות, ועל כן אם ודאי שכעת לא היה טומאה, אין להתייחס לעדות זו כעדות כיעור שניתן להוציא על פיה. לסיכום. הח"מ הסתפק. הב"ש והישוע"י – צריך בהירות שהיה כעת דבר טומאה.

6. **קיימ"ל שדבר שבערווה צריך שני עדים:**

א. האם עדות מיוחדת מועילה לאסור אישה לבעלה.

ב. האם יש הבדל בין עידי טומאה לעידי כיעור?

ג. מה הדין לגבי קינוי וסתירה?

ד. האם בקידושין מועיל עדות מיוחדת? ומה הדין בגיטין?

א. עדות מיוחדת הכוונה לדברי ר' יהושע בן קרחה בסנהדרין ל: הסובר שניתן לצרף עדות של שני אנשים על הלוואת מנה, כל אחד ראה מנה אחר, ניתן על פי שניהם לחייב את הלווה מנה למלוה. **המרדכי** כתב שכשם שלעניין ממון מצטרפים העדים, הוא הדין לעידי כיעור שמצטרפים אחד עם השני למרות שכיעור דחזא האי לא חזא האי, כיוון שבצירוף שניהם יש עדות של שני עדים על מעשה כיעור של אותה אשה. **הר"ן** חלק על המרדכי וסבר שעדות כיעור ודיני אישות דומים לדיני נפשות שבהם לא מצרפים את העדויות. **רמ"א** פסק כמרדכי שעדותם מצטרפת.

הב"י כתב ששאני איסורים מאישות. כלומר עדות על קידושין שכעת אם מישהו יעיד שהאשה זינתה היא תתחייב מיתת בי"ד, אין לצרף עדויות ובעינן ששניהם יעידו כאחד על מעשה הקידושין ועל מעשה הזנות. אמנם לגבי האיסור לבעל שהוא לאו בעלמא, סגי בצירוף שתי העדויות. אין כאן דיני נפשות אלא איסורים, הדומים לממונות לעניין הצטרפות העדויות. **הח"מ** פסק לאור דברי הב"י שה"ה ששני עדי טומאה מצטרפים לאסור אשה על בעלה. [יתכן היה לומר שכיוון שהם מעידים על זנות, ועדות זו בהגדרה היא עדות שמחייבת מיתת בי"ד לא ניתן יהיה לצרף את עדותם, אך עדות כיעור אינה עדות נפשות, שכן אין בכוחה לגרור מיתת בי"ד, וצ"ע]. **בפת"ש** ציין שהשאלה אם אפשר לצרף עדים לאסור אשה לבעלה, נחלקו בה האחרונים. **מהר"א ששון** פסק שלא ניתן לאסור אשה לבעלה בעדות מיוחדת אך **הנו"ב** השיג עליו.

ב. אם השאלה לעניין עדות מיוחדת, הרי שלכאורה נחלקו בכך. לפי **הח"מ** שני עידי טומאה מצטרפים. לפי **המהר"א ששון** אינם מצטרפים. כמו"כ כשם שנכתב בסוגריים בסעיף הקודם, ניתן לומר ששאני עדי כיעור מעדי טומאה. אם השאלה לגבי הצורך בשני עדים, לכאורה כשם שמבואר בתשובה 4 נחלקו בכך הח"מ והגר"א והב"ש, ל - **ח"מ** יש להשוות בין עידי טומאה לעידי כיעור, וכשם שבכיעור לא יועיל עד אחד, כך בטומאה לא יועיל עד אחד אף אם נאמן עליו כבי תרי, אמנם **לגר"א והב"ש**, יש לחלק בין עדות טומאה לעדות כיעור, שעדות כיעור רחוקה יותר לכן שם אף אם נאמן עליו אחד כבי תרי לא יועיל לאסור אך בעדות טומאה יועיל.

ג. לגבי קינוי וסתירה, **במשנה הראשונה בסוטה,** מובאת מח' תנאים. ר' אליעזר, מקנא על פי שנים ושותה על פי אחד. ר' יהושע, מקנא על פי שנים ושותה על פי שנים. בגמ' נאמר שרבי יוסי ברבי יהודה סובר שמקנא לה אף על פי עצמו וגם על פי עד אחד. כמו"כ נאמר בשם רבי חנינא מסורא שלא יאמר אדם לאשתו בינו לבינה אל תסתרי עם פלוני דילמא קיימ"ל כרבי יוסי ברבי יהודה. קיימ"ל להלכה ר"א ור"י הלכה כר' יהושע. לכן קינוי על פי שנים וכך פסק **השו"ע** בסימן קעח סעיף ב. אמנם לחומרא יש לחוש לר' חנינא מסורא ור' יוסי ברבי יהודה, וכך פסק **השו"ע** בסעיף ז, ונראה מדבריו שזה רק חשש לחומרא לכתחילה אך לא בדיעבד, שאם קינא לה בפני עצמו או אחד, ונסתרה אפי' על

פי שנים, אינה נאסרת עליו. אמנם **רמ"א** כתב לאסור בדיעבד בשם **סמ"ג**. לכאורה יש סתירה לדברי השו"ע, ע"פ סימן קטו שם פסק שאם אמר לה בינו לבינה אל תסתרי ונסתרה אסורה לו וחייב להוציאה. היו שתירצו שיש לחלק בין ממון לאיסור. והיו שנשארו בצ"ע. למעשה הביא **בפת"ש בשם הבית דוד**, שסמך על **השו"ע בקטו** ועל הרמב"ם באישות, ויש לאסור מי שקינא בינו לבין אשתו. לגבי הסתירה – מוסכם בפוסקים שסתירה צריכה להיות ע"י שנים. אמנם אם הייתה ע"י אחד, השו"ע בקעח תלה זאת בקידושין סו, אם נאמן עליו כבי תרי יוציא, ואם לא, לא יוציא. ואם נאמן אפי' אם היא מכחישה יוציא כיוון שקדם קינוי. אם השאלה לגבי עדות מיוחדת בקינוי וסתירה אם יועיל לצרף, לכאורה יש לדון בדבר לאור מח' הח"מ והמהר"א ששון. שהח"מ שהשווה בין עידי טומאה לעידי איסור לכאורה יתיר לצרף גם כאן, שהרי רק נאסרת על בעלה, ואין לה דיני נפשות. ומהר"א ששון שסבר שאיסור אישה על בעלה דומה לנפשות, אין להתיר על פי צירוף עדויות. הנו"ב הסכים עם הח"מ וחלק על המהר"א ששון. אם השאלה לגבי עדות מיוחדת בקינוי וסתירה, הב"י בחו"מ בסימן ל, מביא ארבע דעות בעניין. א. יש עדות מיוחדת הן בקינוי והן בסתירה כיוון שמחלק הב"י בין האיסור לנפשות, ושניהם קשורים לאיסור. ב. יש עדות מיוחדת רק בקינוי ולא בסתירה. כיוון שסתירה יוצרת חיוב מיתה רח"ל אך לא קינוי והסתירה גומרת ולא הקינוי שהסתירה כקידושין, לכן יש עדות מיוחדת. ג. יש עדות מיוחדת רק בסתירה ולא בקינוי. ד. אין עדות מיוחדת לא בסתירה ולא בקינוי אם לא מקבלים את יסוד הב"י שיש לחלק בין האיסור לנפשות, כיוון ששניהם מובילים לנפשות יש לאסור.

ד. נפסק ב**גמ' בקידושין סה** לפי כל האמוראים חוץ מרב פפא, שהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, ממילא אין צירוף של שתי עדויות על הקידושין כיוון שכל אחת נחשבת כעדות אחת. אמנם **הסמ"ג** חשש לרב פפא, ואמר שהמקדש בעד אחד יש לחוש לכך. אך **הגר"א** הביא בשם **הרשב"א** שכיוון שהסמ"ג הוא דעת יחיד לית דחש לה, לכן אין לחוש לשיטתו לכאורה לעניין צירוף, על אף שרמ"א פסקו לעניין עד אחד, לא הגיה **הרמ"א** לעניין צירוף, ואולי סמך על דבריו לגבי עצם דין עדות עד אחד. בנוסף לכך **הב"י** ביאר שיש לחלק בין עדות לאסור אשה על בעלה כגון בעידי כיעור ששם ניתן לצרף כיוון שזה איסורים ולא נפשות, יש לדמות לממונות ועל פי הגמ' בסנהדרין ל: להתיר. אך בעדות של קידושין, אם האשה תזנה אח"כ תתחייב מיתת בי"ד, ממילא עדות על קידושין היא עדות נפשות, לכן אין לצרף שני עדים. **שו"ע פסק במפורש בסימן מב, ב** שאין עדות מיוחדת מצטרפת לקידושין. **לגבי גירושין שו"ע** פסק שצריך [לכתחילה] שיהיו שני עדים כשרים בשעת מסירת הגט. **רמ"א** פסק ושימסור לה הגט בפני שניהם ביחד. **הב"ח נשאר בצ"ע** אם מסרו בפני א' וחזר ומסר בפני א' אם הגט פסול או בטל. **בגיטין לג** מבואר דמצטרפים עידי חתימה אם אמר הבעל לכ"א שהוא יהיה עד החתימה. וזה לר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, ויש ללמוד ממנו לסוברים כר"א שעידי מסירה כרתי שהם מצטרפים. **הב"ש** פוסק שנראה שגם לעידי מסירה מצטרפים העדים אחד לשני. בכל מקרה הוא מכריע שאין הגט בטל, ומשמע שמהתורה לכאורה הם מצטרפים כי אין זו עדות קידושין אלא גירושין. **הפת"ש** הדגיש שמצד שני הב"ש לא מכריע להכשיר גט שנמסר בפני עד אחד שלא בפני העד השני.

7. א. האם עדי זנות של אשת איש צריכים דרישה וחקירה?. האם עדי כיעור צריכים דו"ח?

ב. **מה הדין כשעד אחד אומר שאינו יודע באיזה יום אירע המעשה?**

א. בסנהדרין לב: נאמר "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה". **תוס' בסנהדרין ח:**, כתבו שם בסוף ד"ה והביא שכשעידי הבעל הטוענים שהאשה זינתה הוכחשו, אין האשה נאסרת על בעלה. מכך שתוס' אומרים שהם הוכחשו, משמע שהם נדרשים ונחקרים. כמו"כ **הגר"א** הביא לראיה את הסוגיא מסוף יבמות, שם נחלקו ר"ע ור"ט אם עדות אשה צריכה דרישה וחקירה, הגמ' אומרת שנחלקו האם כיוון שיש כתובה בדיני התרת עגונה, זה כדיני ממונות, או כיוון ששרינן אשת איש לעלמא זה כדיני נפשות, הגר"א אומר שלעניין לאוסרה על בעלה, כולם מודים שצריך דרישה וחקירה. **השו"ע** פסק בסעיף ד – "י"א שאם באו עדים שאשת איש זינתה צריכים דרישה וחקירה". אמנם בחו"מ סימן ל הביא הב"י הרבה שיטות החולקות בדבר וסוברות שלא בעינן דרישה וחקירה בעדות זנות, לכן הביא כאן את הדברים בשם י"א. לגבי ע"כ פסק הב"ש שהם צריכים דו"ח כדיני נפשות.

ב. **בפת"ש הביא בשם הנו"ב** דיון בדין עד שאינו יודע את התאריך ביחס לזנות, האם העדות בטילה. תחילה הוא אומר שכן, ע"פ הפסיקה הזאת של השו"ע. וכן פסקו ר"ת והרא"ש בתשובה שבעינן בזנות דו"ח. אח"כ הוא מכריע שאין העדות בטילה אם אחד העדים לא ידע את היום. ראשית, כיוון שהב"י הביא מספר דעות החולקות על הצורך בדו"ח בעדות זנות. שנית, גם דעת ר"ת שמצריך בעדות זנות דו"ח, ומשווה לדיני נפשות, לא סוברת שהם לגמרי כדיני נפשות, ושאם עד אומר שאינו יודע, תהיה עדותו בטלה. בכל מקרה לדעת הנו"ב אם אמר איני יודע, אין העדות בטלה. **המהר"א ששון** הזכור, פוסק שבכל מצב לאסור אישה על בעלה דינו כדיני נפשות, לכן אין העדות של שנים מצטרפת, ולכן לכאורה צריך דרישה וחקירה בדומה לגמרי לדיני נפשות. **הנו"ב** דוחה את דבריו. אמנם גם **הישועות יעקב** החמיר בעדות זנות, שצריכה להיות דומה לדיני נפשות.

8. איסור אשה על בעלה:

א. האם צריך לקבל עדות בפניה ובפני הבעל, ואם מספיק בפני האשה?

ב. האם יש נפ"מ בין ארוסה לנשואה?

ג. ומה הדין אם מקבלים עדות שלא בפני הבועל?

ד. אם העידו שלא בפניהם האם נאסרה על בעלה?

ה. האם אפשר לפסול עדים לעדות שלא בפניהם?

א. **הגמ' בב"ק מה.** אומרת לשיטת חכמים על פי הפסוק השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת בעלים כך מיתת השור, מה בעלים בפניהם, אף שור בפניו. מכאן מבואר שצריכה העדות של הזנות להיות בפני האישה. **הרשב"א** הבין שעיקר הדין הוא דין תורה, והדרשה מהפסוק שלמה אך ביחס לדיני נפשות. אמנם ביחס לדיני ממונות הדין דרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא. לכן יש מצבים שהקלו לקבל בממונות עדות שלא בפני בעלי הדין. **הרא"ש בתשובה** (כלל מו סימן ו), הבין שזהו דין תורה גם בדיני ממונות, אלא שיש מקרים שבהם חכמים הפקיעו דין תורה מצד הפקר בית דין הפקר, כגון בחולה ובהולך למדינת הים. **המאיר"י** הביא שיטה הסוברת שבאיסורין מקבלין עדות שלא בפני בעלי הדין, משום דזכין לבע"ד לאפרושי מאיסורא. **רמ"א פסק כרא"ש**, לכן יש לקבל את העדות על הטומאה רק בפני בעלי הדין. אמנם **בפת"ש הביא בשם הנו"ב** שבציור שאין אפשרות לקבל בפני בע"ד מקבלים שלא בפניהם. כגון שלחו לו ולא בא או שהוא ועדיו חולים, כמבואר בחו"מ סי' כח. **לגבי אם מספיק בפני האשה בלבד הפת"ש הביא בשם הישועות יעקב**, שבדיבעד אם לא קיבלו בפניה נראה להחמיר כדעת **הראב"ן** שכשר שלא בפניה, אך ציין שחוזרין ומעידין בפניה ולא אמרינן שהעדים מעידים בפעם השניה בשביל להחזיק דיבורם. הצורך באשה הוא אם העדות ביחס להפסדת כתובתה – ביחס לממונה. הצורך באיש – לאפרושי מאיסורא. לכן לגבי לאסור על בעלה, לא ניתן להעיד בלא הבעל וכך פסק **בתשובת פנים מאירות** שאלה קד דמותרת לבעלה אם העידו בלא בעלה. לעניין ממון לא ניתן להעיד בלא האשה.

ב. יש להסביר את כוונת השאלה, ביחס לדיון האם לארוסה יש כתובה. ידועה מח' הראשונים בנושא, על פי מספר סוגיות לדוג' **ב"מ יז:** לפוסקים שיש לארוסה כתובה הוא הדין שהיא בעלת דין לעניין הממון. לפוסקים שאין לארוסה כתובה היא לא בעלת דין לעניין הממון, ממילא אין חיוב לדון בפניה.

ג. **הח"מ בסקי"א** חילק, אם נישאת לבועלה ובאים להוציאו ממנה, הווי כבעלה וצריכה העדות להיות בפניו. אם לא נישאת לו, אין העדות צריכה להיות בפניו, אלא לרווחא דמילתא תהיה בפניו.

ד. **בכתובות כ.** מבואר שאם קבלו הזמה שלא בפני העדים, נהי דהזמה לא הווי, הכחשה מיהא הווי. מכאן משמע שאם עברו הבי"ד וקבלו עדות שלא בפני בע"ד, דיעבד יש כאן עדות. למעשה נחלקו בדבר הראשונים. **הריב"א** פסק שהעדות בטלה וצריך לשוב ולקבלה. **הראב"ן** פסק שאין צורך לשוב ולקבלה, מכך שבאונס כשרה קבלת עדות שלא בפני בע"ד, ש"מ דבלא אונס כשר בדיעבד. **בחו"מ** השו"ע פסק שאם נתקבלה עדות שלא בפני בע"ד אין העדות כשרה אפי' בדיעבד. **הנו"ב** כתב

שבעדות זנות שבאשה אם התקבלה העדות שלא בפני בע"ד והלכו להם העדים, בדיעבד מהני, דחיישינן באיסורים לשיטת הראב"ן שבדיעבד מהני וכן לשיטת המאיר"י שבאיסורים לא צריך בפני בעל דין מדין זכין לאפרושי מאיסורא. **רע"א** תלה את הדין במח' רשב"א ורא"ש, אמנם הכריע שבדיעבד אם נעשה מעשה קשה להקל כנגד שיטת הראב"ן המכשיר בדיעבד. **הרמ"א והמהרש"ל** פסקו שבכדי לאסור אישה לבעלה הווי כדיני נפשות והעדות פסולה לגמרי. לא מועילה עדות שלא בפני בעלי דין. שוב נזכיר את **הפנים מאירות** המופיע בסעיף א הסובר שאם התקבלה עדות שלא בפני הבעל, אינה אסורה לבעלה.

ה. **הנו"ב** הביא בכך מח'. **הריב"ש** סבר שלפסול עדים, כיון שאין העדים מתחייבים מפסילתם שום חיוב, ניתן לקבל עליהם עדות שלא בפניהם. אך **בב"י בסימן מב** מבואר שלא כריב"ש, וכך גם מכריע הנו"ב שלא כריב"ש. ומהראוי להעניש את הפוסק כך.

סימן יב

1. א. שליח שהביא גט בארץ ישראל ,ואמר בפני נכתב ובפני נחתם ,האם השליח מותר לשאת אשה זו או לא ?
ב. אם באו עדי קיום לגט ,האם רשאי לשאת אותה ?
א. מקור הדין במשנה **ביבמות כה.** המביא גט ממד"ה ואמר בפנו"נ (בפני נכתב ובפני נחתם) לא ישא את אשתו. הטעם לכך, כיוון שללא עדותו לא ניתן להתיר את האשה לבעלה, אם ישאנה יתעורר חשד ששיקר בשביל לישאנה. **השו"ע** פסק על פי הראשונים לחלק בין המביא גט שצריך שיאמר בפנו"נ שלא יכול לשאתה, לבין מי שאינו צריך לומר בפנו"נ שמותר לישא, כיוון שאינה נשאת על פיו. המביא גט מחו"ל צריך לומר בפנו"נ ולא יוכל לשאתה. המביא בא"י לא צריך לומר בפנו"נ לכאורה, דייק **הבאה"ט** שלכן בא"י לא נחשב השליח כעד המעיד. אך ציין שבסימן קמב נאמר שכיום גם בא"י יש לומר בפנו"נ, אם זו חובה, לכאורה יאסר העד כיוון שצריך לכתחילה להעיד. אמנם ניתן לחלק בין הלכתחילה לבין דיעבד, שאם לא אמר המביא גט בא"י בפנו"נ הגט יהיה כשר, יתכן וכיוון שבדיעבד מועיל בלעדיו, אין לאסור.
ב. **הרדב"ז** (פת"ש א) דן בכך, ומכריע שאף כשיש עדים שהגיעו וקיימו את הגט, כיוון שבשעה שהעיד לא היה אותם, ממילא גירושיה על פיו, לכן אין להתיר לו לישאנה.

2. מה הדין אם שנים שהעידו לאשה שמת בעלה ,האם יכול אחד מהם לשאת אותה?
הירושלמי פסק ובעקבותיו הראשונים, ששני עדים המעידים לאשה שמת בעלה, מותר אחד מהם לישא אותה שאין שנים מצויים לחטוא בשביל אחד. וכך פסק **השו"ע**. **רמ"א הביא בשם תוס'** שלמרות שמעיקר הדין מותר לשאתה מ"מ בעל נפש ירחיק מזה. **בנו"ב** הקשה, שלכאורה למה השו"ע פסק שבשנים מותרת לאחד מהם בגלל שאין שנים מצוים לחטוא בשביל אחד, תיפוק ליה שכל אחד מהם אינה ניתרת על פיו אלא על פי חברו, וממילא אין בעיה? אלא שגם השו"ע דיבר בציור שבו צריך את שני העדים, כגון במלחמה או קטטה שיש בדדמי, צריך שנים, לכן שם אמר רמ"א שבעל נפש יחוש במקום שצריך שנים, אך גם הרמ"א מודה שבמקום שלא צריך עדות של שנים אלא של אחד, שאין בעיה לשני לשאתה. **הפת"ש** למרות שהסכים עם סברת הנו"ב אמר **שהב"ש והט"ז** חלקו וסברו שאף בשנים כשסגי בכל אחד לבד, יש לאסור, ורק בשלושה ניתן להתיר.

סימן יג'
1. א. האם שלושה חודשים הוא מזמן נתינת הגט או הכתיבה (מה הדין בגט הבא ממקום אחר?) ,במה תלויה המחלוקת?
ב .אשה שנאנסה תחת בעלה אם צריכה להמתין ,ומה הדין באם נתעברה האם צריכה הפרשה כ"ד חודש ומה הדין בבתולה ?
ג .מי שגירש את אישתו ויצא לעז על גט וגירשה שנית ,האם צריך להמתין ג' חודשים מגט שני ?

א. בגיטין יח. מבואר: מאימתי מונין לגט? רב אמר משעת נתינה ושמואל אמר משעת כתיבה. רב כהנא ורב פפי ורב אשי עבדי משעת כתיבה ורב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי משעת נתינה, והלכתא משעת כתיבה. וכן **ביבמות מב.** לגבי יבום וחליצה, מונים שלושה חודשים משעת מיתת הבעל ולא משעת החליצה. הגמ' מקשה מה שונה חליצה מגט שבו יש מח'? רבא תירץ שק"ו איסור כרת התרת איסור לאו לא כ"ש? מדברי רבא משמע שבגיטין צריך להמתין ג' חודשים מקבלת הגט, כיוון שזהו איסור כרת. **הרא"ש** פסק כרב. **הרי"ף והרמב"ם** פסקו כשמואל. **שו"ע** פסק כרי"ף ורמב"ם. **רמ"א** פסק להחמיר כרא"ש.

ב. מקור הדין **ביבמות לד:** שתי לשונות בגמ' מי צריכה להמתין שלושה חודשים. למסקנה: ל"ב – אמר שמואל כולן צריכות להמתין ג' חודשים, חוץ מגיורת ומשוחררת גדולה אבל קטנה בת ישראל אינה צריכה להמתין. ובהמשך הגמ', מובאת ברייתא שבה מח', אנוסה ומפותה – צריכה להמתין ג' חודשים דברי ר' יהודה. ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד. נחלקו הראשונים: **הרי"ף** פסק כשמואל בל"ב שהגירות והמשוחררת אינן צריכות חודשי הבחנה, כיוון שכל המזנה מתהפכת ומזנה. **הרי"ף** פסק כר' יוסי, שאנוסה ומפותה לא צריכות הבחנה כיוון שהם גם מתהפכות בשביל שלא יתעברו. **רז"ה רא"ש וטור** – אין הלכה כר' יוסי, כיון שהחמירו בהבחנה ולכן אנוסה ומפותה צריכות המתנה והבחנה ג' חודשים כר' יהודה. הטעם לאסור בהם משום גזירה אטו נשואה. הרמב"ם – אנוסה ומפותה אינן צריכה לחכות חודשי הבחנה. לא חילק בין גיורת נשואה לגירות פנויה.

שו"ע – פסק כרמב"ם שאנוסה ומפותה אינן צריכות חודשי הבחנה. **הרמ"א** ציין לרז"ה ולרא"ש. כמו"כ פסק **רמ"א ע"פ או"ז** שאשה שנאנסה תחת בעלה אם לא נבעלה לבעלה תחילה צריכה להמתין. ביאר **הב"ש** שזה לפי הפוסקים שסברו שמזנה צריכה להמתין כלומר כר' יהודה, היינו הרז"ה והרא"ש. **הח"מ** ביאר שאין הכוונה שלא נבעלה לבעלה כלל, אלא לא נבעלה לו בשלושה חודשים האחרונים. לכאורה בסתם לא צריך לחשוש כיוון שאמרינן רוב בעילות אחר הבעל, אך אם לא נבעלה לו שלושה חודשים, צריכה להמתין זמן זה, בשביל להבדיל.

אם כוונת השאלה האם אשה שנאנסה והתעברה והיא אשה נשואה, האם צריכה להמתין כד חודש, על כך כתב **החסד לאברהם** שלא יתכן שאדם שאנס מישהי והתעברה ממנו יפקיע מבעלה את הזכות בה, במיוחד שיש להסתפק בדבר המחויבות שלה לולד, ובטח שלמאנס אינה חייבת.

לגבי הדין בנתעברה נחלקו הראשונים בדין המזנה ונתעברה מכך, האם צריכה להמתין כד חודש. **ההגהות מרדכי** [יבמות קו] כתב בשם הרבה גדולים שדין המזנה כדין האלמנה והגרושה. שבכולם הטעם שחוששים לסכנת הוולד ולא סומכים על האב שיפרנס, לכן התקנה שייכת גם במזנה, ותהיה צריכה להמתין כד חודש. **רבינו שמשון הר"ש** כתב שגרושה אינה בכלל תקנת כד חודש, כי אינה בושה לתבוע את בעלה, ההגהות מרדכי כתבו שגם הר"ש יודה במזנה שנתקנה התקנה לגביה, כיוון שבגלל שזנתה תבוש לתבוע את הזונה עימה.

רבי מרדכי טורמושא כתב ביחס למניקה שגם ר"ת הסובר שנתקנה תקנת המתנת כד חודש גם באלמנה וגרושת חברו, יודה שלא נתקנה ביחס למזנה. בהסבר הדבר יש להבין שבד"כ אנו מבינים שאין לתקן שלא תינשא כיוון שהוולד מסודר בדרך אחרת, כאן הסיבה שאין לתקן, כיוון שבסופו של דבר כיוון שמזנה אינה מחויבת להניק, והמזנה עמה לא יכול לתובעה להניק ומן הסתם גם בוש בכך, לכן לא תועיל התקנה. גם אם יתקנו לה לא להינשא, אין זה מחייב אותה להניק, ולכן אין טעם לתקן.

שו"ע פסק כהגהות מרדכי ורוב הראשונים. **רמ"א** ציין לר' מרדכי טורמושא. **החת"ס** אמר שניתן לסמוך על המקלים דווקא במניקה, אך במעוברת, כיוון שהרמב"ם חשש לדחיסה ולפגיעה בעובר, אין שייך לסמוך על המקלים ולהתיר לה להינשא תוך כד חודש.

ג. **התוס' בגיטין צ.** מביא מח' ראשונים בדין זה. **ר"ת** כתב שיש למנות לה ג' חודשים מהגט הראשון שכן הגט השני לא ניתן אלא מחמת הלעז ולא נצרך מעיקר הדין. **ר"י** חלק וכתב שכל שהצריכו גט שני גם אם מחמת לעז, צריכה להמתין מהגט השני. **שו"ע** הביא את שתי הדעות בי"א, י"א קמא כר"י, י"א בתרא כר"ת. **רמ"א** כתב להחמיר כר"י למנות מהגט השני.

2. גיורת שבאה להינשא האם צריכה להמתין ג 'חודשים?

ביבמות לד: מצאנו שתי לישנות בדין זה. ל"ק – אמר שמואל וכולן צריכות להמתין ג' חודשים חוץ מגיורת ומשוחררת קטנה, אבל קטנה בת ישראל צריכה להמתין ג' חודשים. מעמידים קטנה בת ישראל בזנות, וגזרו בה משום גדולה. ל"ב – אמר שמואל וכולן צריכות להמתין ג' חודשים חוץ מגיורת

ומשוחררת גדולה, אבל קטנה בת ישראל אינה צריכה להמתין ג' חודשים, משום שמזנה משמשת במוך בכדי שלא תתעבר, ואם זה היה בעל כרחה, מתהפכת שלא תתעבר.
נחלקו הראשונים בפסיקת הלכה. **רי"ף** פסק כשמואל בל"ב. גיורת ומשוחררת אינן צריכות הבחנה אם אינן נשואות. אם נשואה, צריך הבחנה בשביל להבחין בין זרע קדוש לשאינו כמבואר ביבמות מב: **הרז"ה הרא"ש והטור** – כשמואל בל"ב. אך אין הלכה כר' יוסי בכללי, ובאנוסה ומפותה צריך הבחנה. **הרמב"ם** פסק שגירות ושפחה אינן צריכות חודשי הבחנה ולא חילק בין גיורת נשואה לפנויה. כמו"כ הרמב"ם פסק שאנוסה ומפותה אינן צריכות הבחנה כר' יוסי. **המ"מ** – הרמב"ם פסק כר' יוסי, ולכן מה שצריך בגירות הבחנה זה בגיורת נשואה. **הרדב"ז** – גיורת ושפחה צריכות הבחנה כיוון שאינן בושות להתעבר, לכן לא שייך בהם מתהפכת ומזנה. **שו"ע** פסק כרמב"ם ע"פ המ"מ שגיורת נשואה צריכה הבחנה, אך גיורת פנויה אינה צריכה הבחנה. **רמ"א** פסק כרז"ה וראש [יוצא כרמב"ם שצריכות להמתין]. **הפת"ש** ציין להבנת הרדב"ז ברמב"ם.

3. האם אנוסה ומפותה צריכה להמתין ג 'חודשים .

ראה תשובה 1. ב.

4. א. בדין המתנה של ג' חודשים ,מנה חמישה מקרים שלא צריך להמתין
ב .ומה הדין בימינו שניתן לבדוק בבדיקה רפואית, האם צריך להמתין?

א. חמישה מקרים שלא צריך להמתין: א. לשו"ע לא צריך להמתין במזנה. ב. אם ניתן גט תחילה ויצא עליו לעז והביא גט נוסף, תוס' בגיטין צ הביא בכך מח' בין ר"י שהחמיר להצריך להמתין מהשני, לר"ת שהקל שלא צריך, שו"ע הביא בי"א קמא כר"י ובי"א בתרא כר"ת, ובכללי הפסיקה בשו"ע, י"א וי"א הלכה כי"א בתרא. רמ"א החמיר כר"י. ג. מחזיר גרושתו אינה צריכה להמתין. ד. הממאנת אינה צריכה להמתין. ה. אנוסה ומפותה לשו"ע. ו. מי שנשאת בטעות ונודע שהיא אסורה לבעלה והוציאה בי"ד מתחתיו, אם היתה קטנה שאינה ראויה לילד אינה צריכה להמתין, שזה דבר שאינו מצוי, וכל דבר שאינו מצוי ברוב לא גזרו בו.
ב. בעיקרון, מכך שגזרו גם במי שאינה יכולה לילד כגון איילונית והנשואה לסריס וכו', משמע שאין לחלק בכך. אמנם לגבי גר שנשא גיורות, **הדגו"מ** סובר שכיוון שהיא נשארת עם אותו בעל, ניתן לסמוך על בדיקה רפואית או סימנים אחרים שאינה בהריון, ולתפוס את גזירת ההבחנה כדבר שאינו מוחלט. אמנם בשאר גזרות ההבחנה יש להחמיר. וכך סמך להלכה האג"מ בגר שנשא גיורת.

5. דין המינקת הוא להמתין שתי שנים או כ"ד חודשים – הנפק"מ בזה ?

בכתובות ס. זה המקור לדין מינקת, שצריכה להמתין עשרים וארבע חדש עד שתוכל להינשא בכדי שתסיים את ההנקה כראוי. בסוגיא בכתובות הלשון היא שהיא צריכה להמתין כד חודש. לשון זה מלמד שאין צורך בשנתיים אלא בכד' חודש. זה דין בחודשים ולא בשנים. הנפ"מ בין שני הלשונות האם חודש העיבור עולה למנין כד חודש. אם זה דין בחודשים, עולה. אם זה דין בשנים, צריך גם אותו וסה"כ יהיה עשרים וחמישה חודשים. **שו"ע** פסק שחודש העיבור עולה למניין החודשים, בגלל הלשון הזו של כד חודש. **רמ"א** כתב שלכתחילה יש לחוש לשיטה המצריכה שנתיים. **הב"ש** ציין לכך שמאבילות למדו את חילוק הלשון שבין יב חודש לשנה, למרות זאת רמ"א כותב כאן לחוש ולהחמיר למרות שכתוב כד חודש, בגלל שעסוקים בדיני נפשות, וחשש לחייו של התינוק. **הלבוש** כתב שאם בדיעבד לא חיכתה את חודש העיבור ונישאה, אין מנדין אותה. **הט"ז** כתב שאם כד חודש מסתיימים בר"ח אדר ב, אין צריך לחכות חודש העיבור. **החת"ס** כתב שיש להחמיר לחכות את חודש העיבור דווקא באשה המינקת בפועל, אך אם אינה מינקת בפועל יש להקל.

6. גרושה או זונה ,האם יש עליהם דין מינקת ?

באלמנה מבואר הדין **בכתובות ס.** ת"ר מינקת שמת בעלה תוך כד חדש, ה"ז לא תתארס ולא תינשא עד כד חודש דברי ר"מ. ר' יהודה מתיר ב-יח חודש. כמו"כ בגמ' **ביבמות מב.** מופיע ג"כ הדין הנ"ל. נחלקו הן לגבי גרושה והן לגבי זונה. **הר"ש** סבר שלא נאמר דין כד חודש אלא באלמנה ולא בגרושה. שני הסברים מה החילוק בין אלמנה לגרושה – **א. ר"ת** – כיוון שאלמנה משועבדת להניק את בנו משא"כ גרושה כמבואר **בכתובות נט:**, לכן אין לגזור על הגרושה, כיוון שתכלית הגזרה היא בשביל הוולד, וכאן אין לנו יכולת לכוף את הגרושה להניק, לא יועיל שנגזור. **ב. ר"ן** – לגרושה יש בעל שיקח אחריות על הילד וימסמס לו ביצים וחלב או ישכור לו מינקת, לכן אין צורך לתקן לגביה שלא תינשא כי אין לדאוג לילד כיון שאביו ידאג לו, משא"כ באלמנה שאין אבא.

ר"ת חלק וסבר ע"פ הגמ' ביבמות מב: המשווה בין מעוברת חברו למינקת חברו, שאין לחלק במינקת בין גרושה לאלמנה כשם שבמעוברת אין מחלקים. כמו"כ מבחנה מהותית אין סיבה לחלק כיוון שגם האלמנה אינה משועבדת להניק את הבן. וגם בגרושה קיימת סכנה לולד כיוון שאין גרושתו יכולה להיות מצויה אצל גרושה בשביל לתובעו לדאוג לילד. לכן יש לתקן בגרושה. **שו"ע** פסק כר"ת שגם בגרושה צריכה להמתין כד חודש. **הנו"ב** כתב שהעיקר לדינא כדברי הר"ש ששאני גרושה מאלמנה. **גליא מסכתא** חילק, אם פרנסת הילד מוטלת על הגרושה יש לתקן שלא תינשא כד חודש, אם פרנסת הילד מוטלת על המגרש אין לתקן לה כד חודש.

לגבי מזנה ראה תשובה 1. ב.

7. אלמנה עשירה ,האם יש דין מינקת חבירו – ?באר טעם הספק בזה .

יסוד הדין על פי מח' ר"ש ור"ת שהובאה בתשובה הקודמת. **הב"ש** (סקל"ז) סובר שאלמנה עשירה ג"כ אינה משועבדת להניק את בנה, לכן לשיטתו של ר"ש יש לומר שגם לגביה אין לגזור, כיוון שלא מחויבת להניק, וכך פסק **בתשובת אמונת שמואל**. **הב"ש עצמו** חולק וסובר שלא נראה לו להקל. כיוון שהפוסקים כתבו את ההיתר דווקא בגרושה ולא באלמנה, בגלל שגרושה תמיד פטורה משא"כ אלמנה שדווקא בעשירה פטורה אך שאר האלמנות חייבות לכן לא פלוג ויש לאסור. ראיה לשיטתו שאסור ריש גלותא, שהטעם לכך ששם לא צריכה להמתין מיראה מהם ולא מחמת עושרם למרות שודאי היו עשירים. **הט"ז** פסק ג"כ להחמיר בכך, ובדיעבד אם נשאת, לא תצא. **הנו"ב** ג"כ לא הקל בדבר זה.

8. אישה שפסקה להניק בחיי בעלה אם יש עליה דין מינקת ,ומה דין הגרושה בזה ?

הרא"ש בפסקים פסק שגמלתו בחיי בעלה אין לה דין מינקת הצריכה להמתין כד חודש. ואין לחוש שמא תגמלנו בכדי להתחתן, כיוון שכבר גמלתו בחיי בעלה. **החכ"צ** כתב שאשה שהרופאים אמרו שחלבה ארסי, דינה כאשה שדדיה צמקו, ואינה בכלל גזרת מינקת. **השבו"י** כתב שצימוק דדים שחל אחרי מיתת הבעל, כיוון שהוא בידי שמים ולא בידה מותרת לינשא ולא גזרו במה שלא בידה. **אמנם בפת"ש הביא בשם הריב"ש** שחולק על השבו"י ולדעתו גם צימוק דדים מונע דין מינקת, דווקא אם חל קודם מיתת הבעל.

9. נתעברה מעכו"ם האם יש לה דין מינקת חבירו?

הנו"ב – כיוון שנאמר מעוברת ומניקת **חברו** דווקא מי שהוא חברו כלומר בתורת קידושין, אך גוי ועבד שבאו על בת ישראל אין לה דין כד חודש ויכולה להינשא מיד. אמנם אחרונים רבים חלקו עליו. **רע"א** דחה את דיוק הלשון מחברו, כיוון שלעניין שכירות פועלים נאמר השוכר פועל מחברו, והכוונה גם לשוכר מגוי. **הב"מ** סבר שכיוון שעיקר העניין והטעם של הגזרה הוא משום חייו של הילד, סוף כל סוף כיוון שהילד יהודי, יש לחוש לחייו ואין לה להינשא מיד אלא לאחר שתמתין.

10. מתי מקילין ומתירין מינקת?

א. **הב"ש והנו"ב** כשהבועל מודה שהוולד ממנו, מתירין לו לשאת אותה, ולא חיישינן שנתעברה מאחר. שלא **כצמח צדק,** שחשש שמא לימדוהו לשקר. ב. **החת"ס** – אפי' אם מתחילה הכחיש הבועל שהוולד ממנו יכול לחזור בו בגלל שיש אמתלא ברורה למה אמר שאינו ממנו והיא הבושה. ג. אפי' אם הבועל מסופק אם הולד ממנו, כיוון שטעם התקנה היא בשביל שישמור על הוולד, יש להתיר לה שישאנה, כיוון שגם על ספק בנו אדם חס. ד. עבר וקידש להרבה פוסקים ובהם **הרמב"ם**, אין מוציאין מידו. אמנם **התוס'** חלקו על הרמב"ם. **שו"ע** כרמב"ם **רמ"א** כתוס'.

סימן טו'

1. מקדש ערווה דרבנן שהקידושין תופסים בה ,וצריכה גט ,ונתקדשה לאחר ,אם צריכה גט מהשני ?מה הדין אם גם לשני היא ערוה מדרבנן ?

ביבמות מט מבואר שקידושין אין תופסין בחייבי כרתות שהם עריות האסורות עליו מהתורה, אמנם המקדש עריות דרבנן, ואפי' חייבי לאוין, הקידושין תופסין. וכ"פ **בשו"ע**. **הד"מ** ביאר שאם קידשה אחר, צריכה גם מהשני גט, שעל אף שקידושי הראשון תפסו בה, אין הם בני קידושין כקידושין

רגילים. **הח"מ** הבין שהד"מ הסתפק בכך. **הב"ש** הבין שאין ספק בדבריו ולדעתו קידושי שניהם תופסים. **הח"מ** חילק אם השני שקידשה היה באיסור ערוה כמו הראשון, לדעתו לא תופסים קידושין כלל, אך אם לא היה לשני שום איסור ערווה אז תופסים קידושיו. הב"ש חלק על כך ע"פ המ"כ בב"י בסימן מב, שאם קידש בפני פסולי עדות דרבנן ואז קיבלה קידושין נוספים בפני פסולי עדות דרבנן שמקודשת לשניהם, משמע שאם שניהם פסולים באותו אופן קידושי שניהם יתפסו. **הט"ז** חלק על הד"מ הב"ש והח"מ וסבר שאם קידש חייבי לאוין הם קידושין גמורים ומשמע שאין תופסים קידושי השני כלל. אמנם הב"ש הקשה עליו מהמ"כ של הב"י בסימן מב. **רע"א** הביא בשם המהרח"ש שהגיה שם בדברי הב"י, ומשמע שחלק על המבואר בשם המ"כ בב"י בסימן מב, ולכן יש לומר לפיו כט"ז. גם **בכנה"ג** תמה על הב"י בשם המ"כ. **ובבאה"ט** דחה את דברי הב"ש ואמר שאין להביא ראיה מדברי הב"י הללו בשם המ"כ.

סימן יז'

1. מה דין לאישה שאמרה גירשתני הן לעצם הדין והן לגבי הכתובה? מה הדין כשהאשה אומרת לבעלה גרשתני והוא מודה לדבריה?

במספר מקומות בש"ס מבואר דינו של רב המנונא, שהאשה שאמרה לבעלה גירשתני – נאמנת. חזקה אין אשה מעיזה בפניה בפני בעלה. חשוב לשים לב שהנאמנות היא דווקא אם טוענת גרשתני בפני בעלה. אמנם אם לא בפני בעלה או שיש מישהו המסייע לה אינה נאמנת, כיוון שאין העזה. לדוג' הגמ' **בגיטין פט:** והגמ' **בכתובות כב**. נחלקו הראשונים מתי אמרינן את הדין שהיא נאמנת. **הרא"ש הרי"ף והרמב"ם** לכאורה הבינו שתמיד אמרינן כרב המנונא. **י"א בר"ן על גיטין סד.** דווקא כשפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר בפניו בכהאי גוונא סומכים על דבריה ויכולה להינשא לו, אך בסתמא אינה נאמנת לטעון כך. **הראב"ד** מדברי רב המנונא יש רק ללמוד לחוש לחומרא שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר שצריכה גט, אך לעולם אסורה להינשא לשני. **שו"ע** פסק כרי"ף רמב"ם ורא"ש שיכולה להינשא לכתחילה ותמיד נאמנת בכך. **הגר"א** הבין שרמ"א פסק כראב"ד שרק לחוש לחומרא אך שאינה נאמנת לכתחילה לאור דבריה להינשא לו וגם הלשון של רמ"א מאוד דומה ללשון הראב"ד וכך גם הבין **הח"מ** בדעתו. **הב"ש** הבין שדעתו כי"א המובאים בר"ן, שלאותו אחד שמתקדשת לו נאמנת לטעון כן ולהינשא לו, אך לאחר אסורה מלהינשא. אמנם למרות האמור, יש לציין לכך ש**רמ"א פסק ע"פ הארחות חיים בשם הרמ"ה** שהיום שנפישי נשים חצופות אין לסמוך על דברי רב המנונא להתירה להינשא לאחר. **הב"ח** כתב שדברי רמ"ה הם רק לכתחילה אך אם נישאה על פי טענה זו, אין להוציאה מבעלה. **הח"מ** חלק על הב"ח וכתב שהרא"ש חלוק על האו"ח ולכן יש להוציאה מתחת ידו.

לגבי נאמנות לעניין כתובה: **בכתובות פט. תוס'** שם שאלו, מדוע לרב יוסף, לא תהיה נאמנת ליטול כתובתה מדרב המנונא? תירוצם – שאכן אשה לא נאמנת כשבאה ליטול כתובתה מדרב המנונא. **המהרי"ק** הבין – שבדומה לדיני עיגון אין אשה נאמנת כשהיא באה לבקש שיתנו לה כתובתה, אך אם היא באה לבקש שיתירוה להינשא היא אכן גם תיטול כתובתה. **ההג"מ** הבינו שבאומרת גרשתני אינה נאמנת אלא להתיר עצמה להינשא אך לא לעניין ממון כלל. **הרמב"ם**, לא חילק בין הדברים וסבר **הגר"א** בדבריו שנאמנת לגבות עיקר כתובה אך לא את התוספת. **שו"ע** ציין לתוס'. **ברמ"א** הביא את המח', תחילה הביא את המהרי"ק שבמקום שנאמנת להינשא גובאת כתובתה [ממדרש כתובה, כשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי]. **ובי"א** את הג"מ שאינה נאמנת ליטול כתובתה כלל, אך נאמנת לעניין הנישואין. **לרמב"ם** נאמנת לגביית עיקר הכתובה. בתחילת הסימן **רמ"א** הביא את שיטת הראב"ד שסבירא ליה שכלל אינה נאמנת לא לנשואין ולא לממון, **ובי"א** את הדעה הסוברת שעקרונית נאמנת הן לנישואין והן לממון.

לגבי מה הדין כשהוא מודה לדבריה: הרמב"ם אמר שדווקא כשבעלה מכחישה נאמנת, אך כשבעלה אומר גרשתי את אשתי והיא מודה לדבריו אינה נאמנת, כיוון שאין כאן שום העזה ובעלה מסייע לה. אמנם **מהב"י** משמע שאם הבעל מודה לדבריה כל שכן שנאמנת. לכאורה הב"י נסתר מהרמב"ם? **הח"מ** תירץ דהרמב"ם דיבר כשהבעל פתח תחילה ואמר גרשתי והיא אימתה את דבריו,

שם אינה נאמנת, והב"י דיבר כשהיא תחילה העיזה ואמרה גרשתני והוא הודה לדבריה שנאמנת כי העיזה. **הב"ש** – חלק על הח"מ ולדעתו גם אם היא פותחת בגרשתני והוא מודה לדבריה אינה נאמנת. כיוון שטעם אי הנאמנות היא שמא בגט פסול גירש, לכן גם אם היא התחילה יש לחוש לשמא בגט פסול גירש. **הבאה"ט והב"מ** דחו את הב"ש והכריעו שהעיקר לדינא כח"מ. כיוון שאם סוברים כב"ש שתמיד יש לחוש שמא הגט פסול, למה בסתם אומרת גרשתני והוא מכחישה נאמנת? אולי גירשה בגט פסול?. אלא שלא חוששים לכך, והסיבה שהרמב"ם אמר שמא בגט פסול גרשה, זה טעם ללמה לא מאמינים לבעל שאומר גירשתי את אשתי, כיוון שיש חשש שמא באמת הביא לה גט אך הוא גט פסול, וטעם הדבר הוא רצונו לקלקלה ולהיפטר ממנה ומכתובתה.

2. קדש אשה נשואה בנוכחות בעלה ,האם היא מקודשת .ומה הדין אם המקדש היה כוהן?

עיין בתשובה הקודמת. הגמ' **בגטין פט:**. רק נוסיף את דעת **הרמב"ן** הסובר שיש לחוש לדעת רב הונא האומר שאשה שפשטה ידה בפני בעלה וקיבלה קידושין מאחר מקודשת. לדעתו אף אם טענה כך מקודשת למרות שלא היה עדים על המעשה. **שו"ע** פסק שמקודשת לשני. ובדעת **הרמ"א** נחלקו האם ס"ל כראב"ד – **גר"א**. או שס"ל כי"א בר"ן שגם יכולה להינשא לזה שהתקדשה לו.

לגבי אם היה כהן – **רע"א** פסק שהפושטת ידה לקבל קידושין מכהן אין כאן אמירה של גירשתני כיוון שאסור לכהן לקדש גרושה. הנחת היסוד שכל קבלת קידושין שיש בה אמירת גרשתני. בציור זה של כהן זו עבירה לכן ודאי שאין זו טענתה ואינה נאמנת. וכך ס"ל **למהר"א ששון** שקדם לו.

3. עד אחד שנאמן בעדות אישה האם זה מדאורייתא או מדרבנן ?

בדבר זה נחלקו ראשונים. מקור הדין ב**גמ' ביבמות פז:** שם מבואר שעד א' נאמן בעגונה להתירה לשוק. **רש"י** [שבת קמה: ד"ה לעדות אשה] סבר שנאמנות עד א' היא תקנת חכמים מדין אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. הקושי שאם חוזר בעלה ילדיה שנולדו מבעל שני ממזרים כמבואר במשנה. מדוע, והא אפקעינהו? **הש"ש** ביאר שחכמים אפקעינהו על תנאי שלא יחזור לביתו אך אם יחזור לביתו לא אפקעינהו. **תוס' ביבמות פח.** כתבו שחכמים עקרו דבר מהתורה כשנראה להם נכון לעשות זאת ובכדי להצילה מעיגון. כגון כאן שיש חזקה של דייקא ומנסבא וחומר שהחמרנו עליה בסופה. אם כן, חכמים עקרו את דין התורה שדבר שבערוה צריך שני עדים וסמכו על עד א'. שתי דעות אלו ס"ל שהנאמנות היא מדרבנן. ראשונים אחרים סוברים שנאמנות עד א' בעגונה מהתורה. **בריב"ש** הביא **שיטת חד מקמאי**, דס"ל שעד כשר יכול מהתורה להעיד להתיר אשה לבעלה. טעם הדבר שיסוד נאמנות העד הוא מדין מילתא דעבדא לאיגלויי ובעד אחד החיסרון הוא בדדמי, אך במילתא דעבידא לאיגלויי לא חיישינן לבדדמי. כך גם ס"ל **לראב"ד ולנמו"י**.

דעה נוספת **בריטב"א** – נאמנות העד מהתורה אנן סהדי שיש כאן אמת, והתורה מסרה לחכמים את הזכות להגיד מה אמת ומה לא.

שיטת רבינו קרקש גיטין ג. – ע"פ הרמב"ן, בעדות אשה אין צורך בעדות גמורה אלא גילוי מילתא בעלמא. לגילוי מילתא די בעד אחד.

הרמב"ם – בתחילה כותב שסומכים על עד א' בעיגון בגלל שיש כאן מידי דעבידי לאגלויי אך הרמב"ם מסיים הלכך חכמים האמינוהו – נחלקו הראשונים בדעתו האם סבור שנאמנות עד א' בעיגון דאו' או דרבנן. **התשב"ץ** [ח"א סימן פב] – עד א' נאמן מהתורה בגלל מילתא דעבידא לאגלויי. אמנם עד מפי עד נאמנותו מדרבנן כיוון שאין שם מילתא דעבידא לאיגלויי. **הריב"ש** – לרמב"ם נאמנות עד א' מדרבנן, **נו"ב** הכריע שלרמב"ם הנאמנות מהתורה אך דווקא בעד כשר ולא בעד פסול.

4. מדוע בעדות עגונה די בעד אחד ,ועד מפי עד ואפילו האישה עצמה נאמנת?

ראה בתשובה הקודמת דעת **הרמב"ן** הסובר שטעם הנאמנות כאן אינו מצד עד אחד נאמן באיסורין אלא כיוון שכל מה שנדרש הוא גילוי מילתא על המציאות, מועילה גם עדות של אשה ועדות של עד מפי עד. כמו"כ דבר נוסף, כפי שמבואר ברמב"ם ובריטב"א וחד מקמאי, שכיוון שבעגונה זה מילתא דעבידא לאיגלויי לא חוששים שהם ישקרו ולכן נאמנים. כמו"כ האשה עצמה נאמנת מפני שיש חזקה שאשה דייקא ומינסבא משום חומר שהחמרת עליה בסופה.

5. האם בעדות אשה שמת בעלה אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ?

הנו"ב רע"א והנתיבות- רע"א הסתפק בכך. אמנם האחרונים הסיקו לדינא שאם נמצא אדם מהעדים פסול, לא מבטלים את שאר העדים. כיוון שהטעם לפסול את העד הפסול הוא חשש השקר, אך כיוון ששאר העדים שעימו לא מוחזקים לשקר, למה לפסול את עדותם בגלל עדותו? כמו"כ לשיטת

הרמב"ן שבעיגון לא מצריכים דיני עדות בגלל דהצורך הוא בגילוי מילתא לכן אין גדרי עדות של נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה.

6. חמש נשים מהו הדין לגבי מסל"ת?

במשנה **ביבמות קיז** מבואר שהכל נאמנים להעידה חוץ מחמש נשים. וכך נפסק בפוסקים **ובשו"ע**. **השער אפרים** המובא בב"ש סקי"ג פסק שחמש נשים אינן נאמנות אפי' מסל"ת. ראייתו מדברי **הריב"ש** שביאר את הגמ' **ביבמות קכב** ביחס לנשמע קול שאומר שמת פלוני נאמן ותינשא על פיו. הגמ' מקשה דילמא צרה הוה? הריב"ש ביאר שמכך שהגמ' לא אמרה דילמא גוי הוה, מוכח שגוי האומר מת פלוני אפי' בלי קישור דברים נאמן וכמובן שמדובר על מסל"ת. ומכך שמדובר על מסל"ת והגמ' שואלת דילמא צרה הוה מוכח שצרה אף מסל"ת אינה נאמנת. **הפת"ש** ניסה להציע שאם יבמה כיוון שהיא בעיא דלא איפשטא בש"ס תהיה נאמנת במסל"ת, אך לא משמע כן.

7. אשה שמת בעלה ונישאת לאחר אם מעידה לאישה שהייתה מחמש נשים שאין מעידות להן מבעלה הראשון ?

המל"מ בגירושין יב טז, חקר בסיבת הפסול של חמש נשים. האם הם חשודות לשקר לתקנת עצמן בכדי שלא יהיה להם עוד צער וקשר איתה, או שהם חשודות לשקר מתוך שנאתה. **נפ"מ** נידו"ד כשנישאו לאחר, אם זה מצד השנאה, יתכן ועדיין יש שנאה, אם זה מצד שלא יהיה להם קשר, כיוון שנישאה לאחר אין חשש של צער עתידי ואין לחוש שתשקר. המל"מ דן בשני הצדדים ומסתפק בהם. **הכס"מ**, דייק מלשון הרמב"ם שהחשש הוא כשעדיין הוא קיים אז אינם מעידות, אך אם אינו קיים עוד ואין אפשרות לקשר משפחתי ביניהם לא חוששים. משמע שהכריע כצד הראשון, לכן תהיה נאמנת כשנשאה לאחר. **הב"ש** ציין לכס"מ. וחילק בין צרה שאסורה להביא את גיטה, שהכוונה דווקא מבעלה לשעבר, לגיטה מאחר. **המהרח"ש** סבר שצרה אינה נאמנת אף להביא גיטה מאחר, אך דווקא צרה ושאר חמש נשים נאמנות לה אף אח"כ. אמנם **המל"מ** הסתפק אם לחלק בין צרה לשאר נשים, ולהתיר לשאר נשים להעיד לה כשנשאה לאחר.

8. במקום שאין מיבמין אם מותרת חמותה או אח בעלה להעיד שהיו בנים לבעלה ?

השלט"ג כתב שהזכרים הדומים לנשים הנזכרים כגון חמיה ובן חמיה ובן בעלה נאמנים, אך היבם אינו נאמן. אמנם כשהיה לאחיו בנים, נאמן להתיר אותה לאחרים. **הח"מ** הסתפק בכך. לכאורה **המ"מ והטור** לא חילקו אם יכול לייבם או לא. אמנם אם היו בנים לבעלה, **הב"ש** מכריע שגם הח"מ שמיראי הוראה ניתן להתיר כי כך כתב השלט"ג. גם **בפת"ש** הביא דעות שונות בעניין.

9. האם בקול שמת הבעל מתירים אותה להינשא ?

ישנם שני סוגי קול שיש לדון ביחס אליהם. א. המבואר בסעיף ה, שמע קול מקוננות שהזכירוהו בין המתים וספדוהו משיאין אשתו. **המ"מ** כתב כך בשם **התוספתא.** ב. נראה שעיקר כוונתם לסעיף י. נאמר **ביבמות קכב.** מעידין לאור הנר ולאור הלבנה ומשיאין על פי בת קול. מעשה באחד שעמד על ראש ההר ואמר איש פלוני בן פלוני ממקום פלוני מת, הלכו ולא מצאו שם אדם, והשיאו את אשתו. הגמ' שואלת למה לא חוששים לשד וצרה, והגמ' אומרת שלשד לא חוששים כיוון שאין להם בבואה דבבואה. לצרה לא חוששים כיוון שבשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין. **תוס' ורא"ש ע"פ הירושלמי** ביארו שיש שדים רק בשדות ובחורבה, אך במקום יישוב אין, לכן רק במקומות השדה חוששים לשד. **הטור כתב בשם הגאון** שכיום לא בקיאים בבבואה דבבואה לכן אין לסמוך על סימן זה. **הרמב"ם** לא פסק שצריך לראות ע"פ בבואה דבבואה, ונראה שהבין שלמעשה לא חוששים לא לצרה ולא לשד בשעת הסכנה. **שו"ע פסק כתוספות ורא"ש** שאם שמעו קול ולא מצאו אדם מותרת אשתו להינשא, אך דווקא אם הקול לא היה משדה וחורבה. השו"ע לא הציע לעשות את הבדיקה בשדה ובחורבה לשד האם יש לו בבואה דבבואה, לכן נראה שגם הסכים לגאון שהובא בטור כך ביאר הב"י. אמנם **הגר"א** סבר שאין לבאר כך בדעת הרמב"ם כיוון שהרמב"ם הקל יותר משאר הראשונים וסבר שתנא דבי ישמעאל שאמר שבשעת הסכנה לא חוששים, הכוונה שלא חוששים הן לצרה והן לשד, ויש להתיר בכל מקום. **הח"מ** שאל על השו"ע שבגיטין סימן קמא סעיף יט, סמך על בבואה דבבואה. **הב"ש** חילק, בגירושין מדובר כשמצאנו אדם רק שאיננו מכירים אותה, לכן ניתן לסמוך על בבואה דבבואה, משא"כ כאן שהולכים ולא מוצאים אדם לכן יש חשש לשד ולא ניתן לסמוך על בבואה דבבואה.

10. יהודי שהמיר דתו באונס ולאחר שעבר האונס חזר בתשובה (לא גמורה) והעיד לאישה שבעלה מת ,האם מתירים אותה או לא ,ומה הדין בהמיר דתו מרצון וחזר בתשובה והעיד לאישה על בעלה שמת באותה תקופה שהיה מומר?

לגבי השאלה הראשונה, **תה"ד** הסתפק בדין ריקים ופוחזים שלא חזרו בתשובה גמורה אם הם כשרים או לא לעדות להתיר אשה לשוק. **הגר"א** ביאר ששורש ההסתפקות האם מי שלא חזר בתשובה גמורה, כמו מלווה בריבית שלמרות שצריך בחזרתו בתשובה גם שלא ילווה לגוי והוא עדיין מלווה לגוי, האם חזרה כזו הפסול שלה הוא מדאו' ופסול לעדות אשה או מדרבנן וכשר. **רמ"א** פסק שפסול אלא אם כן מסל"ת או אם ידוע שמעיד בלא רמיה. הקשו עליו **במראות הצובאות**, אם הם פסולים מהתורה שזה ספקו של תה"ד, מדוע ניתן לסמוך על כך שנראה שמעיד בלא רמיה? לא מצאנו שגוי או פסול עדות מהתורה שנראה שמעיד בלי רמיה שיהיה נאמן. **הפת"ש** יישב את רמ"א על פי **הנו"ב** שהסתפק האם כשיש רגלים לדבר שהגוי או הרשע דובר אמת, יש לסמוך על דבריו גם כשאינו מסל"ת. וזו הבנתו של רמ"א שבריקים ופוחזים שלא חזרו בתשובה גמורה ניתן לסמוך עליהם כשחושבים שהם דוברים אמת. אמנם **הפת"ש סיים בחת"ס** החולק על הנו"ב וסובר שאינם נאמנים אם לא במסל"ת, אף אם נראה שמעידים בלי רמיה.

הרא"ש בתשובה כתב שהאנוסים שחזרו בתשובה כשרים להעיד ובלבד שיעידו על דברים שראו בהיותם אנוסים. שכשהיו אנוסים כשרים להעיד. למרות שאח"כ אכלו נבלות לתאבון, כיוון שזה תחילתו בכשרות וסופו בכשרות ועדותו כשרה. **שו"ע** פסק כך. **הגר"א** – ביאר שהשו"ע פסק כרא"ש שהם נאמנים דווקא על עדות שהייתה בהיותם אנוסים, אך לא על מה שהיה בהיותם עוברי עבירה, שהוי תחילתו בפסול וסופו בכשרות דעדותו פסולה. **הט"ז** כתב שמשמע מהשו"ע והרמ"א שהם נאמנים גם על מה שהיה בזמן שאכלו לתאבון. אך **מתה"ד** משמע שמי שרצח רח"ל וחזר בתשובה לא נאמן לעניין עדות אשה להעיד על שראה בהיותו רשע, ומוכח דאמרינן בעדות אשה תחילתו בפסול וסופו בכשרות פסול. לכן חילק **הט"ז** בין אנוסים שאכלו נבילות אחר שסר האונס, למי שהיה רשע מעיקרו. **המהריב"ל** חלק על הט"ז ועל רמ"א וסבר שבעדות עגונה אין לפסול עדות של חוזר בתשובה שבשעת התרחשות האירוע שעליו הוא מעיד היה רשע. בעגונות לא בעינן לדיני עדות, כיוון שגם הפסולים לעדות דרבנן כשרים לעדות עגונה, לכן החשש אינו הפסול אלא השקר, ומרגע שחזר בתשובה לא קיים חשש זה. נמצא שלדבריו לא בעינן תחילתו בכשרות וסופו בכשרות, ודי שסופו בכשרות בשביל להתירה. **הברכ"י והפת"ש** סברו כמהריב"ל ושכך ס"ל לרוב האחרונים. נמצא לגבי השאלה השניה, שלרא"ש פסול, כיוון שתחילתו בפסלות. וכן לט"ז שכיוון שתחילתו ברשעה פסול כרוצח שהעיד ברשעו שפסול. אמנם למהריב"ל ולרוב האחרונים יהיה כשר, כיוון שכעת חזר בתשובה ולא חוששים שמשקר.

11. שמעון הלך למדנה"י ולאחר זמן הופיע אדם והעיד על שמעון שמת והעד אינו כשר לעדות לפי התורה ,ובתוך דבריו אמר שבן דודו הוא שהרג את שמעון האם מתירין האישה על פיו או לא ?

ביבמות כה. מבואר שאם אמר הרגתיו הרגנוהו וכו' תנשא דאין אדם משים עצמו רשע, ופלגינן דיבוריה. **כנה"ג** [מובא בבאה"ט כד] פסק שראובן שהעיד שקרובו הפסול לו הרג את שמעון, נקטינן לקולא ותנשא אשת שמעון על פיו. אמנם **הפת"ש (בשם הנו"ב) סימן קטו סקל"ג** הביא מח' ראשונים בין תוס' לראב"ד האם המעיד שקרובו הרג נאמן. **לראב"ד** לא נאמן ולא אמרינן פלגינן דיבורא כשמעיד על קרובו. **הנו"ב** סובר שהראב"ד הוא השיטה היותר מחוורת. אך הוא מביא בסוף את **תוס' בסנהדרין ט**, שחלק על הראב"ד. האחרונים דחו את דבריו של הנו"ב. הראב"ד דיבר לצד שאומרים שבעדות אשה, עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לכן לא אמרינן פלגינן דיבורא, אמנם לנו קיימ"ל שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה בעיגון לכן נאמן על קרובו, וכדברי הכנה"ג.

לגבי החשוד על העריות ראה שנחלקו האם כשר לעדות עיגון. **לח"מ** כשר. **לרש"י** פסול. **המראות הצובאות**, סבר שמכך שהשמיטו הפוסקים דין זה של החשוד על העריות בסימן זה, ס"ל שכשר לעדות אשה.

12. אישה שאמרה בב"ד שע"א אמר לה שמת בעלה והותרה להינשא ואח"כ בא העד לב"ד ומכחיש האם מתבטל ההיתר והאם יש חילוק אם הוא אומר שמעולם לא דיבר עם האישה או שאמר שדיבר איתה ושיקר לה? אדם אמר לאישה שמת בעלה ,וחזר ואמר שלא אמר לה שמת

בעלה ,באיזה אופן האישה נאמנת ובאיזה אופן נאמן העד? האם יש הבדל בין עד כשר לעד שלא כשר?

מקור הדין **בכתובות עב.** [דין עוברת על דת יהודית] מבואר שמשמשתו נדה זה אחד הדברים שדינם שתצא אשתו בלא כתובה. הגמ' מתארת שיודעים דבר זה ע"י שאומרת פלוני חכם טיהר לי את הכתם, ודבר זה מוכחש על ידי החכם כי באו ושאלו אותו ואמר שלא טיהר. **הרמב"ן** ודעימיה למדו מכאן שאם העד שהיא תולה בו את עדותה מכחיש את דבריה, אינה נאמנת וכך פסק **השו"ע**. אמנם **הרשב"א** הסביר שהעדים הזימו את דבריה על ידי שאמרו שהחכם היה איתם באותו זמן וודאי שלא טיהר לה את הכתם. לפי דבריו החכם עצמו אינו נאמן להפסידה את כתובתה [המדובר בכתובות הוא על הפסד הכתובה כיוון שאלו יוצאות שלא בכתובה עוברת על דת יהודית ודת משה]. לגבי השאלה האם מתבטל היתרה להינשא. **הח"מ** אמר שדין הרמב"ן נאמר אף במקרה שהעד הראשון הכחיש את דבריה לאחר שנשאת שהדין שתצא. **הקה"י המופיע בפת"ש** דחה את דבריו, כיוון שהתורה דרכיה דרכי נעם ואין זה דרך נעם שתצא לאחר שהותרה. כמו"כ לאחר שהותרה יש לה כבר חזקת היתר, ועד אחד אינו נאמן להוציאה מחזקת היתרה. **הפת"ש [סקמ"ה] דחה את דברי הקה"י**, כיוון שיש מח' ראשונים בדין עד אחד כשר שבא ומכחיש עדותה לאחר שנשאת, שלרמב"ם הדין שתצא ולרמב"ן אין עד אחד יכול להוציאה מבעלה הראשון. נמצא שלפי הרמב"ם לא חיישינן לדרכיה דרכי נעם. הקה"י לכאורה מבוסס על שיטת הרמב"ן שאין עד אחד יכול להוציאה מבעלה הראשון.

לגבי שאלת החילוק בין מעולם לא דיבר איתה לבין דיבר איתה ושיקר. **הח"מ** הביא בשם **הר"ן** שלעולם העד הראשון יהיה נאמן לחזור בו ולומר שקר אמרתי כל עוד שלא אמר את דבריו בבי"ד שאז כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. **נפ"מ** לחילוק זה: אם שנים מעידים מפי אחד והוא חוזר וטוען לא אמרתי לכם דבר, והם אומרים שאמר, הם נאמנים. אך אם הוא אומר מה שאמרתי לכם היה שקר, הוא נאמן. [יש לציין שלהבנת הרמב"ן שעדות בעגונה היא נאמנות שנובעת מכך שצריך גילוי מילתא בעלמא ממילא לא ברור שהיא בכלל גדרי עדות הרגילים ויהיה בה דין כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וצ"ע]. **החת"ס בפת"ש** כתב שתקנת חכמים להאמין לעד מפי עד אף שלא נתקבלה עדות הראשון להחשיבה כאילו נתקבלה בבי"ד. ושוב אינו חוזר ומגיד. מה גם שכך מתקיים דרכיה דרכי נעם.

הח"מ הסתפק כשמעיד כשר מפי הפסול האם הפסול נאמן להכחיש את הכשר שהעיד. הוא אומר שאפשר שבזה לא קיבל הרמב"ן שהראשון נאמן לחזור בו. **השארית יוסף** סבר שודאי שאינם נאמנים לחזור בהם העבד והשפחה או העד הפסול, כיוון שאין זה דרכי נעם, מה גם שאם חוזרים בהם שבאים לבי"ד יש בעיה של עדות ישירה שלהם שאינם נאמנים אלא במסל"ת. גם **החת"ס סבר** שזה הטעם למה לא לקבל את חזרתם הוא מבין שמעיקרא תיקנו שאין הפסולים נאמנים לחזור בהם.

13. מה הדין אם יש שני עדים אחד אומר מת ואחד אומר נהרג .

מקור הדין **ביבמות קיז.** אחת אומרת מת ואחת אומרת נהרג – ר"מ הואיל ומכחישות זו את זו, לא ינשאו. ר' יהודה ור' שמעון – הואיל וזו וזו מודות שאין קיים ינשאו.

הרא"ש בתשובה [מובא בשלט"ג על הסוגיא] למד שכל ציור בו יש הכחשה אך שניהם מודים על אותו דבר, האשה מותרת. הקושיא על כך, שאמנם נפסק בסוף יבמות שאין צורך בדרישה וחקירה בעדות עגונה, אך אם יש הכחשה אזי עדותם בטלה, אז מדוע שכאן לא תיבטל? **א. הח"מ** למד מכאן שהרא"ש חולק על **הרמב"ם** שסובר שכשיש הכחשה בגוף העדות היא בטלה אע"פ שתוכנה שווה. לדעת הרא"ש הכחשה בגוף המעשה אך לא בתוצאת המעשה אינה הכחשה בחקירות שפוסלת את העדות. **ב. הב"ש** הבין שאין זו הכחשה וזה דומה לאחד אומר מנה לבן ואחד אומר מנה שחור ואין זה נחשב להכחשה אף לרמב"ם. **ג. ב"ש** – ההכחשה מלמדת שאחד משקר, אך כיוון שדי בעדות אחת זה מספיק. אמנם דבר זה קשה כיוון שיתכן ששניהם משקרים.

השלט"ג כתב בשם ריא"ז שכשיש הכחשה בין העדים כגון בציור שלנו, אין כאן עדות והאשה הזו אסורה. אמנם במקרה של שתי צרות כיוון שאינם בתורת עדות זו לזו, שם, האומרת שבעלה מת, תהיה נאמנת, משא"כ בעדות אחרים המוכחשת, אין נאמנות. **השו"ע פסק כרא"ש.**

הנו"ב הקשה על הרא"ש והשו"ע מכך שבירושלמי על המשנה בקיז: מבואר שדווקא בצרות נאמנות, אך בעדים, אין כאן עדות, וכך כתב **הגר"א**, ואם כן תמיד בהכחשת עדים אין עדות? אמנם הוא סיים שכיוון שגם בירושלמי הדין תלוי במח' רב ורבי יוחנן ויתכן שבירושלמי אין הלכה כר' יוחנן לכן יש למי שסומך על הרא"ש והשו"ע על מה לסמוך.

14. א. מצאו כתוב בשטר איש פלוני מת, האם מתירין את אשתו להנשא?
ב. האם צריך לקיים את השטר? אם יש נפ"מ בין כתב ישראל לכתב עכו"ם? (מה הדין אם העיד בכתב שהבעל מת? האם גוי נאמן אם מסל"ת בכתב?)

בירושלמי מובאת מח' בדין שטר שנמצא בו פב"ב מת, האם ניתן לסמוך עליו לעניין עדות אשה. **הר"ן** [כתובות ז: מדפי הרי"ף] ביאר שנחלקו האם ניתן לסמוך על עדות שבשטר שלא נכתב כעדות אלא כזיכרון לעניין עדות. האם יש בעיה של מפיהם ולא מפי כתבם. בגמ' **בגיטין עא** בדין חרש שיש לו הבנה מסוימת מבואר שהוא יכול לכתוב ושסומכים על כך, ממילא נפשט ספק הירושלמי האם ניתן לסמוך בדבר שבערוה על הכתב ואין בכך חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם. **נחלקו הראשונים האם צריך קיום לזיכרון הכתוב בשטר – הרמב"ן והרשב"א** – לא צריך קיום. כיוון שבעיגון הקלו כי הווי מילתא דעבידא לאיגלויי. **הריטב"א** – הביא י"א שצריך קיום. בשיטת **הרמב"ם** נחלקו – **לרשב"א** – הרמב"ם מצריך קיום. **המ"מ** – לא צריך קיום. **שו"ע** פסק בסתם, שמצאו כתוב בשטר פב"פ מת, תנשא אשתו אפי' אינו מקוים. כלומר כרמב"ן והרשב"א. אח"כ הביא את הרמב"ם בי"א שצריך שידעו שהוא כתב ישראל. **אביו של הש"ך**, החמיר להצריך קיום לשטר כיוון שהעמיד את ספק הירושלמי בשטר שאינו מקוים, והסוגיא דגיטין בשטר מקוים. אמנם לצורך הקיום עצמו די בעד אחד. **הח"מ** חלק על אביו של הש"ך, וסבר שבמקום עיגונא אין לחוש כלל לזיוף. כשם שבקול הברה לא חוששים לזיוף ולשקר. לדעתו הירושלמי דיבר בין בשטר מקוים ובין שאינו ואין מח' בין הבבלי לירושלמי, ואכן הבבלי פושט את הספק. **הב"ש** תמה כיצד למדו מהבבלי לירושלמי, הרי הבבלי מדבר על עדות מפורשת שכתב מישהו בתורת עדות, משא"כ הירושלמי שדיבר בציור שהיה זיכרון דברים על שטר ולא עדות? **הגר"א** אמר שספק הירושלמי הוא על דין מפיהם ולא מפי כתבם והבבלי פושט זאת, שניתן להקל בדבר זה ולא רק בעדות מפי הכתב אלא אף בזכרון דברים בכתב. **לגבי המח' שציינו אליה בדעת הרמב"ם** האם מצריך קיום או לא, **הרשב"א** הבין שכשהרמב"ם מצריך כתב ישראל, כוונתו כתב מקוים. **המ"מ** הבין שכיוון שנקט כתב ישראל, בא לאפוקי כתב גוי שבשום אופן לא נאמן עליו לדעתו אף במסל"ת, לכן צריך רק לדעת שהכתב כתב ישראל אך לא לקיימו. דנו האחרונים מדוע שלא יהיה מסל"ת בכתב, וכך הקשה **הב"י** על המ"מ. **הגר"א** ביאר שכתב הוא מתוכנן ואינו כדיבור, לכן אין בו לפי תומו. **הלבוש**, כתב שלסמוך על גוי מסל"ת זו קולא, ולסמוך על הכתב זו קולא, ולא סמכינן אתרי קולי. **הב"מ** אמר שביאור המ"מ ברמב"ם לא מוכרח, כיוון שהמדובר כאן שכתוב בשטר מת פלוני, אך אם היה קישור דברים יתכן ואף הרמב"ם יודה שנאמן. **המ"מ** שס"ל שלא תועיל עדות גוי בכתב אף במסל"ת, סובר **כריב"ש** שמסל"ת לא צריך קישור דברים. **בספר עזרת נשים** [פת"ש] ס"ל שדווקא בגוי השולח לישראל אין מסל"ת בכתב גוי, אך מכתב של גוי לגוי יש מסל"ת. **החת"ס** כתב שיהודי שראה בערכאות המלחמה שכתוב על פלוני שמת, נחשב מסל"ת המועיל בכתב גוי אף למ"מ. כמו"כ לדעתו יש גם לסמוך על שאלה ששואלים לערכאות המלחמה האם מישהו חי, שאם משיבים בשלילה זו עדות כשרה כיוון שלא מרעי נפשייהו [גיטין י:].

15. ראה בקטנותו שמת בעלה האם נאמן להעיד בגדלותו ?

נחלקו הראבי"ה והראב"ן בקטן המסל"ת לאחר זמן האם נאמן. **הראבי"ה** סובר שנאמן. **הראב"ן** סובר שלא. יש לשים לב שהמדובר על עדות במסל"ת, ולא על עדות ישירה. **הח"מ** סבר שמאחר ויש מח' ביניהם יש להחמיר שלא לקבל עדות קטן לאחר זמן, אא"כ העיד תחילה קטן ובא קטן אחר אחר זמן ואמר שפלוני חי, יש לקבל עדותו לחומרא. **הב"ש** למד מהרמב"ם שסבר כראב"ן שניתן להעיד דווקא מיד לאחר הקבורה, כיוון שכתב עכשיו באנו [ע"פ הגמ']. **המראות הצובאות** פסק כראב"ן והרמב"ם, שצריך עדות מיידית בין לקולא ובין לחומרא.

רמ"א בסעיף יג פסק ע"פ **האו"ז** שאפי' אם הגדילו אינן נאמנין להעיד בגדולם מה שראו בקטנם. **הגר"א** ביאר שמקורם מהמשנה האחרונה בפ"ב בכתובות (דף כח.) ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקטנן, דווקא אלו נאמנין ולא אחרים שאינם נאמנים. [לכאורה ניתן לשאול על ראיה זו מכך שהמשנה עצמה בסופה אומרת אבל אין אדם נאמן לומר וכו', כלומר במשנה עצמה יש הנגדה לרישא, אז לכאורה מדוע ללמוד מהרישא שאלו ולא אחרים מתייחס לאחרים שמחוץ למשנה ולא למונגדים במשנה].

לדיון זה יש לצרף את האמור לגבי עדות החוזרים בתשובה בסעיף ו תשובה 10, ראה שם האם שייך תחילתו בכשרות וסופו בכשרות בדין זה. ממילא האם חוששים כעת שמא הוא משקר על מה שקרה

בקטנות בתקופת הפסלות או לא. אמנם בקטנות יתכן ויש גם חשש לסוג של בדדמי, לכן אין המח' תואמות לחלוטין ובכל זאת יש להתבונן גם בסוגיא זו בשביל תשובתנו.

16. קיימא – לן דעכו"ם המסל"ת משיאין אישה על פיו, מה נקרא מסל"ת? והאם צריך קישור דברים? הבא ראיה לדין זה. ספק מסל"ת, מה הדין בזה ? עכו"ם מסל"ת מפי עכו"ם מסל"ת?

לגבי מה נקרא מסל"ת. זו שאלה מאוד רחבה. מקור הדין לנאמנות מסל"ת היא הגמ' **ביבמות קכב.** – מעשה דפונדקית. שם גם רואים יסוד חשוב, שכיון שהיא פתחה בבכי, יכלו שאר בני לוי לשאול אותה מה איתו, ולא היווה הדבר פגיעה במסל"ת. כלומר השאלה מי פותח היא הקובעת האם יש לפי תומו או לא. מקרה נוסף, כששאלו גוי אחד בפני גוי אחר, והאחר אמר שמת פלוני, **תה"ד** החשיב כמסל"ת כמו"כ אם יצא קול בעיר שמחפשים את פלוני, וגוי אמר פלוני מת חשיב מסל"ת, וכך פסק **רמ"א**. **הח"מ** אמר שאם שאלו לגוי אחד וחברו אמר מת פלוני, זה דווקא כשהגוי האחר שאמר מת פלוני לא היה במעמד השאלה. **הב"ש אמר שלב"י בשם מורו**, משמע שאם ישראל שאל ישראל אחר, והיה שם גוי ואמר שפלוני מת נאמן במסל"ת, ומשמע שמסל"ת הוא גם כשהוא התערב. אך הוא מחלק בין גוי שנשאל בפני גוי חברו, לישראל שנשאל בפני חברו והיה שם גוי, שכשישראל שואל ישראל ויש שם גוי, השאלה מופנית רק לישראל, וכשישראל שואל גוי ועומד שם גוי אחר, השאלה בעצם מופנית לכולם ולכן לא הוי מסל"ת.

יש מספר גמרות המספרות סיפורים על גויים שבאו ואמרו שנפטר אדם והאמינו לגוי, ובסיפור הללו היה קישור דברים. למשל מאן איכא בי חיוואי, שכיב חיוואי. או וי ליה לפרשא זריזא וכו'. אך הגמ' **בקכב:** לגבי נאמנות לקול הברה, הגמ' אומרת למאי ניחוש להה? או לשד או לצרה. מכך שהגמ' לא חוששת לגוי, למד **הריב"ש** שגוי שאמר איש פב"פ ממקום פלוני מת, שנאמן. על אף שאין קישור דברים. לדעתו המעשים האחרים המובאים בגמ', הם מעשים שכך היה, אך לא נועד שם הקישור דברים ללמדנו על הצורך ההלכתי בכך. **הר"ן בתשובה** כתב שצריך קישור דברים ע"פ כל הסיפורים שמהם משמע שיש קישור דברים. **רמ"א** הביא את שתי הדעות. **הב"ש הגר"א והרבה אחרונים** הסכימו שהעיקר לדינא כריב"ש שלא צריך קישור דברים. **הב"ח** כתב שבמקום עיגון ניתן לסמוך על ריב"ש אך שלא במקום עיגון יש לחוש לר"ן. **המראות הצובאות** הוסיף שאף כשניכר שהגוי מתאונן לדוג' או מדברים אחרים שאין הוא מכוון לעדות די בכך. **במראות הצובאות** (סקכ"א בפת"ש) חילק אם הגוי מכיר בטיב היהודים או לא. למעשה הסיק שהכל לפי ראות עיני המורה.

לגבי ספק מסל"ת. **רמ"א** פסק ע"פ ריב"ש, שאם יש ספק מסל"ת או שיש מח' פוסקים אם יש מסל"ת, אזלינן לחומרא ככל ספק דאו'. **הרא"ם** כתב שבמח' הפוסקים אזלינן לקולא. **המ"ב והב"ש**, הבינו שרא"ם חולק על רמ"א, ובמקום עיגון יש ללכת גם בתר המיעוט נגד הרוב. **הח"מ** ביאר שכשיש מח' הפוסקים ויש לפוסק נטייה לפסוק כאחד הצדדים, והצדדים מגובים בפוסקים גדולים, ניתן לסמוך על המקלים במקום עיגון.

גוי מסל"ת מפי גו"י מסל"ת משיאין על פיו. כך פסק **שו"ע, ע"פ הר"ן**. **הב"ש** ביאר שתה"ד לשיטתו שגוי ששאל לגוי חברו עדיין נחשב מסל"ת. **הריב"ש** – אין להאמין למסל"ת שלפנינו, כי יתכן והראשון לא היה מסל"ת, וגוי לא נאמן כשאינו מסל"ת. **הר"ן** – יש לשאול את המסל"ת האם גם הראשון היה מסל"ת [הר"ן לשיטתו שגוי המסיח לגוי לא נחשב מסל"ת. [מעניין כיצד ניתן לשאול את המסל"ת ושיענה ישירות, הרי ברגע שעונה ישירות הופך ממסל"ת לעד? אולי יש לתרץ שאת עיקר תוכן העדות כיון שעשה במסל"ת, לא משנה שכעת מגלה שלא במסל"ת שהראשון היה מסל"ת ועל זה נאמן גם שלא במסל"ת]. **רמ"א** ציין בסתם לתה"ד ומהרי"ק הסוברים שאף כשלא ידוע שהראשון מסל"ת הולכים מספק לקולא. והביא גם את הר"ן החולק בזה.

17. גוי מסל"ת שפלוני נהרג בתוך ג 'ימים ,אם נאמן ,או דילמא מי אמר לנו שהסתכל על זה ?

יש מספר מח' בין הפוסקים האם בעדות גוי המסל"ת יהיה נאמן בכל מיני דברים הדורשים בירור, שהרי עניינו של המסל"ת שנאמן מפני שאומר את הדברים דרך אגב, השאלה האם האמירה דרך אגב ולא בתורת עדות, מחילה את אומדן הדעת והנאמנות על העכו"ם כאילו היה יהודי בן דעת המעיד על העניין. נחלקו בדבר ראשונים ואחרונים. ראשית, **האו"ז בשם הר"ש ור' נתן** סבר שעכו"ם מסל"ת לא מועיל בעדות שצריכה טביעות עין, כיוון שצריך בשבילה יותר מאשר מבט חטוף, והמסל"ת אינו נותן לב על חשיבות העדות בשביל לבחון במציאות שאכן זה כך, ולחילופין בשכלו, שאכן הבין את תמונת המצב לאשורה, לכן אין לסמוך על הסחתו לפי תומו של הגוי. אמנם **הב"ש** הביא **שהמהר"ם פדאווה והרא"ם** חלקו עליו וסברו שניתן לסמוך על הסחתו. כמו"כ הסתפק **המראות הצובאות** האם

ניתן לסמוך על גוי מסל"ת שראה מת לאור הלבנה. שורש ההסתפקות היא הנחת היסוד שהמעיד מברר את עדותו קודם שיעיד, ומברר שאכן מה שרואה אמיתי ואין בו דמיון או טעות. משא"כ גוי שאינו נאמן כביכול לא נותן דעתו לברר שאכן זה הוא. הוא נשאר **בצ"ע**. [לכאורה הנחת היסוד שהגוי פחות מדקדק מהיהודי היא הנחת יסוד מעניינת. שהרי יתכן וגם היהודי לא מתכוון להעיד כרגע וחושב על עדותו, אלא נוכח בסיטואציה וסופג אותה אל קירבו. לכן מדוע לחשוב שהיהודי יותר מתכוון ממנו להעיד. לו יצוייר שאכן היהודי מתכוון להעיד ודאי שיהיה נאמן. מאידך ניתן היה להציע שהכוונה שהיהודי כיוון שהוא יודע שהוא מעיד הוא מדקדק יותר בעדותו וזהיר בה ולא יאמר דבר שאינו בטוח בו, משא"כ הגוי, שלא יודע שסומכים על דבריו יתכן וממציא דברים ואינו דובר אמת ולכן אין להאמינו]. לאור דברים אלו, יש לומר שגוי מסל"ת שפלוני נהרג תוך ג' ימים אינו נאמן. לכאורה יש להבין האם מעיד שנהרג תוך ג' ימים בגלל שהיה ניכר לו אף לאחר ג' ימים כתוך ג' ימים, ואז אין לסמוך על עדותו כיוון שידוע שמשתנה הגופה ויתכן והוי מישהו אחר שהשתנה. או שמעיד בגלל שכך הייתה הסיטואציה, ואז יש יותר מקום לשקול את הדברים הקודמים בדבר נאמנותו להעיד על הפרט הזה, האם נאמן בכך או לא. והאם אנו סומכים על עדותו בציור כזה או שלא. ויש להזכיר את דברי הנו"ב שהסתפק האם יש להאמין לגוי שאינו מסל"ת במקום שאינו נראה כמשקר, אולי יש לצרף זאת לכאן.

18. מה הדין במי שאמר על אישה שהיא זקוקה ליבם ,ואח"כ העיד ששמע שמת זה זמן רב אם נאמן ,ומה הטעם ?

הר"ן בתשובה הוא מקור הדין, וכך פסק **השו"ע** בסעיף כ, שסומכים עליו, טעם הדין כיוון שהדברים הראשונים לא היו בפני בי"ד.

19. עדים להתיר עגונה האם צריכים דרישה וחקירה ?

לגבי הצורך בדרישה וחקירה. מקור הדין **יבמות קכב:**, מח' ר"ע ור"ט. קיימ"ל כר"ע שאין בודקין עדי נשים בדו"ח. כך פסק **השו"ע**. **השו"ע** אף פסק שאם הוכחשו בבדיקה כשרים. דייקו מדבריו שאם הוכחשו בחקירות עדותם בטלה. כמו"כ **רמ"א** הביא בשם הרמב"ם שאסור לדרוש ולחקור הרבה, בשביל להביא להיתר העגונה. **הב"ח** דייק שצריך לשאול אותו ב' וג' פעמים איך ראית. אמנם **בב"ש ובשאר פוסקים** השיגו עליו. **ובמראות הצובאות** כתב שאף שב' – וג' פעמים כלל אין לשאול, פעם אחת איך היה יש לשאול, כמבואר במעשה של ר"ט, יוחנן מכפר שחיא וכו', ופסק **רמ"א** בשם **המהרי"ו** שדווקא במקום שיש לחוש לערמה אז צריך דו"ח [אך בסתמא לכאורה אין לשאול אפי' פעם אחת]. **הריב"ש** כתב שגם במקום חשש ערמה, אין דין עיגון כדיני נפשות ממש לכן אם אומר בא' מהחקירות איני יודע, אין עדותו בטלה, ורק לכתחילה צריך לחקור. אמנם **המהר"ב אשכנזי**, השיג על הריב"ש והביא בשם הרמב"ם ועוד הרבה פוסקים שמרומה דינו כדיני נפשות ממש וממילא אם אמר איני יודע עדותו בטלה.

20. א. מה עדיף טפי טביעת עין או סימנים ?

ב. באיזה סימנים מתירים אישה להנשא?

ג .היו לו סימנים בגופו ובכליו - האם מתירים לאשה להינשא והאם צריכים סימנים מובהקים?

ד .כשאמרו סימנים בכליו הכוונה שהם על גופו או גם בסמוך לו?

ה .מת שיש בו סימן אמצעי בגופו וסימן מובהק בכליו האם מתירים את אישתו ואם כן נמק מה הטעמים בדבר?

א. לכאורה שאלה זו היא גמ' מפורשת ב**חולין צה:** - דברי רבא – מרישא הוה אמינא סימנא עדיף מטביעות עינא, דהא מהדרינן אבידה בסימנא ולא מהדרינן בטביעות עינא [חוץ מלחכם], השתא דשמעתינהו להני שמעתתא אמינא – ט"ע עדיפא, דאי לא תימא הכי האיך סומא מותר באשתו. משמע מהגמ' במפורש שלמסקנה טביעות עין עדיפא מסימנים. מספר סיבות לכך – א. טביעות עין היא עדות, סימנים, הם אמצעי זיהוי. ב. טביעות עין בפשטות היא דאו' בעוד לגבי סימנים נחלקו האם הם מדאו' או מדרבנן וכן איזה סימנים בדיוק, סימנים מובהקים ביותר כגון נקב בצד אות פלונית – דאו', אך סימנים בינוניים או פחותים תוקפם לכאורה מדרבנן. כל זאת לאור הגמ' **ב"מ כז. וכן ב"מ יח. וביבמות קכ.** מהם משמע מח' האם סימנים דאו' או דרבנן. **רא"ש ורמב"ן** – סימנים אמצעיים דרבנן, סימנים מובהקים דאו', כרב אשי בב"מ יח ולא כרבא. **הרמב"ם** נחלקו בדבריו – **הכס"מ** – שלושה מצבים, יש סימנים שאינם מובהקים כלל, שאין להם שום תוקף. יש סימנים שמובהקים קצת, שהם דרבנן, ויש סימנים מובהקים ביותר שהם דאו'. **המ"מ**- גם סימנים אמצעיים לרמב"ם הם דאו',

כרבא. ג. בסימנים בכלים יש לחוש לשאלה לפי **הב"י**, וגם **הח"מ** הסתפק בכך, שלא **כב"ש** שאמר שכיוון שסימנים דרבנן אין לחוש לשאלה, כיוון שהגמ' משווה בין החזרת גט לאשה לעגונה, **והשו"ע בסימן קלב** פסק לגבי נידון של החזרת גט שלא חוששים לשאלה. **במראות הצובאת** כתב, שלמסקנה נראה להלכה כב"ש שלא לחוש לשאלה, אמנם דווקא כשנמצאו על המת עצמו, אם נמצאו בסמוך למת, יש לחוש.

ב. **שו"ע** פסק שסומכים דווקא על סימנים שבגופו ומובהקים ביותר, ולא על שומא. **רמ"א** דן בפרטי הדינים מה נחשב סימן מובהק ומה לא. **המשאת בנימין** פסק שדבר שלא ימצא רק באחד מאלף הוא סימן מובהק. **מהרשד"ם ורד"ך**, הבינו שפגמים פיזיים הם סימנים מובהקים דווקא אם גם ידוע מיקומם המדוייק, אך אם לא ידוע, לא הוי מובהק. **הנו"ב** ביאר כמובן שמה שאמר המ"ב שדבר שלא ימצא רק באחד מאלף הוא סימן מובהק, דווקא באדם שלא חזר והיה אמור לחזור, אך אדם שהלך לדרכו ופתאום נמצא אדם עם סימן כזה והוא עוד לא אמור היה לחזור אין לחוש ולחשוב על פי סימן זה שהוא נפטר ולהתיר את אשתו.

21. עדים מעידים על אדם שמת או נהרג ,אבל אינם יודעים מתי מת או נהרג ,האם מתירים את אשתו ?

לכאורה דבר זה תלוי במח' הראשונים שהתבארה לעיל, האם דיינין לדיני עגונות כדיני נפשות ממש, **לריב"ש** אפי' בדין מרומה אם נמצא שלא ידוע משהו אין זה פוסל את העדות. אמנם **למהר"ב אשכנזי ע"פ הרמב"ם** ועוד ראשונים הוי כדיני נפשות ממש ואם לא ידוע משהו אין העדות מתקבלת. כאן שאין הדין מרומה ומדובר גם בעדים, לכאורה ודאי שיש לקבל את עדותם. יש גם להיזכר בסוגיית אחד אומר מת ואחד אומר נהרג. שם יש הכחשה ולכן יש דיון. אך אם אין הכחשה, שניהם אומרים שהוא איננו ואינם יודעים אם מת או נהרג, לכאורה מדוע שלא תתקבל העדות. ועיין סעיף ח.

22. נמצא אדם מת שגופו שלם מונח במקום מושלג כחדש וזיהו אותו ,האם סומכים על הזיהוי להתיר את אישתו ?

המ"ב והראב"ן (הובא בב"ש) כתבו שלא רק הנמצא במים ניתן לזהותו לאחר זמן מרובה אלא הוא הדין למי שמת בימות החורף דהקור משמר את הגופה וניתן להעיד עליה גם לאחר זמן. **המראות הצובאות** כתב שאין לסמוך על הב"ש בזה כיוון **שהח"מ** חולק עליו וסובר שאין לסמוך על כך. אמנם **הפת"ש** תירץ שהח"מ דיבר על ציור שבו היה שיהוי בין הזמן שנמצא המת לבין הזמן שקפא ויתכן שהשתנה קודם לקפיאתו. **והסיק למעשה** שכשיש ספק אם עברו שלושה ימים מפטירתו ולא ניכר שום שינוי במת, ניתן לסמוך על הקור ששימר, אך אם ניכר שינוי אין לסמוך על כך. כמו"כ אם יש ספק אם אשתהי מהזמן שיצא מהמים ועד הזמן שנראה למישהו ג"כ אין לסמוך על הזיהוי אף אם נראה אותו דבר.

23. הניח את הבעל גוסס ,האם מעיד עליו שמת ?

ביבמות קכ. אין מעידין אלא עד שתצא נפשו ואפי' ראוהו מגוייד וצלוב והחיה אוכלת בו. מבואר דאין לסמוך על עדות שאינה ברורה ומוחלטת שאכן מת. **תוס'** כתבו שגוסס מגוייד מעידין עליו, אך אינו מגוייד אין מעידים עליו. **השו"ע** פסק שעל המגוייד והצלוב אין מעידים, לכאורה הוא הדין לגוסס. אמנם **הב"ש** כתב שאם הוא גוסס ג' ימים מעידים עליו. **הדגו"מ** חלק על הב"ש בזה שאם גוסס ג' ימים שמעידים, כיוון שהב"ש למד זאת מדיני אבילות, שמי שאמרו לו שראינו קרובך גוסס ג' ימים צריך להתאבל עליו. כיוון שביו"ד נאמר שאין להתאבל על מי שאין ודאות שמת. אך לדעת **הב"מ והדגו"מ ושאר פוסקים** שחלקו על הב"ש אין ללמוד משם וכל אחד תירץ זאת בדרך אחרת (פת"ש קלא).

24. קיי"ל במים שאין להם סוף לא תנשא:

א .מה טעם הדבר ,האם מפני שהוא מיעוט המצוי לכן גזרו בזה , או אעפ"י שהוא מיעוט שאינו מצוי אבל מחמת איסור אשת איש החמירו בזה?

ב .אם נפל למים שאין להם סוף ,גובה כתובה או לא ?

ג .האם בנפל למים שאין להם סוף יש הבדל בין רוב אחד ותרי רובי , ומה מקלין במים שאין להם סוף?

ד .מה דין היבמה שנפל היבם למים שאין להם סוף ?

ה .טבע בעלה במים שאין להם סוף דאם ניסת לא תצא ,באם מת הבעל השני אם מותרת להינשא לכתחילה?

א. **ביבמות לו:** תוס' ד"ה הא, אומר בשם ר"י שלכאורה הטעם בגלל מיעוט המצוי שניצלים, אך מסייג שייתכן והטעם שהחמירו מחמת ערווה החמורה.
ב. נחלקו בדבר: **הרמב"ם** (נחלות ז, א-ג) פסק שגובה כתובתה, אף שאינה מותרת להינשא. **הראב"ד** – חלק עליו וסבר שאינה גובה כתובתה. **השו"ע** (סע' לה) פסק ביש מי שאומר כרמב"ם.
ג. לגבי תרי רובי **הפת"ש** הביא מס' אחרונים שפסקו להתיר בתרי רובי- **הקה"י** הביא רב שהתיר. וגם הובא סיפור בשם **הגר"ח מוולאזין**. אמנם **הפת"ש** עצמו תמה על כך **מתוס' יבמות קכא.** ד"ה ולא היא שאומר במפורש שאפי' בתרי רובי לא תנשא לכתחילה. ראה בפת"ש (קלג) אריכות סיפורים ודברים. הראיה להתיר בתרי רובי, היא **מיבמות קכא:** סיפורו של חסא. מההו"א של הגמ' שאמרו שכיוון שהוא אדם גדול ואם היה עולה היה מתפרסם שמו השיא רב נחמן את אשתו, זה ציור של תרי רובי – א. שמא טבע במים שאל"ס. ב. אם לא טבע, כיוון שהוא אדם גדול היה מתפרסם שמו. מה שמקלין במים שאין להם סוף, שאם נשאת לא תצא.
ד. רבא **בגמ' ביבמות קיט**, סבר שמה לי אסור יבמה שהוא בלאו מה לי כרת של אשת איש, לכן לדעת רבא אין לסמוך על כך להתירה לבעלה. אמנם **הנו"ב** (תנינא סו) צירף להיתר יבמה שזיהו את יבמה הרוג והכירוהו ע"י סימנים. היה **חכם אחד** שרצה להתירה, ע"פ **הרמב"ם** פ"ז מנחלות שכתב שלא החמירו אלא באיסור כרת ואיסור יבמה הוא לאו, וניתן לסמוך על סימנים אלו להתירה. אמנם כשם שביארנו רבא בגמ' חולק על כך. ולכן **הנו"ב** דחה את החכם. אמנם כיוון שיש ספק אם הלכה כרבא הוא צירף זאת לסניף להקל.
ה. **הגליא מסכת** חקר בכל העניינים בהם נאמר אם ניסת לא תצא, מה הדין אם גירשה או מת הבעל אם מותרת אח"כ לכתחילה להינשא. הוא מכריע – "כפי הנראה ראוי לומר" שאם היה לה בנים אין לאסור משום לעז בנים.

25. נאמנות האשה או העד במצב של מלחמה ,קטטה ,ובזמן שאין ידוע שיש מלחמה ואם הוסיפה קברתיו .

במשנה **ביבמות קיד:** מבואר שדווקא כשהיה שלום בעולם ושלום בינה לבעלה נאמנת לומר מת בעלי. אך אם היה או קטטה ביניהם או מלחמה אינה נאמנת. בגמ' מתבאר שהטעם משום חשש שהאשה תדמיין שבעלה מת. לגבי קטטה יש ספק בגמ' האם זה מצד חשש השקר או שמא תדמיין. בכל מקרה, פסקו **הראשונים** שאשה אינה נאמנת בשני המצבים הללו, וכך פסק **השו"ע**. במקרה שהיא הרגילה קטטה נח' הראשונים כיצד לבאר את הגמ' בקטז. הגמ' אומרת שהנפ"מ בין אם הטעם לחוסר הנאמנות שלה היא בדדמי או שקר, היא שהרגיל הוא קטטה ביניהם. **תוס'** הבינו שכשהוא התחיל בקטטה, היא אינה שונאת אותו כ"כ בשביל שתשקר, אך יש חשש שתדמיין. **הרי"ף והרמב"ם**, לא חילקו מי הרגיל קטטה ובכל מצב חששו לדמיון לכאורה. אך הרמב"ם אומר שחוששים גם לשקר, לכן **הרא"ם** ביאר שהרמב"ם הבין להיפך, שכשהוא הרגיל קטטה, אין חשש שתדמיין אך יש חשש שתשקר. **שו"ע** פסק כרי"ף והרמב"ם.
במידה והיא אומרת קברתיו. בגמ' בקיד: מבואר בשם רבא שרעבון גרע ממלחמה, במלחמה אם אמרה מת בעלי במלחמה לא נאמנת, אך מת על מטתו נאמנת, לגבי רעבון אינה נאמנת עד שאמרה מת וקברתיו. **רוב הראשונים** הבינו שאם ברעבון שגרע ממלחמה מת וקברתיו נאמנת, הוא הדין למת במלחמה שתהיה נאמנת בקברתיו. כיוון שהחשש במלחמה הוא דמיון, אם קברה אין לחוש לדמיון. **הרמב"ם** פסק שהאומרת מת במלחמה וקברתיו אינה נאמנת. **הלבוש** ביאר שחוששים עדיין לדמיונה, שמא מתוך בהילותה ולחצה קברה מישהו אחר. **בשו"ת הר"ן** סימן ג ביאר שהחשש במת במלחמה וקברתיו שתשקר. כיוון שברור לה שמת במלחמה תשקר ותאמר שמת וקברתיו. כמו"כ יש גריעותא בדבריה, כיצד יתכן לקבור במלחמה, הרי בשעת הלחימה אין קוברים אלא עסוקים בלחימה "הכדורים שורקים" רח"ל לא עלינו, לכן קיים חשש שמשקרת. **השו"ע** פסק כרמב"ם, **רמ"א** ציין לרוב הראשונים שחולקים. לכן מת במלחמה וקברתיו – שו"ע כרמב"ם אינה נאמנת, רמ"א כשאר הראשונים נאמנת. **לגבי קטטה** – יש מספר דברים שבהם נראה שהספק של הגמ' הוא אותו ספק, עד אחד בקטטה (יבמות קטז) וכן עד אחד ביבמה (יבמות צג), בקטטה הגמ' נשארה בתיקו, אך ביבמה הגמ' פשטה שאין חשש שקר כיוון שהוי מילתא דעבידא לאיגלויי. **הריטב"א והרשב"א** – יש ללמוד מעד אחד ביבמה לעד אחד בקטטה, שנאמן ולא חוששים לשקר בגלל מילתא דעבידא לגילויי. **הרי"ף והרמב"ם** - חילקו. עד אחד נאמן להתיר יבמה, אך בקטטה ספק. ויש לחוש שמא שכרה את העד שישקר, אז אף אם עד אחד מעיד, אינו נאמן. אך אם נישאת לא תצא, כיון שיש לה עד. **הכס"מ**

ביאר ברמב"ם שכיוון שהגמ' נשארה בעד אחד בקטטה בתיקו, אין לפשוט את הספק מעד אחד ביבמה לכן הדין שלא תינשא ואם נישאת לא תצא. **הרמב"ן** – גם חשש לשמא שכרה את העד, ולכן גם עד אחד, למרות שעקרונית יש ללמדו מיבמה, אין להאמין לדבריו מחשש ששכרתו. עד אחד במלחמה שאמר קברתיו נאמן כיוון שלא חוששים שישקר, וכן לא חוששים לבדדמי. כ"פ **השו"ע**. נראה לומר בביאור דעת הרמב"ם למה בקטטה חושש שתשכור עד שקר למלחמה שלא חושש לעד שקר, שהנחת היסוד שהיא אוהבת אותו, אך במקום שהיה קטטה, והיא כבר טענה בעצמה שקר כנגדו, יש לחוש שמתוך שנאתה גם תשכור עד שקר, משא"כ במלחמה שהיא אוהבתו, אין חשש שמתוך רצונה להינשא תשכור עד שיעיד שקר, מה גם שיש חומר שהחמרת עליה בסופה.

החזיקה היא מלחמה בעולם, ב**יבמות קיד:** - הסתפקו האם איננו חוששים שתשקר, ויש לה נאמנות, מיגו שיכלה לומר שאין מלחמה בעולם ושהוא מת והייתה נאמנת, או שמא כיוון שסוף כל סוף החזיקה מלחמה בעולם, אנו חוששים שדמיינה את מותו כיוון שבמלחמה מדמיינים, ולא יועיל המיגו להפקיע את חזקת א"א שלה בגלל הבדדמי שלה. הגמ' לא פשטה את הספק. **הרא"ש** פסק שכיוון שיש כאן ספק, אף אם נישאת תצא, דהוי ספק דאו' ולחומרא. **הרמב"ם** פסק שאם נישאת לא תצא. **שו"ע** - כרמב"ם, **רמ"א** – כרא"ש. מכאן יסוד לכל הספקות שיש בעגונה, לרמב"ם בכל הספקות הללו אם נשאת לא תצא. לרא"ש להיפך, בכל הספקות אם נשאת תצא.

26. אדם שנעלם במלחמה ולא נודעו עקבותיו .מה הדין: א. כשאשתו טוענת שמת? ב. עד אחד אומר שמת ? ג. שני עדים אומרים שמת?

כמבואר בסעיף הקודם לעניין מלחמה אשתו אינה נאמנת לטעון שמת. מחשש בדדמי. וכ"פ **שו"ע**. **באומרת קברתיו**, מח' רוב הראשונים מול הרמב"ם, **שו"ע** כרמב"ם, **רמ"א** כרוב הראשונים. ב. **בעד אחד,** הגמ' **ביבמות קטו.** איבעיא להו – עד אחד במלחמה מהו, האם נאמנותו מצד מילתא דעבידא לאיגלויי ויהיה נאמן גם כאן, או נאמנותו מצד שהיא מדייקת, וכאן קיים חשש שאינה מדייקת אלא סומכת על העד, או אם שונאת אותו אינה מדייקת. נחלקו הראשונים מה החשש בעד אחד – **רש"י** – הספק של הגמ' הוא האם החשש שעד אחד ישקר, ואז מילתא דעבידא לאיגלויי מונע את זה, או החשש שיעיד בדדמי, והפיתרון של דייקא ומינסבא יפתור זאת. אמנם **הרמב"ן ותוס'** בארו שאין לחשוש כלל בעד אחד לדדמי, כיוון שהאשה מדמיינת כי אינה רוצה להישאר עגונה, אך למה לעד אחד לדמיין ולומר משהו שאינו, החשש הוא שהוא משקר. **הרמב"ן מכריע ע"פ התוספתא והירושלמי**, שאין לחוש שעד אחד משקר במלחמה כיוון שהווי מילתא דעבידא לאיגלויי. **הרי"ף** – הבין שהגמ' הכריעה את הספק לגבי עד אחד במלחמה שאמר קברתיו ע"י יבמות קכא. לגבי האיש שטבע בדגלת, שם הגמ' אומרת שעד א' נאמן לומר שפלוני טבע בים אם ראה את הגויה. ש"מ שעד א' נאמן במלחמה אם אומר קברתיו. נמצא שלדעתו החשש הוא של דמיון, וקברתיו מונע דמיון. אמנם הרי"ף הבין שהגמ' פשטה את עד אחד בטביעה, ששם לא חוששים לדדמי מכך שהכירו מקודם שנפל שיזהו אותו עם הנמשה מן הים, אך לעניין מלחמה הספק עדיין קיים. אלא אם כן, אמר קברתיו ואז עד אחד שאמר קברתיו נאמן ולא חוששים לדדמי. **הרמב"ם** פסק כרי"ף, הספק לא הוכרע לכן לכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא. אם אמר קברתיו נאמן. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **ח"מ** הכוונה בטביעה שיראה אותו מיד שעלה מן הים וכך אין לחוש לדמיון שאין הטבוע שעלה מן הים, מי שהוא ראה שטבע. **הנו"ב** הבין שקברתיו דווקא, כיוון שגם בטובע בים יש חשש שידמיינו שהוא מת כיוון שבלע מים, אך בעצם לא מת, לכן צריך קברתיו. ג. אם יש שני עדים **רמ"א** פסק ע"פ **הטור והרא"ש** ששני עדים נאמנים, אפי' אם לא אמרו קברנוהו, כיוון שלדעתם אין דדמי בשני עדים. **הב"ש** העיר שהכוונה דווקא לשני עדים כשרים, כיוון שמקורו של הרא"ש מהסוגיא שהגמ' אומרת שאפי' מאה נשים כעד א' דמו, משמע שאם היו שני עדים כשרים היו נאמנים. אמנם **הרי"ף** חלק וסבר שאף בשני עדים שמעידים על מלחמה יש לחשוש לדדמי. כיוון ששני עדים תמיד מונעים חשש שקר, אך במציאות בהולה, תמיד קיים חשש דמיון, שהדרך להתמודד איתו היא ידיעה ברורה כגון קברתיו. אך **הרמב"ם** חלק על הרי"ף וסבר ששני עדים נאמנים בכל גווני, ומשמע שגם הוא לא חשש לבדדמי בשני עדים.

27. האם עכו"ם מסיח לפני תומו נאמן באיסורין דאורייתא ציין מקור הדין לזה.

ביבמות קכא: מבואר דין מסל"ת שנאמן לעניין עדות אשה, ולאור מח' הראשונים בשאלה האם עדות על בעל שמת לאשתו היא עדות דאו' או דרבנן מח' רש"י ותוס' דרבנן מול הרמב"ם ורמב"ן שלכאורה ס"ל שהווי דאו', יש לומר שנאמן אף לדאו' לשיטת הרמב"ם ורמב"ן. וכן ס"ל לגאון ולשיטת חד מקמאי

שהובאו בריטב"א שנאמנות להעיד שמת בעל היא מהתורה. כמו"כ רואים שהפונדקאית הנאמנת במסל"ת הייתה נוכרית כמבואר **ביבמות קכב:**.

28. להיתר עגונה צריכים בית דין של שלושה ,או דינו ככל שאר הוראות או"ה?

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשמט) – פסק שצריך שלושה לקבלת עדות, וצריך בי"ד דווקא להתירה. **רמ"א** למד שצריך בי"ד של שלושה. **הח"מ** טען שאין ראיה מהרשב"א, כיוון שלא מבואר בו האם הצורך בבי"ד הוא בכדי להתיר את העגונה או בשביל לקבל עדותה וככל שאר איסור והיתר צריך רק רב אחד להתירה. **הב"ש**, הסכים עם הח"מ שאין ראיה מהרשב"א, אך למד מהגמ' בסוף יבמות, שאמנם אין צריך דו"ח, אך צריך בי"ד. **הברית אברהם** בפת"ש, פסק שהצורך בהיתר בי"ד הוא כשנישאת ע"פ עד אחד, בשביל שהבי"ד יהפוך את העד להיות כשניים, ואם לא תעבור דרך בי"ד, ואז יכחישה עד כשר, תצא מבעלה. **הפת"ש** דחאו, בעיקר מהעובדה שהדיון כאן אינו על קבלת העדות, אלא על התרתה.

29. שוטה שיודעת בטיב נשואין ואלמנות ,שבאה ואמרה מת בעלי האם נאמנת ?

ביבמות קטז נאמר בגמ' לדבריך פיקחת תנשא שוטה לא תנשא? אלא אחת זו ואחת זו תנשא. וכך פסק **רמ"א**, ששוטה שיודעת בטיב נשואין ואלמנות נאמנת. הראיה מהגמ' היא ראיית **הח"מ**. אמנם **בבאר היטב** דחאה, ואמר שאין זה מוכרח, ושוטה לאו דוקא, אלא מי שאינה יודעת לקרוע בגדיה ובוכה. הוא הוכיח **מתוי"ט** על המשנה הראשונה של פרק האשה שלום, ששוטה אינה נאמנת לומר מת בעלי.

30. א. אישה שאמרה מת בעלי והתירוני להינשא ותנו לי כתובתי, האם מתירין לה להינשא ומה הדין לעניין גביית הכתובה? האשה שאמרה מת בעלי מתירין אותה, האם גם נוטלת כתובה (?
ב .האם יש הבדל בין התירוני להינשא ותנו לי כתובתי לבין תנו לי כתובתי והתירוני להינשא.

במשנה **ביבמות קטו:** - נחלקו ב"ש וב"ה, האם תנשא ותטול כתובתה – **ב"ש** - או תנשא ולא תטול כתובתה – **ב"ה**. למעשה הודו ב"ה לב"ש שנוטלת כתובה, ונחלקו הראשונים האם בגלל הק"ו של התרתם ערוה החמור לא תתירו ממון הקל (הב"ש) או מטעם של מדרש כתובה (רמב"ם) – נפ"מ האם נוטלת גם תוספת (ב"ש ע"פ הטור). בגמ' אמר רב נחמן – באת לבי"ד ואמרה מת בעלי התירוני להינשא – מתירין אותה להינשא ונותנין לה כתובתה. תנו לי כתובתי – אף להינשא אין מתירין אותה. התירוני להינשא ותנו לי כתובתה הגמ' נשארת בספק. י"ג את"ל שזכאית לכתובתה אז מה הדין כשאמרה הפוך תנו לי כתובתי והתירוני להינשא, וי"ג בלי את"ל אלא רק את הספק הבא.

הריטב"א פסק שכשאינה נאמנת, גם אם מביאה עד א' כדבריה אינה נאמנת. **הב"י** כתב שלא נראים לו דברי הריטב"א. כיוון שלא חשש ששכרה את העד בשביל לשקר וליטול כתובה. **רמ"א** ציין לריטב"א. **הח"מ** תמה על רמ"א שפסק כריטב"א בסתם, כיוון שגם הריטב"א לא חשש לכך, רק במקרה שהאשה הביאה את העד איתה, אך אם לא הביאה אותו איתה, הוא נאמן ותטול כתובה. **הב"ש** כיוון שאיננו מאמינים לאשה, ויתכן ונאמנות עד א' נובעת מדין דייקא ומינסבא וייתכן שלא דייקא כאן, אין להאמינה. **לגבי התירוני להינשא ותנו לי כתובתי: הרמב"ם** כיוון שגרס את"ל הכריע כך להלכה שנאמנת ותיטול. **הרא"ש** לא גרס את"ל וסבר שזו בעיא דלא איפשטה ולכן לא תטול. **שו"ע** בסימן יז - כרמב"ם, **רמ"א** - כרא"ש. **במקרה של תנו לי והתירוני:** זו בעיא דלא אפשטה בגמ'. **הרא"ש** פסק לחומרא הן בממון והן באיסור. **הרמב"ם** חילק, להינשא מותרת, ליטול כתובה אסורה. **השו"ע** בסימן ק לעניין כתובה הביא את דעת **הרא"ש בי"א**. **שו"ע בסימן יז לעניין האיסור** פסק כרמב"ם, **רמ"א** כרא"ש. **הב"ש** הסביר שהסתפקות הגמ' היא רק על הממון ולא על האיסור - לכן להינשא מותרת. אין לחוש שתנשא באיסור ויש לחוש לממון. **הכס"מ** תירץ שנאמנת כיוון שמעיקר דין תורה פשוט שנאמנת ויש כאן ספק דרבנן, שמועיל בשביל לא להוציא ממון, אך לא מועיל לעניין האיסורי. **הגר"א** כתב שיש טעות סופר ברמב"ם, ואין לחלק בין האיסור לממון, כשם שלא נותנים לה כתובה אין להשיאה.

31. עד אחד בקטטה מהו?

ראה שאלה 25. בתמצות, הגמ' מסתפקת במפורש עד אחד בקטטה מהו. ביבמות קטז, האם מצד מילתא דעבידא לאיגלויי או מצד דייקא ומינסבא. נחלקו הראשונים, האם ניתן ללמוד מעד אחד ביבמה (יבמות צג) שם נפשט להקל שנאמן. **הרשב"א והריטב"א** הבינו שניתן ללמוד. **הרמב"ם** חילק בין הדינים וחשש לשמא שכרה עד שקר גם **הרמב"ן** חשש לשכירת עד שקר על אף שלא חילק בין הדינים. **שו"ע** פסק כרמב"ם.

32. עכו"ם מסל"ת במלחמה מהו?

נחלקו הראשונים האם עכו"ם מסל"ת במלחמה צריך שיאמר קברתיו או לא. עד א' במלחמה צריך שיאמר קברתיו מחשש דדמי. הדעה המקלה היא **דעת המרדכי בשם ר' שמחה ור' נתן**. הם הדעה שסברה שאין לסמוך על כותי מסל"ת בט"ע כיוון שלא דק, אמנם כאן לדעתם יש להתיר כיוון שאין חשש שהגוי במסל"ת יגיד משהו דמיוני, לא יתכן שהוא יספר למישהו משהו לא אמיתי אלא אם זה היה אמיתי. הנחת היסוד שהוא לא סתם מספר. וכך ס"ל **לב"ש**. אמנם **הח"מ** אומר שלא גרע מעד א' במלחמה שצריך שיאמר קברתיו ואין לסמוך על הדעה המקלה אלא **כב"י בשם הר"ן** יש להחמיר שצריך מסל"ת וקברתיו.

33. מה הדין באשה שבאה לבית הדין ואמרה מת בעלי מחמת נשיכת נחש ?

הגמ' **ביבמות קיד:** אומרת שילוח נחשים ועקרבים הרי הוא כמלחמה ויש חשש של בדדמי. **וכ"פ השו"ע** וכן אם היה שילוח נחשים ועקרבים ואמרה נשכו נחש או עקרב ומת אינה נאמנת שמא תסמוך דעתה על רוב אנשים שמתו כך בנשיכה. **הח"מ העיר, ע"פ ר' ירוחם**, שמדובר שהנחשים משולחים ברוב בני האדם, כלומר שיש מתקפה של הרבה נחשים על אנשים רבים, והננשכים מתים רח"ל. לכן יש בדדמי, אמנם אם אמרה אשה - מת בעלי מחמת נשיכת נחש, ואין שום התקפה של נחשים אלא שזה מקרה פרטי, נאמנת ונישאת על פי עצמה. כמו"כ **רמ"א** הגיה שבשעה שהם משולחים דינם כמלחמה וצריכה שתאמר מת על מטתו או קברתיו. **הח"מ** העיר שאין זה מועיל אלא לשיטת רמ"א שהביא את דעת רוב הראשונים הסוברים שמת במלחמה מועיל בו שהאשה תאמר מת וקברתיו. אמנם לשיטת הרמב"ם הסובר שאינה נאמנת לומר גם וקברתיו מחשש שקר, ממילא גם כאן לא יועיל וקברתיו. אמנם **בבאר היטב** הביא שיתכן וכאן כו"ע מודו שיועיל וקברתיו ותהיה נאמנת, כיוון שיש לה מיגו שיכלה לומר מת סתם ואמרה מת ע"י נחש נאמנת.

34. איך יש לפסוק בספק אם הנכרי מסיח לפי תומו או בכל ספק בעניין עגונה האם הולכים לחומרא?

בנקודה זו יש מספר מח' המשליכות על כל הסעיף. א. מח' הרמב"ם והרא"ש כיצד יש ללכת בכל הספקות של עד אחד במלחמה וכו'. **לרמב"ם** אם נשאת לא תצא, אך לא תנשא לכתחילה. **לרא"ש** אם נשאת תצא, כיוון שהווי ספק דאו'. **שו"ע** פסק כרמב"ם. לגבי ספק מסל"ת ראה תשובה 16. **רמ"א ע"פ ריב"ש** יש להחמיר ככל ספקא דאו'. **רא"ם** לכאורה הקל בזה. בדבר שיש בו מח' הפוסקים. **ח"מ** – אם לפוסק יש נטייה ויש פוסקים גדולים המקלים ניתן לסמוך עליהם, אך לא שבכל ספק מסל"ת ניתן להקל. לגבי גוי שלא היה מסל"ת והביא ראיה לדבריו, **תה"ד** [ח"ב סימן קלט] כשהגוי לא היה מסל"ת אך יש אומדנות וראיות מוכיחות לדבריו, כגון צורבא מרבנן שלא יצר קשר, אם נשאת לא תצא. ויש לדמות לדין מים שאין להם סוף. **הרדב"ז** – אין ראיה מכך שלא בא, יתכן ונפגע ומתבייש לחזור כך, כגון דין עשינו עלינו את הבית. הנו"ב ע"פ כיוונו של התה"ד צירף זאת שכשיש אומדנות וראיות מוכיחות לדברי הגוי ונראה שנאמן, נאמן אף בלא מסל"ת, אך לא סמך על כך לחוד.

35. אשת איש ,שיצא קול שהתגרשה או עד אחד העיד שמת בעלה ,ונתקדשה לאחר ,ואחר כך בא בעלה וגרשה האם מותרת לחזור לשני?

ביבמות צב. במשנה נאמר שאשה שאמרו לה מת בעליך ונתקדשה, ואח"כ בא בעלה מותרת לחזור לו, אע"פ שנתן לה גט לא פסלה מן הכהונה, שנאמר ואשה גרושה מאישה. דווקא מי שגרושה מאישה, כאן שאינה גרושה מאישה אלא סתם מאיש, אין משמעות לגט שניתן לה. וכ"פ **הראשונים והשו"ע**. אמנם **בב"ש** הביא שאם המקדש נתן לה גט אסורה לראשון כיוון שיאמרו הגט של השני היה כדין והשני מחזיר גרושתו אחר אירוסין, וכך ס"ל **לרש"ך**, אמנם **במהרשד"ם** חלק עליו וס"ל **כשו"ע**.

סימן כו

1. כתב הרמ"א מומר ומומרת שנישאו בנימוסיהן ונתגיירו אח"כ אין כאן חשש קידושין – מתי היא מותרת לעלמא ללא גט ומתי אסורה? והאם רק מספק, פרט כל הצדדים.

הריב"ש בתשובה פסק שאין חשש קידושין במומר ומומרת שנישאו בנימוסיהן. וכ"פ **רמ"א**. **הח"מ** – יש לחלק בין המירו באונס להמירו ברצון. אם המירו באונס, יש לחוש לקידושין. **הריב"ש** – תלוי אם שמרו הלכות נדה. אם שמרו, יש לחוש לקידושין, אם לא, אין לחוש. כיוון שמי שהמיר וחי כמומר אין לחוש לאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולכן גמר לקדשה. **המקנה** סבר שאם דר עמה צריכה גט, על אף שחיו בלא כתובה כיוון שזה איסור דרבנן יש לחוש לאאעבב"ז. יש גם להזכיר את הסוגיא **בגיטין פא.** שם נחלקו הראשונים הרמב"ם והגאונים מתי אומרים אאעבב"ז. לגאונים אומרים בהרבה מצבים, וגם במצב זה. **לרמב"ם**, דווקא במגרש את אשתו, יש לחוש לאאעבב"ז אך בשאר מצבים אין לחוש. כמו"כ כדברי הריב"ש התולה בהלכות נדה, האחרונים סברו שאם ניכר שהם עוברים על עבירות ולצערנו אינם שומרים תו"מ, אין לחוש לאאעבב"ז. למעשה המנהג בנישואין אזרחיים, להצריך גט.

2. המקדש אישה בחופה האם היא מקודשת?

בקידושין בדף ה. מבואר שרב הונא סובר שחופה קונה מק"ו, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה, חופה שמאכילה בתרומה אינו דין שתקנה? רבא ענה שתי תשובות על כך. א. מבואר במשנה בשלוש דרכים וחופה אינה אחת מהם ולא בארבע. ב. חופה גומרת דווקא על ידי כסף שקודם, מילא לא ניתן ללמוד מחופה שהיא אחרי כסף, לכסף שהוא לפני חופה. אביי תירץ – א. במשנה נאמר דווקא מה שכתוב בתורה, והחופה אינה כתובה בתורה במפורש. ב. כסף שאינו גומר אחרי כסף קונה, חופה שגומרת אחרי כסף, אינו דין שתקנה?

רוב הראשונים – פסקו כרבא שחופה אינה קונה. **ר"ח** פסק שהוי ספק אם חופה קונה כיוון שאביי תירץ את תשובות רבא.

שו"ע פסק **בסתם** כרוב הראשונים שחופה אינה קונה, **ובי"א** הביא את דעת הר"ח שהווי ס"ק.

הפת"ש אמר שחופת נדה ודאי שאשה לא תתקדש על ידה, כיוון שיש כאן שתי חסרונות, א. זו חופה שלפי רוב הפוסקים אינה קונה (יוצרת קידושין) ב. זו נדה, שלדעת הרמב"ם ופסקו **השו"ע** בסימן נה סעיף א, חופה צריכה להיות ראויה לביאה וכך פסקו הרבה פוסקים, לכן אין לסמוך עליה שתוכל ליצור קידושין בגלל שילוב שתי החסרונות הללו יחד.

המל"מ פ"י מה"א דין ב, הסתפק האם למ"ד חופה קונה, האם קונה וגם יוצרת נישואין או שצריך אח"כ לעשות נישואין. **רמב"ן** – הוי נשואה. **מ"ב** – אינו כלום.

סימן כז

1. מה הדין כשאשה אומרת שלא הבינה שזה קידושין, האם נאמנת או לא? והאם זה ספק? וזה גם בלשון קידושין, ומה הדין באיש שאומר שלא הבין, האם נאמן או ספק.

בקידושין ו מובאת רשימה של לשונות מסופקים, בסופם הגמ' שואלת, למלאכה קאמר לה או לקידושין? הגמ' נשארת בתיקו. **הרשב"א** הבין ששאלה זו נסובה על כל הלשונות ומשמע שצריך לבדוק שאכן האשה הבינה גם בלשונות של קידושין ודאין. **הרא"ש** הבין שהשאלה נסובה על הלשונות המסופקים אך בלשונות הודאים אין לבדוק עמה, וודאי שמקודשת. **שו"ע** פסק כרשב"א צריך לוודא שמבינה את לשון הקידושין גם בלשונות ברורים. **הח"מ** – אם הלשון שהשתמש בה המקדש אינה מוכרת והיא לא הבינה לא הוי אפי' ספק קידושין, אם הלשון היא לשון מוכרת והיא לא הבינה הוי ספק קידושין. **הב"ש** אם הלשון אינה מוכרת והיא לא הבינה הוי ס"ק כיוון שחוששים שמא היא משקרת. **הנו"ב** – העיקר כח"מ. **אבן האזל** – כח"מ. הטעם לכך שהח"מ צודק, כיוון שהאשה נאמנת אף כנגד רוב בטענת ברי, לכן למרות שרוב מבינות, כיוון שטוענת שלא הבינה נאמנת, ואין אפי' ס"ק.

1. טלי קדושייך מעל גבי קרקע מהו?

בדין טלי קידושייך מעל גבי קרקע האם מקודשת או לא. **הב"ש** ציין לתשובת **הרד"ך**, שהסתפק בדין זה וכתב שהוי ספק מגורשת.

החת"ס כתב שאין להסתפק בכך, מאחר ו**המהרי"ל** כתב להדיא שטלי קידושייך מעל גבי קרקע לא הוו קידושין כלל, והטעם, כיוון שהוקשה הויה ליציאה, וכשם שבגייטין לא ניתן לגרש בטלי גיטך מעל גבי קרקע כמבואר בגיטין עח, הוא הדין שלא ניתן לקדש בטלי גיטך מעל גבי קרקע, דבעינן מידו לידה. והויות הוקשו להדדי, ולכן לא רק בקידושי שטר אלא גם בשאר הקידושין לא יועיל אם אמר לה טלי מע"ג קרקע. לכאורה קשה כיוון שהמהרי"ל פסק שהמפקיד אצל אשה כסף ואמר לה התקדשי לי בו, שמקודשת [**קידושין מז**], ולכאורה הוי כטלי קידושייך מע"ג קרקע? אלא שתירץ החת"ס שכיוון שיד שומר כיד בעה"ב, ממילא בשעת הנתינה שנתן לה יש מעבר מידו לידה ולכן הוי מקודשת, משא"כ בטלי קידושייך מעל גבי קרקע שאין כלל נתינה.

המקנה סבר שהוי ודאי קידושין, כיוון שהחיסרון בטלי גיטך מעג"ק הוא שמגרש במחובר לקרקע, ובקידושין נחלקו בריש המסכת (מובא בר"ן בעמ' הראשון ד"ה מיהו) האם מקודשת במחובר או לא. **הר"ן מביא מ"ד** שאינה מקודשת בגלל ההקשה בין הויה ליציאה, וכן מכך ש**בגיטין ט.** השוו בין גיטי נשים לשחרורי עבדים בשלושה דברים, והגמ' הקשתה הרי יש גם דבר רביעי והוא מחובר שבשניהם אינו מועיל, הגמ' מתרצת מילתא דאיתא בקידושין קתני מילתא דליתא בקידושין לא קתני, משמע שמחובר בקידושין פסולין. (ואין הראיה כ"כ ברורה כשם שאומר גם הר"ן). **הר"ן סבר** שמה שאין גירושין במחובר זה בשטר שהוא הוקש לגט אך בקידושי כסף מקודשת, כמו"כ **בתוספתא** מפורש שאם קידש במחובר לקרקע מקודשת שמדובר על קידושי אשרה של עיר הנדחת שאשרה היא עץ המחובר לקרקע ויסוד הפסול שם הוא שהווי איסור ולא שמחובר לקרקע. והמקנה סובר כרשב"א והר"ן שהכריעו שמקודשת.

בגט מקושר חילק בין קידושי כסף שמקודשת, לבין קידושי שטר שהוקשו לגירושין ששם נשאר בצ"ע.

2. פרט לענין מה מקישים הויה ליציאה ,ולענין מה לא מקישים והטעם בזה?

ראה בתשובה הקודמת שני נידונים, **א.** קידושין מעג"ק, **ב.** קידושין במחובר לקרקע. **ג.** קידושי שטר מקישים לגיטין **בקידושין ט**, מכך שמצריכים לשמה בשטר קידושין וכו'. **ד.** שליחות בקידושין נלמדת משליחות בגיטין **קידושין מא. ה. ערוך השולחן** בסימן לח סעיף ח רואה לדמות בין האיסור בגיטין להתנות תנאי לכל ימי חייה דלא הוי כריתות, הוא מסתפק אם לומר שכריתות שייכת דווקא בגיטין אך רואה לנכון לומר שהוא הדין בקידושין שלא הווי קידושין אם הוא תמיד מותנה. הטעם הוא בשאלה האם ההקשה היא דווקא לעניין שטר, או שזו הקשה כללית לכל דיני גיטין וקידושין. כמו"כ יש הבדל נוסף בין גיטין לקידושין שגיטין מוציא וקידושין מכניס.

3. נתן לאשה כסף קידושיה ולא אמר הרי את מקודשת ,האם היא מקודשת?
במדבר עמה על עסקי קידושיה מבואר **בקידושין ו** במח' ר' יוסי ור' יהודה שלר' יוסי מקודשת גם אם נתן בשתיקה, וכך נפסק **בראשונים ובשו"ע**. **לגבי נתן לה בשתיקה בלי שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה לפני כן**, **המרדכי** פסק שאם שניהם אומרים שכיוונו לשם קידושין הווי קידושין. **וכ"פ רמ"א**. **המרדכי** הסביר שלמרות שבד"כ דברים שבלב אינם דברים, זה רק כשאחד הצדדים לא הבין כגון במוכר ולוקח, אך אם שניהם מודים שכיוונו לקידושין זה מספיק. והתכלית שבאמירה היא בשביל שתדע שמתכוון לקדשה, אך אם מבינה מעצמה, אין צורך מהותי בדיבור.

הח"מ הקשה מכך שבנתן הוא ואמרה היא, מסקנת הראשונים שהווי ספק מקודשת, משמע שהאמירה מהותית ואינה דין שעיקרו הבנת הצדדים במתרחש. לכן הוא העמיד את המרדכי שפסק שמקודשת ודאי דווקא כשאמר לה לשון אהבה וחיבה, אך אם לא אמר כלום אין קידושין אפי' מספק, כיוון שצריך שתהיה אמירה מצד האיש ולא מצד הבנת האישה. משא"כ בנתן הוא ואמרה היא לפחות יש אמירה שלה שאפשר להסתפק אם לייחס אליו ולכן ספק מקודשת. **הגר"א** פסק כח"מ. כמו"כ יש

לציין לעוד חיסרון שיש כאן והוא הבנת העדים. בשביל שיחולו הקידושין צריך עדים לקיום הדבר, כאשר העדים לא מבינים את המתרחש, כיצד יוכלו להעיד על הקידושין, וכשם שמבואר במח' הר"ן והב"ש ביחס לציור שלא דיברו מעסקי קידושין קודם אך השתמש בלשונות מסופקים והאשה אומרת שהבינה כוונתו, **הר"ן** פסק שהווי ספק קידושין - **וכ"פ רמ"א**, אמנם **הב"ש פסק כרא"ש וכרמב"ם** שפסקו שבציור זה לא הוו קידושין כלל, שיתכן להסביר שהחיסרון לדידם היא העובדה שהעדים לא הבינו שיש כאן קידושין. וראה שנחלקו האחרונים בהבנת הר"ן כשהיא אומרת לאחר הקידושין שהבינה דבריו כשם שמצריך רמ"א אפי' בלשונות הברורים, מה מועיל, והרי העדים לא ידעו מכך? **האב"מ הסביר ע"פ הר"ן בנדרים ל** שהאשה מפקירה את עצמה והבעל זוכה בה ומבצע בה את פעולת הקניין, ממילא אין צריכים העדים לידע רצון האשה, אלא על מעשה הבעל. **בטיב גיטין** פסק שמדובר שהיא אמרה במעמד הקידושין שהיא הבינה. **באבן האזל**, הבין שודאי שהעדים צריכים לדעת שהיא התרצתה בקידושין שלא כאבנ"מ, אלא שכשהעדים ראו מעשה שניתן להסתפק בו אם הווי קידושין, יש עדות על הספק שהיא נאמנת אח"כ לבררה. **הגרש"ש** כתב שאין צורך בעדות על רצון האשה, אלא כשרואים מעשה קידושין מושלם מצד הבעל וקבלה של האשה זה מספיק.

4. א. אמר לאשה הרי את מקודשת ולא אמר לי האם מקודשת?

ב. אמר לאשה שנתן לה כסף ,הריני נותנו לך בתורת קידושין האם זה נחשב כאומר לי?

ג. אמר לאשה אני נותן לך לקידושין האם היא מקודשת?

א. **בגמ' בקידושין בדף ה**, מופיע דינו של שמואל שאדם שאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי אינה מקודשת כיוון שהווי ידים שאין מוכיחות. כך מתבאר מתוך הגמ'. מכאן לכאורה מוכח ששמואל סבר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים. **אמנם בנדרים בדף ה.** יתכן לפרש ששמואל סבר שידים שאין מוכיחות הויין ידים (הוא רק העמיד שם כשיטת ר' יהודה שלא הויין ידים אך ליה לא סבירא ליה).

רוב הראשונים פסקו שידים שאין מוכיחות בקידושין לא הווין ידים. גם כי כך נראה בסוגיה בקידושין ה. וגם כי **תוס'** אומרים שהידיים כאן גרועות במיוחד, כיוון שאדם עשוי לקדש עבור חברו, אז מניין לנו שאכן קידש עבור עצמו?

הרשב"א בתשובה כתב בשם י"א שלהלכה יש לחוש לקידושין במי שאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי, בגלל שבנדרים נראה ששמואל סבר שהויין ידים.

שו"ע פסק שלא מקודשת כרוב הראשונים. **רמ"א** הביא את הרשב"א ביש מחמירין.

הח"מ הבין ברמ"א שלדעתו אין להתיר אישה זו בלא גט. אך **בדרכ"מ** כתב ששיטה זו דחויה מההלכה ואין צורך בגט לכאורה. **הב"ח** כתב לחוש למחמירין, וגם **הב"ש**, אך לדעתו אם יש עוד ריעותא בקידושין אין לחוש. **המהר"ם אלשקר** פסק שבמקום עיגון אין לחוש למחמירים אך שלא במקום עיגון יש לחוש להם.

ב. **בקידושין נא.** נאמר המקדש בתו סתם אין הבוגרות בכלל, הא קטנות בכלל. הגמ' מעמידה כשיש בוגרות שעשו אביהם שליח ויש לו בת קטנה, שבתו הקטנה היא המקודשת, כיוון שלא שביק איניש מידי דיש לו הנאה ממנו ושמקיים מצווה בכך.

הריב"ש פסק לאור סוגיא זו, שהבעייתיות בידים שאין מוכיחות הוא שיש לנו דיבור קטוע, אך אם יש דיבור שלם, אף אם לא ברור למי מקודשת מהדיבור, במצבים שניתן להבין למי הוא קידש, כגון שאומרים לא שביק איניש מצוה דרמיא עליה, יחולו קידושין ולא אמרינן שהוי ידים שאין מוכיחות. לכן הלשון הריני נותנו לך בתורת קידושין הוא לשון שלם וכיוון שאדם מצווה להתקדש בעצמו הוא לא מקדש את חברו קודם שמקדש את עצמו (ממילא הדין לכאורה יהיה אמור דווקא כשאינו נשוי). **שו"ע** פסק את דין ריב"ש להלכה, בשם יש מי שאומר, שאם כשנתן לה הכסף אמר לה, הריני נותנו לך בתורת קידושין הוי כאומר לי. **המהרשד"ם** הבין שכיוון שנותן לה את הכסף מילותיו הריני נותנו לך הם מיותרות, ויש לפרשם כאומר שהוא מקדשה לעצמו והווי תחליף ללי.

הח"מ העיר שמלשון השו"ע מבואר שהווי **קידושין ודאי**, אך **בריב"ש עצמו** בסוף דבריו משמע שאין כאן אלא **ספק קידושין**.

המהרשד"ם, הבין בריב"ש שיש כאן לדעתו קידושין גמורים ומה שכתב שהווי ספק קידושין זה רק עבור החולקים עליו שיש להם לפחות לחשוש לכך.

ג. **במהרי"ט** כתב שאם אמר אני נותן לך לקידושין ולא בתורת קידושין, אין כאן חשש קידושין כלל. הטעם, שלא מבואר שנותן לה את הכסף בשביל לקדש אותה. אך **בתשובת הרשב"א** אמר שהאומר אני נותן לך לקידושין הווי כאומר לי ומקודשת.

5. מה הדין באב שקידש בתו וקיבל כסף ,ואמר המקדש בלשון "הרי אתה חמי"?

בהגהות אלפסי פסק שהואמר הרי אתה חמי אינה מקודשת, כיוון שהתורה אמרה כי יקח איש אישה, ולא שיקח את אביה. מלשונו משמע שאפי' דיבר עמה קודם מעסקי קידושיה אין זה מועיל וכ"פ רמ"א.

הח"מ הקשה על כך, מכך שהאב אומר את בתי נתתי לאיש הזה, וממילא בלשון את חמי יש רמז לאב שיתן את בתו ומובן שיש לו שייכות בקידושין, ומדוע שלא יועיל? אינו דומה להריני אישך, שהוא יקיח את עצמו ולא אותה, כאן אין חיסרון זה, אלא רק הרמז הוא הבעייתי, ולכן לדעתו אין זו בעיה כ"כ **והוי ספק קידושין**, וודאי שבמדבר עמה קודם יש לחוש.

הגר"א ביאר שגם בפסוק את בתי נתתי מבואר שצריך להיות הנתינה מתייחסת לבת, ולכן אם לא נאמר שהוא לוקח אותה כלשון התורה כי יקח איש אישה, לא הויי קידושין. **רמ"א** פסק כהגהות אלפסי. **הח"מ** נשאר בצע"ג. **והגר"א** הסכים כרמ"א.

6. ראובן שנתנה לו אשה דינר ,וכשקיבלו אמר לה ,הרי את מקודשת לי בהנאה שקיבלתי ממך דינר זה ,באיזה אופן תהיה האשה הנ"ל מקודשת לו ,ובאיזה אופן לא? הבא לכל הפחות שתי דוגמאות לכל צד.

בקידושין ז. בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך... הכא באדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה.

נחלקו הראשונים באיזה אופן תהיה מקודשת לו: **הר"ן** – גם אם האשה לא אמרה הילך מנה ואקדש אני לך, והבעל אמר הרי את מקודשת לי בהנאה שקיבלתי ממך מתנה, תהיה מקודשת.

בה"ג פסק במקרה זה שהווי ספק קידושין, בדומה לנתן הוא ואמרה היא, וכן כיוון שאין גילוי דעתה יתכן ולא הייתה מעוניינת להתקדש לו על אף שהוא אדם חשוב (כך ביאר הב"ש).

הרמב"ם והרי"ף – פסקו שרק לאחר שהיא תגיד ואתקדש אני לך ותגלה את רצונה בקידושין ושהבעל יאמר שהוא מקדש אותה בהנאה, שקבלתי ממך מתנה ואז יש נתן הוא ואמר הוא, רק במקרה זה יחולו הקידושין, אך אם היא לא אמרה ואתקדש אני לך והוא לא אמר בעצמו שתתקדש לו בהנאה שקיבל ממנה מתנה, אין קידושין כי צריך את שני הדברים.

שו"ע - כרמב"ם ורי"ף. **רמ"א** – יש להחמיר כרא"ש והר"ן שאפי' אם לא אמרה אלא נתנה בשתיקה והוא אמר, שמקודשת.

הח"מ ציין לעוד מספר מקרים שבהם לכאורה גם נחלקו. א. כשהוא לא אמר כלום, האם מהני אמירתה וקבלתו, הוא מכריע שהוי ספק קידושין, לכאורה בדומה לנתן הוא ואמרה היא.

דעת **הב"ח** – אפי' באדם שאינו חשוב, יש להתיישב לחוש בנתנה היא ואמר הוא לשיטת בה"ג מתוך דמיון לנתן הוא ואמרה היא.

ב. אם דיבר עימה קודם על עסקי קידושין, שהוא תחליף לאמירתו, תהיה מקודשת לכאורה.

בטיב קידושין המובא בפת"ש, דן לאור שינוי הלשון בדין זה בשו"ע, שנאמר הילך דינר ולא כסף, האם צריך דווקא סכום חשוב שיקבל האדם החשוב בשביל חלות הקידושין או שכל סכום מהני.

סיכום - **באיזה אופן תהיה מקודשת – א.** כשחזר ואמר לה בעצמו הרי את מקודשת לי בהנאה שקיבלתי ממך דינר אחר שהיא אמרה הילך מנה ואתקדש אני לך רמב"ם ושו"ע. **ב.** לפי הרא"ש והר"ן, אף כשהיא לא אמרה הילך מנה ואתקדש אני לך, אלא רק הוא אמר תהיה מקודשת וכך פסק רמ"א. **ג.** ב"ח. **באיזה אופן לא תהיה מקודשת – א.** כשנתנה רק שווה פרוטה לדעת הטיב קידושין, קבלתו פרוטה לא שווה מספיק בשביל שזו תהיה לה הנאה ראויה. ב. כשהיא לא אמרה הילך מנה ואתקדש אני לך, אלא רק הוא אמר יתכן ואינה מעוניינת כלל בקידושין וכמו שפסק בה"ג שהוי ס"ק, ולא מעבר לכך שלא כר"ן, רא"ש ורמ"א. לרי"ף הרמב"ם והשו"ע כלל לא הווי קידושין.

סימן כח

1. קידש אותה בשטר בחוב שהיא חייבת לו או בשטר חוב שאחרים חייבים לו ,האם מקודשת?
בקידושין מז-מח מבואר דין קידושין במלווה. כמו"כ **בקידושין ו.** מבואר שהמקדש במלווה אינה מקודשת. ומלווה שונה ממכר. **ובאבני מילואים וכן באבן האזל** הסבירו את החילוק שבין מכר לקידושין ואכמ"ל. **כשקידשה עם השטר חוב עצמו שהיא חייבת לו נחלקו הראשונים האם מקודשת או לא**: **לרמב"ם** אפי' כשקידשה עם השטר והביא לה אותו והוא ש"פ אינה מקודשת, כיוון שאין דעתו לקדשה בשטר אלא בחוב הגלום בשטר. **לר"ן** כשם שהמקדש במלוה ופרוטה דעתה על הפרוטה ומקודשת, כך גם כאן דעת האשה על השטר ולכן מקודשת. **שו"ע פסק כרמב"ם. רמ"א** הביא בסתם את דעת הרמב"ם שאפי' אם השטר ש"פ אינה מקודשת. **בי"א** הביא את דעת הר"ן, שמקודשת. כמו"כ **הח"מ ביאר ע"פ הרמ"ה** שהטעם לכך שאינה מקודשת, כיוון שלא הזכיר שמקדשה בשטר חוב עצמו אלא רק בחוב, אך אם היה מזכיר שמקדשה גם בשטר היה מועיל. **המחמירים** לדעתו סוברים שאפי' אם לא הזכיר את השטר יש לשום את השטר ולראות אם ש"פ, ואף אם לא ש"פ מקודשת מספק שמא ש"פ במדי.

לגבי שטר חוב של אחרים – בקידושין מז: התקדשי לי בשט"ח והירשה עליהם – ר"מ – מקודשת. חכמים – אינה מקודשת. הגמ' מעמידה בשט"ח דאחרים, ומסיקה שהם חלקו בשמואל האומר המוכר שט"ח לחברו וחזר ומחלו – מחול, ואפי' יורש מוחל. חכמים סברו כשמואל, ולכן חששו למחילה ושלא סמכה דעתה וסברו שאינה מקודשת, ור"מ לא סבר כשמואל, ולכן לדעתו מקודשת. **במ"מ** הובאו שתי דעות בדין המקדש בשט"ח דאחרים – **א. שיטת הטור** – כיוון שנחלקו בדשמואל, והלכה כחכמים אינה מקודשת. **ב. מ"מ בשם יש מחמירים** – מקודשת. **שו"ע** פסק לגבי מלווה בשטר שאם יש בו ש"פ מקודשת ואם אין בו ש"פ מקודשת מספק. נחלקו מה הספק של השו"ע. **ח"מ** – בגלל שיתכן והנייר ש"פ במדי. **ב"ש** – הספק שמא לא סמכה דעתה אפי' אם הנייר ש"פ. **לגבי שט"ח שלו – הש"ג** הכריע, שאם כותב ש"ח על עצמו ומקדש בו, היא מקודשת כי לא יכול למחול.

2. א. קימ"ל דהמקדש במלוה אינן קידושין .מה הדין בהיה לו מלוה במשכון אצלה ,והאם יש חילוק בין משכנה בשעת הלואה או אח"כ?

ב .מה הדין כשקידש במעמד שלשתן בחוב שיש לו אצל אחרים?

ג .מה הדין בקידשה בפקדון שיש לו אצלה?

א. בקידושין ח: איתביה רבא לרב נחמן קידשה במשכון מקודשת. התם במשכון דאחרים וכדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק מניין לבע"ח שקונה משכון, שנאמר ולך תהיה צדקה וכו'. מבואר שאדם שאחר חייב לו, והוא אוחז כעת במשכונו של האחר, אם קידשה במשכון זה מקודשת, כיוון שלבעל חוב יש קניין בגוף המשכון. וכ"פ **הרמב"ם והשו"ע. ב"ש** – צריך הבעל להודיע לה שמקדשה במשכון

דאחרים, כיוון שיתכן ורוצה להתקדש דווקא בדבר שלו לגמרי. כמו"כ סבר הב"ש שלא יכול לקדשה בהנאת שימוש המשכון, כיוון שהווי כריבית כל זה במשכון שיש לאחרים אצלו.

נדון השאלה, עוסק במקרה שיש משכון שלה אצלו. ב**קידושין יט.** אמר רבא אמר רב נחמן המקדש במלוה שיש עליה משכון מקודשת, מדרבי יוסי ברבי יהודה, דאמר גבי אמה העבריה מעות הראשונים לאו לקידושין ניתנו. **תוס'** פסקו שאפי' אם משכנו בשעת הלוואתו, כיוון שלא בשעת הלוואתו נלמד מקידושין ח:, ואפי' אם המשכון עדיין אצלו יכול לקדשה בו, כיוון שנאמר המקדש **במלווה** שיש עליה משכון ולא **במשכון** עצמו. אמנם **הר"ן והרמב"ם** הבינו שדווקא אם מחזיר לה את המשכון ומקדשה בו עצמו מקודשת. **שו"ע פסק בסתם** כרמב"ם והר"ן שדווקא אם קידשה במשכון עצמו ואפי' בשעת הלוואתו מקודשת, אך **בי"א** הביא את דעת תוס' שאפי' אם המשכון אצלו מקודשת.

ב. **בקידושין מז:** - "תניא התקדשי לי בשט"ח או שהיה לו מלוה ביד אחרים והירשה עליהם: ר"מ – מקודשת. וחכ"א – אינה מקודשת. הגמ' שואלת במה הם חולקים במלווה בשטר, ולבסוף במה הם חולקים במלווה על פה, ובמלווה ע"פ הגמ' אומרת שהם חולקים ברב הונא אמר רב, שאמר מנה לי בידך תנהו לפלוני במעמד שלושתן קנה. חכמים שאומרים שאינה מקודשת, הבינו שדין זה דווקא בפיקדון שהוא בעין אך לא במלווה ולכן אינה מקודשת, ור"מ הבין שזה בין בפיקדון ובין במלווה. **הרמב"ם תוס' וטור** – גם בחוב, במלווה במעמד שלושתן מקודשת. טעם הדין ע"פ **המ"מ** כיוון **שבגיטין יג** קיימ"ל כרב שבין במלוה ובין בפקדון במעמד שלושתן קנה. לגבי חוב בשטר, **הרמב"ם** לא ביאר אם במלוה בשטר שלא במעמד שלושתם קנה או לא. כיוון שיכול למחול על השטר, יתכן ולא סמכה דעתה. **הב"י** הסיק שכיוון שלא סמכה דעתה כי יתכן וימחל הדין למעשה שאינה מקודשת. **המ"מ** הביא בשם יש מחמירים שאפי' במלווה בשטר שקידשה שלא במעמד שלושתם מקודשת. **ודעת שלישית שהיא הר"ן** – שאפי' אם קידשה במלווה בע"פ במעמד שלושתן אינה מקודשת. **במעמד שלושתם : שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם שמקודשת **ובי"א** הביא את הדעה השלישית שאינה מקודשת. **שלא במעמד שלושתם בשטר** – פסק להחמיר שמקודשת מספק ע"פ הדעה השניה שהביא המ"מ. יש לציין למח' הידועה האם כשקידשה במלווה ע"פ במעמד שלושתן האם מקודשת מהתורה. **ר' ירוחם** – מקודשת מדרבנן, כיוון שמעמד שלושתם הוא קניין דרבנן. **ב"י** – כיוון שחכמים הקנו לה את המעות, הווי כנתן לה כסף ומקודשת מהתורה. בלשון העם – נחלקו האם קניין דרבנן מועיל לדאו'. נפ"מ אם קידושין מאחר יתפסו.

ג. **לגבי קידשה בפיקדון**: **בקידושין מז.** מבואר שמי שקידש אישה בפיקדון שיש לי בידך ונמצא שנגנב או נאבד, אם נשתייר ממנו ש"פ מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, ומשמע שניתן לקדש בפיקדון, וכ"פ **שו"ע**.

3. קידש במשכון על חוב שיש לו אצל אחרים , האם היא מקודשת ואם יש הבדל בין משכון שלקח מישראל או מעכו"ם?

עיין בתשובה הקודמת בסעיף א מקור הדין. לגבי השאלה האם יש הבדל בין משכון שלקח מישראל או מעכו"ם. **המרדכי בשם ראבי"ה** פסק – שכיוון שנלמד הדבר מלך תהיה צדקה שייך הדבר דווקא בישראל שבר צדקה הוא וכשמשכנו שלא בשעת הלוואתו, אך אם הביא לה משכון של גוי אינה מקודשת. [בסברא איני מבין כ"כ את הטעם כיוון שגם בגוי שייך צדקה, "מפרנסין ענייי עכו"ם עם ענייי ישראל", ואולי אין זה בכלל צדקה, אלא הנהגה משום דרכי שלום] וכך פסק **רמ"א**. אמנם **בח"מ ובט"ז** הקשו – הרי רמ"א פסק שאם קידשה בגזל הגוי מקודשת, אז מה גרע משכון של גוי שאינה מקודשת? **הב"ש** תירץ שמדובר שאין המקדש רוצה להמשיך להחזיק במשכון של הגוי ושהיא יכולה לומר על כך אין רצוני להתקדש בדבר שאינו שלך, אך אם רוצה להחזיק המשכון לא גרע מגזל ומקודשת. אמנם אם מכר המלווה היהודי את המשכון של הגוי לאחר, וקידש בו היא מקודשת **מהרי"ו**. **וכ"פ רמ"א**. כמו"כ הביא **הב"ש** [סקל"ב] בשם הרי"ף והרמב"ם שישראל קונה מכותי משכון, אך הוכיח שם שהשו"ע לא פסק כמותם. **ח"מ** – במהרי"ו מדובר שאחד מכר את המשכון של הכותי לחברו, והחבר קידש במשכון שנמכר לו את אשתו. אמנם מגוף התשובה עצמה נראה שגם אם המלווה עצמו מקדש במשכון אשה היא מקודשת.

4. אישה שנתנה מכוניתה למוסך ובעת התשלום אמר לה התקדשי לי בשכר המלאכה?

עיין בתשובה הבאה עיקר הנידונים. נוסיף לכך ש**רמ"א פסק כר' ירוחם** שאומן המחזיק במלאכת בעל הבית נחשב כדין מלוה המחזיק משכון, ואם מקדשה בשעה שנותן לה את המשכון ואת המלאכה שנעשתה בו, היא מקודשת. כמו"כ אם הוסיף בעל הבית נופך משלו, כהסבר השלישי בגמ', גם **הרמב"ם** הסובר שאין אומן קונה בשבח כלי מודה שמקודשת, כיוון שמלווה ופרוטה דעתה אפרוטה. וכ"פ **רמ"א בשם הטור.**

5. א. מה הדין בקידשה בשכר מלאכה שיעשה עמה ואם יש חילוק בין שכירות לקבלנות ?

ב .האם אומן קונה בשבח כלי?

א-ב. בקידושין מח. "דתניא – עשה לי שירים נזמים וטבעות ואקדש אני לך (בשכר הפעולה): ר"מ – כיוון שעשאן מקודשת. וחכ"א אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה. בגמ' מתבארות שלוש אפשרויות להעמדת המח'. **א.** שנחלקו האם ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף (חכמים) – וממילא על כל חלק מהמעשה שעושה האומן עבור בעל הכלי, יש חיוב, וממילא יש כאן מלוה והמקדש במלווה אינה מקודשת, או שאינה לשכירות אלא לבסוף, ואז כשמחזיר לה אין כלל מלווה, כי לפני רגע החיוב הוא מוחל בשביל לקדשה, ונמצא שאין מלוה כשמחזיר לה ולכן מקודשת. ב. שנחלקו האם אומן קונה בשבח כלי – ר"מ כן, חכמים – לא. ג. כשהוסיף לה נופך משלו – ר"מ הווי מלווה ופרוטה ודעתה אפרוטה ומקודשת, לחכמים דעתה אמלווה ואינה מקודשת.

לגבי המח' הראשונה – ממתי השכירות: **הרא"ש הרי"ף והרמב"ם** – ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף כחכמים והווי כמקדש במלווה ואינה מקודשת.

לגבי המח' השניה – אומן קונה בשבח כלי. **רמב"ם רי"ף ור"ן** – אין אומן קונה בשבח כלי אפי' אם הוא קבלן, והלכה כחכמים שאינה מקודשת. **רא"ש ר"י ור"ת** – אומן קונה בשבח כלי, והלכה כר"מ ומקודשת. **שו"ע פסק בסתם** כרמב"ם רי"ף ור"ן. **ובי"א** כתב כר"י ר"ת ורא"ש. **רמ"א** דווקא אם הוא קבלן אז לרא"ש ר"י ור"ת מקודשת. טעם החילוק כיוון ששכיר אינו קונה בכלי דבר, כי מקבל תשלום על כל יום, אמנם לגבי השאלה כיצד קונה כשמחזיר את הכלי נחלקו: **תוס' רי"ד** הבין **–** כשנותן לה את החפץ צריך לומר לה הרי את מקודשת לי בשכר כלי זה. ולא מועיל מה שאמר לה תחילה התקדשי לי בשכר כלי זה שאעשה, כיוון שאין קידושין וגיטין על משהו עתידי. **הפרישה והט"ז –** אין צריך לקדשה מחדש ודי במה שאמר קודם.

6. באר הדינים באורח שלקח מהכיבוד וקידש בו אשה מתי היא מקודשת ,ומתי לא ומדוע .יש לפרט .

הש"ג פסק שאורח שיושב אצל בעה"ב ונוטל חלקו וקידש בו, מקודשת. וכ"פ **רמ"א**. קשה, שהרי **באו"ח סימן קע פסק השו"ע ע"פ הגמ' בחולין צד.** שאין האורח רשאי ליטול מלפניו ולתת לבנו? **הב"ח והב"ש** – לבנו אין לתת, אך לקדש אישה ניתן. **המגיה של הט"ז** הקשה, מה בין בנו לבין לקדש אשה? אמנם אם קידש את בתו של בעה"ב בדבר זה מקודשת, כיוון שיש כאן תרתי לטיבותא, ומסתמא אינו מקפיד וזו כוונת רמ"א. **הט"ז** – אינה מקודשת בוודאי אלא הווי ספק קידושין. **מהרש"ל** – מדובר שהאורח נטל את חלקו שנתן לו בעה"ב ומתוכו הוא יכול לתת למי שירצה מה שירצה. **הטיב גיטין** הביא שני הסברים אחרים למה מקודשת. – **א.** אין זה גזל אף אם אין זה הכי טוב, ולכן מקודשת. מה גם שלכאורה אוכל הוא נפסד כשנתן לה ולכן הוי יאוש ושינוי רשות, או רק יאוש ולפחות יש לחוש מספק כדברי הט"ז. **ב.** ניחא ליה לאיניש לעביד מצווה בממוניה ולכן ניתן לקדש בכך אשה [הקושי על כך, שגם לתת לבנו לאכול הוי מצוה].

7. א. מה הדין בשואל חפץ מחבירו ,באם הודיעו שרוצה לקדש בו אשה ,או לא הודיעו?

ב .לאה שאלה טבעת מרחל לעונדה לשם קישוט בחופת חברתה ,ובשעת הקידושין התברר שלחתן אבדה הטבעת שקנה ועמדה לאה והשאילה לו את הטבעת ששאלה מרחל וקידש בה את

הכלה ,האם הקידושין היו קידושין או לא ?ומה הדין בשואל חפץ מאשה נשואה וידעה המתקדשת שזה שאול וכיצד נוהגים למעשה?

ג .קידש אשה בחמץ ,האם הקידושין תופסין ?האם יש הבדל בין חמץ דאוריתא לחמץ דרבנן ,ובין שעות דאוריתא לשעות דרבנן?

ד .אם עשו תקנה בכל מדינה שרק רבנים מורשים יערכו קידושין ועשה קידושין פרטיים האם הם תופסים?

ה .אישה שנדרה הנאה מכל מה שיתנו לה שלא בפני פלוני ופלוני ועבר אחד וקידשה האם תופסים הקידושין?

ו .מהם צדדי הספק בקידושי בכור ,באם הכוהן קדש בו אשה?

א. הרא"ש חילק בין שני מצבים בדין זה. אם המשאיל יודע ששאל החפץ לקדש בו אשה, היא מקודשת בכל עניין. שכיוון שיודע את מטרת ההשאלה, השאיל לו באופן שיועיל בשביל שתקנה ותתקדש בו, ולא יגרע ממתנה על מנת להחזיר המבואר **בקידושיו ו:** שהיא מתנה, לכן אם נתן לאחד מתנה ע"מ להחזיר והוא קידש בה אשה מקודשת, שלא כציור שנתן הבעל המקדש לאשה את החפץ במתנה ע"מ להחזיר שאז אינה מקודשת כיון שדמי לחליפין. **אם לא הודיע לו שמקדשה בחפץ השאול**: **לרא"ש מקודשת דווקא ב-ד תנאים**: **א.** שהמשאיל נתן רשות להשאיל את החפץ לאחר. **ב.** ששואל לזמן ידוע, כך שהמשאיל לא יתבע את החפץ מוקדם. **ג.** שהזמן שבו תשתמש האשה בחפץ יהיה מספיק בשביל להיות שווה פרוטה. **ד.** שיודיע לאשה שהחפץ שאול. אמנם יש לשים לב שבשני המצבים צריכה להחזיר את החפץ, ואם לא החזירה, יש לדון על חלות הקידושין. לחוש להם ולהצריך גט, נראה שצריך. אמנם **בעל העיטור בשם יש אומרים**, סבר שאם לא הודיע למשאיל ששואל בכדי לקדש בו אשה, אינה מקודשת, כיוון שדומה למעמ"ל. **שו"ע** פסק עקרונית כ**עיטור** במידה ולא הודיעו, היא ספק מקודשת. אמנם אם הודיעו מקודשת. **הח"מ** הקשה שכיוון שהשו"ע פסק בסעיף כ שהוי קידושין ודאין כשקידשה במתנה על מנת להחזיר שקיבל ממישהו, משמע שגם בדין השואל ולא הודיעו אין לחוש לעיטור ולומר שהוי ס"ק, אלא קידושין ודאין, כיוון שיש להשוות בין מתנה ע"מ להחזיר, למקדשה בחפץ שאול. אמנם **הרא"ש בתשובה** סבר שלכתחילה יש להיזהר שלא לקדש בכלי שאול אפי' אם הודיעו ששואל לקדש בו. **ד"מ** – פשט המנהג לקדש בכלי שאול כשהודיעו ששואל לקדש. **ב"ש** – המסדר קידושין צריך להיזהר לשאול את החתן אם הטבעת שלו, ואם שאל מאשה נשואה האם בעלה מרשה, ואם הבעל יודע ששואל לקדש בו אשה.

ב. בצירוף לנאמר בסעיף הקודם. **בב"מ כט:** - אין השואל רשאי להשאיל. השאלה מה הדין אם השאיל בכל זאת לאחר, האם המעשה חל. **תה"ד** [סימן רי] – לדעת הרא"ש הסובר שקידושי שאלה מועילים, נראה שבדיעבד גם אם לא נתן לו רשות להשאיל וקידש במה ששאל מקודשת, כיוון שהרא"ש פירש שם בסוגיא שאין השואל רשאי להשאיל הוא דין לכתחילה אך בדיעבד אם השאיל, לא נקרא גזלן ע"י כך, כיוון שיש בן דעת ששומר על החפץ, לכן תהיה מקודשת בדיעבד. **וכ"פ הב"ש**. גם **הויקרא אברהם** פסק שמקודשת. אמנם **הרבה פוסקים ובהם הקורבן נתנאל והחקרי לב**, סוברים שאם לא נתן המשאיל רשות לשואל להשאילו לאחר, אינה מקודשת כלל. בנידון דידן איננו יודעים האם רחל נתנה ללאה רשות להשאיל לאחר, במידה ונתנה מה טוב, ומקודשת אף לכתחילה לדעת הרא"ש ויש לדון בדעת העיטור האם צריך שהמשאיל הראשון ידע שלוקח לקדש, או די שהשואל הראשון שהוא המשאיל השני ידע מכך. אם לא נתנה רחל רשות ללאה, הרי הדין תלוי במח' שבין תה"ד הב"ש והויקרא אברהם, לחקרי לב והקרבן נתנאל.

לגבי אשה נשואה הרשב"א בתשובה כתב, שאשה שהתקדשה על ידי טבעת של אשה נשואה שנתנה מרצונה לשם הקידושין, שאין להתירה בלא גט, בגלל שהסתפק האם ניתן לסמוך על השאלת האשה ולקבל זאת כמתנה גמורה של מעמ"ל, או שכיוון שטבעת האשה הנשואה שייכת לבעלה, אין לה זכות להשאילה, לכן חוששין לקידושין. וכ"פ **רמ"א**. **ב"ש** – זה חשש בעלמא, אך צריך לקדשה מחדש. **ח"מ** - למרות שהבעל הודיע למשאילה שרוצה לקדש בו אשה, לא הוי קידושין ודאין אלא

ספק בגלל שבעלה לא יודע. **למעשה הח"מ** פסק שעכשיו **נוהגים להקל** בטבעת מאשה נשואה, כיוון שמסתמא אין בעלה מקפיד ליתן במעמ"ל, וגם הרשב"א לא החליט הדבר שלא יהיו קידושין גמורים. **הב"ש** – אין להקל בכך, כיוון שאין לומר ניחא ליה לאינש למעבד מצווה בממונו, אלא כשהוא יודע מכך, וכאן אינו יודע.

ג. לגבי המקדש בחמץ: בקידושין נו: - מבואר שהמקדש באיסורי הנאה דאו' אין קידושין. אך אם מכרם וקידש בדמיהן מקודשת. **לגבי איסורי הנאה דרבנן: בפסחים ז** – הגמ' שואלת למה לא מבטלים את החמץ בשעה שישית. הגמ' אומרת שכיוון שאיסורא דרבנן עילויה כדאו' דמיא, ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב – המקדש משש שעות ולמעלה – אפי' בחיטי קורדנייתא שהם קשות מאוד ובאו עליהם מים והחמיצו, אין חוששין לקידושין למרות שאיסורם מדרבנן וקידושין דאו', בגלל הפקר בי"ד הפקר. **בקידושין נח.** משמע שדעת ר' שמעון לגבי חולין שנשחטו בעזרה שאם קדשה בהם מקודשת, שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן – הקידושין חלים. לגבי השאלה **האם חוששים לקידושי המקדש בשעות דרבנן ובחמץ דרבנן**, נחלקו הראשונים – **רש"י ורמב"ם** [לפי הבנת ה**מ"מ**] – המקדש בשעות דרבנן אפי' אם החמץ הוא דרבנן אין חוששים לקידושין. כך ביאר **רש"י בגמ' בפסחים ז.** ב. **ר"ת, הרמב"ם** [לפי הבנת **הב"י והר"ן**] **והרא"ש** – חוששין לקידושין במקדש בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן. אמנם אם החמץ דרבנן והשעות דאו', או החמץ דאו' והשעות דרבנן אין חוששין לקידושין. כך תירץ הרא"ש למשל את ההבדל בין הגמרות. בפסחים דובר על דרבנן שיש לו עיקר מהתורה לכן אינה מקודשת, משא"כ בקידושין נח שלחולין שנשחטו בעזרה אין עיקר מהתורה לכן מקודשת. **הרמב"ן** – המקדש בשעה שישית – מקודשת אף בחמץ דאו'. והמקדש בשעה שביעית אינה מקודשת אף בחמץ דרבנן. כלומר לרמב"ן הולכים לפי השעות ולא לפי החמץ. **הרז"ה** – המקדש אפי' בחמץ דאו' ושעות דאו' עד כניסת פסח עצמו מקודשת, כיוון שלר"ש אין לאו לפני הפסח לכן מקודשת. **למעשה: בחמץ דרבנן ושעות דרבנן – שו"ע** פסק כר"ת רמב"ם ורא"ש שמקודשת. **הב"ש** – הוי ספק קידושין, כיוון שלרש"י אינה מקודשת. **בשעות דרבנן וחמץ דאו' או להיפך – שו"ע** פסק שספק מקודשת. **הח"מ** ביאר שהסיבה שזה ספק למרות שגם ר"ת רמב"ם ורא"ש שסוברים בד"כ שהמקדש בדרבנן מקודשת מודים בזה שאינה מקודשת כשאו השעות או החמץ דאו', בגלל שחשש לרמב"ן, שסבר שהולכים אחרי השעות, ואם השעות דאו' אינה מקודשת. זה מסביר מדוע בשעות דאו' וחמץ דרבנן ספק מקודשת, אך לא למה בחמץ דאו' בשעות דרבנן ספק מקודשת. ניתן היה להציע שחשש לרז"ה, אך אם כך לא ברור מדוע גם בשעות דאו' וחמץ דאו' לא חשש לו וסבר שהוי ספק קידושין. **לגבי חמץ דאו' ושעות דאו'**, **השו"ע** פסק שאינם קידושין כלל. **הב"ח** – יש לחוש לקידושין אף בחמץ בפסח. כיוון **שלתוס' בפסחים כט.** כיוון שהנשרפים מותרים בהנאה, אם יש באפר ש"פ הווי מקודשת, ודבר הגורם לממון כממון. גם **הח"מ והב"ש** החמירו לחוש לדברי תוס' הללו אך בתנאי שיודעת שמקדשה באיסורי דאו'. אך אם אינה יודעת הוי מקח טעות ואינה מקודשת.

ד. רמ"א פסק על פי מהרי"ק שכל קהל שעשה חרם שכל מי שלא יקדש בעשרה לא יחולו קידושין, חיישינן לקידושין וצריכה גט. וביאר **הגר"א** וכך גם מופיע בתשובה עצמה בטעם הדין - שלא גרע מחייבי לאוין ושניות שתופסים בהם קידושין. **הפת"ש הביא בשם המהר"ם אלשקר**, לחלק בין תקנת קהל אחד לבין תקנות כל הקהילות שבמדינה. על אף שכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו שאם רק קהילה אחת עשתה חרם, הקידושין קידושין וצריכה גט, ואם כל הקהילות עשו, אינה מקודשת ואינה צריכה גט. **הגר"א** מבאר על פי **תוס' ביבמות צ** שלא בכל מצב ניתן לעשות אקפעינהו ולא כל בית דין יכול לעשות זאת לכן אין לומר שהקידושין כלל לא חלין.

ה. הרשב"א בתשובה סימן תרב כתב שאינה מקודשת כיוון שהווי כאילו מקדשה באיסורי הנאה. וכך פסק **רמ"א**. אמנם הוא חילק אם מקדשה בכסף שאז הווי כאיסורי הנאה ואינה מקודשת, לבין קדשה בשטר שאז מקודשת. **הב"ש** הקשה שרמ"א הביא בסימן לב מח' בדין המקדש בשטר באיסורי הנאה אם מקודשת או לא וכאן כתב בפשיטות שמקודשת. וביאר הב"ש שהכוונה להנגיד לקידושי כסף ששם לכו"ע אינה מקודשת, אך גם כאן שייכת המח' המובאת בסימן לב האם קידושי שטר באיסורי הנאה מועילים או לא. **הח"מ** הקשה קושיא יותר חמורה מכך, שלרשב"א כיוון שנדרה הווי איסור דאו' גם

השטר, ומדוע פסק רמ"א שמקודשת כאן. נמצא שלמעשה אסורה להינשא לו. אך מאידך יש לחוש לקידושין לפי הדעות המחמירות בשטר באיסורי הנאה וסוברות שכן חלים הקידושין.

ו. בב"ק יב: מובאת מח' בין ר' יוסי הגלילי, לרבנן, האם בכור תם חי בזמן הזה הווי ממון בעלים [כלומר שייך לכהן] כיוון שאין הקרבה – ר' יוסי הגלילי – או שלא הוי ממון בעלים – וזו דעת רבנן. **הרא"ש** הסתפק בדבר. הביא שיש שפסקו כר' יוסי, אך נראה לו שמשמע שהלכה כרבנן וצ"ע. **שו"ע** פסק כרא"ש שהמקדש בבכור בזמן הזה, הוי ספק מקודשת. **הח"מ** הביא שפסקי הרא"ש בבכורות ובב"ק סותרים, בבכורות פסק כר' יוסי. אך בב"ק חשש לרבנן ופסק שהוי ספק מקודשת. וכך גם השו"ע ביו"ד לגבי בכור פסק כר' יוסי וכאן פסק כרבנן ופסקיו סותרים. **יש"ש** – הרא"ש חזר בו בבכורות ופסק כר' יוסי וכך הלכה.

סימן כט

1. במקרה והחתן שכח את טבעת הקידושין בביתו ומעוניין לקדש אותה באולם השמחות בטבעת הקידושין שבביתו ע"י שיקנה לה אותה בקניין סודר, האם יחולו הקידושין?

בסיס הדיון הוא בסוגיית מנה אין כאן משכון אין כאן. מה החיסרון במקדש את האשה בדינר ונתן לה משכון עד שיהיה דינר. **הרמב"ן והרשב"א** סברו שהחיסרון הוא העובדה שהמנה אגיד גביה, וכל שאגיד גביה אין כאן חלות קידושין. אמנם **הראב"ד** סבר שהחיסרון הוא שלא ניתן להקנות את החיוב, אלא חיוב שקיים, ניתן לשעבד אליו משכון, לכן לא ניתן ליצור כאן שיעבוד למשכון, כשלא קדם חוב, ולא ניתן ע"י המשכון ליצור את החיוב. **הב"ש** הביא מח' הפוסקים בדין זה. דעה אחת שלא הווי קידושין וטעם הדבר כיוון שנעשה ע"י סודר ודומה לקניין חליפין לא הוי קידושין. דעה שניה, בשם תשובת רש"ך, הוי קידושין. כשיטת הראב"ד שלא סבר שקיים חיסרון של אגיד גביה.

2. אמר לאשה התקדשי לי בדינר ונתן לה משכון עליו מה הדין, באר ומה הדין אם נתן לה שטר על חיובו בדינר.

בקידושין ח האומר לאשה התקדשי לי במנה והניח עליו משכון, מנה אין כאן משכון אין כאן. נחלקו הראשונים מדוע המשכון לא מועיל, שהרי בד"כ משכון מועיל לקדש, כמבואר בקידושין ז ובקידושין יט. **רמב"ן ורשב"א** – כיוון שאגיד גבי הכסף, אין כאן נתינה. **ראב"ד** – כיוון שהמשכון לא מתבסס על חוב שקודם לו, הוא לא תופס ואינה מקודשת. **שו"ע –** אינה מקודשת. **רמ"א ע"פ הג"מ** ע"פ שיטת הרשב"א – גם אם נתן שטר על חיובו בדינר אין זה מועיל, כיוון שמנה אין כאן משכון אין כאן. **ח"מ** – אין הדין מוסכם, לשיטת הראב"ד מוקדשת. לכן הוי ס"ק.

סימן לא

1. המקדש אישה ואמר לה התקדשי לי בחפץ זה ששווה מנה ,והתברר ששווה פחות ,אבל לא בכדי שיעור אונאה האם מקודשת או לאו?

נחלקו בקידושין ז: האם שיראי צריכי שומא – רב יוסף, או שלא צריכי שומא – רבה. הגמ' מביאה שתי לישנות במה נחלקו. **בל"ק** – אם אמר לה התקדשי בכל דהו, לא נחלקו ולכו"ע מקודשת. אם אמר לה ששוים סכום אחד, ושווים אחרת לכו"ע אינה מקודשת. נחלקו אם אמר חמשין ושוו חמשין, שלרב יוסף כיוון שאשה לא יודעת כמה זה שווה והדבר צריך שומא, ממילא לא גומרת בדעתה להתקדש. **ל"ב** – גם בכל דהו הם חולקים, רב יוסף למד מכסף, שכשם שהוא קצוץ כך ניתן לקדש דווקא בדבר הקצוץ, אם אינו קצוץ לא ניתן לקדש. רבה חלק על כך. **מסקנת הגמ'** שיראי לא צריכי שומא. **הקה"י** דייק מלשון **השו"ע**, שאמר שאם קידשה בחפץ ששוה חמישים זוז ולא שמו אותו

תחילה אם נמצא אח"כ ששוה חמישים זוז מקודשת, משמע שאם לא שווה חמישים זוז אף אם פחות מכדי אונאה, אינה מקודשת. כשם שאם אמר לה במנה זה ונמצא חסר דינר שאינה מקודשת. כיוון שבמה שמקנים לה, לא שייך מחילה מצידה. **בשעה"מ** דן בכך, האם אינה מקודשת כלל אם לא שווה חמישים, או שמקודשת מספק שמא שוה חמישים במקום אחר.

2. קדשה באבן טובה ואמר לה ששווה מנה שצריכה שומה ,ושמוה אחרי הקידושין האם היא מקודשת?

ראה את הגמ' בתשובה הקודמת, נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה. **ר"ת** – בחפץ שאין שומתו ידועה כאבנים טובות ומרגליות, צריך שומא, כיוון שלא סמכה דעתה, ולכן נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן. ר"ת דייק מכך שאמרו שיראי לא צריכי שומא, ולא פסקו במפורש הלכה כרבה, משמע שדווקא שיראי לא צריכי שומא אך אבנים טובות ומרגליות צריכות שומא. **שו"ע פסק בי"א** שצריך שומא אם הזכיר את הסכום. **וביש מי שאומר הביא כר"ן בהסבר ר"ת** שאפי' אם לא הזכיר את הסכום אין לקדש בטבעת שיש בה אבן. **הב"ש** הביא בשם **רש"י ותוס' על קידושין ז:** שאם לא שמו בעת הקידושין אלא אח"כ לא מהני ואינה מקודשת. כך הוא גם מביא בשם **המהרי"ט**. ופסק שאם לא שמו לפני צריך לקדשה מחדש.

3. אמר לה התקדשי לי בחפץ זה ששווה פרוטה ,ושמו אותו והתברר שאינו שווה פרוטה:

א .האם חוששין שמא שווה פרוטה במקום אחר?

ב .אם החפץ הוא דבר שאינו מתקיים מה דינם של הקידושין ואם כן מה הטעם לכך?

ג .אם קידשה אחר קידושין גמורים מי יגרש ומי יקיים מה הטעם בזה?

ד .קידשה גם השני בפחות משווה פרוטה מה דינם אז ?תן דוגמא לכך ממקום אחר ?

ה .מתי אנו אומרים שהיא נאסרת לשניהם ומה הטעם בזה ?

ו .ילדה מהמקדש השני לפני שהתגרשה מהראשון מה דינו של הוולד ומה ההבדל בזה בין שיטת הר"י ושיטת הרמב"ם?

א-ב. בקידושין יב מבואר **ששמואל** חושש לכל דבר שאינו שווה פרוטה במקומו, שמא ש"פ במדי ולכן מקודשת. אמנם **רב חסדא**, לא חש לשמואל. **בה"ג** פסק דלא כשמואל. אמנם **הרי"ף הרא"ש והרמב"ם** פסקו כשמואל. **וכ"פ השו"ע**. כמו"כ נחלקו הראשונים האם הדבר שמקדשים בו והוא ספק ש"פ יכול להיות גם דבר שאינו מתקיים או חייב להיות דבר המתקיים שיגיע למדי כשהוא ראוי. **השו"ע פסק בסתם**, שאם קידש באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מש"פ ה"ז מקודשת מספק, שמא ד"ז ש"פ במקום אחר. **זו שיטת ר"י** שלא חילק בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים. אמנם **הרמב"ם** חלק על כך וסבר שאם קידש באוכל שלא יתקיים עד שיגיע למקום אחר אינה מקודשת. **טעמו של ר"י** למה בכל זאת גם בדבר שאינו מתקיים לחוש לקידושין מספק, כיוון שיש חשש שיהיה כאן מישהו ממדי שיראה שלא מקדשים בדבר זה, וגם במקומו יאמר שאין לחוש לקידושין, על אף ששם חלים הקידושין בדבר זה. **בי"א הביא השו"ע** את דברי הרמב"ם.

ג. **הטור** פסק, שיגרש ראשון וישא שני, אך לא יגרש שני וישא ראשון משום שלא יאמרו שהראשון מחזיר גרושתו, כמבואר **בגיטין פט:** ביצא עליה קול מקודשת, וקידשה אחר, שאין לשני לגרשה ושתחזור לראשון, מחשש זה. **מהרי"ק** כתב שכל האמור כל עוד לא בא עליה שני לפני גירושי ראשון, אך אם בא עליה, אסורה לבעל ואסורה לבעל, ותצא מזה ומזה, אפי' אם נישאת ע"פ הוראת חכם. **שו"ע** פסק כטור. **רמ"א** הביא את דברי מהרי"ק.

ד. **הח"מ** פסק שאם גם השני קדשה בפחות מש"פ אז א' מגרש ואחד נושא בין ראשון בין שני, ואין הקפדה מי נושא ומי מגרש. ראיית הח"מ **מגיטין צ.** הוא משווה בין קול קידושין לקידושין בפחות

מש"פ שבשניהם יש מעין ספק קידושין, ששם הדין כנ"ל שאחד מגרש ואחד נושא ואין העדפה מי יגרש ומי ישא. **בב"ש** חילק, אם קידש אותה באותו דבר עצמו השווה פחות מש"פ מותרת לראשון וא"צ גט משני. אם קידשה בדבר אחר שאינו ש"פ צריכה גט אף משני לדעתו, כיוון שיש לומר ששל הראשון אינו ש"פ ושל השני ש"פ באיזה מקום. **בב"ש** סימן טו סק"א, הביא שיתכן מצב שכשהקידושין הם מדרבנן יתפסו בה קידושי שניהם, **בשם המ"כ בב"י** בסימן מב, שאם קידש אחד לפני עדים פסולי דרבנן, ובא אחר וקידש ג"כ לפני עדים פסולי דרבנן קדושי שניהם תופסין בה.

ה. בסעיף ג הובאו דברי **המהרי"ק** שסבר שאם באה על השני לפני שהראשון גרשה הדין שאסורה לשני כיוון שאמרינן אחד לבעל ואחד לבועל. וכ"פ **רמ"א**. ואפי' נשאה ע"פ הוראת חכם. יש לשים לב **שהרשב"א** חולק עליו שהרי סבר שכל שנשאת ע"פ הוראת טעות בי"ד מותרת לבעלה. עיין בסימן קעח בדברי המהרי"ק שם בדין הבא על אשת איש וסבר שמותר הדבר.

ו. **לשיטת ר"י**, אין לקידושין אלא מקומו ושעתו, וקידושי הראשון אינם כלום, וחומרא בעלמא שהצריכו גט מראשון מפני גזירה שמא יש כאן אחד מאנשי מדי. לכן הולד כשר וכך פסק **רמ"ה** וכך פסק **השו"ע בוי"א** שאם ילדה משני ולא גירש ראשון הולד כשר. **לדעת הרמב"ם** אם אכן הדבר ש"פ במדי הוי הולד ממזר גמור, כיוון שלרמב"ם אין הקידושין תלויים רק במקום הקידושין, וערך החפץ נמדד לפי ערכו בעולם ולא לפי ערכו הספציפי כאן ומדאו' אכן אם שווה פרוטה במקום אחר מקודשת והולד יהיה ממזר ודאי. אמנם אם ספק אם ש"פ במדי, הוי ספק ממזר, וממ"נ יש לפרוש ממנו. **מהגמ'** לכאורה יותר משמע כרמב"ם - **בקידושין יב** ההוא גברא דקדיש באבנא דכוחלא לאשה אחת ובא אחר וקידשה בפרוטה, והגמ' אומרת שנשאר מאותה משפחה שנולדה מקידושי השני בסורא ופרשו מהם חכמים, ולא משום דס"ל כשמואל, אלא משום דס"ל כאביי ורבא שסברו שכיוון שהיה עדים שבאותו יום היה ש"פ, לכן מקודשת לראשון. לכאורה משמע שאם היו סוברים כשמואל היה מובן למה פרשו, ומשמע שאם קידש אדם בדבר שספק אם ש"פ במדי, יש לחוש לקידושין, ואם נולדו ילדים אחרים יש לפרוש מהם כרמב"ם ולא כרמ"ה. **לרמ"ה** צריך לומר, או שחכמים החמירו על עצמם שהולד קצת פגום, על אף שמעיקר הדין כשר. או שהגמ' פשוט מציינת שלא חששו לשמואל, שרק חשש לעניין גט מראשון ולהוציאה משני, אך שמואל ס"ל שהולד כשר.

סימן לב

1.א. שטר קדושין שכתבו בכתב ידו האם מקודשת והאם זה תלוי בעדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי.

ב. קידש בשטר של איסורי הנאה מה הדין?

א. **ביבמות לא: תוס'** ד"ה למעוטי הביא בשם **ר"י** הסתפקות האם כתב שטר קידושין בכתב ידו וקידשה בכך מקודשת בלא עדים. **רמ"א** פסק שכתבו בכתב ידו ואין עליו עד מקודשת מספק. כך הביא בשם **הנמו"י.**

נחלקו תנאים בריש גיטין האם צריך בדווקא עדי מסירה – ר"א, או שדי בעדי חתימה – ר"מ. נחלקו הראשונים האם למרות שהלכה כר"א, ר"א מודה שעדי חתימה לבד גם יועילו – **רמב"ם ורי"ף**, או שתמיד צריך עדי מסירה ובלעדיהם אין חלות – **רא"ש**. **הח"מ** כאן בסק"ט ביאר שדברי רמ"א הם אליבא דרמב"ם ורי"ף, שכתב ידו כמאה עידי חתימה דמי, אך למאן דבעי עידי מסירה דווקא – הרא"ש, אין כאן קידושין כלל. שתי הדעות הובאו בסימן קלג סעיף א. אמנם **הגר"א** סבר שהעיקר כדעת הרשב"א שבלי ע"מ לא מהני אפי' כתב ידו. אך בעידי מסירה סגי אפי' בלא עדים כלל על הכתב.

לסיכום – לרמ"א מקודשת מספק. אך האחרונים תלו את הדבר במח' האם עדי מסירה או עדי חתימה כרתי. לגר"א אם יש עידי מסירה מקודשת אף בלי חתימה, אם אין עידי מסירה אינה מקודשת כלל. ל-ח"מ – יש לחוש לדעת הרא"ש ולכן אם אין עידי מסירה אין כלל קידושין שלא כמשמע מפשט רמ"א.

ב. **בירושלמי** מובאת מח' בדין המקדש על שטר של איסורי הנאה. **רמ"א פסק ע"פ המ"מ** פ"ג דאישות שי"א שהוא פסול. **ובי"א בתרא** הביא את דעת הרשב"א שהוא כשר. **הח"מ הקשה** על רמ"א, שדין מקדש על איסורי הנאה לא הוזכר במ"מ, ולהיפך מדבריו שהוא משווה בין גיטין לקידושין משמע שהכותב שטר קידושין על איסורי הנאה כשר, שהרי גט על איסורי הנאה כשר, כמבואר בסימן קכד. אך **הרשב"א בתשובה** סימן תר"ג, חילק בין איסורי הנאה דאו' שאינה מקודשת, לאיסורי הנאה דרבנן שמקודשת. **בסימן כח סעיף כא פסק רמ"א** שאם קידשה בשטר הוי קידושין, ותמה הח"מ על כך שהעתיק דברי הרשב"א דאם קדשה בשטר הוי קידושין, הרי לכאורה כיוון שנדרה ממנו הנאה אסורה לו איסור תורה. **הב"ש** תירץ שהכוונה כשם שגט על איסורי הנאה דאו' כשר, כך גם שטר קידושין על איסור הנאה דאו' כשר. אך כמובן שאסורה להינשא לו כיון שנדרה ממנו הנאה.

סימן לה

1. קיי"ל שאפשר לעשות שליח לקדש ולגרש,הן ע"י האיש והן ע"י האישה .האם יש הבדל בין שליח האיש לשליח האשה או בין קידושין לגירושין, האם יש הבדל בין קידושי כסף לקידושי שטר?

לגבי שליחות להולכת הגט נחלקו הרמב"ם והרא"ש האם צריך לעשות שליח בעדים. **לרא"ש** צריך **לרמב"ם** לא צריך. **שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם **ובי"א** כרא"ש. מקור הרא"ש מהירושלמי. **שליחות קבלה של קידושי האשה מוסכם שצריכה להיות בפני שני עדים כשליחות קבלה לגט** כמבואר **בגיטין סג:. לגבי שליח להולכת קידושין. בקידושין מה** מובא הסיפור על שנים ששתו יין תחת הצפצפה בבבל, אחד מהם לקח כוס יין נתן לחברו ואמר לו בתך מקודשת לבני. רבינא אמר, שאפי' למ"ד שחוששים שמא נתרצה האב בקידושין, שמא נתרצה הבן לא אומרים, כיוון שהבן אינו ברשות אביו, ולא שייך בו טב למיתב. אמרי ליה רבנן לרבינא ודילמא שליח שויה? לא חציף איני לשויי לאבוה שליח. ודילמא ארצויי ארצייה קמיה ושתיק? אמר ליה רבה בר שימי בפירוש אמר מר דלא סבר להא דרב ושמואל שחששו שמא נתרצה האב. **נחלקו הראשונים האם בשליח האיש לקדש אישה צריך עדים**: **הרמב"ם** - האיש שעשה שליח לקדש לו אשה, לא צריך לעשותו בעדים, כיוון ששליחות האיש היא רק להודיע אמיתות הדבר, ואם שניהם מודים אין צורך בעדות כמו שליח הולכת הגט שלא צריך עדות [לשיטת הרמב"ם] וכדמוכח מהסיפור בקידושין מה. ודילמא שליח שוויה, ולא אומרים בעדים. **הראב"ד הרמ"ך והר"ן** – בין שליח האיש ובין שליח האשה בקידושין צריך עדים. כשם שהקידושין עצמם צריכים עדים. בגט כיוון שהגט יוצא מתחת ידו, בדין שיהיה נאמן לומר שמונה לשליח, משא"כ בקידושין שאין לו ראיה. [משמע שאם היה שטר בידו היה נאמן]. **הרא"ש** – בקידושין בין שליח האיש ובין שליח האשה אין צריך עדים. ראייתו מהגמ' מהסיפור שלנו, דילמא ארצויי ארצי קמיה ושתק, כלומר יתכן והבן הרצה לפני האב שהוא חפץ בה, והאב קידשה בזכין שהם מטעם שליחות, ומשמע שאין צורך במינוי שליחות בעדים לקידושין. **שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם לחלק בין השליחויות ששליח קבלת קידושין צריך למנותו בעדים, ושליח להולכת הקידושין לאשה אין צריך למנותו בעדים. **בי"א** כתב כראב"ד והר"ן שגם בשליח הולכת הקידושין צריך עדים, כיוון שאין לו שטר שמוכיח עליו שנשלח לקדש. **רמ"א** הביא בי"א את דעת הרא"ש שבין בשליחות קבלה ובין בשליחות הולכה אין צורך בקידושין. אמנם למעשה חשש לדעות הסוברות שאף בשליחות קבלה צריך עדים, ולכן יש לקדש שוב בעדים בשביל שיגמרו הקידושין. לדעת **הראב"ד** נחלקו האם יש הבדל בין שליח קידושין ע"י כסף לשליח קידושין ע"י שטר בצורך בעדים. **ב"ש** – בקידושי שטר גם לראב"ד אין צריך למנות בעדים את שליח הולכת הקידושין לאשה, וטעם הדבר כשם שדייקנו בהערה בסוגריים שטעם החילוק בין קידושין לגיטין שבגיטין יש לו ראיה ביד וזה הגט שאיתו, משא"כ בקידושין, ואם מקדשה בשטר, אזי שטר

הקידושין הופך לראיה כשטר הגט. **הבה"ט** הבין מלשון הראב"ד שאין לחלק בין קידושי שטר לקידושי כסף, כיוון שהראב"ד אומר "אבל **בקידושין** אפי' שניהם מודים אינו כלום", ולא חילק.

2. מי שאמר לחברו שרצונו לקדש אישה פלונית והלך חברו בלי ידיעתו וקדשה לו האם הקידושין תופסים?

בגמ' בקידושין מה מופיע הדין – דילמא ארצויי ארצי קמיה ושתיק? נחלקו הראשונים מי גילה דעתו ומי שתק. **הרא"ש** הבין **שהבן** גילה דעתו שרצונו בבת פלוני והאב שתק. ומשמע מכך שאם גילה אדם דעתו לאחר שרצונו בקידושי פלונית והלך וקידשה לו מקודשת, כיוון שזכיה מטעם שליחות, וכמבואר בסעיף הקודם בשאלת הצורך במינוי שליחות ע"י עדים בסעיף הקודם. גם **לשו"ע** שפסק כרמב"ם וגם **לרמ"א** שפסק כרא"ש מקודשת בלי מינוי שליחות בעדים [שלא כראב"ד והר"ן]. **הרמב"ן** הבין **שהאב** הוא זה שהציע את השידוך לבנו, והבן שתק. **הרמ"ה** כתב כרמב"ן, ואמר שאם האב הלך וקידשה לו לאחר שתיקת הבן, מקודשת לו קידושין גמורים, אך אדם אחר שאינו אביו והלך וקידשה לו הווי ספק קידושין. **הב"י** הבין שהרמב"ן והרא"ש חולקים. **הב"ח** – הרא"ש מסכים לדין של הרמב"ן, והרמב"ן לא מסכים לדין של הרא"ש. **שו"ע בסעיף ד** כתב בשם יש מי שאומר את דברי הרא"ש. **ובסעיף ה בשם יש מי שאומר** את דברי הרמ"ה והרמב"ן. **הח"מ** הבין שלפי הרא"ש הקידושין הם רק מספק, אך לא בתורת ודאי. כיוון שכתב יש לדקדק, אמנם **בשו"ע** פסק זאת בלא פיקפוק.

3. האם שליח לקידושין עושה שליח?

בקידושין מא. הגמ' לכאורה לומדת מושלח ושלחה ומהקשת הויה ליציאה, שהשליח עושה שליח לקדש. אמנם **המרדכי הביא בשם הקדוש מרדוש** שלא ניתן לשליח לעשות שליח לקידושין כיוון שהווי מילי ומילי לא ממסרן לשליח. טעם הדבר לחלוקה בין קידושין לגירושין, שבגירושין האשה מתגרשת בע"כ והשליח רק צריך לתת את הגט, אך בקידושין השליח צריך לדבר עמה ולקדשה עבור האיש, ופעמים רבות יצטרך לשאת ולתת עמה בדבר הקידושין התלויים ברצונה שאין אישה מתקדשת אלא לדעתה (קידושין ב:). [הקדוש מרדוש יתרץ את הגמ' כפי שמסביר הב"ח אם איני טועה שהגמ' הקישה בין הויה ליציאה דווקא לעניין עצם השליחות אך לא לעניין שליח עושה שליח, ואכן לגמ' אין מקור לכך בקידושין]. **המרדכי עצמו** סבור שכשיש ביד השליח כסף או שטר, הוא יכול למנות שליח אחר, כיוון שקידושין שווה לגיטין בדבר זה ולדעתו לא הווי מילי. **הש"ג** מחלק בין אם שולח לקדש ע"י כסף ושטר מסוימים שאז יכול לקחת דווקא אותם ולהעביר לשליח אחר ואין מילי, לאומר לו לקדש בכל כסף שירצה שאז הוי מילי. **שורש המח'** ביניהם נעוץ בהבנה מה החיסרון במילי שמונע את השליחות. **לרש"י בגיטין כט.** – החיסרון הוא שאין לשליח חפץ לתת ביד. **לרבו של המרדכי** – החיסרון שהשליח לא גומר את החלות, אלא היא תלויה בה. **מהרי"ד על קידושין מא.** מבואר שגם שליח לקידושין שעם כסף ביד מהמשלח הווי מילי כיוון שיכול לקדש בכסף אחר. הש"ג כרי"ד. המרדכי כרש"י. הקדוש מרדוש, כרבו של המרדכי. **רמ"א הביא תחילה בי"א** את דעת השלט"ג **ובי"א בתרא** הביא את דעת הקדוש מרדוש. **השו"ע בסימן לו סעיף ה** פסק כדעת הקדוש מרדוש ביש מי שאומר. **הב"ש** הבין שדיבר דווקא בשליח קבלת קידושין שהאשה ממנה. אמנם **הח"מ** הבין שהוא דיבר בין בשליח הולכה ובין בשליח קבלה כיוון שלא ציין לחילוק הש"ג שאם יש בידו שטר או כסף כן יחולו הקידושין.

4.א. מינה את חברו בכתב לקדש לו אישה או לגרש ושלח את הכתב ע"י גוי האם היא מקודשת?

ב. עשתה האישה שליח בכתב לקבל לה קידושיה או גירושיה, האם מועיל?

א. לגבי גירושין – נחלקו הפוסקים לגבי גט שכרכוהו בבגד ונתן הבגד לגוי ואמר לו הולך בגד זה לישראל ויתננו לאשתי. **בה"ג בשם רב חנינאי גאון** – סבר שלא תינשא בגט זה, ואם נישאת לא תצא. כיוון שהגט צריך לעבור ישירות מהמגרש לשליח ישראל כשר או לאשה. **הרא"ש** – מותר לגרש כך לכתחילה, כיוון שהגוי לא עשה אלא מעשה קוף בעלמא. **שו"ע** – כרא"ש. **רמ"א** – מיהו יש חולקים וסביר להו דאין למנות שליח הולכה על ידי כתב. גם לא ראיתי נוהגים כן. **במהר"ם בריסק**

דייק מלשון רמ"א שאין למנות בכתב כלל גם בלי קשר להעברה ע"י גוי, ולדעתו הרמ"א החמיר מאוד: א. שאין למנות שליח בכתב ע"י גוי שיביא את המינוי לישראל. ב. שאפי' על ידי יהודי אין למנות יהודי אחר לשליח בכתב. לדעתו בשני הדברים אין הלכה כרמ"א במקום עיגון וצורך, והביא הרבה פוסקים שהקלו אפי' על ידי גוי לסמוך על הרא"ש וסייעתו. ושלא כבה"ג.

לגבי מינוי שליחות בכתב לקידושין: **רמ"א** הביא את שתי הדעות. **בי"א קמא** שהווי כמו גיטין אם שלח על ידי גוי ואין לקדש כך, **ובי"א בתרא** שבקידושין לכו"ע הוי מקודשת. **הח"מ והב"ש** העירו שגם לדעה הראשונה מקודשת, רק שאין לעשות כך לכתחילה. זו מח' רבנו ירוחם והב"י. י"א קמא – **רבנו ירוחם**. י"א בתרא – **ב"י**.

ב. **הרא"ש בגיטין** כתב שכל הדיון בראשונים שהובא בסעיף הקודם מתייחס לשליח הולכה, ששם לפי הרבה דעות צריך מינוי שליחות בע"פ דווקא מצד לשמה, אמנם מצד שליח קבלה אין חשש לכל הדברים הללו, ולכאורה ניתן למנותו גם בכתב. הרא"ש גם הוסיף שלכאורה גם לגבי שליח הולכה אין בעיה למנות בכתב ורק את הציווי לכתוב צריך להשמיע בקולו. **וכ"פ השו"ע בקמא, יד. הרמ"א** ציין לדברים שהביא בקמא סעיף לה, שם הביא את הדעה שסוברת שאין למנות בכתב שליח. וראה שם שנחלקו האם עיקר העניין הוא העובדה שהשליח הוא גוי, או עצם מינוי השליחות בכתב היא הבעיה, וכך הבין בפשטות המהר"ם מבריסק המובא שם בפת"ש בדעת רמ"א. נמצא שלשו"ע מקודשת בוודאי אם עשתה האישה שליח קבלה לקידושין בכתב, אך לפי שיטת הרמ"א בסעיף לה, לכאורה יוצא שאינה מקודשת.

5. מה ההבדלים בהלכה בין שליח להולכה לשליח לקבלה בגרושין וקידושין?

א. עדים כמבואר בתשובה 1 בסימן זה. **ב.** שליח להולכה עושה שליח, שליח קבלה לא עושה שליח, הן בגירושין והן לדעת המרדכי שסובר שהשליח עושה שליח גם בקידושין אם נותנים לו את השטר או הכסף ביד או לדעת השלט"ג שפסקו רמ"א בי"א קמא שאם מקדש בכסף ידוע יכול לעשות שליח. **ג. ר"י מיגאש** פסק שבהולכת הגט גם עבד כשר, אמנם **בגיטין כג** מבואר שהכל כשרים להוליך את הגט חוץ מחש"ו סומא ועכו"ם. ובגמ' מבואר בשם רב אסי אמר רבי יוחנן שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין. **הרמב"ם** פסק שגם בקידושין עבד פסול. אמנם דעת הר"י מיגאש שבהולכת גט עבד כשר, כיוון שיש כאן מעשה קוף בעלמא. והקשה **הב"ש** על **השו"ע** שפסק בקידושין כרמב"ם ולא הזכיר את דעת הר"י מיגאש שחולקת בעוד בגיטין שיש מח' ציין השו"ע בשם יש מי שאומר לדעת הר"י מיגאש שכשהעבד שליח הולכה הוי ספק גט, **ד.** האם שליח יכול לקנות על ידי חצרו עבור משלחו: **הטור בסימן קמ** הסתפק בכך. **וכתב שמסתבר שיוכל לקנות בחצרו**. וכך הבין **הב"י** וכך פסק **בשו"ע**. **הט"ז חלק** וסבר שיותר נראה שהשליח אינו כאשה ממש ואינו יכול לעשות את חצרו להיות שליחה עבור האשה שתקבל את גיטה. **הפת"ש הביא בשם המל"מ שהירושלמי הסתפק בכך**. אמנם **לעניין שליח הולכה** הביא **הפת"ש בשם התו"ג**, שיכול לזכות מחצרה אליה.

סימן לז

1. האם חייב האב לפדות את בתו הקטנה ?

המשנה בכתובות מו: מבדילה בין חובות האב לחובות הבעל, הבעל חייב לפדותה, משא"כ לגבי האב לא מופיע חיוב כזה ומבארים בגמ' כיוון שפריק לה ממילא. השאלה האם בדבר זה יש רמז לחיוב כלפיו, או שזו הנחה בסיסית אך לא חיוב. האפשרות השניה היא הפשוטה, לכן באופן פשוט אין הוא מחוייב לפדותה. כך גם הביא **בשטמ"ק** באופן מפורש שפטור מלפדותה, וכן הבין **התשב"ץ** וגם **בתוספתא** מבואר שפטור ובמשנה נאמר מה שאין כן באב, כלומר שהוא פטור מלפדות. אמנם ניתן היה להציע שהוא חייב לפדותה מדיני צדקה, והקרוב קרוב קודם. כיוון שיש כאן עניין של פיקו"נ ומצוות פדיון שבויים היא מצווה גדולה, לכן מוטל על הציבור לפדותה, ואם יש לו ממון אז כיוון שהוא

קרוב הוא צריך לתת לה לצדקה. אמנם במידה ולא יהיה לו כסף הוא יפטר אם תפישת החיוב היא מדיני צדקה.

2. אב ששלח שליח לקדש את בתו ,האם צריך לעשותו בעדים?

ראה בסימן לה, מח' הפוסקים בשאלה האם שליחות קבלה בקידושין צריכה עדים, לרמב"ם, יש לחלק בין שליחות הולכה לשליחות קבלה בין בקידושין ובין בגירושין, לראב"ד בשליחות בקידושין יש צורך בעדים גם בשליח הולכה, כיוון שאין שטר המוכיח שהוא המקדש, לרא"ש, בקידושין אין צורך כלל בעדים אף בשליח קבלה. שו"ע בסתם כרמב"ם בי"א כראב"ד, רמ"א בי"א כרא"ש.

3. א. האומר לשלוחו צא וקדש לי אישה ומת השליח האם מותר לו לישא אישה אחרת ומתי ? באר טעם הספק הזה. בעל ששלח גט לאישתו על ידי שליח ומת השליח ,האם מותר לו לישא אישה שנייה ואין בזה משום חדר"ג .

ב. קטנה שהלך אביה למדינת הים האם מותר לה להינשא ואם יש נפ"מ בדין זה לדין של סעיף א 'בשאלה זו.

ג .קטנה שקידשה אביה ומת ונכנסה לחופה האם היא נשואה מדאורייתא?

א. בנזיר יא מובא דין זה, ונאמר בגמ' שחזקה שליח עושה שליחותו, ומשמעות הדבר שלא יכול לשאת שום אישה שהיא קרובה של מישהי שהייתה בעת הזו פנויה. אם הייתה נשואה בעת מינוי השליחות והתגרשה לאחר מכן יכול לשאתה. **שו"ע** פסק כדין זה. נחלקו הראושנים בטעם הדין. **תוס'** הבין שטעם הדין הוא קנס על האיש שאמר לשלוחו צא וקדש לי אישה ולא ביאר לו איזו אישה. **הרמב"ן** הבין שזה מעיקר הדין חשש אמיתי שמא קידש לו מישהי. **3 נפ"מ למח' זו** – א. אם נשא אישה שיש לה קרובה פנויה האם היא ספק מקודשת כי יתכן ונשא את קרובתה – רמב"ן, או שמקודשת ודאי כי לא שייך בכך קנס – תוס'. ב. אם אמרו הקרובות שלא קידשו אותם, האם יכול לשאת את קרובתם – לתוס' לא לרמב"ן כן. **רמ"א** פסק שדווקא אם אמרו הקרובות שלא קידשו אותם ונישאו לאחר אז יכול לשאת את הקרובה אך אם לא, לא יכול. בשם **המהרי"ק**. לכאורה יותר כתוס'. ג. כשהלך אביה למד"ה מה הטעם שמותרת: תוס' – לא שייך קנס. רמב"ן – כיוון שיש לה חזקת פנויה כל עוד לא נשאה.

לגבי השאלה השניה **הנו"ב** בפת"ש (סימן א סקי"ח) דן בכך וסבר שאין אומרים שם שליח עושה שליחותו. כיוון שמדובר על אישה שביקשה לקבל גט מבעלה והוא רצה להתעכב בנתינתו. החשש הוא שמא היא כעת לא תתרצה לקבל את הגט. מה גם שסידור הגט עצמו דורש ממון כי נותנים משהו לדיינים שמסדרים את הגט, לכן במקום של הפסד ממון לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו.

ב. כשהאב מת לכו"ע יכולים אימה ואחיה להשיאה כמבואר בקידושין מד. כשהאב אינו כאן נחלקו האם גם כן זכאים אימה ואחיה להשיאה. לדעת השאילתות ובה"ג הם יכולים להשיאה. **וכ"פ שו"ע בסתם**. לדעת התוס' הם אינם יכולים להשיאה. **וכ"פ השו"ע בי"א**. **רמ"א** הכריע להחמיר כדעת השאילתות שצריכה מיאון.

ג. נחלקו בדבר **המרדכי ורבנו תם**. **למרדכי** אם מת אביה אינה נשואה מהתורה ואין בעלה יורשה וכ"פ **רמ"א**. טעמו שבשביל שיהיה מעשה נישואין של קטנה שלם יש צורך שהן הקידושין והן הנישואין יהיו מדעתו של אב. אמנם **ר"ת** חלק וסבר שאם האב אינו כאן, הנישואין קיימים, כי לא מוריש האב לבניו את הזכות להשיא את הבת. כמו"כ **הב"ש** הביא שגם הכרעת המרדכי שנשואה, כיוון שהאב לא יהיה כאן למחות הרי שהנישואין חלים. נראה שר"ת הבין שהנישואין מהתורה. ולמרדכי לפי פסיקת רמ"א אין לה נישואין מהתורה. אמנם לפי דברי הב"ש גם למרדכי בסופו יתכן ויש לה נישואין מדרבנן. ניתן להציע ששורש המח' כיצד להתייחס לנישואין, האם הם המשך של הקידושין וממילא כל עוד לא בא האב ומחה, חלים הנישואין מהתורה. או שהנישואין הם סוג של מעשה נוסף ונפרד ממעשה

הקידושין המצריך שוב דעת מקנה. ממספר סוגיות ניתן לראות את ההתלבטות הזאת. לדוג' הגיע זמן ולא נישאו. לדוג' האם נישואין צריכים עדים. וכו'.

4.א. קטנה שהלך אביה למדינת הים וקידשה עצמה מה דינה?

ב. אם אח"כ שמע אביה ונתרצה ,האם היא מקודשת למפרע או רק משעת שמיעה ,ומה הדין אם נתאכלו המעות?

בקידושין מה: מופיעה מח' בדין זה בין רב הונא לרב ירמיה. **שו"ע** פוסק שלא הוי קידושין. נחלקו האם כשנתרצה האב אח"כ הוי קידושין או לא. **לרמב"ם** לא כיוון שהתרצות שלאחר מעשה לא מועילה. ניתן אולי להשוות זאת לדברי רע"א ושאר אחרונים שלמדו לעניין שווי חפץ שמקדשים בו שצריך לדעת את שוויו לפני הקידושין. **לרא"ש** מועיל ריצוי גם אחר הקידושין. **שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם **בי"א** כרא"ש.

לגבי השאלה אם למפרע או משעת שמיעה. **רמ"ה** פסק שמשעת שמיעה חלים הקידושין. **וכ"פ השו"ע**. אמנם **לרא"ש והר"ן** – קידושיה למפרע, כיוון שדומה לאומר לה צאי וקבלי קידושייך.

לגבי שאלת התאכלו המעות – **הרמ"ה** פסק שאפי' אם נתאכלו המעות מקודשת, וביארו האחרונים שזה מטעם של הנאת מחילת מלווה וכ"פ **שו"ע**. אמנם לדעת **רמ"א ע"פ המרדכי** אם נתאכלו המעות אינה מקודשת.

5.א. קטנה שהלך אביה למדינת הים והשיאוה אמה ואחיה ,האם תפסה הקידושין מדרבנן , וצריכה מיאון ?סעיף י

ב .באם לא תפסו קידושין ,האם מפרישים אותם או שיכולים לחיות ביחד?

ג .מה הדין שבא האב ומוחה ,האם אסורים זל"ז או יכולים לחיות ביחד ?רמ"א

ד .ומה הדין בקיבל אביה קידושין מאחר ועדיין היא קטנה מי צריך לגרשה ?רמ"א

6. אישה שגרשה בעלה ועשה הסכם שהאם תטפל בבנות לזונן ולגדלן ולהשיאן וקבלה קידושין עבור הבנות בקטנותן האם חלו הקידושין ואם כן האם מדאורייתא או מדרבנן ?סעיף יד

7. אמר שתי בנותיך מקודשות לשני בני , שהדין הוא שאסורות לשני בניו ,כיון שאין ידוע לכל אחד מי קידש ,האם כופין אותו לגרש ?סעיף ט"ז ברמ"א

8. אישה שאומרת נתקדשתי ואין יודעת למי ,האם מישהו יהיה נאמן לומר אני הוא ,ואם עד אחד טוען מיהו המקדש האם הוא נאמן ?סעיף כד

9. האב שאמר קידשתי את בתי ואחר כך קידשה לאחר מה דינה ?ומה הדין אם טוען שקידושי הראשון היו בפסולי עדות או שטוען שהתגרשה מן הראשון מה הדין. אב שאמר קידשתי את בתי , האם מועילה אמתלא?

בקידושין סד. במשנה מבואר שהאב שאומר קידשתי את בתי כשהיא קטנה. נאמן. **הר"ן** למד שנאמן דווקא לומר שהיא נשואה אך לא נאמן לפסול אותה כגון לומר שנישאה לחייבי לאוין וכדו' שהופכים אותה לשיטת הרמב"ם והשו"ע לפסולי כהונה. כמו"כ למד הר"ן שאב שאמר קידשתיה וגרשתיה נאמן אך דווקא שאמר גרשתיה תוכ"ד – וטעם הדין כיוון שנאמנותו מכח מיגו שלא אמר כלום, ונאמנות זו היא רק בתנאי שאמר תוכ"ד. **בשו"ע** בסעיף כה פסק כר"ן. אמנם **הרשב"א** סבר שנאמן האב לומר גם אחר דיבור שאמר קידשתיה, לומר שהקידושין היו בפסולי עדות דאו'. לדעתו טעם הנאמנות הוא מטעם הפה שאסר שלא מצריך לומר תוכ"ד. **הב"י** למד שהרשב"א חולק גם על הדין של האומר קידשתיה וגרשתיה שגם אחר כדי דיבור יועיל. **השו"ע** בסעיף כז פסק כרשב"א. **ורמ"א** כר"ן.

10.א. האב שאמר על בתו ,קדשתיה וגרשתיה ,באיזה אופן הוא נאמן ,והבת תהיה פסולה לכהן ובאיזה אופן תהיה מותרת לכהן .סעיף כה - כו

ב .באיזה אופן הבת תהיה אשת איש ובאיזה אופן תהיה מותרת לכל העולם ודינה כפנויה סעיף כה

סימן לח

1. האם יש אונס בקידושין?

בבבלי בכתובות ב: מצאנו דיון לגבי אונס בגיטין. בירושלמי נחלקו ר' יוחנן ור"ל בדין איש שקידש אשה על תנאי שיבוא לכונסה עד יום פלוני ונאנס. ר"ל אמר אונס כמאן דעביד. ר' יוחנן אמר אונס לאו כמאן דעביד. **הר"ן בקידושין כה. מדפי הרי"ף**, ביאר שטעם מח' האמוראים שר"ל מדמה אונס בקידושין לאונס בגיטין. ובכל גווני אמרינן דאונס כמאן דעביד. ר' יוחנן סבר שרק בגיטין י"ל שנחשב כמאן דעביד, כיוון שהגיטין תלויים בבעל בלבד והאשה מעיקר הדין מתגרשת בע"כ. לכן יש להניח שהתכוון להתנות על הצד שיקיימו ברצון אך לא באונס. אך בקידושין שהאשה מתקדשת לרצונה, יש קפידא על קיום התנאים. **שו"ע** פסק שאינה מקודשת כר' יוחנן בירושלמי. אמנם **המ"מ** פ"ט ה"ג כתב **בשם העיטור** שאם לא נתקיים התנאי בקידושין מחמת אונס, **הוי ס"ק**. יש לזכור גם את השאלה האם המקדש מאונס הוי קידושין או לא. ע"פ הגמ' בב"ב מח מח' הרמב"ם ובעל העיטור וראה סימן מב.

2. פרט מה הן הלכות התנאי?

ארבעה הלכות תנאים מוזכרים ברמב"ם ובמספר גמ'. **א. בקידושין** סא – ר"מ – כל תנאי צריך להיות כתנאי ב"ג וב"ר – תנאי כפול. **ב. גיטין עה.** – הגמ' מזכירה את הצורך שהתנאי יקדם למעשה. ג. שיהיה הן קודם ללאו. **ד. גיטין פד.** הגמ' מזכירה שהתנאי יהיה דבר שאפשר לקיימו, אם לא ניתן לקיימו אינו תנאי. **השו"ע** פוסק שכל תנאי צריך שיהיה בו ארבע דברים – שיהיה כפול, שיהיה הן קודם ללאו, שיהיה תנאי קודם למעשה, שיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהם הרי התנאי בטל, וכאילו אין שם תנאי כלל, אלא תהיה מקודשת מיד כאילו לא התנה כלל. יש עוד כלל שהובא בגמ' **בגיטין עה** – והוא שיהיה תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר. **הרמב"ם והשו"ע** לא פסקו את הכלל הזה. אמנם **הרא"ש** פסק את הכלל הזה, **ורמ"א** פסקו בסעיף ד.

3. האם בתנאי קודם למעשה, האמירה צריכה להיות קודם או הכל תלוי כשהמעשה לא יהיה קודם?

נחלקו בדבר זה ראשונים. **לרמב"ם** המעשה עצמו צריך להיות לאחר התנאי, אם עשה את המעשה ואז התנה את התנאי אין הקידושין חלין, אלא אם כן, עשה מעשה נתינה ואמר אח"כ הרי את מקודשת לי בתנאי, שכיוון שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין אין בכך בעיה של תנאי אחר המעשה. אמנם **לראב"ד הרשב"א הר"ן והטור**, הכוונה באמירת התנאי שצריך להקדים את התנאי למעשה. **הב"ש** בסק"ב ציין לשתי הדעות.

4. ראובן קידש אשה על תנאי ואמר לה בזה הלשון ,על מנת שתבעלי לפלוני ,האם תנאי זה אפשר לקיימו?

רמ"א הביא שאם התנה הבעל עמה שתתקדש לו רח"ל ע"י שתבעל לאסור לה, מקרי תנאי שא"א לקיימו, שאחר לא יתרצה לה, והוי מקודשת ואין תנאי. **הח"מ** דייק, שאם אמר שתבעל למותר לה, למרות שיש כאן קצת איסור זנות פנויה מ"מ אין זה דבר שא"א, שהרבה פרוצים תמצא לעבור על

איסור פנויה. אמנם **הח"מ מסייג** שכל זאת דווקא אם אמר בלשון אם תבעלי לפלוני, אך אם אומר ע"מ כיוון שכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו ממילא הווי מעכשיו מקודשת לו והווי איסור אשת איש, והווי תנאי שא"א לקיימו ומקודשת לו בלי שיתקיים התנאי. אמנם הח"מ מציע שאפשר לה שלא לגלות לאסור לה שתתקדש למפרע ע"י ביאה זו, ואז תהיה מקודשת לאותו פלוני והווי דבר שאפשר לקיימו. **הב"ח בקונטרס אחרון**, כתב שגם בע"מ שתבעל לפלוני אפשר לקיים התנאי לאחר מיתת הבעל. **הדרישה** כתב כשם שאמר הח"מ בתחילה שהווי איסור א"א אם אמר ע"מ ואפי' בלשון "אם" יש בעייתיות כיוון שבעת שבא עליה אז מתקדשת לבעלה. **תוס' בגיטין פג** הם המקור לכך שאין בכך בעייתיות גדולה מדי מצד מעבר על איסור אם אומר לפנויה לעשות ביאת איסור. והדברים קצת מפליאים שהרי לרמב"ם יש בכך לכאורה איסור של לאו שלא תהיה קדשה למרות שלא מפקירה את עצמה בקביעות לכך [שלא כגר"א שהבין שהרמב"ם כראב"ד ורק כשהפקירה עצמה באופן קבוע לזנות יש בכך איסור לאו דלא תהיה קדשה], ומשום למגדר מילתא לכאורה בסברא היה נראה לאסור. וכי בשל חלות קידושין, ניתן לעבור על איסור אף אם הוא קל? **הב"ש** דוחה את האפשרות שהציע הח"מ שלא תגלה לו שהווי איסור, כיוון שאין הדבר תלוי בידה כי שמא יוודע לו.

5.א. קידש אישה בתנאי שיראה לה דירה והראה לה את דירתו שכולה ממושכנת האם היא מקודשת?

ב. קידש את האשה בתנאי שיראה לה קרקע לדירה והראה לה קרקע שחכר מ'מנהל מקרקעי ישראל 'האם האשה מקודשת?

א. רמ"א פסק ע"פ **הר"ן** שאם הראה לה מנה משלו והיא משועבדת לבעל חוב מקודשת. מקור הדין הוא הרמ"ה. **הגר"א** ביאר שטעם הדבר כיוון שבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, משמע שכרגע אין זה שלו, אלא של הבעלים האמיתיים ולכן הווי של המראה ומקודשת. **בפת"ש הביא בשם הריטב"א** במפורש שקרקע שמשועבדת לבע"ח מקודשת, דמסתמא יסלק לבע"ח בכסף ויחזור ויקח את הקרקע. **והפת"ש** מסיק שמה שאמר רמ"א במנה אין הכוונה בדווקא למנה אלא הוא הדין לקרקע. **ר' ירוחם** סייג שהדין אמור דווקא כשלא הקנה לבע"ח מעכשיו, דאם כן, אינה מקודשת.

ב. **הב"ש** מציין כלל יסודי בכל הדינים הללו, שהתנאים הם בדווקא. לכן יש קפידא אם משנה את התנאי. אלא אם כן מזהים שבאמת אין סיבה לקפידא בדבר. ממילא אם הקרקע שהיא רוצה היא לדירה והוא הראה לה קרקע חקלאית או משהו יש קפידא. אך אם זה בסתם שהראה לה קרקע לדירה והיא מוחכרת ממנהל מקרקעי ישראל, כיוון שרוב מוחלט של קרקעות ישראל מוחכרות מהמנהל, אין זה מהווה שינוי והקפדה והולכים אחר לשון בני אדם.

6. אמר לאשה התקדשי לי בדינר זה אחד ,ונמצאו שניים האם מקודשת ?

קידושין מח מבואר שהאומר לאשה התקדשי לי בכוס זה של יין ונמצא של דבש או דבש ונמצא של מים, הדין שאינה מקודשת, למרות שהדבש יותר יקר מהיין, יש לנו לומר שהיא צריכה דווקא יין. **הב"ש** סקמ"ה דייק בגמ' שאם אמר תתקדש בדינר של כסף ונמצא של זהב יש קפידא, דאיכא דניחא לה בכסף ולא בזהב. **ותוס'** כתבו שצריכה את הכסף להשלים מלאכת התכשיט, משמע שאם לא צריכה בשביל תכשיט, לא הוי שינוי. סייג הב"ש, שהם אמרו זאת דווקא לר"ש, אבל לת"ק אפי' לא נצרך לה אמרינן איכא דניחא לה בכסף, ולכן סברה דווקא כשאמר לה בדיוק ולא דבר אחר. **הב"ש הביא בשם הש"ג** – שאם אמר התקדשי בדינר אחד ונמצאו שני דינרים מקודשת. הוא סובר שכך גם יסברו **הר"ן ור' ירוחם**. וכך גם סבר **מהרש"ל**.

7. האם צריך עדים או אמירה או גם בלי שום אמירה אלא רק עשה מעשה שמוכיח ביטול התנאי האם מועיל ?

בכתובות עב: - המקדש את האשה ע"מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים – אינה מקודשת. כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה. ע"מ שאין בה מומין ונמצאו בה מומין – אינה מקודשת. כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה. נחלקו בגמ' רב ושמואל האם כשכנסה

סתם – צריכה גט (רב) או שלא (שמואל). אביי אמר שאין לומר שטעמו של רב שכיוון שכנסה סתם אחוליה אחליה לתנאיה, אלא טעמא דרב לפי שאעבב"ז. **רש"י** ביאר שלאביי אין לומר שטעמו של רב שצריכה גט, כיוון שמחל על הממון ומתחייב בכתובה גם אם לא עומדת בתנאו, אלא שרב הבין שבועל לשם קידושין גמורים ולכן צריך ממנו גט, אך על הממון אינו מוותר. **הרמב"ם** הבין שאדם יכול למחול על תנאי שהתנה. והכוונה שכשכנס סתם לרמב"ם מחל על התנאי שדרש כגון שתהיה בלי מומים או בלי נדרים. **השו"ע** פסק כרמב"ם. ופסק שו"ע שאפי' אמר בינו לבינה שלא בפני עדים שמבטל את התנאי, התנאי בטל, והיא מקודשת. אמנם בדבר זה נחלקו ראשונים. **לראב"ד** הביטול צריך להיות בעדים. אמנם **ראשונים אחרים** חלקו עליו וסברו שלא צריך להיות בפני עדים הביטול, וטעם הדבר כיוון שמבטל את התנאי, אז חלים הקידושין הראשונים שהיו בעדים, לכן אין צריך עכשיו עדים. ומדובר דווקא כששניהם מודים על חלות הקידושין. וכך פסק **השו"ע** למעשה שהמקדש על תנאי ועשה מעשה שיש ספק אם ביטל את התנאי כגון שכנס סתם, צריכה גט למרות שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל.

8. האם מועיל תנאי בחופה?

הסיבה שאנו חושבים כשכונס סתם שיש קידושין ומחילת תנאי בגלל אאעבב"ז, אמנם כשאדם מתנה קודם החופה ועשה קידושין לפני זה ללא תנאי, אין לומר שכוונתו לעשות בעילת זנות, כיוון שמתנה ממש קודם החופה, זמן קצר לפני מעשה הבעילה. **הב"י סימן לט** סעיף ב, **כתב בשם רי"ו והרמ"ה** שאין תנאי בחופה כה"ג. כיוון שאין תנאי במלתא דליתא בשליחות, כמבואר **בכתובות עד.** ביחס לחליצה. **בשו"ת רע"א תניינא נא** – תלה שאלה זו במח' הראשונים האם מסירה לשלוחי הבעל היא חופה (**רש"י**), ממילא יש שליחות בחופה, ולכן גם תנאי יועיל בה, או כשאר הראשונים הסוברים שאין חופה דאו' במסירה לשלוחי הבעל, ממילא אין שליחות בחופה ואין תנאי מועיל בה, כרי"ו ורמ"ה.

9. האם בקדושי ביאה מועיל תנאי?

הט"ז סק"ג כתב שניתן לעשות תנאי בקידושי ביאה.

10. קידש אישה בתנאים של ממון לטובתו או לטובתה או מומין או נדרים האם יכול לוותר על התנאי?

השו"ע (סעיף לח) **פסק ע"פ הרא"ש**, **שבקידושין, תנאי שהוא לטובתו הוא יכול לבטל** [ואמנם נחלקו בחלות הקידושין כשהיה תנאי **רש"י ורשב"א** סוברים שכיוון שבשעה שקידש והתנה כיוון שהיו אז עליה הנדרים או המומים, אין הקידושין חלים ולא יועיל מחילה על התנאי עם הרמב"ם בסעיף לה, אך השו"ע פסק כרמב"ם שיכול לבטל והקידושין יחולו], **אך תנאי שהוא לטובתה גם אם יבטל את התנאי יתחייב למלאו**, ואם לא קיימו אינה מקודשת. **אמנם בגט הבעל יכול לבטל גם תנאי שהוא לטובתה** וביאר **הגר"א** שבגט כיוון שהוא בע"כ אין משמעות גם לתנאי שלטובתה. אמנם אם כנס תוך זמן התנאי, אמרינן שמחלה מטעם אאעבב"ז.

11. ויכוח בין בעל לאישה האם נתקיים התנאי ,מי נאמן?

הר"ן על קידושין ס [כה: מדפי הרי"ף], הביא מח' ראשונים מי נאמן בקיום התנאי. **הרמב"ן** כתב שתנאי שהוא באחריותו [אדבר עלייך לשלטון] עליו להביא ראיה, תנאי שהוא על אחריותה [שתעשי דבר פלוני] עליה להביא ראיה. בתנאי שבינו לבינה כלומר שרק הם יודעים אם התקיים או לא, כגון שאתן לך מאתיים זוז, המוציא מחברו עליו הראיה, בקידושין הוא מוציא ממנה לכן עליו להביא ראיה, בגירושין היא מוציאה ממנו לכן עליה להביא ראיה. אמנם הרמב"ן מסכים שאם התנה תנאי בשב ואל תעשה, שבגירושין היא נאמנת שלא עברה על התנאי וכמבואר **בגיטין עד** שאין חוששין שעברה על התנאי וביטלה את גירושיה וכך פסק **השו"ע** בסימן קמג סעיף ב. **הר"ן** חלק וסבר שתנאי שבאחריותו והוא בקום ועשה, הוא מוציא ממנה בקידושין ואינו נאמן אלא בראיה. המח' שבכך על הרמב"ן שלדעתו אף אם היא אינה מכחישתו הוא אינו נאמן משא"כ לרמב"ן, אמנם אם מכחישתו כדוגמת השאלה, לשניהם צריך הבעל בתנאי קום ועשה שבאחריותו להביא ראיה. בשב ואל תעשה, מסתמא

לא עבר על תנאו ולכן נאמן, אך אם היא מכחישה ג"כ אינו נאמן כיוון שהוא המוציא ממנה. **הרא"ש** [קידושין ג, ד] סבר ע"פ הסברו בירושלמי שבתנאי שהוא בקום ועשה, אם הבעל טוען שקיימו הוי ספק קידושין, כיוון שיש לחוש שמא התחרט וביטל את התנאי.

רמ"א הביא את דעת הר"ן ואת דעת הרמב"ן. **הח"מ** הקשה שבסעיף יב, **שו"ע** פסק כרא"ש שבתנאי קום ועשה הוי ספק קידושין אם הבעל לא הביא ראיה שקיים. **הב"ש** תירץ שהשו"ע פסק שם שהוי ספק קידושין בגלל המח' בין הר"ן לרמב"ן ולא בגלל שסבר כרא"ש.

סימן לט

1.א. המקדש אשה סתם ונמצאו בה מומין ,האם הקידושין תקפים ?האם יש איזה חילוק בדבר ?

ב .קידש אשה ונמצאו בו מומין – מה הדין?

א. בכתובות עה מבואר בגמ' בשם רבא שלתנא יש ספק האם כשכנסה סתם ונמצאו בה מומים הפוסלים בנשים, האם כיוון שלא התנה מחל, או שמקפיד בכל מקרה, לרב חסדא צריכה גט מדבריהם. לרבא הוי ספק קידושין. **הרמב"ם והטור** - פסקו כרבא שספק מקודשת. **הב"ח** – הטור שכתב שהוי ספק קידושין, כיוון שהסתפק אם הלכה כר"ח או כרבא. **הב"ש** חלק על הבנת הב"ח וסבר שאינה נכונה. **הגליא מסכת בסימן ה**, ביאר שרק לעניין איסור א"א החמירו בספק, אבל לא לענין איסור לשאת שתי נשים או לגרשה בע"כ, שאת זה מותר לעשות בספק מקודשת. ומותר לו לשאת אחרת על פני הספק מקודשת.

ב. ראה סימן קנד תשובתנו שם. בכל מקרה באוצר הפוסקים מביא בכך מח'. **הב"ש בסימן קנד סק"ב** סובר שכשנמצאו בו מומין הוי מקח טעות וכופין אותו להוציא. **החזו"א** הבין שכוונתו שהוי ספק קידושין [מהלשון כופין אותו להוציא]. **הב"ש מביא את הב"ח** שחולק וסובר שכשנמצאו בו מומין לא הוי מקח טעות. **החזו"א** הביא ראיה לכך שהוי מקח טעות וספק קידושין **מב"ק קי:** שהגמ' אומרת שאפי' נפלה לפני יבם מוכה שחין אפשר דניחא לה דטב למיתב טן דו. אמנם **האג"מ הבית הלוי ואחרונים אחרים**, דחו את דבריו, ואמרו ששם מדובר שנישאת לבעל רגיל ויש לה חשש שמא תיפול לפני יבם מוכה שחין, את החשש הזה היא מוכנה לקחת כיוון שבכל דהו ניחא לה וטב למיתב, אך אם הבעל עצמו יש בו מום גדול שכזה ודאי שהוי מקח טעות. נמצא שהדבר תלוי במח' אחרונים גדולה. **בברכת רצה ובעוד פוסקים** דנו שאם המום גדול הוי מקח טעות ולא אמרינן שבכל דהו ניחא לה, אך אם המום אינו גדול יותר מסתבר שניחא לה.

2. אישה שהייתה נכפית בקטנותה ונתרפאה ולאחר מכן נישאה לראובן ע"מ שאין בה מומין ולאחר זמן נודע לבעל שהייתה נכפית בקטנותה כנ"ל האם הקידושין תופסים או לא?

בכתובות עד מבואר בשם רבא, שקידשה ע"מ שאין בה מומין והיו בה מומין והלכה אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת. **הח"מ** [סק"י] ביאר שטעם הדבר כיוון שנמאסת בעיניו שזוכר שהיה בה מומים, אמנם אם היה בה לפני קידושיה מומים והתרפאה מהם, ואח"כ קידשה ע"מ שאין בה מומים, כיוון שלא קידשה על דעת שלא היו בה מומים קודם, הרי שהיא מקודשת, אף אם ידע אח"כ שבקטנותה היה לה מום זה.

3. מה הדין אם הטעות היתה באיסור ,הוא חשב שהיא אלמנה והוא כהן והתברר שהיא גרושה , האם בטלו הקידושין?

הנו"ב [תניינא סי' נ] דן בכך. **הביא בשם תלמיד אחד** שרצה לפתוח שערי היתר ולומר שכיוון שהיא שיקרה לו שהיא אלמנה בעוד שהייתה גרושה אין חלות נישואין, והוי כנמצאו בה מומין שאינה מקודשת. אך **הנו"ב חלק** וסבר שהם קידושי ודאי, ולא קידושי ודאי שלא יתפסו בה קידושין אם גם

אחר יקדשה, אלא שאינה יכולה להימלט מחיוב החליצה של אח בעלה הכהן. סיום דבריו בסימן קס"ב, שהמוסכם מכל הפוסקים דחייבי לאוין ולא הכיר בה חיילי הקידושין.

סימן מ'

1. האומר ליבמה הרי את מקודשת לי לאחר שיחלוץ יבמך אם תפסו הקידושין ואם כן האם הם קידושי ודאי או קידושי ספק?

ביבמות צב שמואל הסתפק ביחס ליבמה האם קידושין תופסין בה או לא. ואמר בעניותינו צריכה גט. בעקבות זאת פסק **השו"ע** שהאומר ליבמה ה"א מקודשת לי בפרוטה זו לאחר שיחלוץ ליך יבמיך ה"ז ספק מקודשת. **הח"מ** אמר שאף אחר החליצה הוי ספק מקודשת ולא ודאי, כיוון שקידשה בשעה שהייתה יבמה.

סימן מב'

1. הכריחו אדם לקדש לו אשה וקידש ,האם היא מקודשת ומה הדין אם אמר רוצה אני?

בב"ב מח: - אמר אמימר תליוה וקדיש קידושיו קידושין, מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קידושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. משמע מהגמ' שעקרונית המקדש אשה בע"כ מקודשת, אלא שלפי מר בר רב אשי, יש להפקיע את הקידושין לכן אינה מקודשת לדעתו. **נחלקו הרמב"ם ובעל העיטור בדין המקדש אשה בעל כרחו**: **הרמב"ם** סבר שמקודשת. טעמו, כיוון שיש להשוות בין מכר לקידושין, והמוכר מחמת אונס, מכירתו מכירה. והוא הדין גם ללוקח שקנה באונס שלקיחתו לקיחה. לכן כיוון שמדובר שאנסו אותו לקנות, מקודשת. **אמנם בעל העיטור** סבר שאיש שקידש בע"כ אין קידושין קידושין כיוון שאין האיש מקדש אלא לרצונו. **שו"ע פסק בסתם** כרמב"ם שמקודשת. **בי"א** כבעל העיטור שאינה מקודשת, **והכריע שלכן הוה ליה ספק מקודשת**. **רמ"א** בחו"מ בסימן רה, פסק שמי שאנסוהו לקנות כבעל העיטור אין הקניין חל. **הקשו הח"מ והב"ש**, למה כאן לא הגיה רמ"א על השו"ע וטען שהעיקר כבעל העיטור ואינה מקודשת? **הנתיבות** [רה סקי"ב] כתב שרמ"א חשש לדעת הרמב"ם בקידושין. **הגר"א** סבר שהעיקר לדינא כרוב הראשונים והרמב"ם. **לגבי אמירת רוצה אני**: **הרמב"ם** לא הצריך שיאמר רוצה אני בשביל שיחולו הקידושין. אמנם **הראב"ד** אמר שצריך שיאמר רוצה אני. **החת"ס** כתב שהעיקר לדינא כדברי הרמב"ם שכל שעשה מעשה קידושין לא בעינן שיאמר רוצה אני. וגם את **הראב"ד** יש לפרש שצריך שיאמר רוצה אני כשלא ברור שמתכוון כלל לקדש, אך אם ברור שמתכוון לקדש, אין צורך באמירתו שיאמר רוצה אני.

2. מה הדין בקידושין בעד אחד?

בקידושין סה מופיע דין המקדש בעד אחד. אמר רב יהודה המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו. ובהמשך הגמ' מאי הוי עלה, **רב כהנא** אמר, אין חוששין לקידושיו. **רב פפא** אמר חוששין לקדושיו. **הרי"ף הרמב"ם והרא"ש** פסקו כרב כהנא שאין חוששין כלל לקידושיו. **הסמ"ג** כתב בשם היראים שיש לחוש לקידושין כרב פפא. **שו"ע** פסק כרוב הראשונים. **רמ"א** כתב שיש להחמיר כסמ"ג, אך במקום עיגון ודוחק ניתן לסמוך על המקלים. **הנו"ב** הביא שאף להצריך גט במקום שהמקדש נמצא במקום רחוק, מקרי מקום עיגון, כיוון שהצורך להביא גט ממקום רחוק, מצריך הרבה פירסום שהוא גנאי.

3. סידרו חופה וקידושין ויחדו עדי קידושין ,לאחר החתונה התברר שאחד מן העדים קרוב ,האם אפשר לקבוע שהקידושין הם כדין מחמת יתר האנשים שנכחו בחופה? האם בקידושין אמרינן

נמצא אחד קרוב או פסול עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה - ,נמק הספק ומה הנפ"מ משאר עדות?

ביחס לשאלה הראשונה, נחלקו ריב"ש ומהרי"ק בדין זה. **לריב"ש**, אף אם ייחדו עדים יכולים עדים אחרים כשרים שראו את הקידושין, להעיד ולקיים את הקידושין. אמנם **למהרי"ק**, ברגע שייחדו עדים אין אחרים יכולים להעיד, וממילא נפסלו העדים וצריך לקדש מחדש. **רמ"א** פסק כריב"ש.

לגבי השאלה השניה **- במכות ו** מובא דין נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה. נחלקו שם הראשונים מה מצרף את עדות העדים. **לרי"ף** – בשעת ראיית העדות חל על האדם שם עד, ובשעת הראייה גם מתרחש הצירוף, אמנם הצירוף אינו אלא מרצון, ואם העדים הכשרים לא התכוונו להצטרף לפסולים – אין עדותם מצטרפת. **לתוס' ורא"ש** – שם עד חל רק במי שרואה, מתכוון להעיד, ומגיע לבי"ד להעיד. בבי"ד חל הצירוף. **רש"י ורמב"ן** – שם עד חל בשעת ראייה, אך רק על מי שבא להעיד כתוס', וגם הצירוף נעשה בשעת הראייה גם רק על מי שבא להעיד, ובזה הוא נבדל מהרי"ף. לכן אם העד הצטרף גם לבי"ד והעיד שם, לכו"ע כל העדות מתבטלת ולא נשארת אפי' עדותו של העד האחד ואף לסמ"ג החושש לקידושי עד אחד, אין לחוש לקידושין אלו. **רמ"א** פסק שאם נמצא אחד מהם קרוב הוי כמקדש לפני עד אחד, ובעצם לא בטלה העדות כולה לשיטתו. לכאורה חשש לתוס' ורא"ש. אמנם **הח"מ** תלה זאת במח' הראשונים, לשיטת הרי"ף שכבר בשעת הראיה מתבצע שם עדות והצירוף, ממילא אף מי שלא בא להעיד בבי"ד ואף לא התכוון לעדות יש דין נמצא אחד קרוב עדותן בטלה ואין לחוש לקידושין אף לשיטת הסמ"ג שחוששין לקידושין שנעשו בפני עד אחד. אמנם לשיטת תוס' והרא"ש, אין דין נמצא אחד מהם קרוב עדותן בטלה, כיוון שצירוף העדות נעשה בבי"ד, וכאן שלא הגיעו לבי"ד, לא נפסלה עדותן, לכן נשארת עדות העד האחד הכשר ויש לחוש לקידושין. **הב"ש** ביאר שגם לשיטת הרא"ש ותוס', אם העדים אפי' הגיעו אח"כ להעיד בבי"ד עדיין יש לחוש לקידושין לשיטת הסמ"ג, כי מה שהם אח"כ הצטרפו בבי"ד ונפסלו, אין זה מפקיע את ההתחלה את שעת הראייה, שלפי התוס' אז יש שם עד, למרות שאז לא חל הצירוף, וממילא כיוון שיש שם עד על הקידושין הללו, לסמ"ג יש לחוש לקידושין. **הנוב"י** ציין לכך שדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה הוא דווקא בפסול דאו', אך פסול דרבנן, לא מבטל את העדות. **החת"ס** חידש שבעדות שהיא ע"י אנן סהדי וכגון שהיו קהל רב בשעת הקידושין וכולם יודעים וראו שהיא התקדשה, לא אמרינן נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה אפי' לשיטת הרי"ף שגריר בתר שעת הראייה. והעדות כשרה על ידי כל מי שהיה שם, כיוון שבכל אנן סהדי יש גם כשרים וגם פסולים, ובכל זאת נחשב אנן סהדי כעדות של שנים.

נראה שכוונת השאלה להבדל בין קידושין לשאר עדויות הם דברי הב"ש, שעדות על קידושין, בשעת הקידושין אז יש צורך בעדות כי זו עדות לקיום דבר, ממילא למרות שהצירוף נעשה אח"כ בבי"ד יש עדים בשעת המעשה. ולכן לשיטת הסמ"ג יש לחוש לקידושין, משא"כ בשאר עדויות, שאין את הפער שבין עדות על המעשה לבין עדות בבי"ד, ובבי"ד אז חלה העדות ואז חל הצירוף, וממילא בטלה כל העדות, ואין שם כלל שם עדות. גם **הרא"ה** סבר ששונה עדות קידושין בכך שהיא עדות קיום, ולכן הצירוף בה חל בשעת העדות שהיא שעת הראיה משא"כ בשאר העדויות שהעדות חלה בבי"ד.

4. האם מועיל בקדושין עדים שידעו ולא ראו, כגון שלא ראו נתינת הטבעת ממש או לא ראו את האשה עצמה? אם אנשים שנכחו בחופה ולא שמעו הרי את מקודשת לי אם יכולים להעיד שהיא מקודשת? עדי קידושין ששמעו ולא ראו הנתינה ,האם מקודשת?

הרשב"א והריב"ש פסקו שלמרות שבממונות עדים בהכמנה מועיל, בקידושין צריך עדים ממש שיראו אותם המקדש והמתקדשת, כיוון שבקידושין העדים עדי קיום. וכ"פ **השו"ע**. לכן אם לא ראו את האשה עצמה ודאי שאין קידושין. אמנם **רמ"א ע"פ המהר"פ** כתב שהטעם שאין קידושין, כיוון שהאשה טוענת שלצחוק התכוונה, אך אם טוענת להד"ם, אינה נאמנת, כיוון שלא יכולה כעת לשנות את גירסתה ל"משטה הייתי". **הח"מ** חלק על הרמ"א וכתב שגם כשהכחישה את קבלת הממון, יכולה לומר לצחוק נתכוונתי, וה"ה לקידושין, כיוון שכולם יודעים שקידושין ללא עדים אינם קידושין. דייקו מהח"מ, שאם היא יודעת בליבה שאכן לקידושין נתכוונה, על אף שלא היה שם עדים, מקודשת.

המהרי"ט חלק וסבר שאף אם התכוונה בליבה לקידושין אין זה מועיל כיוון שבפועל לא היו עדים במעמד הקידושין עצמו.

לגבי עדים שלא ראו נתינת הטבעת ממש: פסק **הרשב"א בתשובה** שאינה מקודשת וכ"פ **רמ"א**. אמנם **הגהות מרדכי** [קידושין סימן תקל"א] כתב שאף אם העדים לא ראו ממש את נתינת הטבעת, כל שיש ידיעה ברורה על מעשה הקידושין זה מספיק. ראייתו מדין הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה. **הב"ש**, הבין שהם חולקים. לרשב"א הסיבה שאין ללמוד מהן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה, כיוון ששם בהגדרה לא ניתן לראות כמכחול בשפופרת. כמו"כ אש בנעורת. משא"כ הכא. אמנם אחרונים רבים [**החוו"י, המקנה הב"מ והחת"ס**] – חלקו על הב"ש והבינו שאינם חולקים. כולם מודים שאם יש ידיעה ברורה לחלוטין שהתקדשה שמקודשת, הרשב"א דיבר על ציור שלא ברור שאכן היה כאן מעשה קידושין מושלם, שיתכן והנתינה הייתה לפני האמירה או בכלל הנתינה הייתה בלי קשר לקידושין עצמם. **האבנ"מ** הסביר שהידיעה הברורה היא כאנן סהדי שמועילה אף במקום שצריך עדי קיום.

5. עדי קידושין שהם רואים ואינם נראים ,האם נקראים עדים?

ראה תשובה 4 שאינם נקראים עדים. כך גם מפורש בשו"ע בסימן קמח סעיף ב, שצריך שיראו אותם הבעל והאשה, לכן אם הם רואים ואינם נראים אין כלל חשש קידושין, אפי' אם שניהם מודים, וכשם שמבואר בקידושין סו.

6. לא ייחד עדים לקידושין האם מקודשת?

גם סוגיא זו עיקרה בתשובה 4. מח' הראשונים **במכות ו** בדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. **לתוס' ורא"ש** רגע הצירוף של העדים הוא בכוונתם להעיד, ובהגיעם לבי"ד להעיד. **לרש"י ורמב"ם** – אם ראו את העדות מתוך מגמה להעיד זה מספיק בשביל להחשיבם עדים ולצרפם לעדות. **לרי"ף** – אפי' אם לא מתכוונים להעיד זה מספיק. בגלל דין זה, יש לחוש לנמצא אחד מהם קרוב או פסול ולייחד עדים. וכ"פ **הריטב"א** – צריך לייחד עדים וכך מנהג ישראל, וטעם המנהג מחשש לשיטת הרי"ף שהעדים מצטרפים בשעת הראיה, ואם מזמינים ומייחדים את העדים, אין הפסולים יכולים להצטרף אליהם בעל כרחם של החתן והכלה, כיוון שעידי קיום אינם נעשים אלא מדעת וע"י הבעלים ובדבר זה שונים עדי הקידושין משאר העדויות. אמנם חשוב לציין שרמ"א פסק ע"פ הריב"ש שאף אם ייחד עדים יכולים עדים אחרים שראו את המעשה להעיד.

גם לשיטת **הרא"ה** בעדות הקידושין שהיא עדות קיום צירוף מתרחש בשעת ראיית העדים, לכן יש להזמין ולייחד עדים. **שו"ע** פסק שאפי' אם לא אמר אתם עדים מקודשת. הרבה אחרונים ביארו שלכתחילה נכון להזמין ולייחד עדים, וכ"פ **הש"ך החת"ס הב"מ האבנ"מ**.

7. עדי קידושין האם צריכים דרישה וחקירה?

ביבמות קכב: נחלקו ר"ע ור"ט האם לגבי עדות על אדם שמת בכדי להתיר את אשתו, יש צורך בדרישה וחקירה. הלכה כר"ע שאין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה. נחלקו הראשונים בגדרי המח'. **למהרש"ל**, מח' ר"ע ור"ט היא דווקא בעדות עגונה. אמנם בעדות של קידושין או לאסור אשה על בעלה, אם האשה מכחשת, לכו"ע בעינן דרישה וחקירה. **הרשב"א והריב"ש** כתבו שלא בעינן דרישה וחקירה לכל ענייני עדות של נשים וה"ה לעדות קידושין. כיוון שיש לדמות לדיני ממונות מאחר והם שכיחים, אם נצריך דו"ח נביא חורבן לעולם, שמא לא נמצא עדים כאלה. **רמ"א** פסק שעדות נשים לא צריכה דו"ח כולל בקידושין. וכרשב"א והריב"ש. **הנו"ב** מה שקיימ"ל כרשב"א וריב"ש זה דווקא בעדות על פנויה שהתקדשה בעבר בשביל למנוע ממנה או לאפשר להתחתן בשנית, אך בעדות על אשה שחיה עם איש כעת שהיא הייתה נשואה בעבר, צריך לכו"ע דו"ח כיוון שיש כאן עניין של נפשות.

8. מהו הדין אם נמצא כתוב בשטר שפלוני קידש את פלונית אם חוששין לקידושין ,האם צריך לקיימו ואם צריך לדעת שנכתב מדעתן? מה הדין אם היה חתום על השטר בעד אחד?

בשאלה זו יש לדון ביחס לשני נידונים. א. האם יש בעיה של מפיהם ולא מפי כתבם בעדות בכתב על הקידושין. ב. האם צריך לקיים את הכתב. לגבי השאלה הראשונה נחלקו ראשונים בדבר. **הרשב"א בתשובה** – לא מועילה עדות שבשטר על קידושין. כיוון שבעינן דעתו של האדם בשביל לחייבו בשטר זה. **הח"מ** דייק שאם הלשון שעליה מעידים העדים בשטר היא ואמרה לנו פלונית לכתב שטר על הקידושין, הרי שזה שטר טוב כיוון שיש בו דעתו של האדם לחייבו. **הב"ש** כתב שיש לחוש לקידושין גם במקום שכתוב בלי דעת מתחייב כיוון שיש חשש שיקיימו את הקידושין ע"י העדים שיבואו ויעידו שאכן התקדשו. **ההגהות מרדכי** – בשום צורה לא ניתן להעיד דרך שטר כיוון שהווי מפיהם ולא מפי כתבם. **רמ"א** הכריע לעיקר כהגהות מרדכי, שאם מצאו כתוב בשטר פלוני קידש פלונית, כל זמן שאין השטר מקויים אין לחוש לקידושין, ולא כמי שמחמיר בדבר (**המהרי"ק**). **לגבי קיום השטר**: **בגיטין ג.** – אמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד ורבנן הוא דאצרוך קיום. **שיטת הרב אביגדור –** כשאין הכחשה או התנגדות לשטר אכן הוא מקויים מהתורה, אמנם אם יש הכחשה או של העדים או של אחרים הטוענים שהשטר מזוייף, אכן צריך לקיימו ומהתורה אינו מקוים. **בשיטת הרמב"ם** נחלקו האחרונים כיצד הבין. **הב"ש** [קמא, נג] – הבין שהרמב"ם סובר כרב אביגדור. **הנתיבות**, הבין שהרמב"ם לא כרב אביגדור, ולעולם אף כשיש הכחשה אין לחשוש לזיוף השטר. מה שהרמב"ם אומר שאם הבעל מערער שאז צריך קיום מהתורה, זה דווקא כשהבעל והאשה לא מכירים את העדים, אך במקום שמכירים, אף כשיש הכחשה השטר מקוים מהתורה. **תוס' כתובות כח ומהרי"ק** – לא צריך קיום מהתורה גם במקום שהבעל טוען שהוא מזוייף ולא מכירים את העדים. הצורך בקיום אז הוא רק מדרבנן. כשם שאמרנו רמ"א הכריע לכאורה כהגהות מרדכי. אמנם **הב"ש** הסביר את הדברים אחרת. הוא ביאר שרמ"א דיבר על מציאות שיש הכחשה לשטר שכתוב בו שהאשה מקודשת ולפי ההגהות מרדכי בשביל לסמוך על השטר צריך קיום מהתורה כי הכתב לא מועיל כיוון שנאמר מפיהם ולא מפי כתבם. וכך הכריע **רמ"א**, **אמנם בי"א** הביא כמהרי"ק שהקיום הנצרך הוא רק מדרבנן, ומהתורה מקויים גם כשיש הכחשה של הבעל. **הש"ך** [חו"מ מו, סעיף ד] הסביר שיש לחלק היכן נמצא השטר, אם הוא נמצא בשוק, אכן צריך קיום מהתורה וזו כוונת רמ"א כאן, אם השטר יוצא מתחת ידי אדם, הקיום הנדרש הוא מדרבנן. טעם הדבר כיוון ששטר שנמצא בשוק, אין כאן מילתא דעביד לגילויי, ואין מירתת מצד העד. **עקרונית צריך לדעת שעדות השטר נעשתה מפיה ומרצונה**, **וכך ביאר הרדב"ז** על פי תשובת הרשב"א, שאם העדים בקיאים בדיני עדות, יש לסמוך על כך שלא חתמו על השטר אא"כ שמעו מפי המתקדשת עצמה, אמנם אם אינם בקיאים, יש לנו לדעת שאכן נעשה מדעת המתחייב, כיוון שלרשב"א אם השטר כתוב מפי עדים שאינם בקיאים אף אם כתוב בלשון של ואמרה לנו פלונית, כלומר מדעת המתחייב, יש לחוש שלא נעשה מדעת המתחייב.

9. המקדש בפסולי עדות ,מה נקרא פסול לעדות ,אם לא העידו עליו בבית דין ואם לא יודע שיפסל לעדות ואם הוחזק לעבריין בציבור ,האם זה דין לפסלו?

הרמב"ם בעדות יב, ב פסק שאם לא העידו עליו בבית דין לא פסול לעדות, אמנם אין לעשותו לכתחילה עד.

בסנהדרין כו – אמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת – עני מר, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא – ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. מבואר בגמ' שהחשוד על העריות פסול לעדות. **נחלקו מה הכוונה החשוד על העריות: לרש"י** – מי שבא על הערווה בלי התראה. **תוס' ביארו** – שיש שמועה עליו שבא על הערוה, אך מי שידוע שבא על הערוה ודאי שפסול לעדות כיוון שהוא בכלל שאר עוברי עברה הפסולים מהתורה. מבואר **מתוס'** שהעובר עברות מהתורה, הוא פסול לעדות מהתורה. וכ"פ **השו"ע**. **אמנם המקדש פסולי עדות דרבנן נחלקו כיצד להתייחס לקידושיו**: **בקידושין כד:** נחלקו לגבי הפוגע באבריו של עבד, האם בשביל שיצא לחירות צריך גט שיחרור או שדי בכך שפגע באבריו. **ר"ע** מצריך גט שחרור. ואומרים שדברי ר"ע נכונים בשאר אברים הואיל ומדרש חכמים הוא. **הגאונים למדו מכך** – שכל מה שנלמד ממדרש חכמים צריך גט, לכן ברור שפסולי עדות דרבנן ששימשו עדים לקידושין צריך הבעל לתת גט לאשתו על קידושין אלו. **הרמב"ם** סבר עקרונית כגאונים, אך סבר שאם בא אחר וקידש אחריו, צריכה גט גם ממנו. גם קרובי האם שלרמב"ם פסולם מדרבנן, שהיו עדים לקידושין, קידושין אלו מצריכים גט.

הרי"ף בתשובה, כתב שהמקדש בפסולי עדות דרבנן, אין קידושיו קידושין כלל, דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. **הרשב"א** כתב שהעיקר בקידושין כד: אינו כגאונים, אך סבר להלכה כמותם, כיוון שאין מפקיעים את הקידושין אלא בדברים שנאמרו במפורש בגמ' ולא בדבר זה למשל שאינו מפורש. **השו"ע** פסק כגאונים והרמב"ם, שהמקדש בפסולי עדות דרבנן קידושיו קידושין וצריכה גט מספק.

לגבי הוחזק כעבריין בציבור: הרמב"ם בעדות יב, א – כתב שמי שהעידו עליו שני עדים שעבר עבירה נפסל לעדות, ודווקא עבירה שידוע לציבור שהיא אסורה כגניבה וכו', אך עבירה כגון קושר ומתיר בשבת שיתכן ואינו יודע מאיסור זה, אין נפסל לעדות על ידי עדות שעבר על קושר ומתיר בשבת. גם **רע"א** הביא שהמגלח בתער, כיוון שאין הדבר ידוע לציבור לא נפסל בכך.

10. המקדש בפסולי עדות מדאורייתא הפסולים מכוח רשעתם , האם היא מקודשת? האם יש מקום לחשוש שחזרו בתשובה ,כמו המקדש ע"מ שאני צדיק ונמצא רשע?

נחלקו בדבר ראשונים: הר"י מינץ כתב שהמקדש בפני שני עדים רשעים, יש לחוש לקידושיו, דשמא העדים הללו הרהרו תשובה ועדותן כשרה. כשם שמבואר **בקידושין מט:** שהמקדש על תנאי שהוא צדיק גמור, אף אם היה רשע גמור מקודשת, דשמא הרהר בתשובה. **המהרי"ק והמהר"ם פדווה** כתבו שמי שמוחזק לנו כרשע, אין חוששין כלל לקידושיו, ואין ללמוד מקידושין מט, כיוון ששם המקדש התנה כן, משא"כ כאן שאין כביכול סיבה לחשוב שהרהרו תשובה. [קצת קשה לי בדבר זה, כיוון שיש לא מעט רבנים האומרים לעדים להרהר בתשובה, מה גם שהרבה עדים יודעים שבכדי שעדותם תחול הם צריכים לחזור בתשובה, לכן ההגיון אומר שגם כשמישהו עד, יש הרבה מקום לסברת המהר"י מינץ שמא הרהר תשובה]. **הרמ"א** הביא את שתי הדעות, והבין שהם חולקות. אמנם **הח"מ** הבין שאין מח', אלא ר"י מינץ דיבר ממי שעכשיו צדיק, ואמרינן שמא הרהר תשובה. אך המהר"ם פדווה דיבר ממי שעדיין ברשעו [ועוד ישוב בע"ה] שבו אין לחוש שהרהר בתשובה.

11.א. המקדש בפסולי עדות דרבנן האם היא מקודשת? המקדש בפסולי עדות מתי קידושין תופסים ומתי לא תופסים

ב .המקדש קידושי דרבנן בפסולי עדות דרבנן? באר טעם הספק הזה.

א. ראה תשובה 9.

ב. **התשב"ץ** כתב בתשובה שבת קטנה שקבלה קידושיה בלא אביה, שקידושיה מדרבנן, אם קידשה בפני עדים פסולים מדרבנן, אין כאן קידושין כלל. **וכ"פ רמ"א בי"א. הח"מ והב"ש** אמרו שדווקא כשאין חשש קידושי תורה, אז לא הווי כלל קידושין, אך אם יש נגיעה בקידושי תורה, יש לחוש לקידושין. **השב יעקב** המופיע **בפת"ש** [כה] למד מדבריו שהמקדש קידושי כסף בפני פסולי עדות דרבנן, אין כאן קידושין כלל. כיוון שלרמב"ם קידושי כסף הם מדברי סופרים. אמנם **רע"א** חלק על השב יעקב, וכתב שאין להסתפק כלל שדבר שנלמד מיג' מידות, הוא מדאו', לכן ודאי שמקודשת, ורק בדין קרובי האם שלרמב"ם פסולם לעדות מדרבנן, יש להתספק אם תהיה מקודשת מדרבנן.

12. בא על הערוה ,או חשוד ,האם פסולים לעדות מהתורה או מדרבנן?

בסנהדרין כו הוא מקור הדין. נחלקו רש"י ותוס', האם החשוד על הערוה הוא הבא על הערווה – **רש"י**, או שבא על הערווה אינו חשוד אלא פשיטא שהוא פסול לעדות מהתורה כיוון שהוא עובר עבירה. וחשוד הכוונה שיצא עליו קול. **רמ"א** פסק שהחשוד על העריות, למרות שאין עדים שבא על הערווה רק שחשוד בעלמא כתוס' ורא"ש, פסול לעדות אשה. **הח"מ** אומר שיש הפרש בין החשוד שזהו קול לבא על הערווה ממש, שהחשוד פסולו מדרבנן, כיון שאינו לאו מפורש, אך אם בא על הערווה ויש עדים, לרב ששת, הוא פסול מהתורה. לרב נחמן, כיוון שיצרו תקפו, הוא כשר לעדות בסתמא, אך בעדות אשה פסול מדרבנן. **הב"ש** הוסיף, שאם מתייחד עם עריות הוא פסול מדרבנן. [על אף שלהרבה דעות נלמד הדבר מכי יסיתך ולכאורה הוי איסור תורה ראה **קידושין פ**]. כמו"כ אם מחבק ומנשק לערוה חייבי כריתות או מיתות ב"ד הוא חשוד על העריות ופסול מהתורה.

סימן מג

1. קטן שקידש שיחולו הקידושין כשיגדיל ,האם הקידושין חלין?

המל"מ הסתפק בקטן שנתן כסף לאשה ואמר לה הרי את מקודשת לי כשאגדיל האם מקודשת – רביד הזהב סבר שאין בכך ספק שאינה מקודשת כיוון ש**התוס' ביבמות לד** סברו שאין יכול לקדש עד שיגדיל כיון שאין מעשה קטן כלום. אמנם **רש"י** חלק שם על כך. כמו"כ **הרשב"א על יבמות קט** סבר שאין נתינת קטן כלום ולא הוי קידושין. אך **הנו"ב** דעתו להחמיר מאד בזה. ואפי' אם נשאה בסתם, אמרינן שדעתו הייתה לקדשה משיגדיל. הנו"ב מביא שבפולין נהגו רבים לקדש בקטנות ולא היו עושים קידושין מחדש כשהגדילו. לכן המקדש אשה על דעת שיחיו כל חייהם כך, הרי התנאי כולל בזה שיחולו לאחר שיגדיל והוי קידושין.

2. האב שקידש את בנו הקטן האם הקדושין חלין .האם יש הבדל בין גיל 12 לגיל קטן יותר?

ר"י בר ברזילי סבר שקטן שקידש לו אביו אשה קידושיו קידושין.

הח"מ הביא בשם הב"ח, שאב המשיא אשה לבנו קטן בן יב שנה הוי קדושין דרבנן. אמנם **הח"מ עצמו** אומר שלא ידע רמז ראיה לדבר חדש זה. **הנו"ב** הביא בשם השואלים שהעמידו את דברי ר"י בר ברזילי בגיל יב שנים, אך הוא ביאר **מהמהרי"ק** ששאלו אפי' על יא שנה. אך סבר שגם ר"י בר ברזילי חשש רק לקידושין דרבנן. אחד הטעמים למה הוי קידושין מדין זכין. אמנם אמר הנו"ב שמה שייך זכין כזה בקטן, שהרי מתחייב לאשה במספר דברים? לכן העמיד בקידושין של פעם שהייתה המתנת שנה בין לבין, אך בקידושין של היום שנעשים עם הנישואין אין זה זכות, **ומטעם זה אין לחוש לקידושין**. הנו"ב בתשובה שלו שדיבר בקטן מתחת ליב שנה פסק שהאשה מותרת בלי גט כלל, כיוון שאין כאן זכין, ואין לחוש שריצה אותה אחר שהגדיל. כמו"כ **בתשובת הב"י** נאמר על קטן שקידש קטנה, והסתפקו האם מקודשת, שאם היה המקום מקום תורה, לא היו מסתפקים בזה. **בספר רביד הזהב הביא מספר אחרונים שחששו לדברי ר"י בר ברזילי** כגון **ר"י באסאן ומהר"א ששון** והוא הכריע שאינם עומדים כנגד כל חכמי ישראל.

סימן מד

1. אשת חרש שזנתה האם אסורה לבעלה?

הב"ש כתב שאם בא פקח ונשא את החרשת או אפי' חרש אסורה לבעלה כשם שאסורה לבועל כך אסורה לבעל. **ובספר ב"ה** כתב כיוון שאין איסור דאו', כיוון שהיא אישתו רק מדרבנן, כי לחרש תיקנו נישואין רק מדרבנן כמבואר **ביבמות קיב** לא קנסינן אותו ומותרת לבעלה. **הב"מ** הביא את לשון הבה"י שאמר את הדין הנ"ל על אשת חרש שהלך בעלה למדינת הים ונישאת בטעות וחזר בעלה, שאינה אסורה עליו כיון שאין נישואיהם מהתורה. אך **הב"ה** מביא בשם **רמב"ם** פ"י מה"ג ה"ה, שגם באשת חרש הדין שתצא משניהם. מקורו מהירושלמי. **המל"מ בשם מהר"י באסאן,** פסק שאשת חרש שזינתה מותרת לבעלה, כיוון שמשווה אותה ליבמה לשוק, שאם זינתה מותרת, ואם נישאת לאחר, אסורה. אך **הב"ה** פקפק על דברי המל"מ בשם המהר"י באסאן. הנדון העיקרי כאן הוא האם הנשואה בנישואין שתוקפם מדרבנן שייך בה דין כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, וראה תשובה ביחס לקטנה שגם נישואיה מדרבנן אם לא קידשה אביה, שגם בה דיון זה.

2. מי שדעתו דלה וקלושה או שדעתו אינה צלולה וקדש אישה, האם חלו הקידושין?

לשוטה לא תיקנו נישואין, וכך מבואר **ביבמות קיב**. גם מתבאר הדבר **מגיטין ע. רמ"א** פסק שכל האמור בשוטה גמור, אך אם דעתו צלולה אע"פ שהיא דלה וקלושה הרבה, **חוששין** לקידושין. **ר'**

ירוחם פסק שמקודשת. וכך מבואר **ביבמות קיג.** ע"פ זה תיקן **הח"מ** שצריך לומר כגירסת הב"י שהקידושין קידושין גמורים, ולא רק שחוששין לקידושין. בסיום דבריו הוא אומר שיש לדקדק בדברי ר' ירוחם עצמו, האם מקודשת לגמרי, או שיש לחוש לקידושין. **הב"ש פסק ע"פ הח"מ** שאם דעתו משובשת ואין משיג דבר על בוריו, יש חשש קידושין. אמנם אם השאלה על שוטה גמור, אין לשוטה קידושין וכ"פ **שו"ע**.

3. מה הדין באדם שקידש אישה שחציה שפחה וחציה בת חורין ואח"כ נשתחררה והלכה והתקדשה לאחר ,למי מהם מקודשת ,הסבר ונמק? חצי שפחה וחצי בת חורין שזנתה האם אסורה לבעלה?

הגמ' בגיטין מג דנה בנישואי אישה שחציה שפחה וחציה בת חורין. **שו"ע** פסק שצריכה גט. ואם השתחררה וקידשה אחר, מקודשת לשניהם וצריכה גט משניהם, או מגרש ראשון ונושא שני. **וכ"פ שו"ע**. טעם הדין כיוון שקידושין תופסין במי שחציה שפחה וחציה בת חורין, בצד החירות שבה, לאחר שנשתחררה יש בה עוד צד חירות ויש ספק האם בשחרורה פוקעים קידושי הראשון, או שחלים על כולה, לכן על צד העבדות שהשתחרר ועל צד שקידושי הראשון פוקעים, יכולים לתפוס כעת קידושי השני, לכן מקודשת לשניהם מספק. **נחלקו מה הדין אם בא עליה הראשון אחר שהשתחררה: למ"מ** ס"ל שמסתמא התקדשה לו בביאה. **לר"ן** ס"ל שכיוון שאנחנו מסופקים אם מקודשת או לא, כל שכן שלא ידע המקדש מכך שיתכן וצריך לקדשה מחדש, ולא חשב על כך לכן אינה מקודשת. **לגבי השאלה האם כשזנתה נאסרה לבעלה**: **מבואר בגמ'** שהבא עליה לאחר שהתקדשה הוא באשם, ולא בחיוב מיתה, ממילא מבואר שיש ספק בחלות הקידושין, על צד זה ניתן לומר שכשם שבחרשת אם זינתה כיוון שאין קידושיה אלא מדרבנן, המהר"י באסאן פסק שאם זינתה מותרת לבעלה. אמנם הב"ה פיקפק עליו. לכאורה יש לדון כך גם בנידו"ד, אמנם אם הנידון דומה לגמרי לראיה, כיוון ששם יש תקנה מדרבנן שיחולו הקידושין, כאן על הצד שהיא מקודשת היא מקודשת מהתורה, רק שיש ספק כיצד להתייחס לקידושין הללו ועל כן אולי יש לחלק.

4. מקדש חייבי לאוין או איסורי שניות ,האם הקידושין תופסים לשיטה הסוברת כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ,והאם יבמה לשוק שנתקדשה תפסי בה קידושין ,והאם קידש אשה נידה בביאה האם תופסים הקידושין?

בירושלמי והביאו הרא"ש ביבמות סא, פסק שמקודשת לגמרי קידושין גמורין, חוץ מיבמה לשוק, שהיא ספק מקודשת כשיטת שמואל שהסתפק **ביבמות צב:** האם תופסים בה קידושין או לא מדרשת הפסוק לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, האם הכוונה לא תהיה בה הויה או הכוונה שיש לאו על הקידושין ואז יש הוויה כיוון שגם חייבי לאוין תופסין בהם קידושין כמבואר **ביבמות מט** שלא כר"ע אלא כשמעון התימני. כמו"כ גם המקדש נדה קידושיו קידושין גמורים כמבואר **בקידושין סח. בתשובת פני יהושע סימן ג** פשיטא ליה שאפי' אם מקדשה בביאה תופסין בה קידושין, **וכך ס"ל לרדב"ז** ח"א סי' שנא.

לגבי שאלת אי עביד לא מהני: הנו"ב התמודד עם שאלה שהשואל רצה לומר, שכל האמור **בקידושין סח** שקידושין תופסין בח"ל זה דווקא קידושין שנעשו בשטר או בכסף, אך לא בביאה, וטעם הדבר כיוון שבביאה הוא עובר על איסור, וכל מאן דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. אמנם הנו"ב דחאו, כיוון שכלל זה אינו אלא כשאי אפשר לעשות את המעשה אלא באיסור, אך אם אפשר לעשותו בהיתר לא אמרינן אי עביד לא מהני. וכאן כיוון שניתן לקדש בהיתר כגון בכסף או בשטר ועשה זאת באיסור לא אמרינן אי עביד לא מהני. **וזו דעת הש"ך** בסימן רח שעוסק בקניין באיסור, מתי הוא חל ומתי לא. **טעם נוסף** שהובא באחרונים למה אין כאן אעל"מ – **בשם רע"א** סימן קעד שאמרינן אעל"מ דווקא כשבביטול התוצאה תבטל העבירה, אך כאן מעשה האיסור לא יבטל אם יופקעו הקידושין לכן לא שייך אעל"מ, וממילא מוסכם על הפוסקים שהקידושין קיימים גם אם הם בביאה ובאיסור.

סימן מו

1. מה הדין אם יצא קול שגירש על תנאי בנוסף לקול הקידושין?.

בגיטין פח מקור הדין **ונחלקו ראשונים בהבנת המציאות מה היחס בין הקול של הקידושין לקול שגירש על תנאי** - האם ביחד קול שהתקדשה והתגרשה, או כשני קולות נפרדים. **הר"ן** כתב שאם יצא קול שגירש על תנאי, נחלקו הראב"ד והרמב"ן, האם הקול של הגירושין על תנאי מבטל את קול הקידושין או לא. **לראב"ד** – לא תלינן שנתקיים התנאי והיא בחזקת מגורשת, רק כשיצא הקול שגירש עם הקול שהתקדשה, אם לא, בכל מקרה חוששים לקול הקידושין. **לרמב"ן** תלינן שנתקיים התנאי והיא גרושה מותרת לשוק ואסורה לכהן. הראב"ד סבר עקרונית שצריך שיצא הקול בפעם אחת, ולכן אף אם יצא קול שהתקדשה ואז קול שהתגרשה, חוששים לקול הקידושין וכך הביא **הדגו"מ** בשמו.

2. א"א שאמרה לבעלה שלפני שנישאה לו הייתה נשואה לאחר שעדיין חי ולא נתגרשה מהראשון האם נאמנת או לא, והאם יש חילוק אם יש ילדים מהשני?

לכאורה מבואר **בנדרים צ** האומרת טמאה אני לך אינה נאמנת למשנה אחרונה כיוון שנשים היו מנסות לצאת מבעליהם. אם לא קדם קול, אין חוששין שהתקדשה לו. אך אם קדם קול, כיוון שלא היא החזיקה את העובדה שהייתה מקודשת אלא הקול, נאמנת. כך הביא **הח"מ שמשמע בב"ח**. אמנם **בתשובת הרא"ש** עצמה שהיא מקור הדין משמע שאפי' אם לא היה שום קול קודם הקידושין אלא רק אחרי הקידושין יצא קול שהתקדשה קודם היא נאמנת. **רמ"א** פסק דין זה. **הח"מ ביאר שכוונת הרמ"א** לומר שעל אף שמעיקר הדין קול דבתר קידושין לא חוששים לו, ולכן אינה צריכה לצאת מבעלה, עם כל זה, לבעלה יש לחוש לכך, כיוון שהיא שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא. אמנם רוב הפוסקים הבינו בראב"ש שמדינא צריך לגרש. כך הבינו **הב"י הד"מ והב"ח**. ראיית הח"מ היא מהמקרים של סוף נדרים, שבהם רואים שאפי' אם התחבאו יחד והנואף שבר את הגדר ויצא מאיפה שהתחבאו והיא מודה, אין להאמינה. כל שכן ביצא עליה קול שיותר קל מאשר מקרים שראו רגלים לדבר. ומה שאמר מהרא"י שכשיש רגלים לדבר נאמנת, וכך הביאו הפוסקים בשו"ע בסימן קטו, זה דווקא ברגלים כמו שם ולא בקול בעלמא. **הב"ש** הביא את דעת שאר הפוסקים הסוברים שאם הייתה מודה ממש שקידשה הראשון, הייתה אסורה לשני. **העצמות יוסף** חילק בין ארוסה לנשואה, אם היא ארוסה היא יכולה לומר שהיא אסורה כי התקדשה לאחר ותהיה נאמנת אם היא נשואה אינה יכולה לומר כך. התירוץ להבדל בין נדרים צ שלא נאמנת לכאן שנאמנת, כיוון שכאן יש קול שקדם ממילא אין זה כסתם אשה שאומרת לבעלה נטמאתי ואין דבר המסייע לה. צריך להיות קול, ככל דיני קול שיש לו בירור בבי"ד. יש סברא להגיד שאם יש ילדים מהשני כיוון שיצא לעז על הילדים אין לה לצאת, אמנם הדין לא מפורש.

סימן מז

1. אישה שאמרה נתקדשתי לפלוני האם מועילה אמתלא? מי שאמר דבר שנאסר בו בפני בי"ד האם מועילה אמתלא?

בכתובות כב: מבואר שהאשה שאמרה אשת איש אני, אסורה דהא שויא אנפשה חתיכה דאיסורא. אמנם בהמשך הגמ' מבואר שאם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. וכ"פ **השו"ע**. לדוג' אם אמרה כך בשביל שלא יקפצו עליה אנשים שאינם מהוגנים וראינו בדבריה ממש, נאמנת, ואם לא נותנת אמתלאה או שנתנה ואין בה ממש, אינה נאמנת. **רמ"א בשם הרא"ה הביא בי"א** שכל זה באמרה נתקדשתי סתם, אבל אמרה נתקדשתי לפלוני אינה נאמנת, כי לא כל הימנה להפקיע את עצמה ממישהו ולחוב לו. נאמנות בשויא אינה יכולה לפגוע באחר.

2. האם אמתלא מועילה לקבל דבריו האחרונים או רק לעקור דבריו הראשונים?

בפשטות אמתלא היא רק בשביל לעקור את דבריו הראשונים. בחוט השני אמר שהיא מועילה רק לעקור את דבריו הראשונים. מה שניתן לדון, האם יתכן שתטען טענה שעקרונית לא נאמנת בה, אך נאמנת בשביל לבטל את האמתלא, האם נחלק בין הנאמנות על האמתלא לנאמנות על הטענה.

3. האם נגד עדים מועילה אמתלא?

בבאה"ט ח הביא בשם **המהרי"ט** שאם היה שם עד אחד שמעיד עליה או שאמר לה ולאו א"א את ואמרה הן, לא מהני אמתלא. וכל שכן שני עדים, שלא יועיל אמתלא. אמנם **בפת"ש הביא בשם הנו"ב** ס – שאפילו הודית בפני ב' עדים שנתקדשה לפלוני בפני ב' עדים, יכולה לחזור וליתן אמתלא אפי' לדעת הרא"ה, כיוון שדווקא כשהודית בבי"ד או בפני עדים ואמרה אתם עדי, אז לא מועיל אמתלא. נמצא שהוא מחלק בין אם העדות הייתה בפני בי"ד או שאמרה לעדים אתם עדי, כמבואר **בקידושין מג.** או שלא אמרה אתם עדי לעדים ולא בפני בי"ד שאז מהני אמתלא.

סימן נ

1.א. קדש אישה וחזרה בה לאחר הקידושין מה הם הדברים שחייבת להחזיר ולשלם?

ב. ומה הדין עם עצם הקידושין ,אימתי לא חוזרים ?סעיף א חוזר קידושי טעות וספק

א. בב"ב קמד: - ברייתא מקום שנהגו להחזיר קידושין, מחזירין, מקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין. בגמ' דנים במת הוא, ובמתה היא בין הקידושין לנישואין, האם הקידושין חוזרים או לא, הגמ' מעמידה בסוף שהמח' בשאלה האם הקידושין נתנו לטיבועין או לא. נחלקו האמוראים בפסיקת ההלכה. רב פפא – בין שמת הוא בין שמתה היא, אם הוא חזר בו, הסבלונות חוזרים, הקידושין לא חוזרים. חזרה בה היא, גם הקידושין חוזרים. אמימר – הקידושין לעולם לא חוזרים, שמא יאמרו קידושין תופסין באחותה, אך אין זה נכון, כיוון שחייבת גט ומתגרשת בגט, לכן היא אחות גרושתו ואסורה לו, לכן אין מחזירים את הקידושין בכל מקרה. רב אשי אמר, אין לגזור מטעמו של אמימר, כיוון שגיטה מוכיחה עליה. הגמ' אומרת שאין דברי רב אשי נכונים, כיוון שיהיה מי שישמע בחזרת כסף הקידושין, ולא ישמע בגט. **הרי"ף הרא"ש והרמב"ם** פסקו כאמימר. **וכ"פ השו"ע** בין שחזרה היא ובין שחזר הוא, אין הקידושין חוזרים לעולם, אפי' קידשה באלף דינר, הם מתנה גמורה. **לגבי סבלונות** – בב"ב קמו במשנה – השולח סבלונות לבית חמיו ואכל שם סעודת חתן אפי' בדינר, אינן נגבים [כיוון שמחמת אכילתו ושמחתו שם מחל על הסבלונות]. אם לא אכל שם – הרי אלו נגבים. בסיפא של המשנה, מובא, שאם שלח בסלונות מרובין שיחזרה עמה לבית בעלה – הרי אלו נגבים. סבלונות מועטים אין נגבים. בגמ' הובא לחלק בין סבלונות העשויים ליבלות קודם החתונה, שההנחה שאותם החתן מחל לסבלונות שאינם עשויים להיבלות שאותם לא מחל. **נחלקו הראשונים בביאור היחס בין שני חלקי המשנה. הר"ן הרשב"א והרמב"ן** – הסיפא מצמצמת את הרישא, מה שאמרנו שאם אכל שם החתן – מחל, זה דווקא אם שלח סבלונות מועטים, אך אם שלח בסלונות מרובים – נגבים אף אם אכל שם. כל זה בחוזר הוא, אך בחזרת היא, אפי' ירקות שהביא לה מחזירה, אפי' אם הוא אכל עמה. **הרשב"ם** – פירש שהרישא היא כשלא פירש לשם מה ניתנו הסבלונות, ואז אם אכל שם מחל, ואם לא אכל שם לא מחל. אך אם פירש הכל הולך לפי פירושו. שו"ע פסק כרוב הראשונים

סימן נא

1. מתי הבן או הבת קונים את המתנה שפסק להם האב ?ח"מ סק"י ,סימן נ סעיף ו

2. מה הדין אם האישה פסקה עמו ליתן לבתה ,ועמדו וקידשו ,האם האישה חייבת לתת מה שפסקה ?עיין ח"מ סק"א וסק"ט

סימן נב

1. קיימא -לן הפוסק מעות לחתן והלך למדינה אחרת או אין לו יכולה היא לומר לבעלה כנוס או פטור .א. מתי אינה יכולה לו כנוס או פטור?.

ב. האם יש הבדל בין אירוסין לנישואין ?הגהת הרמ"א

ג. מה הדין בזמן הזה ,דאיכא חדר"ג ,במי שפסק לחתנו ופשט לו את הרגל ,האם יכול לגרש בעל כורחה ?פת"ש סק"ב

סימן נד

1. א. אשה נשואה שעדיין לא הגיעה לגיל עשרים שירשה קרקע מאביה ,האם יכולה למוכרה?

ב .האם יש הבדל בין ירשה קרקע לירשה מעות וקנתה בהן קרקע .ב"ש סק"א

ג. האם יש הבדל בין מכר למתנה ?ב"ש סק"א

סימן נה

1. האם חופה צריכה עדים ?

נחלקו הפוסקים בדבר זה. **או"ש** הסתפק בכך. **בקידושין סה:** מבואר שקידושין צריכים עדים. ולא מספיק הודאת הבעל והאשה וטעם הדבר בגלל שהם מחייבים לאחרים, כיוון שקרובותיה נאסרו בו וקרוביו נאסרו בה. **דייקו מכך** שכיוון שבנישואין אין זה כך ולא חל חיוב לאחריני, אין צורך בעדים. **וכך ס"ל לברכת יוסף ולאלף לך שלמה, ולחלקת יואב**. אמנם **באבני מילואים סימן לח סקי"ז**, כתב שנישואין צריכים עדים, כיוון שהוי דבר שבערוה, שלמשל נשואה בחנק וארוסה בסקילה, ויש מספר שינויים משמעותיים בנישואין מבאירוסין לכן כקידושין צריך שני עדים. **וכך ס"ל למקנה ולאמרי דוד**. **תוס' ר"י הזקן** על קידושין י: כתב שהעדים צריכים לראות הייחוד של הנישואין.

סימן נו

1.א. אשה שהגיע זמנה להינשא שחייב הבעל במזונותיה האם מעשה ידיה לבעלה?

ב .במת הארוס ,האם היורשים חייבים במזונותיה?

ג .בזמננו שאין מקדשים זמן רב לפני הנישואים ,רק משדכין שידוכין ,האם יש מקום לחייבו במזונות כשהגיע זמן ולא נישאו?

א. הטיב גיטין כתב שפשיטא שמשהגיע הזמן ונתחייב במזונותיה מעשה ידיה לבעלה, כיוון שאינה עדיפה מנשואה. אמנם דבר זה תלוי במח' ראשונים ביחס לדין תיקנו מעשי ידיה תחת מזונותיה. **לרא"ה** אם הגיע זמן ולא נישאו אין היא חייבת במעשה ידיה לבעלה. אמנם לטיב גיטין למשל יש לחייב אותה במעשה ידיה. יש להציע [על אף שאין זה מחויב] ששורש המח' נעוץ בחקירת טעם חיוב המזונות להגיע זמן ולא נישאו, לרא"ה לכאורה יש כאן קנס שמוטל על הבעל שמחייב אותו במזונות. כעין מחויבות לעמוד בשהבטיח. לכן אין לכאורה לאשה לתת את מעשה ידיה בתמורה למזונות שניתנו לה כקנס לבעלה. אמנם לשיטת הטיב גיטין, לכאורה על פי שיטת רש"י במסר האב לשלוחי הבעל משהגיע הזמן, יש כאן כבר חלות נישואין וזה הטעם שחייב הבעל במזונות, ומטעם זה, אכן חייבת האשה במעשה ידיה בתמורה למזונות שמקבלת כאשה נשואה.

ב. **רע"א הביא בשם תוס' יבמות נח.** שהגיע זמנה ונתאלמנה ניזונית מיתומים. אמנם רע"א עצמו נשאר בצ"ע מדוע יש כאן חיוב מזונות, הרי לכאורה חיוב מזונות היא במי שכבר אכלה קודם אז היתומים חייבים להמשיך ולזון, אך מי שלא הגיע זמנה ולא התחייב לה, למה שיתחייבו היתומים? ומדין הגיע זמן לא נראה שיש לחייב כיוון שאינו בעולם.

ג. **הב"ש** כותב שיתכן ויש מקום לחייבו בגלל עיקר הדין המבואר שהגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו, אך מאידך אין נוהגין כן.

סימן נח

1. צוו חכמים שיתן אדם נכסיו לבתו כדי שתנשא ,כמה ראוי אדם לתת לבתו?

בכתובות נב מבואר שיתן לה עד עישור נכסים. וכך פסק **רמ"א בשם הר"ן** שאין לאב להוסיף לבתו יותר מעישור נכסים כיוון שהווי בכלל אעבורי אחסנתא אך הוא כתב שאין נוהגין כן. **בכתובות סז.** – מבואר שלא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני – והכוונה כמבואר בכתובות סז שיתן לה כסות לשנה. בלשון המשנה לא יפחות לה מחמישים זוז, שמבואר שכלים משנה לשנה עולים חמישים זוז. אך עשיר ה"ז ראוי ליתן לה לפי עשרו.

סימן סא

1. כנס אשה נדה לחופה ,ואחר יומיים נפטרה האישה ,מה הדין בענייני הירושה לדעת הרמב"ם שפסק שחופת נדה אינה קונה?

הרמב"ם והשו"ע פסקו שאם החופה הייתה ראויה לביאה, או שהיה זמן אחר ביומיים הללו שהיו ראויים לביאה, הרי היא כאשתו לכל דבר. אמנם אם בכל היומיים הללו ובעת החופה, לא הייתה ראויה לביאה כי הייתה חולה בכל משך הזמן הזה, הרי היא כארוסה לכל הדברים. **הח"מ** ביאר שבפשטות לשיטת הרמב"ם אינו יורשה וכך ס"ל **למ"מ**. אמנם הוא הוכיח מהגמ' ממסר האב לשלוחי הבעל, שאז בעלה יורשה אף שלא כנסה לחופה עדיין, ומשמע שאין הירושה תלויה בביאה. [ניתן היה לתרץ לחלק בין אם האשה נדה ולכן כעת יש לה מניעה אובייקטיבית מלבוא עליה - איסור, לבין נמסרה לשלוחי הבעל, שאז עקרונית יכולה שיבוא עליה, אך לא נמצאת פיזית לידו], ממילא גם בכנסה לחופה ולא בעל, ג"כ צריך ליורשה וזו מסקנתו. כך גם הבין **שפסק הרא"ש**. וכך גם פסק **בד"מ**. **הב"ש** חלק על הח"מ וביאר שהעיקר כהבנת המ"מ ברמב"ם ושכך פסק השו"ע להלכה. טעמו כיוון שמסירה לשלוחי הבעל אכן גרעה כיוון ששם יש מחילה מצידה, משא"כ בכנסה ולא בעלה שאין חופה, כיוון שלשם כך כנסה.

2. כנס אישה גוססת תחת החופה כדי שירשנה האם חופתה חופה ?

הרא"ש בתשובה כתב שאיש שנתן לבתו נכסים אם תנשא, ואם תמות ולא תספיק להינשא יהיו הנכסים להקדש. וחלתה הבת, ורצו להבריח מההקדש את הנכסים וכנסוה לחופה, שאינה מקודשת. שני טעמים לו: א. חופת חולה שאינה ראויה לביאה, היא כחופת נדה שאינה קונה. ב. יש אומדן דעת שהנותן בציור הזה היה רוצה שהכסף יגיע להקדש, ממילא הנישואין יש בהם מקח טעות. **רמ"א** כתב על פי דבריו, שאין חופה קונה באשה חולנית חולי מוות. **הח"מ** תמה על רמ"א, שהרי רק הטעם הראשון קיים באשה חולנית רגילה ולא השני. וגם הטעם הראשון לא שייך לדינא כיוון **שהרא"ש בפסקים** חזר בו, וסבר שיש חופה לנדה, ולא כשיטת הרמב"ם, וכך הו"ל לרמ"א לפסוק. **הב"ש** כתב שהרמ"א סבר לחלק בין נדה, שעקרונית ראויה לביאה, רק שכרגע אסורה, לחולנית שבהגדרה אינה ראויה לביאה, ונישאים על דעת זה, וממילא בציור זה כו"ע מודו שאין כאן חופה. משמע מכאן גם הגדרה עקרונית לחופה ונישואין, חיים משותפים יחד. אם מראש ידוע שלא ניתן לחיות יחד הווי כמתנה ע"מ שאין לך עונה והוי כמתנה ע"מ שכתוב בתורה ואינה מקודשת. אמנם יש שיטת ריטב"א הסוברת שהווי דבר שבממון אך היא שיטה יחידאית שלא נפסקה להלכה.

סימן סב

1. אם אין עשרה לברכת חתנים או שאין להם יין?

הראשונים כתבו שצריך לברך את ברכת החתנים על היין. **הגר"א** ציין כמקור את **התוס' בברכות מא:** שהיין מיוחד שגורם ברכה לעצמו. ו**בעצי ארזים** כתב שכיוון שאין שמחה אלא ביין, ואירוסין ונישואין הם ענייני שמחה יש לברך על היין. **הרא"ש** כתב שבברכת חתנים צריך או יין או שכר, ולא ניתן לברך בלא כוס כיוון שצריך שבע ברכות. כלומר הכוס לעיכובא. אך בברכת אירוסין אין הכוס מעכבת. **הח"מ** תמה מה סיבת ההבדל ביניהם? **מרש"י בכתובות ז** מבואר שצריך לסדר את שש הברכות על הכוס. כמו"כ הסבירו ששבע הברכות הם כנגד שבע החופות שעשה הקב"ה לאדם הראשון. **בספר דרישת ארי**, כתב שטעם החילוק בין אירוסין לנישואין, שבאירוסין החשש שמא יקדמנו אחר ברחמים, לכן אין זה מעכב, משא"כ בנישואין. **הרמב"ם** פסק שאין הכוס מעכבת, אך לכתחילה יש להצריך יין או שכר. **מהשו"ע** לא מבורר כמי הכריע.

לגבי הצורך בעשרה בברכת חתנים: **בכתובות ח:** – אמר רבי יוחנן ברכת חתנים בעשרה, וחתנים מן המנין. **הרשב"א בתשובה** – עיר שאין בה עשרה, לא תוכל אשה להינשא בה. **תה"ד** – במקום שלא ניתן להשיג עשרה לברכה אלא בטורח גדול מאוד, הווי כדיעבד, ותינשא ללא ברכה, כי אין הברכות מעכבות. **אמנם הב"י** דחה דבריו כיוון שהניח הנחת המבוקש שלא יתכן שלא תינשא בגלל הברכות. **הדרכ"מ** כתב שהעיקר כתה"ד. **שו"ע** פסק כרשב"א. **הנו"ב** כתב שאם המסדר קידושין עבר ובירכו ברכות אלו שלא בעשרה, מקודשת, ומהיות טוב ילכו לחופה שמברכים בה בעשרה ויכוונו לצאת יד"ח.

2. אדם שנשא שתי נשים כאחד ,כיצד מברכים שבע ברכות וכיצד ימי השמחה ?
הרמב"ם פסק, שמברך ברכת חתנים לכלם כאחד, אבל לשמחם צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעה ימים ואם בעולה שלושה ימים ואין מערבין שמחה בשמחה. מקור הדין של האיסור לערב שמחות, הוא **ממו"ק ח:**. וכך פסק **שו"ע**.

3. אם שני בני אדם נשאו ביחד כיצד מברכים?

נחלקו הראשונים. לרא"ש מברכים ברכת חתנים אחת. **להגהות מיימוניות** מברכים לכל אחד בנפרד כיוון שיש בעיה של עין הרע, אך בסעודה אין קפידא. **השו"ע** פסק כרא"ש. **רמ"א** הביא בי"א את דעת ההג"מ ואמר שכך המנהג.

סימן סד'

1. האם לאלמנה יש דין חופה?

התוס' ביומא יג כתבו ע"פ הירושלמי שתי דעות לגבי חופת אלמנה: **א.** אלמנה אין לה חופה ואינה נקנית לבעלה אלא ע"י ביאה. **ב.** אלמנה יש לה חופה, אך היא ייחוד. **לתוס'** נראה יותר כאפשרות השניה. **שו"ע** פסק שאלמנה אין חופה קונה בה אלא ע"י ייחוד של ביאה. לכן צריך להתייחד עמה קודם שבת, בשביל שלא יהיה כקונה קניין בשבת. אמנם **הב"ש** סבר שלכל פוסק לפי הבנתו מה היא חופת בתולה, יש להעלות ברמה אחת את החופה בין מה שהיה בחופת בתולה לחופת אלמנה. **הרא"ש** שסבר שדי בייחוד לבתולה, יצריך בחופת אלמנה ייחוד הראוי לביאה וכן על זה הדרך. אמנם לשיטת **הרמב"ם** אין הבדל בין החופות. נראה שהבין שלא כירושלמי, והבין שאין חילוק בין החופות. ושהבבלי חולק על הירושלמי. **שו"ע** פסק הן בחופת אלמנה והן בחופת בתולה שצריך ייחוד הראוי לביאה. הט"ז כתב שכיום אלמנה נקנית בהליכה שמהחופה לבית החתן. **והב"ש** כתב על דבריו שאינם נראים. **המגיה על הט"ז** הסביר שלמ"ד שחופה היא פריסת יריעה מעל החתן והכלה, באלמנה יש לומר שהחופה הקונה היא ההליכה לביתו. **הגר"א** חלק על הבנת התוס' וסבר שאין לחלק בין חופת אלמנה לחופת בתולה. וכך גם כתב **המהר"א אשכנזי** והדבר תואם את שיטת הרמב"ם.

סימן סו

1. מהו סכום הכתובה בבעולת עצמו?

לפי **הרמב"ם** [נערה בתולה א, ג] הדין שכתובתה מאתיים אם לא קיבלה ממנו קנס. וכך פסק **הטור** שמפותת עצמו כתובתה מאתיים. **המל"מ** אמר שלא מצא מקור לרמב"ם ומסברא נראה שכתובתה מנה וכך ס"ל לראב"ד שכתובת מפותה מנה. אמנם **הנו"ב** מעמיד שדווקא כשהייתה נערה הדין כדברי הרמב"ם שהרי פיתויה הוא אונס, אך בוגרת כיוון שיש לה דעת כתובתה מנה [נראה להסביר זאת מטעם מחילה ואז אין מח' בין הראב"ד לרמב"ם]. **החת"ס** מוסיף שמשודכתו כתובתה מאתיים אפי' אם היא בוגרת, וגם אם אין זה חוב, ודאי אם כתב לה דחזי ליכי, הכתובה כשרה. טעם הדבר כיוון שהיא משודכת לו, סמכה עליו שלמרות שמפקירה את עצמה לגביו יתן לה כתובה של מאתיים זוז, ועל דעת כן הפקירה את עצמה.

בדין האנוסה - בסימן קעז מבואר **שלמהר"ם מינץ** כתובתה מנה, אך **לשאר הפוסקים** אין לאנוסתו כתובה כלל וטעם הדבר כיוון שלא יוכל לשלחה כל ימיו ממילא אין צורך לתקן לה כתובה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. לכאורה נראה שיש לחלק בין אנוסה למפותה.

האג"מ פסק לגבי אישה שנישאה בנישואין אזרחיים ואז התקדשה כדת משה וישראל, שיש לכתוב לה כתובה של מאתיים.

2. מקום שנהגו לכתוב בכתובה כפול ממה שהכניסה לו ואין גובים אלא מחצית ,מה הדין אם קנו מידו על כל הסכום הכתוב בכתובה?

בב"מ קד: מסופר על שכ"מ שאמר לתת לבתו 400 זוז בכתובה. **רש"י** ביאר שבאותו מקום נהגו לרשום בכתובתה כפול ממה שהכניסה לו, משום כבודה המשפחה. ובגמ שאל רב אחא בנו של רב אויא את רב אשי, האם מדובר שהיא תתן, 400 ויכתבו לה 800, או שהיא תתן 200 ויכתבו לה 400. רב אשי חילק, אם אומר לכתובתה הכוונה שיתנו 400 ויכתבו 800, ואם הלשון לכתובתה הכוונה שיתנו 200 ויכתבו 400. הגמ' מסיקה שאין לחלק בין הלשונות, אלא תמיד יש לכתוב את הסכום

שאמר ולתת מחצית ממנו. וכ"פ הרמב"ם והשו"ע בחו"מ רנג, טו. לכאורה אם עשו על כך קניין, מתחייב בכל סכום הכתובה כיוון שיש הן את הקניין בשטר והן את הקניין החיצוני.
3. כמה יש לגבות בזמן הזה עבור 200 זוז ועבור 200 זקוקים כסף?

לגבי עיקר כתובה: בפד"ר יד עמ' 187 כתב ש200 זוז שווים ל1 ק"ג זהב. **לגבי 200 זקוקים כסף צרוף** הם שווים 10 ק"ג זהב. סה"כ עולה ל5014 ₪.

הריב"ש קנג נשאל כיצד סכום כ"כ קטן מהווה עיקר כתובה? תשובתו זה סכום שעני יכול לחיות בו. ממילא יש לדון היום שלכאורה אין זה סכום שניתן להתקיים בו מה הסכום שראוי לגבות.

סימן סח

1. כהן או ישראל שנשא אשה קטנה או נערה או בוגרת ,ולמחרת או אחר כמה ימים טען שלא מצא בתולים או שמצא בתולים והיה פתח פתוח:

א .האם נאמן לאוסרה עליו?

ב .האם מפסידה כתובתה?

ג .האם מפסידה תוספת כתובה האם יש הבדל בין טוענת טענה כל שהיא או שהיא שותקת ?
1. א. בכתובת ט. א"ר אלעזר, האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו. הגמ' מעמידה באשת כהן שאז גם אם נאנסה באונס אסורה על בעלה, ולכן יש רק ספק אחד האם זה היה תחתיו או לא, לכן אסורה, וכן לגבי שקידשה כשהיא פחותה מבת שלוש שנים ויום אחד שאז אין ספק שזה היה תחתיו אלא רק באונס או ברצון ממילא יש כאן ספק אחד ואסורה לבעלה [לכאורה יש להעמיד שכעת היא בוגרת, כיוון שאם היא עדיין קטנה הרי לשיטת התוס' והראב"ד פיתוי קטנה אונס כמבואר ביבמות לג, ואז לא יהיה ספק האם באונס או ברצון אמנם הרמב"ם חולק וסבר שקטנה שזינתה ברצון נאסרה לבעלה וכ"פ השו"ע בסימן קעח בי"א קמא ובי"א בתרא הביא את דעת הראב"ד וראה שם תשובה 1.א].

כך נפסק **בשו"ע**, קטנה פחות מבת שלוש ואשת כהן שהבעל שלהם טען פ"פ מצאתי אסורות. השאר מותרות.

השו"ע בסימן קעח הביא את דעת **הרמב"ם** בי"א קמא שפסק שקטנה שזינתה תחת בעלה אסורה לו, ומשמע שפיתוי קטנה אינו מוגדר כאונס ואם כן בין אם היא קטנה ובין אם היא נערה ובין אם היא בוגרת לשיטתו תאסר. אמנם **להראב"ד ולתוס'** החולקים על הרמב"ם הסוברים שפיתוי קטנה אונס, ממילא אם היא קטנה לא תאסר וכ"פ שם **שו"ע בי"א בתרא**.

יש לסייג דין זה **שהטור** פסק והביאו **רמ"א** שהטענה שלו טענה דווקא אם האשה לא טענה טענת ברי לטובתה, אך אם טענה ברי לטובתה כיוון שהבעל רק טוען שמא, לא אוסרה.

בסעיף י מבואר שצריך לטעון מיד אם נסתרה עמו, ואם לא נסתרה יכול לטעון אפי' אחר שלושים יום. **הטור** חילק אם מצוי לפניו בי"ד או שלא מצוי. ראה **ביבמות קיא:** ובתוס' שם.

כמו"כ יש לחלק בין אשת כהן לאשת ישראל. אשת כהן אסורה גם באונס. אז אם נאנסה תחתיו אסורה. משא"כ אשת ישראל.

ב. לעניין להפסידה כתובתה: בכתובת ט: מבואר שמפסידה את עיקר הכתובה אך אינה מפסידה את התוספת. הטעם שמפסידה את העיקר כיון שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אם כן לא טרח סתם. לכן נאמן. **הב"ש** מבאר שכיוון שכתובה דרבנן ולא דאו', אז הם אמרו שיש לה כתובה והם אמרו שהוא נאמן במקרה שטוען שמצא פ"פ. אמנם לגבי התוספת אינו נאמן להפסידה אלא בראיה

ברורה כיוון שתוספת זו מתנה וחוב שלו, ואינו נאמן לבטל חובו על ידי טענה. כל זאת לגבי טענת פ"פ.

לגבי טענת דמים: כיוון שזה דבר שניתן לברר נאמן אף בלי החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. אמנם **הרמב"ם והטור** העמידו גם בטענת דמים שאינו נאמן אלא בצירוף חזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. **הב"ש** ביאר שיתכן וטעמם כיוון שהיום לא עושים משמוש ויש חשש לרמאות, אז ממילא לא ניתן לברר ולכן צריך חזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

בנוסף נחלקו האם יש חילוק בין טענת דמים לטענת פ"פ ביחס שבין כתובה לת"כ. לגבי פ"פ אמרנו שנאמן להפסידה רק עיקר ולא ת"כ. **לגבי טענת דמים**: **לרמב"ם** גם כאן קיים חילוק בין עיקר לת"כ, אמנם **לדעה המובאת בר"ן** נאמן בטענת דמים אף כנגד ת"כ כיוון שמביא עליה ראיה.

כמו"כ לגבי התוספת אין נאמן להפסידה אלא אם כן יש לו ראיה ברורה שאין לה בתולים שאז נאמן להפסידה.

כמו"כ לא חייב לתת לה כתובתה אלא בתנאי שתשבע שלא פרע לה את השטר. כיוון שהיא נוטלת תשבע היסת.

ג. לגבי אם מפסידה את תוספת הכתובה עיין סעיף קודם. לגבי אם יש הבדל אם טוענת טענה כל שהיא או לא, **בכתובות יג.** מח' ר"ג ור' יהושע, בטוענת משארסתני נאנסתי או מוכת עץ אני, הלכה כר"ג שנאמנת. לכן אם היא אומרת מוכת עץ אני, כתובתה מנה. אם אומרת משארסתני נאנסתי כתובתה מאתיים. אמנם לא יהיה לה ת"כ בטוענת משארסתני נאנסתי כיוון שלא כתב לה ת"כ אלא על חיבת חופה שאינה שייכת בבעולה.

2. טענת בתולים אפשרית בשני אופנים ,טענת פ"פ וטענת דמים:

א .מה ההבדל בין טענת פתח פתוח לטענת דמים .סעיף ו ,'ב"ש סקי"ח וסקי"ט) בוגרת ,בחור , לא טרח ,תוספת כתובה(
ב .האם בטענת בתולים יש הבדל בין עיקר ותוספת כתובה .ב"ש סקי"ט
ג .מה הדין בטענות אלו כשמודה לדבריו .סעיף ח'
ד .מה הדין כשמחולקין אם משארסתני נאנסתי או קודם אירוסין ואם יש הבדל בין אשת ישראל לאשת כהן .סעיף ט .'לגבי אשת כוהן – ח"מ סק"י פת"ש סק"ז) כהן קידש אישה והכניסה לחופה ולאחר זמן תבעה לב"ד בטענה שהוא בא עליה רק לאחר כמה ימים מזמן החופה ולא מצאה בתולה ,ותובע לגרשה ,האישה משיבה שנבעלה לפני הקידושין מה הדין(?
3. קיימ"ל דהטוען פתח פתוח מצאתי ,אם הוא ישראל מותרת אם הוא כהן אסורה.
א .מתי היא מותרת גם בכהן ?סעיף ז , 'ט"ז סימן ו סקי"ב
ב .מה הדין בזמה"ז שמקדשין בשעת החופה ?ח"מ סק"ח,
ג .האם כופין להוציא באשת כהן ?פת"ש סק"ד
ד .באם מת הבעל הכהן האם מותרת לכהן אחר ?פת"ש סק"ה
ה .באם מת הבעל האם היא מתייבמת ?פת"ש סק"ה

סימן סט

1. א. האם אישה רשאית לומר איני ניזונת ואיני עושה?
ב. אם אמרה איני ניזונת ואיני עושה , האם יכולה לחזור בה?
ג. אם אמרה איני ניזונת ואיני עושה , האם חייב לתת לה כסות?

א. הגמ' **בכתובות נח:** מביאה מח' בין רב הונא אמר רב שפסק שיכולה אשה לומר איני ניזונית ואיני עושה לריש לקיש שאומר שאסור לאשה לומר איני ניזונית ואיני עושה, כיוון שהבעל יכול לכוף אותה למעשה ידיה. נחלקו האם המזונות עיקר והמעשה ידים נתקן כנגד, או להיפך המעשה ידים עיקר והמזונות כנגד.

הראשונים פסקו שיכולה אישה לומר איני ניזונית ואיני עושה כרב הונא אמר רב. וכך פסק **השו"ע**. **בביאור שיטת הרמב"ם** הסובר שמזונות דאו', לכאורה קשה כיצד יכולה האשה לומר איני ניזונית? יש להסביר שמהתורה יש חיוב מזונות, חכמים תיקנו מעשה ידים לבעל כנגד, ותיקנו שהמזונות יהיו תחת מעשה ידיה, כלומר שהאשה תוכל למחול על המזונות וכנגד לקבל לעצמה מעשה ידיה.

יש לציין ש**בסימן פ סעיף טו**, מובאת **ברמ"א** מח' הראשונים בהשלכת איני ניזונת ואיני עושה לחיוב האשה במלאכות שהאשה חייבת לבעלה. לפי **הרמב"ם** גם אשה האומרת איני ניזונת ואיני עושה, מחויבת בעשיית המלאכות הקטנות חוץ מעשייה בצמר, אמנם **לתוס'** היא פטורה מהם. סברת תוס', דאתו היא תעבוד לפרנס את עצמה וגם תעבוד בבית? [ומכאן מוסר לימינו]. **רמ"א** ציין לשתי הדעות.

ב. לגבי שאלת היכולת לחזור בה מאמירתה איני ניזונית ואיני עושה - נחלקו בכך הר"ן ותוס'. **לתוס' בכתובות מז:** אשה יכולה לחזור בה מאמירת איני ניזונת ואיני עושה. ההסבר הוא שהיא אומרת כך ביחס לאותו יום, אך לא מתכוונת ללהבא. **המהרי"ט** הסביר שהטעם שאיני ניזונית מתייחס דווקא ליום זה ולא למחר, נובעת מכך שלא ניתן למחול על דשלב"ל, והמזונות של מחר אינם בעולם היום. אמנם **המחנ"א** הקשה מתוס' בכתובות קז. הסובר שאשה שאומרת שלתקופה מסוימת אינה ניזונת ואינה עושה, שאינה יכולה לחזור בה למרות שהתקופה עדיין לא באה לעולם? המחנ"א מחלק בתוס' בין כשפירשה שלזמן מסוים אינה ניזונת ואינה עושה, לבין ציור שאמרה אמירה סתמית שאז אנו מפרשים אותה דווקא עכשיו, אך אח"כ תוכל לחזור בה.

אמנם **הר"ן על כתובות נח**: [מח' רב הונא אמר רב וריש לקיש] הביא בשם **רמ"ה**, שאשה לא יכולה למחול על כך לזמן, כיוון שזה אינו כדין שתהנה מנכסיו כשאינה מוצאת להתפרנס, ותהנה ממעשה ידיה כשהפרנסה מצויה בריווח.

היו שהסבירו שהמח' ביניהם מתבססת על המח' האם הכסות נכללת במזונות (ר"ן) או שהם שני דברים נפרדים (רא"ש), אם הכסות חלק מהמזונות, טענת הרמ"ה והר"ן יותר ברורה, היא תקבל כסות ואח"כ לא צריכה את בעלה ואז תאמר איני ניזונת, אמנם אם הכסות אינה בחיוב המזונות, יותר ברור ומובן שתוכל היום לומר אני ניזונת ולמחרת איני ניזונת.

הרמ"א הביא את שתי הדעות בי"א.

ג. ראה שציינו למח' הראשונים שבדבר ביחס לכסות בסעיף הקודם. לא הוכרע בשו"ע מה הדין.

2. בחיובים שיש בין בעל לאשתו האם יש בכוחם להתנות שלא יחולו ,ובאיזה דברים לא מהני תנאי ,ואימתי צריך להתנות?

לגבי האם ניתן להתנות ועל מה בדברים שבין בעל לאשתו, **בכתובות נו.** – דתניא האומר לאשתו הרי את מקודשת לי ע"מ שאין ליך עלי שאר כסות ועונה, ה"ז מקודשת ותנאו בטל דבר ר"מ, ר' יהודה אומר בדבר שבממון תנאו קיים.

הלכה כר' יהודה. נחלקו הראשונים מה כוונתו:

רש"י ורמב"ם, רק שאר וכסות הם ממון, וביחס אליהם התנאי חל והוא פטור משאר וכסות, אמנם מחיוב עונה לא יכול לפטור עצמו, כיוון שהם מבינים שהדרך בה עובד התנאי היא דרך של מחילה, על ממון ניתן למחול אך על צער הגוף לא ניתן למחול [אם כך, יש להבין כיצד רמ"א מתיר לאישה למחול עונתה ולבעל ת"ח לצאת לשתים או שלוש שנים בלי רשות אשתו]. **הריטב"א** הבין שניתן למחול על צער שבגוף כפי שמבואר **בב"ק צג.** אמנם המהדיר תירץ את רש"י שמדובר שם לגבי החיובים של התשלום אך לא לגבי המחילה על הצער עצמו.

הריטב"א חלק ומבין שהעונה אף היא חיוב ממון, כיוון שהיא ניתנת למחילה כממון. כמו"כ מעבר לראיה **מב"ק צג,** הוא גם מביא ראיה מירושלמי מפורש הסובר שעונה היא חיוב ממון.

שו"ע פסק כרש"י ורמב"ם, שהתנה הבעל שלא יתחייב באחד מעשר החיובים שלו, או שלא יזכה באחד מהדברים השייכים לו, התנאי קיים, חוץ משלושה דברים שלא מועיל בהם התנאי, עונתה, עיקר כתובתה וירושתה.

לגבי עיקר כתובתה מבואר **בכתובות נז.** שהלכה כר"מ בגזרותיו ולכן אסור לאדם להשהות את אשתו בלא כתובה כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה ה"ז בעילת זנות. כמו"כ מבואר בסימן סו סעיף ט **בשו"ע** שכל הפוחת משיעור כתובה בעילתו בעילת זנות, אפי' התנה בשעת קידושין שלא יהיה לה כתובה, תנאו בטל. נחלקו שם ריב"ן ור"י. **לריב"ן**, דווקא כשיש לה כתובה ולא סמכה דעתה אז יש בעיה של בעילת זנות, אך אם מחלה ואין לה באמת כתובה, לא הוי בעילת זנות. אמנם **לר"י** גם במצב שאין לה כתובה הוי בעילת זנות כשלא סמכה דעתה. **שו"ע** פסק כר"י. ניתן גם להוסיף התייחסות למח' האם כתובה דאו' (**תוס'**) או דרבנן, אך גם **לרמב"ם** שהיא דרבנן לא ניתן להתנות עליה כפי שביאר **הב"ש** – כיוון שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

לגבי ירושתה, כתובות פג – הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסייך – ה"ז אוכל פרות ויורשה. אך מועילים דבריו לעניין יכולתה למכור מנכסיה שהכניסה לו. אם כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן ה"ז אינו אוכל פירות בחייה. ואם מתה יורשה. אך אם כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן בחייך ובמותך, אין לו פירות ואם מתה אינו יורשה. זו דעת ר' יהודה. אך רשב"ג סובר לגבי המקרה האחרון שאף אם מתה יורשה, כיוון שירושה היא ד"ת ואין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל.

הגמ' מעמידה שכותב את הדברים הללו כשהם מאורסים, ואז מצד אחד יש לו זיקה מסוימת לממון ומאידך אין לו עוד זכות בו, כיוון שהזכייה בירושתה תלויה בנישואין. **הר"ן** מבין שאין חילוק בין סילוק דאו' לסילוק דרבנן ומשתיהם אדם יכול להסתלק, אף בעל יכול להסתלק מירושת אשתו, שלא כרשב"ג. **בתוס'** הסתפקו האם הלכה כר"ן. **ר"ח** פסק כרשב"ג אך לא מטעמיה כיוון שאנו פוסקים שבדבר שבממון ניתן להתנות גם בדאו', אלא מטעם שירושת הבעל מגיעה רק אחר מות האשה וזה דבר שאינו בעולם, ולא ניתן להתנות על דשלב"ל.

שו"ע פסק כר"ן וניתן להתנות גם על הירושה אך כשמתנה מהאירוסין, אך לאחר האירוסין לא יועיל להתנות.

סימן ע

1.א. נתן בעל לאישה מעות למזונות וקנתה בזול ,למי שייכים מותר המעות?
ב. צמצמה עצמה וקימצה מעיסתה ,למי שייך המותר?
ג .אם נאמר בצמצמה עצמה שייך המותר לאשה , האם הבעל אוכל פירות ממעות אלו?
ד .האם יש נפק"מ בין עניה שבישראל ועשירה?
ה .אישה שבעלה נותן לה מזונות האם היא רשאית בשעת אכילתה לתת לאחרים?
א. ראה בסעיף הבא את ההקדמה לתשובה, **בתשובה מאהבה** פסק שאם הוזלו המזונות, המותר לבעלה.

ב. **בכתובות סה:** מבואר - מותר מזונות לבעל. **רש"י** פירש שהמדובר על המזונות הבסיסיים שמביאים לה, שאם אינה נצרכת לכל כיוון שאינה רעבתנית, מה שנשאר לה מכך, חוזר לבעל.

כך רמ"א פסק צמצמה והותירו מאלו המזונות, הוא של בעל.

הדגו"מ והתשובה מאהבה ביארו שדווקא בציור של רש"י שמדובר על אשה ששבעה במעט אוכל, אך אשה שאינה שבעה אלא הרעיבה את עצמה בכדי לזכות במותר המזונות, אכן מותר המזונות שלה. כך מבואר **בר"ן בנדרים פח. ובתוס' נזיר כד.** וכך לדעתם יש לפרש את הרמ"א.

התוס' רי"ד חולק על רש"י וסובר שהמקרה עליו דובר בגמ' שבו מותר המזונות לבעל הוא בבעל שנתן לה מזונות מרובים לפי כבודו והותירה, אמנם אם נתן לה לפי כבודה או לפי השיעור הבסיסי המופיע במשנה גם אם לא הרעיבה את עצמה אלא מטבעה מסתפקת במעט, המותר שלה.

ג. **הב"ש** בסימן פ למד **מתוס' בכתובות נט** ד"ה ר"ע אומר יפר, שיש לבעל זכות בפירות ממעות אלו. **האג"מ** תולה זאת במח' ראשונים בין **הר"ן על נדרים פח** הסבור שאין לבעל פירות ואין להתייחס לכך כנכסי מלוג, לבין תוס' שהבאנו הסובר שיש לבעל זכות בפירות. האג"מ תולה את שאלת זכות הבעל בפירות בשאלה מדוע האשה זוכה לעצמה, אם זה מטעם של העדפה על ידי הדחק, ודאי שיש לו פירות. אם זה מטעם אחר, אין לו פירות. כמו"כ יש להוסיף ולציין לתוס' בנזיר כד:. בגמ' מבואר הדין שלאשה יש אפשרות להקריב מנחה משלה על ידי שקימצה מעיסתה. תוס' מקשים הרי מותר מזונות לבעל, כמבואר בכתובת סה, אז כיצד יש לה מזונות? א. מדובר שאמרה איני ניזונית ואיני עושה, ומשמע שבסתמא אף אם צימצמה והותירה אין לה כלום. ב. מדובר שהרעיבה עצמה ואז יש לה. לסיכום – **לר"ן** – אין לבעל פירות. **לתוס'** בכתובות נט יש לבעל פירות. שורש המח' כהסבר האג"מ האם הסיבה שהיא זוכה במותר על הצד שהיא זוכה הוא מטעם צימצמה והותירה. או שהסיבה שהיא זוכה במותר היא כי תקנת חכמים (או מהתורה לרמב"ם) שהבעל יתן לאשתו אוכל, ואוכל זה קצוב עבורה לא משנה מה. הוא כביכול חיוב שחכמים העניקו לה ע"מ שאין לבעל זכות בכך. כמו"כ יש טעם נוסף שהאג"מ מבין שהעדפה על ידי הדחק היא של האשה ע"פ שיטת הר"ח וכך גם הבין הב"ח.

ד. ראה **תוס' רי"ד** בסעיף ב וגם **הבית יעקב** חילק בין עשירה לענייה, לדעתו בעשירה שצמצמה הוא של בעל, כיוון שמחויב לתת לה רק לכבוד עצמה, אבל כשאינה רוצה לכבד עצמה אלא לתלות כיס מעות לעצמה ע"ז אינו מחויב ליתן. **האג"מ** חולק עליו וסובר שגם בעשירה זה שלה, לפי סברתו שזה נחשב העדפה על ידי הדחק שהיא שלה.

ה. **האג"מ** מוכיח שהיא רשאית לתת לאחרים, ראשית **מהר"ן** שסובר שמזונות הילדים נובעים ממזונות האם שכיוון שהם נגררים אחריה עד גיל שש, ודאי שלא תתאכזר עליהם, לכן ודאי שתביא להם ממזונותיה לכן במזונותיה כלול גם מזונות ילדיה. שנית, **מכתובות סד:** שמביאים לה גם מזונות לא רק עבור ילדיה אלא עבור ארחי ופרחי, ממילא רשאית לתת לאחרים.

2. בני הזוג באו לבית דין ,האשה תובעת מזונות והבעל טוען שהאישה מקבלת דמי נכות מהמוסד לביטוח לאומי ולכן פטור ממזונותיה ,האם דמי הנכות פוטרים את הבעל ממזונות?
בפד"ר יא עמ' 196 דנו בדין זה: על פי הסוגיא **בכתובות קא:** שם מבואר שמי שהתחייב לזון את בת אשתו חמש שנים, אף אם נישאת חייבים היורשים לתת לה מזונות למרות שהיא מקבלת מן הבעל. מכאן הוכיחו הדיינים, שחיוב הבעל במזונות אשתו אינו נובע רק מן הצורך הבסיסי של האשה למזונות, ושאם יש לה מזונות הוא פטור, אלא חיובו הוא חיוב בעצם. ממילא גם בנידון השאלה על אשה המקבלת מביטוח לאומי הבעל מחויב לזונה. וכך הדיינים הכריעו למעשה, בדומה למזונות בת אשתו לאחר נישואיה. אמנם יש שני דברים שהבעל יכול לדרוש להוריד מסכום המזונות. א. התשלומין שהוא שילם בעבר לביטוח לאומי בשביל שיתנו לה מזונות על הנכות. ב. הרווחים שיכולים לשאת דמי הביטוח שמכאן ולהבא. אמנם יש להוסיף לאמור שם את הפשטות, שמה שקנתה אשה קנה בעלה. לכאורה מה שהיא מקבלת שייך לו כולל קצבת הנכות, אלא אם כן, נגדיר זאת כמתנה שהוא עצמו נותן לה ע"מ שאין לו רשות בה, או שאחר נותן לה אך אז צריך להיות שנותן לה בשביל מה שאוכלת בפיה, וממילא לא תוכל לעשות עם זה דבר אחר חוץ מלאכול.
3.א. האם הבעל חייב להשכיר את עצמו לפרנס את אשתו?
ב. עני ביותר ואינו יכול ליתן מזונות אפילו כעני בישראל , האם כופין להוציא ?ואם כן מה ההבדל משאר בעל חוב?

ג .האם יש חילוקי דינים בין יש לו ואינו רוצה לזון ,לבין אין לו אך אינו רוצה לעבוד , לבין אין לו ואין לו אפשרות להרוויח ומה הן?
ד .האם יש דין של מסדרים לבעל חוב לגבי מזונות?
א. לגבי חיוב הבעל להשכיר עצמו לעבודה לשם מזונות אשתו, הגמ' **בכתובות סג.** דנה בדין המורדת. למ"ד שמורדת ממלאכה הגמ' שואלת, מי משועבד לה? אין, באומר איני זן ואיני מפרנס.

רבינו אליהו המובא בתוס' ד"ה באומר, למד מכאן שיש חיוב על הבעל להשכיר את עצמו כפועל למזונות אשתו. כמו"כ ראיה נוספת מהכתוב בכתובה אנא אפלח, כלומר הבעל מתחייב לעבוד. **רש"י** ביאר שאיני זן ואיני מפרנס אין הכוונה שאומר שלא מוכן לעבוד, אלא שלא נותן מזונות, אך אין ללמוד מכאן שחייב לעבוד. ולגבי אנא אפלח ביאר ר"ת שהכוונה אעבוד בשדה בשביל להביא מזונות אך לא שאם אין לו שדה הוא מתחייב לעבוד ולהשכיר עצמו בשביל להביא מזונות. **הרמ"א** בסעיף ג פסק בי"א שחייב להשכיר עצמו בשביל מזונות אשתו. **הח"מ** הוסיף שחייב לתת לה מזונות לפי כבודה כיוון שנלמד מספר כתובה אנא אפלח ואוקיר, לכן אם יש לה מזונות בצמצום חייב להשכיר עצמו בשביל שיהיה לה מזונות לפי כבודה. **הט"ז** הוסיף שמנהג הצרפתים כרבנו אליהו, על אף שציין לדעת ר"ת.

ב. בכתובות עז. מובאת במשנה הרשימה של אלו שכופין להוציא. הגמ' מביאה מח' בין רב לשמואל, רב אמר האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה, וכך אמר בשמו ר' אלעזר לפני שמואל, אמר לו שמואל עד שכופים אותו להוציא שיכופוהו לזון. בעיקרון הלכה כשמואל.

הרמב"ם ביאר שהמח' היא רק לגבי מי שיכול לזון אותה לחם למשל, אך לא מעבר לכך, אך מי שאינו יכול לזון אפילו לחם, לא נחלקו לגביו וגם שמואל מודה שיוציא ויתן כתובה.

רבינו ירוחם חלק וסבר שאף כשאין לו לתת לה לחם אין כופין להוציא כיוון שיש לדמות זאת לבע"ח שאין לו ממה לשלם, שאין כופין אותו.

הרשב"א הוסיף על הרמב"ם שגם מי שאינו רוצה לעבוד ויכול לעבוד, כופין אותו להוציא [יש לשים לב שהרשב"א לא סובר כרבנו אליהו שכופין אותו לעבוד, אלא שאם אינו רוצה לעבוד כופין אותו להוציא].

שו"ע פסק כרמב"ם וכשמואל שאם אינו יכול לתת לחם שכופים ויוציא. **רמ"א** כרבנו ירוחם.

בביאור דברי הרמב"ם נחלקו: **ח"מ** - דווקא כשאין לו לחם לתת לה כופין, אך אם יש לחם ואין פרפרת אין כופין להוציא. **כנה"ג –** כל שאינו יכול לפרנסה כעני שבישראל כלומר עם פרפרת וכפי שמבואר במשנה בסד: מה החיובים שצריך להביא לה יוציא.

לגבי קושיית רבינו ירוחם על הרמב"ם כביכול, כלומר במה שונה בע"ח מחיוב הבעל במזונות אשתו, **הב"מ** כתב - שכיוון שבעל חוב הוא החייב הבלעדי לשלם לבעל חובו, ואין אחר שיעשה זאת. אך חיוב מזונות של בעל לאשתו - אם לא יתן לה הוא מזונות אלא יגרשה תוכל להינשא לאחר שיתן לה מזונות, לכן כיוון שכאן יש לה פיתרון כיצד להשיג מזונות מחויב הבעל לסייע לה ולהוציאה, משא"כ בבעל חוב שלא יכול להעביר את החוב לאחר. בנוסף חיוב מזונות הבעל לאשתו הוא חיוב מדאו' לשיטת הרמב"ם ולא כחוב רגיל שאדם מקבל על עצמו, ויתכן וגם נתון זה מוסיף על החיוב להוציא.

החת"ס כתב – שיש להבין את קושיית רבינו ירוחם באופן שונה. קושייתו, מדוע לווה שאין לו מה לשלם מסדרים לו את חובו, אך לא נוטלים ממנו את כלי עבודתו ואשתו, אם כן מדוע הבעל שמחויב כאן, נוטלים ממנו את אשתו? התירוץ, חיוב מזונות הבעל לאשתו לרמב"ם מהתורה, ועיקר הנישואין הוא לצורך כך שתקבל מזונות, לכן אין יכול הבעל להסתלק מכך, וכשאין קיום של עיקר הנישואין כלהבדיל מורדת בתשמיש, כופין להוציא משא"כ לשיטת רבינו ירוחם שחיוב המזונות דרבנן, אין להוציא.

בסימן קנד, ג השו"ע ציין גם לדברי הרשב"א שלא הובאו כאן שכופים להוציא אם הבעל לא רוצה לעבוד על אף שיכול לעבוד. **הב"מ** ביאר שאין סתירה וגם כאן השו"ע מודה לרשב"א. להלכה הכריע הב"מ כפסיקת הרמב"ם לחלק בין בע"ח למזונות אשתו.

ג. בואר בסעיף ב.

ד. **רמ"א פסק ע"פ רמ"ה** שמי שאין לו מזונות אלא ליום אחד, חייב לאכול עם אשתו או לזון ממזון זה את אשתו. וביאר **הח"מ** שאין זה כבע"ח שאומרים שישאיר לעצמו מזון שלושים יום ומהשאר יתן. כלומר שלא שייך כאן מסדרין לבעל חוב.

4. מה הדין באשה שנשתטית האם בעלה חייב במזונותיה?
ביבמות קיב: מבואר שהנושא את השוטה אין לה כתובה ולא תנאי כתובה. אמנם אם רוצה וכתב לה יש לה כתובה. אך הנושא פיקחת והשתטתה לאחר הנישואין אינו רשאי לגרשה בכדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, על אף שמי שחלתה אשתו יכול לומר אתן לה כתובה ותרפא את עצמה, בגלל החשש של מנהג הפקר, אין לדמות בין חולה לשוטה. כל זאת בשוטה קצת היודעת לשמור גיטה, אך אם היא שוטה הרבה מדאו' לא ניתן לגרשה [כך מבואר בקיג:].

נחלקו הראשונים לגבי חיוב המזונות: הרשב"א – חייב במזונותיה. על אף שלא יכול לגרשה וחכמים תיקנו מזונות תחת מעשי ידיה, ואין לו מעשי ידיה, חיוב המזונות לא תלוי במעשה ידיה אלא הוא עיקר, וכשלא עושה עדיין מקבלת מזונות. **הרמב"ם –** פטור ממזונות, ומכל חיובי הבעל לאשתו.

שו"ע בסימן ע פסק כרשב"א שחייב במזונותיה. אך **בסימן קיט** פסק כרמב"ם שפטור ממזונותיה.

רמ"א העיר לכך שהשו"ע בסימן קיט פסק שפטור.

ח"מ – בסימן ע מדובר כשלא נותן לה כתובה, לכן חייב להמשיך ולזונה בסימן קיט מדובר שנותן לה כתובה לכן פטור ממזונותיה. [אמנם ביד אפרים העיר שברשב"א מבואר שאף כשנותן לה כתובה אינו נפטר מחיוב המזונות, יתכן לתרץ שבדבר זה לא הסכים השו"ע עם הרשב"א אלא עם הרמב"ם]. הח"מ בסימן קנט הזכיר את החילוק של הב"ש. הוא אף כתב שכיום שאין מגרשים בע"כ גם מי שניתן לגרשה מהתורה וחכמים אסרו לגרשה, חייב במזונותיה. היסוד לפטור נשען על איסור גירושין בע"כ, שכיוון שהוא מחויב להמשיך להחזיק אותה מדרבנן בלי רצונו, יש לפוטרו מחיוב המזונות.

ב"ש – בסימן ע מדובר על שוטה שאינה יודעת לשמור גיטה ואיסור גירושיה מהתורה, לכן חייב במזונותיה, אך בסימן קיט מדובר בשוטה שאסור לגרשה מתקנת חכמים שלא ינהגו בה מנהג הפקר לכן כיוון שניתן לגרשה מהתורה, וחיוב המזונות הוא מהתורה לרמב"ם אין סיבה שיתחייב לשלם, לכן פטור ממזונות.

5. דברים של הבעל השאולים והמופקדים ביד אחר:
א .האם דינם כמשועבדים לגבי מזונות דקיי"ל אין מוציאין ממשועבדים למזונות?
ב .מה הדין אם הבעל צוה את הנפקד שלא יתנם לאף אחד , והאשה מבקשת מבית הדין להוציא את הכלים מן הנפקד למזונותיה ,ומיד כשתבעה את הכלים החזירם הנפקד לבעל ?
ג .האם יש הבדל לגבי שעבודא דרבי נתן בין חוב רגיל לחוב מזונות?
א **הרשב"א בתשובה** פסק שהאשה מוציאה למזונותיה מהנפקד על ידי בי"ד. אמנם מהשואל לא. טעם החילוק, שהיכולת שלה להוציא מהנפקד הוא מדין שיעבודא דרבי נתן, חיוב של א ל-ב, מאפשרת ל-ג ש-ב חייב לו, לגבות ישירות מ-א. זה בנפקד שהנכסים אינם משועבדים, אמנם ביחס לשואל אין לגבות ממנו, כיוון שהנכסים קנויים ומשועבדים לו, והאשה לא גובה מזונות מנכסים משועבדים. וכ"פ **בשו"ע**. אמנם סיוג לכך מבואר **ברמ"א** שאם לנפקד יש טענה על החפץ שמופקד אצלו שהוא שייך לו, אין להם לגבות ממנו אם יש לבעל נכסים אחרים שניתן לגבות מהם.

ב. **המרדכי** חידש שאם האשה תבעה את הנפקד לדין שיביא לה מזונות, והלך הנפקד והחזיר לבעל, מחויב הנפקד לשלם לאשה, כיוון שהפך להיות בעל חוב שלה בשעה שעמד בדין ותבעתו. וכ"פ **רמ"א**. **הש"ך** ביאר שאף אם לא עמד הנפקד בדין אלא ידע מכך שלמפקיד יש בע"ח, אינו רשאי להשיב למפקיד, ולהפסיד את בעל חובו. כמו"כ **רמ"א** הוסיף על פי **רבנו ירוחם** שגם אם ציוה הבעל שלא לתת מנכסיו המופקדים אין שומעים לו.

ג. ההבדל בין חוב רגיל לחוב המזונות לפי **הט"ז**, שחוב המזונות הוא דרבנן [שלא כרמב"ם], לכן האשה יכולה למחול לבעלה על מה שלותה ואכלה, והמלווה יפסיד, משא"כ חוב דאו' חוב רגיל, שבו לא תועיל מחילה ויהיה חיוב תשלום.

הש"ך תירץ שאין חילוק בין חוב רגיל לחוב מזונות, אך החילוק למה במזונות האשה יכולה למחול והמלווה יפסיד, כיוון שבחוב המזונות מדובר שמחלה לפני ההלוואה. **ההפלאה** עצמו מפרש שמחלה מיד לאחר ההלוואה קודם חיוב המזונות כיוון שחיוב המזונות הוא כל יום ויום, דומה הדבר לטוען איני יודע אם נתחייבתי, שפטור מלשלם.

6.א. בעל שהלך למדינת הים ועמד אביה או אחר ופרנס את אשתו ,האם הבעל חייב לשלם לו?
ב. האם יש הבדל בין פרנס אותה סתם או פרנס אותה לשם מזונות הבעל?
ג. האם יש הבדל בין מזונות למלבושים ורפואות?
ד. זן את בתו וחתנו על שולחנו האם יכול לדרוש את הוצאותיו מהם?
ה .אם אחד קבר אשת חברו ,האם הבעל חייב לשלם?
ו. פדה אותה משביה האם הבעל חייב להחזיר לו?
א. המשנה **בכתובות קז:** - "מי שהלך למד"ה 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. אמר ריב"ז – יפה אמר חנן, הניח מעותיו על קרן הצבי. להלכה קיימ"ל כחנן.

דין יחסית זהה מבחינת המקרה אך שונה בפסיקתו הוא דין היורד לשדה חברו שלא מדעתו ומטפל ומשביח את השדה שהכלל אומר שמקבל דמים. מה סיבת ההבדל בין הדינים?

ר"ת – הפורע חובו של חברו אכן היה מקבל תשלום כדין היורד, אך חיוב מזונות שונה, כיוון שהבעל יכול לטעון שאשתו הייתה מסתדרת בלי הלוואה, ואין כאן אלא הצלה מצער, לכן מי שהציל אשה מצער אך לא טיפל בחיוב ממוני, לא חייב בעל החוב לשלם לו.

תוס' – יורד משביח את הנכסים לכן משלמים לו, אך הפורע חובו של חברו פטור מלשלם לו, כיוון שרק הצילו מצער, כי יתכן והלווה היה משכנע את המלווה לוותר לו.

רמב"ן – בדומה לתוס', אך אף אם הצילו מהפסד ודאי, אין חובת תשלום על הצלה מהפסד אלא רק על יצירת רווח, אלא אם יש תקנת חכמים שהמציל את הנפסד יקבל תשלום.

כמו"כ דנו הראשונים, במפרנס את אשת חברו סתם:

רשב"א – הפסיד את ממונו אם עשה זאת בכדי לפרוע את חובו של חברו. אך אם פרנס אותה "סתם" זכאי לתבוע מבעלה כסף, כיוון שהווי הלוואה לאשה ולא פירעון של חוב חברו, ובלוותה ואכלה חייב הבעל לשלם.

ר"ן – חלק על הרשב"א. אין דבר כזה פרנס אותו בסתם. זו טענתו של חנן, כל הלוואה שהיא לצורך המזונות, היא נתינת מזונות לאשה על דעת זה שהבעל יפרע, ולא ניתן לחייב את הבעל כך, כיוון שהווי פריעת חובו, והפורע חובו פטור.

שו"ע פסק כר"ן. אך אם בי"ד פסק לאדם מסויים שיפרנס את אשת חברו, הבעל חייב לשלם.

לגבי אב שפרנס את בתו: תה"ד – פטור הבעל מלשלם על שזן את אשתו, אמנם אם זן גם אותו כלומר את חתנו את הבעל, חייב לשלם עבור עצמו לחמיו. המקור של תה"ד הוא הירושלמי שאומר שאין חילוק בין אחר שפרנס את אשתו, לבין אם אביה פרנס את אשתו, בשניהם כחנן. **רמ"א** פסק כתה"ד. ר' יוסי שם בגמ' שלא כר' חגי וראה את הירושלמי המופיע בסעיף ה.

ב. ראינו בשיטת הרשב"א שיש הבדל. אך הר"ן חלק על כך. **השו"ע והב"ש** הכריע כר"ן, שאין חילוק בין פרנס אותה סתם או פרנס אותה לשם מזונות הבעל.

ג. **הבאר היטב** כתב שאין חילוק בין מזונות לרפואות בין שיש לה קצבה בין שאין לה קצבה ומלבושיה ושכ"ד.

ד. לגבי בתו, ראה סוף סעיף א. לגבי חתנו, יכול לדרוש ממנו תשלום. **תה"ד** אומר שאדם שאומר לחברו סתם לאכול עמו, לא מתכוון בחינם אלא בשכר. מביא ראיה **מב"ק צב.** האומר לחברו קרע כסותי בסתם ולא אומר והיפטר, חייב, משמע שלשון סתמית מחייבת, ואין בה מחילה. וכ"פ **רמ"א**. **הש"ך** חלק על תה"ד וביאר שהראיה מב"ק אינה טובה, כיוון ששם מדובר על מי שהכסות הגיעה אליו בחיוב שמירה, לכן שם גם כשאמר בסתם חייב, אך סתמא אם אדם אמר קרע כסותי ולא היה שומר על כסותו אכן פטור.

הקצות והנתיבות חלקו על הש"ך בטעם הדין ואמרו שמי שאומר קרע כסותי בסתמא לא נפטר בגלל מחילה, אלא בגלל שמזיק ברשות.

המהרי"ט הקשה על תה"ד – מחולין קל. שאדם שאכל מחברו פטור מלשלם, כיוון שיכל לטעון שהיה מתענה. לכן גם כאן, אין חייב החתן לשלם, כיוון שיכל לומר שהיה מתענה. **המהרי"ט** תירץ שהחיוב כאן אינו מצד נהנה אלא מצד מזיק, משא"כ בממון שאין לו תובעין [בציור שמדובר עליו בחולין]. **הקצות והנתיבות**, ודאי שהאוכל משל חברו אינו חייב מצד מזיק אלא מצד נהנה.

רמ"א פסק כאן כתה"ד. אך **בחו"מ** סימן שסג פסק כרשב"ץ שהאומר לחברו דור עמי בסתם, התכוון בחנם. לכן יש סתירה ברמ"א.

הש"ך והט"ז והח"מ נשארו בצ"ע על הרמ"א. **הקצות** חילק בין דירה לאכילה, החתן לא עביד למיגר, לכן אין לו חיוב תשלום אם מישהו אמר לו לגור בביתו, כיוון שלא נהנה. אמנם לגבי אוכל כל אדם עביד למיגר, לכן יש לחייבו מדין נהנה אף כשאוכל מדעת חברו.

ה. בירושלמי תניא לא רצה הבעל לקוברה האב קוברה ומוציא ממנו בדין. ר' חגי, דווקא האב אך אם עמד אחר, הבעל פטור. ר' יוסי – בין אחר בין אב גובה.

הרמב"ם פסק כר' יוסי. וכך פסק **השו"ע** בסימן פט, לכן אם עמד אחר וקברה חייב לשלם. אמנם **הרשב"א והר"ן** פסקו שכיוון שיש מח' תנאים בדין זה, אין לנו להוציא ממון מספק, לכן אם עמד אחר וקברה, הבעל פטור מלשלם לו. אמנם אם האב עמד וקברה לכו"ע ישלם. הקשו על הרמב"ם מדוע לא חשש לר' חגי וגם הרי פסק במזונות שלא כר' יוסי אלא כחנן שהניח מעותיו על קרן הצבי, בין אב בין אחר, אז מדוע בקבורה פסק אחרת? הרמב"ם יתרץ, שרואים שבמזונות בבבלי אין חילוק בין אב לאחר, ולכן גם בקבורה לא צריך להיות חילוק בין אב לאחר וכן בבבלי רואים שלעניין מזונות כחנן אך בקבורה לכו"ע הבעל חייב לשלם לאב הקובר, ולדעתו כשם שניכר מהבבלי, אין לחלק בין האב לאחר.

ו. חוט השני בפת"ש פסק שאם עמד אחד ופדה אשת חברו פטור מלשלם לו.

7. קיי"ל דהבעל חייב במזונות אשתו רק כשהיא בביתו ,מתי הבעל חייב במזונות אשתו אעפ"י שאינה בביתו -.פרט שלשה מקרים לפחות. רבה עם בעלה ועזבה את הבית על מי מוטלת חובת ההוכחה אם עזיבתה מוצדקת ביחס למזונות?

א. לותה ואכלה. ב. אם קבלה עליה מרצונה או לדעת השו"ע כשרצה הבעל לתת. ג. מי שהלך למד"ה אחרי ג' חודשים. ד. מי שנשתטה או נתחרש ולא היה בביתו. ה. אשה שיצאה מבית בעלה והלכה לבית אחר מחשש שיוציא עליה שם רע, ותבעה מזונות חייב לזונה שם, אם לא תבעה מחלה. מקור הדין **כתובות קג. הריטב"א** למד מאלמנה שהוא הדין לאשת איש. **וכ"פ שו"ע**. לכאורה המוציא מחברו עליו הראיה, השאלה מי כאן המוציא, האם חיוב המזונות נחשב כבר בידיה של האשה ולכן הבעל הוא מוציא, או שהאשה מוציאה כיוון שכל יום מתחדש החיוב, ניתן לתלות זאת במח' תוס' ור"ן בשם רמ"ה בשאלת אמירת איני ניזונית ואיני עושה האם ניתן לחזור בה, האם חיוב המזונות הוא חיוב חדש כל יום, או שהוא חיוב אחד. ו. אלמנה שאינה רוצה לדור עם היתומים, יכולה לדור בבית אביה ומחוייבים לזונה שם, אם הטעם שאינה רוצה לגור איתם הוא מוצדק, כגון מפני צניעות וכדו'.

8. אם שפרנסה את בתה , האם האב חייב לשלם?

הרמב"ן סובר שאם מכרה אשה נכסים לצורך מזונותיה ולא לוותה ואכלה אמרינן שמסתמא מחלה, דדרך הנשים לגלגל עם בעליהן. **הר"ן** הניח את הדין הנ"ל בצ"ע. בכל מקרה יש לדון בחיוב המזונות של האב כלפי בתו. אם היא למעלה מגיל שש, נחלקו האם החיוב הוא מתקנת חכמים והכפייה מטעם צדקה (רמב"ם) או שהחיוב בתורת צדקה (כך ס"ל לרוב הראשונים), לרוב הראשונים הוא בתורת צדקה לכן אין כופין אותו לשלם אם לא אמיד ואם אמיד כופין. לכן נניח שמדובר על מגיל שש ומטה שאז האב חייב. יש לדון האם חיוב מזונות האב לבניו מדין מזונות האם (ר"ן) או חיוב עצמי (רא"ש). אם החיוב מדין מזונות האם כר"ן, לכאורה על פי יסוד הרמב"ן יפטר גם מכך. אמנם אם חיוב המזונות לילדיו הוא חיוב עצמי יתכן ומה שמכרה האם והביאה לבת לא פוטר אותו מהחיוב. בפשטות יהיה פטור מהחיוב ויש לדון בכך על פי חיוב המזונות של הבעל לאשתו בדין עמד אחר ופרנס, שם פסק השו"ע כחנן שהניח מעותיו על קרן הצבי והפסיד. הפורע חובו של חברו, פטור החבר מלשלם. אמנם **ר"ת שם בתוס'** חושב שדין זה שעמד אחד ופירנס שפטור זה דווקא פטור ביחס לאשת בעל, אך בשאר החייבים אין פטור זה של הפורע חובו של חברו.

סימן עא

1. קיי"ל דאב חייב במזונות בניו הקטנים:
א .האם חיוב זה אפילו כשיש להם נכסים?
ב .מה הדין כשמת האב האם חייב במזונותיהם?
ג .מה הדין לגבי מזונות הבנות כשיש להן נכסים?
ד .אב שהלך למדינת הים האם מפרנסים בניו הקטנים בג' החדשים הראשונים?

א. **הרא"ש כתב בשם הר"מ מרוטנבורג** שאפי' יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם חייב אביהם לזונם. הטעם לכך, כיוון שזו תקנה שהאב חייב לזונם, ממילא היא איננה תלויה בנכסים שלהם. כשם שהאשה שיש לה נכסים בעלה חייב לזון אותה בלי קשר לשאלת היכולת שלה **וכ"פ בשו"ע**. [כנלמד בכתובות קא: מבת אשתו שמקבלת מהירושים מזונות אף אחר שנשאה לאחר כל החמש שנים שהתחייב לה]. מסברא היה גם היגיון לומר הפוך, הטעם שהאבא נותן הוא כדי שיהיה, כיוון שבד"כ אין לילד, אך אם יש לילד ודאי שאין האב חייב לזונו אלא הוא יזון עצמו. כשם שמציאת הקטן לאביו משום איבה, וכך פסק **הב"ח והביאו הב"ש** שמגיל שש ואילך אין חיוב לזון אותם אלא דווקא אם אין להם. ההיגיון גם להסביר כך, שאם החיוב על האב לאחר גיל שש נובע מצדקה, אין חיוב זה אלא אם הם נזקקים, אך אם יש להם אין בכך צדקה שיתן להם ולכן אין אפי' להכלימו בדברים אם יש להם משלהם.

האבנ"מ מוסיף דיון בשאלה האם תקנת אושא היא עד גיל שש, או מגיל שש עד גיל הבר מצוה. לפי דברי **המהר"ם** יתכן **והרא"ש** התכוון שהתקנה היא על שניהם. אמנם לאבנ"מ נראה שתקנת אושא עצמה היא עד גיל שש. ור' אילעא בעי האם התקנה גם עד גיל 12 ופסקו שלא, אלא רק עד 6.

ב. **מהר"ם מלובלין** כתב שדווקא בחייו של האב חייב לזונם אבל אחרי מותו לא. וכן הביא **הב"ש**.

ג. אם מדובר בחיי האב, אז לכאורה התשובה של סעיף א רלוונטית לנידו"ד. אם מדובר אחרי מיתה, **הנו"ב** דן בכך. והביא מח' בדבר בשם **הכנה"ג**, **לר"י הלוי** אין לה מזונות מן האחין אם עמד אחד ופרנסה [כנראה שהבין שחיוב המזונות אליה נובע רק כשאין לה], **והביא בשם חכם אחד,** שאפי' במצב זה יש לה מזונות, כלומר המזונות אינם תלויים במה שיש לה, זה חיוב עצמי. **הנו"ב** תלה זאת במח' בין הרמב"ם והרי"ף לרא"ש ורש"י בדין ארוסה יש לה מזונות או לא, שנחלקו האם מדובר על מזונות מהארוס - **רי"ף** וממילא מהאחים אין לה ופסקו שיש לה מהארוס, לבין **הרא"ש ורש"י** שהעמידו שהשאלה בחיוב האחים לאחות הארוסה במזונות, וההכרעה לשיטתם שאין לה מזונות מהאחים. הוא עצמו דן האם המזונות היו מרובים או מועטים. אם האב הניח מרובים, ממילא הכל שייך לאחים והם מחויבים לזון את הבנות, וכיוון שיש ספיקא דדינא הם יכולים לומר קים לי כרש"י

ורא"ש. אך אם יש מוזנות מועטים, הכל שייך לבנות או שאם נגיד שהם לא זכאיות כשיש להם לזון הכל שייך לבנים, וכיוון שזה נמצא אצל אפוטרופוס הדין שיחלוקו, ואז נמצא שהם כן זכאיות במחצית מהמזונות שמגיעות להם.

ד. **הב"ש הביא בשם הפרישה** שחייב לזון אותם אפי' תוך ג"ח ראשונים, למרות שאת האשה אין חיוב לזון אז כמבואר **בכתובות קז.** שגם לרב שאומר שזנים אין זנים בג"ח ראשונים כי אין אדם מניח ביתו ריקן, ההבדל כיוון שהאשה יכולה לזון ממעשה ידיה משא"כ הילדים. הפרישה לומד מכאן שאם ניתן לזון אותם משלהם כמו שהאשה זנה את עצמה ממעשה ידיה, אז אף אותם אין חיוב לבעל לזון תוך ג"ח ראשונים. **הב"ש** עצמו חולק וסובר שמשמע בגמ' שם שאין אדם מניח את בתו ריקן נכון גם לגבי הילדים, לכן אין חייב לזונם. כל זאת בפחות מגיל שש, למעלה מגיל שש, נחלקו בדבר החיוב.

2. מי שהלך למדינת הים והניח בנים מגיל שש ומעלה ,אם זנים אותם מנכסיו ,ואם יש לחלק בזה שהתחיל לזונם מנכסיו ואח"כ הלך?
בכתובות מח. מחלקת בין מי שנשתטה שבי"ד יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסים את אשתו בניו ובנותיו ודבר אחר, אך היוצא למד"ה ואשתו תובעת מזונות, בי"ד יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסים את אשתו אך לא את בניו ובנותיו ולא דבר אחר. משמע מגמ' זו שאין הוא זן אותם. **במט:** - מובאת תקנת אושא, והגמ' מסתפקת האם הלכה כרבי אילעא שהביא את תקנת אושא שיהיה אדם זן את בניו ובנותיו הקטנים. ומסופר בגמ' על אדם שבא לרבא ואמר לו, האם נוח לך שבניך יזונו מהצדקה? ולכאורה יש כאן הכלמה בדברים או ניסיון לדחוף שהאב יזון את בניו, אך אין בכך כפייה וחובה מוחלטת. נחלקו הראשונים האם פוסקים את תקנת אושא. **רוב הראשונים** הבינו שאין הלכה כתקנת אושא מעל גיל שש והחובה לזון את הילדים היא מגדר של צדקה. אמנם **הרמב"ם** הבין שהלכה כתקנת אושא.

בהמשך, הגמ' אומרת שמה שעשה רבא ושאר האמוראים שלכאורה הכלימו בדברים אך לא מעבר לכך, זה דווקא כשהאב לא אמוד, אך אם הוא אמיד כופים אותו, כיוון שלא גרע הדבר מנתינת צדקה שכופים על הצדקה.

יש לציין ש**הגמ' מט:** היא דווקא בקטנים למעלה מגיל שש ועד שיביאו שערות, אך קטנים למטה מגיל שש, האב מחויב לזונם ועל כך כופים, כמבואר בגמ' ב**סה:**.

נחלקו הראשונים האם יש חיוב לזון את בני היוצא לדעת כשהוא אמיד. **הרמב"ם** העמיד את הסוגיא של **כתובות מח.** באמיד. ואז יוצא שלשיטתו, היוצא לדעת למד"ה אע"פ שאמיד אין כופין אותו לתת לבניו מהצדקה. בשוטה באמיד כופין, כשלא אמיד – אין כופין. בטעם הדבר שמחלקים בין שוטה שכופים מדין צדקה לבין היוצא למד"ה שאין כופין **הב"ש** הסביר – שלשוטה ניחא שיתנו עבורו צדקה כשהוא אמיד, הוא תמיד לא נחשב בפנינו. אך כפייה על צדקה עבור היוצא למד"ה, כיוון שאינו בפנינו אין כופין על המצוות אלא כשהוא בפנינו, ולכן אין נותנים צדקה לבניו שלא בפניו. **הכס"מ** הבין ברמב"ם שיש שיעבוד נכסים על הצדקה לכן גם שלא בפניו ניתן לכפות על הצדקה, אך כיון שיוצא לדעת ויתכן ונותן צדקה במדינת הים שאליה הלך, אין לתת משלו.

הטור – הסוגיא במח. מדברת בין באמיד בין בלא אמיד, ומחלקת עקרונית בין היוצא לדעת שאפי' אמיד לא כופים, לבין השוטה, שאפי' בלא אמיד כופים. כיוון שאומדים את דעתו שניחא ליה בהכי. **הר"ן** הבין את הסוגיא ב-מח. בלא אמיד. לכן מי שיצא למד"ה ואמיד, כן נותנים לבניו. בשוטה כטור שאפי' אם לא אמיד זנין כי מסתמא ניחא ליה בהכי.

שו"ע פסק ביוצא למד"ה שמבני שש ומעלה, אין זנין אותם מנכסיו. אך בשוטה זנין מנכסיו. **הב"ש הבין שפסק כטור** כיוון שלא הזכיר חילוק בין אמיד ללא אמיד. **רמ"א** פסק כר"ן, שהיוצא למד"ה והוא אמיד זנין אותו.

לגבי השאלה האם יש לחלק בין כשהתחיל לזונם קודם או לא: המרדכי הביא מח' ראשונים בכך - **י"א** שהסוגיא דיברה במי שזן קודם את בניו, ואז ביוצא לדעת כיוון שלא השאיר להם ממה לזון, מראה שלא מעוניין לזון אותם, לכן אין לכוף אותו. לפי"ז אם לא זן אותם קודם, גם היוצא שלא לדעת

[שוטה] לא ניתן לזון אותו. **י"א** שהסוגיא דיברה במי שלא זן קודם את בניו. לכן אמדינן דעתו ביוצא לדעת שלא רוצה לזונם כשם שלא רצה קודם, לשיטה זו אם האב זן קודם את בניו, אז גם ביוצא לדעת זנין את ילדיו.

שו"ע פסק כי"א קמא, שביוצא לדעת תמיד אמרינן שאינו מעוניין לזון אותם. אמנם **רמ"א פסק כי"א בתרא** של המרדכי, וציין שאם התחיל לזונם, אף ביוצא לדעת אמדינן דעתו שרוצה לזונם, ויזונו.

3.א. מה דין מזונות הבנים כשאביהם הוא אמיד והלך למדינת הים אם יורדים לנכסיו שלא בפניו משום צדקה?
ב .מי שהלך למדינת הים האם מוכרים מנכסיו למזונות בניו שהם מעל גיל שש ,מה הדין בנשתטה ושאינו אמוד?
ראה תשובה ל2.

4. כשנותנים לבנים מדין צדקה ויש לפנינו אבי האם ואחי האב ,על מי מוטל החיוב יותר?
הכלל ההלכתי בדיני צדקה הוא הקרוב קרוב קודם. **בפת"ש** פסק על פי כך, שהחיוב על אחי האב קודם, כיוון שהמזונות תלויים בירושה. ולא אמרינן בזה בני בנים הרי הם כבנים ובפרט נכדים מבתו. הוא מביא ראיה לכך שהמזונות תלויים בירושה שבפרק החולץ לעניין מזונות, הגמ' אומרת ולתבעניה ליורשים, ומדויק ליורשים ולא לקרובים.

5.א. הוליד בן מפנויה או מאשת איש אם חייב במזונותיו ,ואם יש חילוק בין מפנויה לאשת איש?
ב .האם הודאת האב מחייבת במזונות?

א. הבא על הפנויה והוליד ממנה בן: פסק **בתשובת הרא"ש** שחייב במזונותיו וכך פסק ב**שו"ע**. אמנם **לשיטת הר"ן** לכאורה שמזונות הילד יוצאים ממזונות האם, יש לומר שכיוון שאין לו חיוב לזון את האם אין לו חיוב לזון את הילד.

לגבי שאלת החיוב של בן מאשת איש כלומר בן ממזר - תה"ד פסקים וכתבים לז סבר שתקנת חכמים שייהיה אדם זן בניו הקטנים, אינה חלה על ממזרים. אמנם **במשפטי עוזיאל** חלק עליו וסבר שודאי שאב מחויב לזון את בניו הממזרים מכמה טעמים. א. לא מצאנו בכך חילוק ומיעוט שמיעטו את חובות האב כלפי בנו הממזר. ב. הממזר יורש את אביו, ומוציא מאחיו שאינם ממזרים את חלקו, אם לאחר מות האב הוא חייב בכך כל שכן שבחייו הוא מחוייב לזון. [ניתן גם להוסיף שהמזונות קשורים לירושה, כשם שהוכיח הפת"ש שאחי האב קודם בחיוב לזון את אחיינו מאשר אבי האם, כיוון שהגמ' בהחולץ אומרת ולתבעיניה ליורשים]. ג. אין סברא שהילד יהיה מוטל על הציבור, שהרי טענות האמוראים במט: עורב בעי רחמי ואב לא בעי רחמי, וכן יארוד ילדה ואבני מתא שדיא, לכן יש לחייב את האב. במשפטי עוזיאל לומד שלא עלינו גם אם הבן נולד מנכרית יש לאב חיוב מזונות.

ב. **בשו"ע ע"פ תשובת הרא"ש** נאמר שאם האב מודה חייב לשלם. ומשמע שהודאתו מחייבתו. בפד"ר א עמ' 155, דנו בשאלה מה יסוד החיוב של האב לזון את בניו מעל גיל שש. אפשרות אחת – שהחיוב מדין צדקה. אפשרות שניה שהחיוב מתקנת חכמים – תקנת אושא – וכך ס"ל לרמב"ם. ההבדל בין השנים, האם יש מישהו שחייבים לו, והאם שייך לומר כאן הודאת **בעל דין**. אם החיוב מדיני צדקה, הרי שאין בעל דין, כי חיוב צדקה מוטל על הנותן, אך לא מחייב למי לתת. לא ניתן להגדיר את הבן כבעל דינו, לכן אין כאן הודאת בעל דין, ולא ניתן לחייב על כך. אמנם אם החיוב מתקנת חכמים הרי שבנו הוא בעל דינו, ושייך דין הודאת בעל דין כמאה עדים.

סימן עד

1. באם האישה מסרבת לגור בחצר אחד עם קרובי הבעל האם שומעין לה?

בב"י הביא את תשובת הרי"ף בדבר זה שאומר ששומעים לטענתה והיא יכולה לדרוש שהם לא יבואו. אמנם **הראב"ד בהשגות על הרי"ף** אמר שבדבר זה דווקא אם נראה לבי"ד שיש ממש בדבריה ואכן הם מציקים ומפריעים בינה לבעלה, אך אם היא סתם לא אוהבת אותם על אף שהם לא עושים משהו שאינו ראוי כלפיה והם לא יוצרים קטטה בינה לבעלה, הדין עם הבעל. **שו"ע** פסק כתשובת הרי"ף, **רמ"א** סייג כראב"ד. לכאורה מקור הדין מבוסס על ה**משנה בכתובות קג**, המביאה לאלמנה את הזכות לטעון אם היא ילדה והם ילדים שהיא רוצה לדור דווקא בבית אביה, הם חייבים לזון אותה שם. **הבית מאיר** העיר שברמב"ם הדין מדבר דווקא על אחות בעלה ואמו, שכיוון שהם מחמש הנשים השונאות אותה כמבואר ביבמות קיז לכן היא נאמנת בסתם לטעון עליהם, אך לפי דברי ההגהות הדין אמור אף בשאר קרוביו.

סימן עה

1.א. איש ואישה שנישאו זל"ז והם משני ארצות שונות ,למי יש זכות הכפייה להוליך לארצו?
ב. מי שדר בעיר ואין לו פרנסה ,האם יכול לכוף את אישתו לצאת לעיר אחרת? האם עקב מצב בריאות הבעל רשאי לכוף את אישתו לעבור לעיר אחרת שהאוויר שם בריא בשבילו או שהוא חייב להישאר בעירו למרות שהאוויר מזיק לבריאותו ?איש ואישה שגרים במקום מסוים והבעל טוען שהוא חושש לגור במקום מפאת המצב הביטחוני ואישתו טוענת שברצונה לגור שם מבחינה אידיאולוגית עם מי הדין?
ג .למי שיש זכות כפייה ,האם יכול לכפות לפני הנישואין או רק אחרי הנישואין?
ד .איש ואישה שנתעצמו ביניהם ,הוא אומר שיגורו בדירתו והאישה בדירתה איך יש לפסוק בזה?

א. בעניין זה יש מספר מקורות שסותרים מעט, ועל כן נציגם וניישבם. ראשית היא המשנה **בכתובות קי.** המשנה אומרת שלוש ארצות לנשואין, יהודה ועבר הירדן והגליל. אין מוצאין מעיר לעיר ומכרך לכרך אבל אותה הארץ מוציאין מעיר לעיר ומכרך לכרך, אבל לא מעיר לכרך ולא מכרך לעיר. מוציאין מנוה הרעה לנוה היפה, אבל לא מנוה היפה לנוה הרעה, רשב"ג אומר אף לא מנוה רעה לנוה יפה, מפני שהנוה היפה בודק.

תוספתא – שלש ארצות לנישואין יהודה ועבר הירדן והגליל, במי דברים אמורים, בזמן שהיה מיהודה וארס אשה מיהדה מגליל וארס אשה מגליל, אבל אם היה מיהודה וארס אשה מגליל, כופין אותה [י"ג אותו] להוציא.

ירושלמי – מתני' כשהיה מיהודה ונשא אשה מגליל מגליל ונשא אשה מיהודה אבל אם היה מיהודה ונשא אשה מיהודה כופין אותו לצאת.

סיכום: **בבלי** - כופין אותה. תוספתא - שינוי גירסאות את מי כופים וכן מדובר על זמן האירוסין. ירושלמי – באותו מקום כופין אותו לצאת.

נחלקו הראשונים בביאור הסוגיות: **הרי"ף והרמב"ם** – התוספתא מדברת על יכולת הכפייה של האיש את אשתו בזמן הנישואין. כלומר מקום המגורים הראשון, שם האיש זכאי לכוף את אשתו לבוא איתו גם מארץ אחרת וגם אם שינוי זה כולל מעבר מכרך לעיר וכו'. המשנה מדברת, אחרי שהם כבר גרים במקום מסוים ואז האיש רוצה להעביר את אשתו ממקום למקום, שאין לו זכות לכך. כלומר המשנה מדברת על מעבר דירה אחרי שכבר דרו במקום אחד וקבעו בו את מושבם.

המהר"ם – כולל את כל המקורות. התוספתא דיברה על שעת קידושין ואומרת שהוא כופה אותה לצאת. הירושלמי מדבר על שעת נישואין, שאם נשאה במקומה היא כופה אותו לצאת. והמשנה מדברת כשם שהבינו הרי"ף והרמב"ם אחרי שכבר גרו במקום אחד שאין לבעל זכות לכוף את האשה לעבור מקום. סיכום. בעל שקידש אשה זכאי לקבוע את מקום המגורים והולכים אחריו, למעט במקרה שנישאו במקום מגורי האשה שאז הולכים אחריה. אמנם לאחר שכבר דרו במקום אין לבעל זכות לכוף לשנות את מקום המגורים.

ר"ת – לדעתו המשנה התוספתא והירושלמי מדברים על יכולת האשה לכוף את האיש. לדעתו מקום הנישואין הוא הקובע. היכן שנישאו שם יהיה מושבם ואין ביכולת האשה להעביר את האיש למקום אחר. אא"כ שניהם גרו בארץ אחת והלכו למקום אחר להתחתן, שאז יכולים לכפות לחזור למקום מולדתם הראשון. אם הם היו גרים לפני החתונה באותה ארץ לא יכולה האישה לכוף את האיש לעבור מעיר לכרך. אך אם שניהם גרים בערים או בכרכים, היא יכולה לכוף אותו לעבור למקומה. הטעם הוא שכל כבודה בת מלך פנימה.

שו"ע פסק כרי"ף וכרמב"ם. **רמ"א** ציין לר"ן שאומר שעל אף שהבעל יכול להוציא מארץ לארץ, באותה ארץ אין הוא יכול להוציא מעיר לכרך או להיפך. **רמ"א הביא בי"א** את דעת ר"ת. **הדרכ"מ** אמר שאין לכפות היום לא האיש את האישה ולא האישה את האיש, כיוון שיש מח' בין הראשונים. כך גם מתבארת פסיקתו כר"ת שמטרתה לומר, שאין בהכרח הלכה כרי"ף והרמב"ם שהבעל קובע את מקום הנישואין. אמנם **הב"י** הבין שאין הלכה כר"ת אלא כרי"ף והרמב"ם והבעל זכאי לכפות, ואין שיטת ר"ת עומדת כנגד רוב הפוסקים.

ב. לגבי בעל שלא מוצא פרנסה במקומו. נחלקו בדבר ראשונים. **תה"ד** פסק שיכול להוציאה, כיוון שהטעם שאין יכולה להוציאה ממקומה כיוון שעולה עמו ואינה יורדת, אך כשאין פרנסה בבית זו ירידה ולכן ודאי שאין הדין הזה עומד מול פרנסה, ואפילו מכרך לעיר בארץ אחרת ולהיפך. **הב"י** כתב שלא נראו לו דברי תה"ד. **והריב"ש** חלק עליו במפורש. כיוון שבמשנה אין חילוק בין יש לו פרנסה לאין לו, משמע שבכל עניין אין יכולת לבעל לכוף את אשתו. נראה להציע שטעמו כיוון שאין טעם הדין מטעם עולה עמו ואינה יורדת, אלא טעם הדין מטעם שעל דעת כן נישאו. **רמ"א** הביא את שתי הדעות בי"א. י"א קמא תה"ד י"א בתרא ריב"ש.

הח"מ והב"ש העירו שהריב"ש אומר במפורש שגם תה"ד יודה כשאין לו בוודאות פרנסה במקום אחר אלא שרק רוצה לקחת את אשתו ולנדוד עמה עד שימצאו פרנסה שאין לו לעשות זאת. רק אם יש לו במקום אחר פרנסה מובטחת יכול להעבירה לתה"ד.

לגבי בעל שחלה במקום מגוריו – **הנו"ב** – אין הוא יכול לכופה לעבור מקום, אך הוא עצמו יכול ללכת כי לדידו פיקו"נ, כיוון שאונס רחמנא פטריה מלדור עמה אך לא חייבה לאשה לעבור. הוא אומר את דבריו גם לשיטת תה"ד כיוון שבפרנסה שניהם בדוחק, אך כאן רק הוא בדוחק. אמנם הוא ציין לדברי גאון אחד שחשב לומר שבמקרה זה יש לכוף את האשה כיוון דהוי סכנה לאיש לגור שם, אך הוא דוחה את דבריו.

בפת"ש העיר שאם הוא חולה ולא יכול לעבוד, ממילא לתה"ד הגענו למצב של בעייתיות בפרנסה ויכול לכוף אותה לבוא עמו.

לגבי איש ואישה הדרים במקום מסוים שהבעל מפחד מהשכונה והיא רוצה להישאר שם גם אם זה מסיבה אידאולוגית כמבואר בשאלה, בסימן עד סעיפים יא יב, מבואר שאיש שאמר איני דר במבוי זה מפני שבנ"א רעים או פריצים או עכו"ם בשכונתי, ואני מתיירא מהם שומעין לו, ואע"פ שלא הוחזקו בפריצות. ואפי' היה המדור שלה מוציאין אותה ממנו. וכן הדין אם היא אמרה כך. כך פסקו **הרמב"ם והשו"ע**.

ג. **הריב"ש** בתשובה פסק שכל מה שנאמר במשנה שהבעל כופה אותה זה דווקא אחרי הנישואין, כיוון שחיוביו כלפי אשתו מתחילים רק משעת הנישואין כגון לרפאותה ולפדותה, כיצד יכפה אותה ללכת בדרכים שהם מקום סכנה, הרי אם יקרה לה משהו הוא פטור מכך, אלא ודאי שדוקא אחר הנישואין רשאי לכופה ולא לפני. לכן גם מקום הנישואין יהיה במקומה אלא אם כן התנה איתה ולא עם אמה אחרת. **הרשב"ץ** חלק עליו וסבר שכשם שהבעל מחליט על מקום המגורים, כך הוא מחליט על מקום הנישואין. **רמ"א** פסק כריב"ש. **הב"ש** נשאר בצ"ע כיוון שהרשב"ץ פליג. [לכאורה שיטת ריב"ש תואמת את פסיקת רמ"א כר"ת שהאשה היא בעלת הכח לכפות, כיוון שלשיטתו הולכים לפי מקום הנישואין, יוצא שאם לא התנו וסגרו אחרת האשה תמיד תכפה לגור במקומה על ידי כפיית הנישואין, נ"ל שהשו"ע יחלוק על כך].

ד. ראה סעיף א באריכות ולמד משם. לכאורה מח' ר"ת עם הרמב"ם והרי"ף. לר"ת אם שניהם גרו באותה ארץ ובאותו סוג אזור, לדוג' שניהם בעירוני או שניהם בכפרי היא כופה, אמנם אם הוא בכרך והיא בכפר, אין היא יכולה לכופו. לרמב"ם הוא כופה אותה תמיד לגבי המקום הראשוני שידורו בו. למהר"ם, הולכים אחרי מקום מגוריו אלא אם כן נשאה במקום מגוריה, אחרי קביעת המקום הראשוני לא ניתן לאחד מהם לשנות את המקום. **שו"ע** כרי"ף ורמב"ם, **רמ"א** כר"ת.

2. בעל שרוצה לרדת לחו"ל האם חייב לגרש את אישתו? האם כופים על זה?

המשנה **בכתובות קי:** אומרת הכל מעלין לא"י, ובהמשך – הוא אומר לצאת והיא אומרת שלא לצאת, כופין אותו שלא לצאת, ואם לאו יוציא ויתן כתובה. משמע שאם היא מתנגדת ליציאתו לחול, כופים אותו להישאר ואם לאו יוציא ויתן כתובה. וכך נפסק **בשו"ע** הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאין משם. לא נשאלנו בשאלה על האם אשה שרוצה לעלות לא"י והבעל לא רוצה האם כופין אותו לעלות. לשאלה זו, במשנה מבואר לכאורה שכופין וכך פסקו **הרי"ף והרמב"ם** אמנם **המהר"ם**, בגלל סתירה בין הבבלי לירושלמי, שבירושלמי נשמע שאין כופין את בעלה לעלות כשהיא הרוצה לעלות, משא"כ אם הוא רוצה לעלות, בעוד בבלי מבואר שכל אחד מהם כופה. **הגר"א** ביאר את המהר"ם והירושלמי, שהירושלמי מיירי בזמן שהמקדש אינו ולכן מה שרלוונטי בארץ הם המצוות התלויות בה והם שייכות לבעל ולא לאשה, לכן הוא כופה והיא לא כופה אותו. כמו"כ **תוס'** מביא **בשם רבנו חיים** שכיוון שהדרכים בחזקת סכנה, ואין מקדש אין מצווה לעלות לא"י. **הרדב"ז** – כיום לא כופים לא את האיש ולא את האשה כי חוששים לקנוניא של הבעל להיפטר מכתובת אשתו ולהיפך. **המבי"ט** – חלק על רבנו חיים בתוס' ואמר שגם כיום קיימת מצוות לעלות לא"י. **שו"ע** פסק כרמב"ם וכרי"ף.

סימן עו

1.א. הרוצה לצאת לחו"ל לצורך טיפול קוסמטי ,או לטייל או לסחורה ,ואשתו מתנגדת האם עובר באיסור בל תגרע?
ב .עבר ויצא וחזר, האם חייב להשלים עונתה שהחסיר? האם חייב להשלים עת ימי נדתה?
ג .מה הדין אם ראתה כתם וחכם התיר לה ובעלה רוצה להחמיר?
ד .אם האשה הרשתה לו למעט בעונתה, עד כמה מועיל הרשות.

1.א. לצורך טיפול קוסמטי, לסחורה, לטייל האם עובר באיסור לא תגרע. נחלקו הראשונים בפירוש הלאו של עונתה לא יגרע. **הרמב"ם** מבין שדווקא אם מונע ממנה תשמיש **בכדי לצערה** עובר על לאו זה. אמנם **לשיטת הר"ן** גם אם עושה זאת שלא בכדי לצערה אלא רק מונע ממנה תשמיש עובר בלאו. גם הרמב"ם מודה שיש בעיה לבטל עונתה של אשתו כיוון שהוא מודה שיש איסור לבעל להחליף את מלאכתו מטייל לחמר בלי רשות אשתו, והסביר **המהר"ם אלשיך** שלרמב"ם יש שני לימודים מהפסוק ועונתה לא יגרע, א. שיש שיעבוד של הבעל לאשתו, ולכן אין לו לבטל עונתה. ב. חיוב על לאו במידה ומונע בכדי לצערה. **השו"ע** פסק כרמב"ם. א. אסור למנוע. ב. אם מנעה כדי לצער עובר בלאו. **לגבי סחורה,** יש בכך דיון מפורש. נפסק **בשו"ע** שיש לאשה לעכב על בעלה שלא יצא לסחורה אלא למקום קרוב שלא ימנע מעונתה. אמנם **רמ"א פסק בשם הרא"ש והטור** שעל אף שמעיקר הדין אם היא נותנת לו רשות הוא יכול לצאת לסחורה כמה שירצה אין לו להתאחר ויש לו לנהוג כאורחא דעלמא שלא לצאת יותר מחודש. **במשנה בסא:** מבאר שאין לאדם לבטל את עונת אשתו ללא רשותה. הגמ' שאלה ברשות כמה? ותירצה כמה דבעי. אח"כ שאלה הגמ' אורחא דמילתא כמה? נחלקו רב ור' יוחנן. רב חודש בביתו וחודש בעבודה. לר' יוחנן – חודש בעבודה ושתים בביתו נלמד מבניית המקדש בימי שלמה. **רמ"ה** פסק כר' יוחנן. **רא"ש** כרב, **רמ"א** כרא"ש.

אפילו לצורך מצווה פסק **המהר"ם אלשיך** שאין לאדם להשתחרר מחיוב עונה, כיוון שאפי' מבניין המקדש שהוא מצווה רבה השתחררו לקיום מצוות עונה.

כשאשתו מתנגדת לכל הנ"ל ודאי שזה אסור, אלא אם כן, חוזר תוך עונתה ואז אין בכך בעיה. אמנם לגבי איסור לא תגרע כשם שראינו עוברים בכך לפי פסיקת השו"ע כרמב"ם דווקא אם עושה זאת כדי לצערה.

ב. **לעזר מקודש** יש שיעבוד של האיש לעונת אשתו, לכן גם אם עבר ויצא וחזר צריך להשלים את העונה, ואף אם כבר טבלה, משלים אח"כ את עונתה. **לחיד"א** – בשבת הוא זמן העונה, ואם פיספס אותו, הפסידה עונתה, ואינו מחויב להשלים. ניתן להסתפק בשיטתו האם כלל אין שיעבוד, או שיש שיעבוד אך רק בזמן מסוים. לכאורה האפשרות השניה נראית יותר. **לאג"מ** – גם אם פיספס את העונה בשבת, החיוב אינו צמוד דווקא לשבת, אלא ימצא פעם בשבוע אף בימות החול לקיים עונתו. ניתן להסתפק בדבריו, האם צריך מראש במידה ויודע ולא יוכל בשבת, לקיים עונתו קודם באחד מימות החול, או שהכוונה שאף לאחר השבת למרות שנפתח שבוע חדש, כל עוד לא עבר שבוע מזמן העונה, יקיים עונתו גם בשבוע שלאחר מכן.

ג. **החת"ס** העלה להתיר לבעל להחמיר על עצמו, אפי' כשהחכם טיהר את הכתם והיא עומדת וצווחת, וטעם הדבר על פי דיוקו של הרמב"ם שאיש רשאי לעבור מלהיות טייל לת"ח אפי' עומדת וצווחת, שלטענת החת"ס גם שאר ראשונים מודים לכך, וטעם הדבר כיוון שת"ת גובר גם על תנאים מקדימים שהיו בעת הנישואין, לכן גם בדבר זה של הקפדה במצוות יכול להחליט פתאום לנהוג בחומרא, ואין בכך איסור ובעיה.

ד. **שו"ע** פסק שת"ח יוצא שלא ברשות אשתו ב או ג שנים. **הב"ח בשם המהרש"ל** אמר שלא יותר מ-ב או ג' שנים. **הב"ש** [סקי"א] כתב שלמה דקיימ"ל שת"ח אפי' בלא רשות יוצאים ב ו-ג שנים, אם נתנה לו רשות, יכול לילך כל מה שתתן לו רשות ופטור מעונתה. אמנם **העזר מקודש** סובר שלא יצא יותר משלושים ימים בגלל אורחא דמילתא. אך הוא נשאר בצ"ע למעשה ודן בשאלה האם מנכין ימי טומאה מהשלושים הללו. הוא מציע שמנכין פעם אחת בשלושים יום את ימי הוסת ויכול להתאחר שלושים יום בנוסף לימי וסתה וליבונה. **רמ"א** פסק שאם נותנת לו רשות ת"ח יכול לילך בכל מה שתתן לו רשות. וכך ס"ל **לראב"ד** במי שתורתו אומנתו. אמנם הח"מ אמר שאנו כיום יש לנו לחוש לאורחא דמילתא ולא לצאת יותר מב או ג שנים, ועדיף לא יותר מחודש.

סימן עז

1. מורד על אשתו ורוצה לגרשה ,למנהג שאין מגרשים בעל כרחה ,האם מוסיפים על כתובתה? מה הדין לענין חיובו במזונותיה? אם הבעל רוצה לגרש את אשתו אבל אינו יכול לגרשה בעל כרחה או משום שיש חדר"ג או משום שכך מנהג המקום או בגלל השבועה שנשבע ,האם האשה זכאית לקבל את כל הזכויות הנובעות מהנישואין?

בכתובות סג מבואר במשנה שיש דין מורד הן באיש והן באישה. הגמ' שואלת מורדת ממאי, ומוכיחים שמורדת מתשמיש ודאי יש, ונחלקו האם יש גם מורדת ממלאכה. **הרמב"ם** פסק שאין דין מורד אלא במורד מתשמיש כדברי שמואל עד שאתה כופה להוציא תכפה לזון. אמנם **הרא"ש** פסק כרב שהאומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה. **שו"ע** פסק כרמב"ם וכשמואל, כיוון שהרא"ש יחידי בפסיקתו. בכל מקרה לעניין בעל שמורד מתשמיש, מדינא דגמ' מוסיפים לה על כתובתה בכל שבוע שלושה דינרים. **שו"ע** פסק כפשט הגמ' שהמורד מוסיפין לאשה על כתובתה מידי שבוע שלושה דינרים. אם היא רוצה כופין אותו מיד להוציא ולתת כתובה. **רמ"א** פסק בי"א שאם הוא רוצה לגרשה מיד ולתת לה את הכתובה, אין מוסיפין על כתובתה.

יש להבין את דברי רמ"א, הרי הבעל רשאי לגרש את אשתו כשירצה אז ודאי שלא יוסיפו לה על הכתובה? י"ל שמדובר אחרי חדר"ג שאסר לגרש בע"כ, ואז יש לדון האם מוסיפים על כתובתה.

הרא"ם פסק שהחדר"ג שאוסר לגרש אשה בע"כ אסר דווקא לגרש, אך מותר למנוע ממנה שאר כסות ועונה. כלומר גם מזונות וגם עונה יכול למנוע ממנה, ואין להוסיף לה על כתובתה אם הבעל

רוצה לגרש והיא מונעת ממנו לגרשה על ידי הזכות שיש לה שלא יגרשה בע"כ מתקנת רגמ"ה. **הב"ח** פסק על פי הרא"ם, שאין מוסיפין על כתובתה כדברי הרמ"א ושגם פטור מלתת לה מזונות.

הח"מ חלק על כך וסבר שחיוב עונה הוא בכל מקרה מחויב לה, ולא יכול להיבטל ממנו בגלל שהיא לא מעוניינת להתגרש. הוא מוכיח זאת **מהרא"ש** שדווקא במקום שכופין אותו לגרש פטור משאר כסות ועונה, אך במקום שאין כופין, חייב בהם. ממילא לשיטתו חייב במזונות ובעונה שלא כרמ"א אלא כשו"ע. רק אם יש טענה מבוררת לבעל, אז הוא פטור מעונה. רוב הפוסקים פסקו כח"מ שלא ניתן למנוע ממי שלא רוצה להתגרש חיוב מזונות. הח"מ ורוב האחרונים גם פסקו שמוסיפים על כתובתה.

הב"ש – לגבי תשמיש אין לכוף אותו לשמש עמה. לגבי פסיקת **הרא"ם**, **המהר"א ששון** אמר שניתן לסמוך עליו ולומר קים לי כמותו.

פת"ש – חלק על הב"ש והמהר"א ששון והביא בשם כמה גדולים שאין לומר קים לי כרא"ם. אמנם אם זה ציור שיש טענה מבוררת של מאיס עלי, ניתן לסמוך על המהר"א ששון והרא"ם.

2. פרט שיטות הפוסקים במורדת הטוענת מאיס עלי ואת שיטות הפוסקים בטוענת בעינא ליה ומצערנא ליה.

בכתובות סג. מופיע דין המשנה שהמורדת פוחתין לה מכתובתה כל שבת שבעה דינרים. אח"כ בגמ' מופיע תחילה דין רבותינו שהם חזרו ונמנו שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו ושולחין לה ב"ד הוי יודעת שאפי' כתובתיך מאה מנה הפסדת. אח"כ דרש רב נחמן הלכה כרבותינו אמר רבא האי בורכא.

אח"כ הגמ' מבררת היכי דמי מורדת ומחלקת בין בעינא ליה ומצערנא ליה לאומרת מאיס עלי שלא כייפינן לה.

בסוף מסופר על כלתיה דרב זביד שאימרדה ותפסה בגד אחד, ויש שתי לשונות האם מרדה הפסידה בלאותיה קיימים ל"ק. או שלא הפסידה – ל"ב.

במסקנת הסוגיא, השתא דלא איתמר לא הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה לא תפסה לא יהבינן לה ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא, ובהנך תריסר ירחי שתא אין לה מזונות מבעל.

נחלקו הראשונים במספר נקודות בסוגיה. א. האם הלכה כרבותינו או לא. [האם הבורכא נאמרה על הפסיקה הלכה כרבותינו]. ב. מה נקודת ההבדל בין מאיס לבעינא ומצערנא. ג. באיזה ציור מדובר בכלתיה דרב זביד במאיס או בבעינא ומצערנא. ד. האם המשהינן מתייחס למאיס או לבעינא ומצערנא.

ברי"ף מופיעה תקנת הגאונים דינא דמתיבתא, שמשיבים לאשה את כל הנ"מ ונצ"ב שלה.

הרמב"ם ביאר שהמורדת בעינא ומצערנא יש לה את דין הגמ' כדעת רבותינו. כלומר שולחים לה מבי"ד הוי יודעת שאם את ממשיכה למרוד הפסדת את כתובתך, אם המשיכה, מכריזים עליה ד' שבתות מידי יום ואומרים שהיא מרדה על בעלה, אם המשיכה שולחים לה שוב שליח שאומר לה שתפסיד כתובה, אם המשיכה, נמלכים בה, ואז היא מפסידה כתובתה, מיד לאחר ארבע השבתות. אך משהים את הגט עד יב' חודש ואין לה מזונות. לגבי בלאותיה הקיימים אם תפסה אין מוציאין מידה, אך שאר הדברים צריכה להחזיר לבעלה. כמו"כ אין לה מזונות בתקופה שאחרי הד' שבתות. לגבי מאיס עליי, כופים אותו להוציאה לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנאוי לה. יוצאת בלא כתובה אך יש לה את בלאותיה הקיימים, הן את אלו שהכניסה לו שלא באחריותו כלומר נ"מ והן את נצ"ב.

יוצא שהרמב"ם פסק כרבותינו. אמר שההבדל בין בעינא למאיס האם היא רוצה להמשיך תחתיו אך רוצה לצערו, או שאינה רוצה להמשיך תחתיו. כלתיה דרב זביד בבעינא ומצערנא וממילא גם המשהינן מתייחס לבעינא. בבעינא עושים לה את דין רבותינו ואח"כ מיד מפסידה כתובתה אך משהינן את גיטה תריסר ירחי שתא ואין לה מזונות.

הרשב"א ביאר שההבדל בין מאיס לבעינא האם מוכנה לוותר על כתובתה (מאיס) או לא (בעינא). כלתיה דרב זביד זה במואסת. לבעינא עושים את דין רבותינו של ארבע שבתות הכרזה ואח"כ מגרש אותה מיד והיא מפסידה את בלאותיה הקיימים [לא תועיל לה גם תפיסה]. במאיס, משהינן יב' חודש, אם תפסה בלאותיה הקיימין הם שלה. הטעם לדעתו שבמאיס עלי הפסידה כתובתה כיוון שמחלה. הרשב"א מסביר שהסיבה שבמאיס אם תפסה מנכסיה הקיימים מנצ"ב הם שלה, כיוון שיש ספק האם דין שבח בית אביה שקיים בהם מגלה שהם שלה ולכן אין זכות לגבות ממנה אותם, או שזו זכות שיעבוד שהקנו לה, שפקעה כשמרדה.

הרא"ש עקרונית כרשב"א נקודת ההבדל שדין משהינן לה נאמר גם בבבעינא ולא רק במאיס. כיוון שראו בדורות האחרונים של האמוראים שבנות ישראל משתמשות בסוגיית מורדת ומתחרטות על כך, תיקנו שמחילתם לא תתפוס אלא אחר יב חודש.

תוס' גם דומה לרא"ש והרשב"א רק שהבין שמשהינן חל דווקא על בעינא.

תוס' רי"ד – מואסת אינה יכולה לסבול תשמיש בעלה. מורדת יכולה ומצערת. מואסת זכאית לכתובה, כי היא אנוסה לפרוש ממנו, והטעם שזוכה בכתובה כי הכתובה מגיעה משום חיבת ביאה ראשונה שהייתה. אך כיוון שאין דרך להוכיח שאכן מאיס עליה ושלא נתנה עיניה באחר רח"ל לא כופים את הבעל לגרשה. בבעינא נוהג דין רבותינו ומשהינן לה יב חודש.

ר"ן וריטב"א – הבינו כרי"ד. ההבדל הוא האם לאחר יב"ח כופים לגרש (רי"ד) או לא (ר"ן ריטב"א). מעבר לשיטות הללו נתקנה **תקנת הגאונים** דינא דמתיבתא המובאת ברי"ף שמבואר בה שהבעל מחזיר לה כל נ"מ ונצ"ב יעויין שם.

שו"ע פסק כרמב"ם, חוץ מהעובדה ש**הרמב"ם פסק שבמואסת כופים לגרש**. **לשו"ע** אין כופים. **רמ"א** פסק כרא"ש וכרשב"א בבעינא שמשהינן לא רק את הגט אלא גם את הפטור מהכתובה. כלומר ההבדל בין הרא"ש לרמב"ם ובין רמ"א לשו"ע בהתאמה הוא האם כשחוזרת בה בין ארבע השבתות ליב"ח יש לה כתובה (רא"ש) או שהפסידה כתובתה (רמב"ם). אמנם במאיס פסק כתוס' ובדומה גם לשיטת הרמב"ם רק בלי כפייה שלא משהינן לה כלל. **הב"ש** תמה עליו למה השמיט את הרא"ש הסובר שמשהינן אף במואסת. **לעניין הבלאות רמ"א** פסק כרשב"א שדווקא במאיס עליי אם תפסה לא מוציאים אך בבעינא מוציאים בכל מקרה. **רמ"א** פסק כדייני דמתיבתא – תקנת הגאונים שברי"ף כשאמרה מאיס עלי בטענה מבוררת, שאינה מפסידה כלום הן מנ"מ והן מנצ"ב.

3. האישה שאמרה מאוס עלי ותן לי כתובתי איך דנים אותה כמורדת דמאיס עלי ,או כמורדת דבעינא ליה ומצערנא ליה.

רמ"א פסק על פי רש"י על הגמ' בסג: ד"ה אבל שאם אומרת יתן לי גט וכתובתי חיישינן שמא נתנה עיניה באחר ויש לה דין מורדת דבעינא ומצערנא ליה ו**כ"כ הר"ן בתשובה**. לפי רמ"א בבעינא ומצערנא ליה הדין שעושים את דין רבותינו ומשהינן גם את הכתובה עד תריסר ירחי שתא. לשו"ע מפסידה את הכתובה מיד לאחר ארבעת השבועות. לפי **המהר"ם** אם נותנת טעם והסבר לטענת המאיס שלה והיא טענה מבוררת נוהגים איתה כדינא דמתיבתא שמחזיר לה הבעל כל נצ"ב ונ"מ.

4.א. מורדת לאחר י"ב חודש ,האם הבעל אוכל פירות? האם יש הבדל בין פירות לירושה?
ב. מורדת שאין לבעל פירות , האם הבעל יכול למחות שלא תתן נכסיה לאחרים?
א. **רמ"א פסק ע"פ המהרי"ו** שלאחר יב חודש אין לבעל עליה כלום וכן היא עליו. **הח"מ** פסק שאינו אוכל פירות אך יורשה. הטעם לכך שאינו אוכל פירות כיוון שנפטר מחיוב קבורתה ופדיונה כיוון שנפטר מכתבותה וקבורתה ופדיונה הם בכלל תנאי כתובה, ומרגע שנפטר מהכתובה נפטר מהם וזכותו בפירות נובעת מזכותה בפדיון וקבורה, ממילא בהעדרם פטורה מלתת לו את הפירות. ירושה הבעל לעולם זכאי לה עד שמגרשה. אמנם **הב"ש** הביא בכך מח' בין **הרא"ש לרשב"א**. לדעתו **הרשב"א** סובר שאוכל פירות. אמנם **הרא"ש** סובר שאינו אוכל פירות. לגבי שאלת ההבדל בין פירות

לירושה, **גם הב"י וגם הרמ"א** מסכימים שהוא יורש אותה בכל מקרה עד עת הגירושין, בלא קשר לשאלת אכילת הפירות. ירושה במובן זה אינה תלויה בשאר הזכויות והחובות האחרות.

ב. **הח"מ הביא בשם המהר"י וייל** שאין לה לתת מתנה, אף לאחר שהבעל לא זכאי בפירות כיוון שגורעת מירושתו. **הב"ש** תלה זאת במח' בין הרא"ש לרשב"א אם יש לו פירות אחר יב"ח. לרשב"א יש, לכן ודאי שיכול למחות. אך לדעת הרא"ש שאין אישות ביניהם ואין פירות אין יכול למחות. הוא הביא את המהר"י וייל שאומר שיכול למחות, וכן ציין שכך פסק **רמ"א** בסעיף ג. מאידך, **הרלב"ח** כתב שאינו יכול למחות כיון שאינו אוכל פירות. נראה להסביר בטעם המח' בין הרא"ש לרשב"א ובין הרלב"ח למהרי"ו – שנחלקו מכח מה הירושה במצב זה. הרא"ש הבין שבד"כ הבעל יורש את אשתו משני טעמים – א. מדין קרבה. ב. מדין בעל. לפונקציה של ירושה מדין הבעל, יש גם את הזכות למנוע ממנה למכור ולתת, כיוון שמתקנת אושא האשה שמכרה בנ"מ בחיי בעלה הבעל מוציא מיד הלקוחות. לבעל יש זכות מסוימת בחיים בנכסיה, לכן יש לו את הזכות למנוע ממנה מכירה. אמנם בציור זה שאין לו פירות אין לה כתובה בטל הקשר האישותי שביניהם ובטלה הירושה מדין בעל ומה שנשאר היא ירושה מדין קרבה. מדין זה אין הוא יכול למנוע ממנה את הפירות, כשם שכל בן היורש את אביו אינו יכול למנוע מאביו לעשותו כרצונו בנכסיו. אמנם לרשב"א או שיש רק את הירושה מדין בעל, או שכיוון שלדעתו כן יש פירות, ממילא הקשר האישותי קיים ויכול למנוע ממנה נתינת פירות.

5. באמתלא מבוררת תיקנו הגאונים דינא דמתיבתא:
א .האם בכל מורדת בין דמאיס עלי ובין בעינא ליה ומצערנא ליה תיקנו דינא דמתיבתא או לא?
ב .האם המתנות שנתן לה הבעל צריכה להחזיר?
ג .בדינא דמתיבתא מוציאין ממנו בין בנכסי צאן ברזל ובין נכסי מלוג .האם מוציאין לפני שנתגרשו או רק אחרי שנתגרשו?
ד .האם חייב במזונותיה?

א. כשם שאמרו בשאלה שאם הטענה מבוררת נותנים לה דין דייני דמתיבתא שיש לה נצ"ב ונ"מ, זו דעת **המהר"ם ופסקה רמ"א**. רמ"א פסק את הדין דווקא ביחס לטענת מאיס עליה בטענה מבוררת. גם **הב"ש** הכריע שבטענה מבוררת יש דינא דמתיבתא דווקא במאיס עליי. הוא הביא **שהמהר"א ששון** נסתפק בזה. אך הוא חלק עליו. הוא הסביר שטעם התקנה כדי שלא יצאו בנות ישראל לתרבות רעה.

ב. **המהרי"ט צהלון** הסתפק במתנות שהביא הבעל לאשה או לאביה וכתבו אותם בכתובה, האם משום כך יש להם דין נצ"ב וממילא כשם שהיא מקבלת בדינא דמתיבתא את נצ"ב תקבל גם את המתנות, או שכיוון שזו מתנה והביא לה אותה אדעתא להיות תחתיו ולא אדעתה למשקל ולמיפק אין לה זכות במתנה הזו.

ג. **הט"ז** הכריח שהיא זכאית לקבל את נצ"ב ונ"מ דווקא בעת הגירושין, כיוון שהם תחת הנדוניא שהוא צריך לתת לה בשעת הגירושין. לפני זה אין היא זכאית לנדוניא ואינה זכאית בנ"מ ונצ"ב. **הט"ז** השיג על **הרמ"א** שמשמע ממנו שיש לה נצ"ב ונ"מ עוד לפני הגירושין וחלק עליו.

ד. **רמ"א פסק ע"פ המהרי"ל** שאחר יב"ח אין להם אחד על השני כלום, והוא הדין למזונות. לשיטת **הרמב"ם והשו"ע** בבעינא ומצערנא ליה, ברגע הפסדת הכתובה, לאחר ארבע שבתות, אין לה יותר מזונות.

6. מה הדין בספק מורדת אם הפסידה כתובתה?

ידוע הכלל שהמוציא מחבירו עליו הראיה. גם בספק מורדת, מבואר בפד"ר ו עמ' 35 סעיף יב, שבספק מורדת, בין אם ספק אם מעשיה מהווים מרידה, ובין אם ספק אם נעשו לה משפטי המורדת, אין להחיל עליה מספק את ההלכות אשר מעמד זה מחייב, ואין לפטור את הבעל מחיובו הברור לכתובה, כשסיבת הפטור היא בספק. הנחת היסוד שלהם, שהבעל מחויב בכתובה, אם הוא רוצה לפטור את עצמו הוא צריך להביא ראיה שאכן יש לה דין מורדת והוא נפטר מחיובי הכתובה הכוללים מזונות.

סימן עח

1. אשה שפשעה וע"י זה חלתה, האם הבעל חייב ברפואתה?
הב"מ כתב שראה מרבני קהילת פ"פ דמיין שדווקא אם נשבת ממילא חייב לפדותה אך אם גנבה ובגלל זה נשבתה אין חייב לפדותה. והוא חלק עליהם וסבר שחיובו אינו מותנה בסיבת השביה, האם בפשיעתה או שלא. בכל מקרה חייב לפדותה, כשם שבכל מקרה חייב לרפאותה. **הפת"ש** תמה על הב"מ שהרי **הריטב"א** כתב שאשה שחלתה בפשיעתה אין בעלה חייב לרפא אותה ולכן נאמר לקתה חייב לרפאותה. כמו"כ טען **המעיל צדקה** שכיוון שאם יתחייב לרפאותה יכולה לכלות את ממונו על ידי שתגרום לעצמה לחלות הרבה, ממילא משמע שאינו חייב בכך.

2. ספק מגורשת האם חייב בפדיונה?
האבנ"מ הביא בשם השיטה שהרמ"ך שהסתפק בדין זה. עקרונית היה נראה לו שאינו חייב בהשבתה כיוון שלא שייך בה אהדרינך לי לאינתו. אך כיוון שלא נתן לה גט שגירשה לגמרי עדיין היא אשתו לכל דבר חוץ ממציאתה.

האבנ"מ מביא מתוס' בגיטין ג כתב בכתב ידו שהם סוברים שכל שאינה מגורשת היא עדיין אשתו לכל דבר ואוכלת פירות. אך **מתוס' בגיטין יז** לכאורה לא משמע כך. הוא מכריע **כתוס' בדף ג**, שיש לבעל פירות וממילא שחייב בפירקונה של הספק מגורשת למרות שלא נאמר בה אהדרינך לי לאינתו.

3.א. אם נשבתה אשתו ,האם חייב לפדותה יותר מכדי דמיה?
ב. אם שניהם בשבי ,האם היא קודמת?
א. **בכתובות נב.** – ת"ר נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה מכאן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה. רשב"ג – אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהם מפני תיקון העולם. משמע מרשב"ג שבכדי דמיהן פודין, למרות שהפרקון שלה יותר מכתובתה, הרי יש ברייתא שאומרת נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך רצה פודה לא רצה לא פודה. רשב"ג אומר אם היה פרקונה כנגד כתובתה פודה ואם לאו אינו פודה? רשב"ג תרי קולי אית ליה.

בגמ' **בגיטין מה.** העוסקת בעיקר דין זה של אין פודין את השבויין יתר מכדי דמיהם נאמר שדין זה הוא מפני תיקון העולם. ובגמ' הסתפקו מה תיקון העולם, האם זה משום דוחק הציבור, שאם יפדו יותר מכדי דמיהם הציבור לא יוכל לעמוד בתשלום, או שזה משום שלא יבואו עוד פעם לשבות כשהם רואים שהם מרוויחים מכך כ"כ הרבה.

הרמב"ם פסק כרשב"ג שאין חיוב על הבעל לפדות את אשתו יותר מכדי שוויה.

הרמ"ה והרא"ש פסקו כת"ק שאדם חייב לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה בפדיון ראשון. הסיבה לכך לפי הרא"ש כיוון שהוא חייב בפדיונה מטעם תנאי בי"ד נחשב כאילו היא זכתה כבר בכסף זה ומכספה היא יכולה לפדות את עצמה באיזה סכום שתרצה. לפי **תוס'** זה משום אשתו כגופו.

שו"ע פסק כרמב"ם, **רמ"א** ציין לרמ"ה והרא"ש. אמנם לא אמר כמותם שחייב לפדות, אלא שיכול לפדות. **הט"ז** ביאר שהכוונה שחייב. אמנם אחרים הבינו שעיקר העניין שהוא לא כרשב"ג האוסר לפדות אלא מותר.

נחלקו האחרונים **ברמב"ם ובשו"ע** שהלשון היא **אין מחייבין**. **משמע לכאורה שיכול** על אף שאין מחייבין. וכך הבינו **הבית יעקב והט"ז ברמב"ם**. **אמנם הח"מ הב"ש והב"מ** כתבו שאין להבין כך

את הרמב"ם אלא שהוא רצה לומר שבפחות מדמיה מחייבין אותו לפדותה, אך אינו יכול לפדותה ביותר מדמיה.

ב. הח"מ פסק על פי ההגהות מרדכי שאם שניהם בשבי היא קודמת, אם לא במקום שחשודים במשכב זכר רח"ל. מקור הדין **במשנה בהוריות יג** האומרת שהאשה קודמת לאיש בכללי לגבי פדיון שבויים, אם לא במקום ששניהם עומדים לקלקלה שהאיש קודם. **הרמב"ם** מסביר מפני שהאיש דרכו לחזר ובושתו מרובה. אמנם אם רגילים שם במשכב זכר, כיוון שאין רגילות ושכיחות של משכב זכור לכן יש להוציא את האיש ראשון [יש ללמוד מכאן על חומרת משכב זכר ל"ע ביחס אפי' לאיסור אשת איש לכאורה].

4. אשה שנשבית וזינתה ברצון האם חייב הבעל בפדיונה ואם יש הבדל בין אשת כהן לאשת ישראל בזה? מה הדין בספק אם אשת כהן נתרצתה?
מקור הדין **בכתובות נא:** שם מבואר שבמצבים שהנשים נאסרות לבעליהן אין להם דין שבויה. **א.** בגנבים כשהאשה הולכת מעצמה אליהם זה מראה שהיא חפצה בהם ונבעלת ברצון ולכן אסורה. ב. שבויי מלכות, כיוון שהם נשבות למי שהוא מלך מבחינתם, הם רואות בכך עליית מדרגה, וכיוון שהוא יכול לשאת אותם ולפרנס אותם הם חושבות שהוא ישא אותם ולכן הם מוסרות את עצמם אליו ונבעלות ברצון, לכן הם אסורות לבעליהם ואין בדין שיפדום. **רמ"א פסק על פי הר"ן** ששבויה שנאסרה אף לבעלה ישראל, שחוששים שנבעלה ברצון, אין בעלה חייב לפדותה. הטעם שאין איסור שביה גורם אלא איסור דבר אחר גורם. **לגבי אשת כהן**: **הח"מ** פסק שחייב לפדותה כיוון שברגע שנשבתה כבר נאסרה ממילא איסור שביה גורם, וזה שאח"כ נבעלה ברצון, לא מפקיע ממנו את החיוב ההתחלתי של ובכהנת אהדרינך למדינתך. **הב"ש** חלק על הח"מ ופסק שאין חיוב להחזיר אשת כהן שתחילה נשבתה ואז נבעלה ברצון, כיוון שנחלקו לגבי נשבית ואז מדיר, וסומכוס סבר שבגלל שחוששים לערמה כלומר שכל אחד ידיר את אשתו אחרי שנשבית ויפטר מפדיונה, לכן חייב לפדותה, משמע שאילולי זה למרות שנחלקו לגבי אשת כהן הדין שחייב בפדיונה. ומשמע שאם לא היה בעיה של ערמה כשמדיר אח"כ נחשב כאיסור דבר אחר, וכל שכן כשנבעלה ברצון שנחשב שאיסור דבר אחר גורם.

לגבי מציאות של ספק אם נבעלה ברצון - רש"י ביאר שאם נשבית לשר כיוון שהיא סבורה שישא אותה נבעלת ברצון ולכן אסורה לבעלה ולכן אין חיוב לפדותה. **הב"ח העמיד את רש"י** דווקא כשידוע שנבעלה לו, אך אם לא ידוע, יתכן ושבה אותה בשביל למכרה ולא נאסרת בכך כיוון שרוב המלכים שובים בשביל למכור וממילא חייב לפדותה. **הר"ן** הביא שאם לא הייתה מועילה לאשה הצווחה נחשבת כנבעלת באונס. אך אם היה לה לצווח ולא צווחה נחשבת כרצון ופטור מלפדותה. **הב"ח** פסק כמותו. **הב"ש** מתלבט שהרי **רמ"א** פסק שמי שחוששים שמא נבעלה ברצון אין בעלה חייב לפדותה, כלומר די בחשש, ואין צורך בודאות בשביל לפטור מחיוב. הוא נשאר בצ"ע.

5. בחיוב פדיון בחייבי לאוין ,האם חייב לפדות?
רבא בכתובות נב חילק מתי חל החיוב לפדות את אשתו - כל שאיסור שבייה גורם לה חייב לפדותה כל שאיסור דבר אחר גורם לה אין חייב לפדותה. חייבי לאוין אסורות לבעליהם קודם השבייה, לכן הוא פטור מפדיונה. הבעל אוכל פירותיה בשביל שלא תהיה חוטאת נשכרת. אמנם אם נשבית כתב **תוס'** שחייב להחזיר לה את הפירות. **השו"ע פסק** שפטור מלפדותה, **רמ"א** הוסיף שחייב לשלם את הפירות.

6. **. אשת כהן שנאנסה ואח"כ זינתה ברצון האם בעלה חייב במזונות?**
ראה תשובה 4. יש לזכור גם את דברי אבוה דשמואל הסובר שמי שתחילתה באונס וסופה ברצון נחשבת כאונס אמנם בכהנת גם באונס היא אסורה לבעלה.

7. א. אשה נשבית בחיי בעלה ולא הספיק לפדותה ומת, האם היורשים חייבים לפדותה ואם אינם חייבים אם צריכים להחזיר פירות שאכל הבעל?

ב. האם היורשים אוכלים פירות כפי שאכל הבעל?

ג. יבם שאוכל פירות מנכסי מלוג האם חייב לפדותה?

א. בכתובות נב. מובאת ברייתא, המחלקת בין אם הבעל הכיר בה קודם מותו שנשבית שאז חייבים היורשים לפדותה, לבין כשלא הכיר הבעל קודם פטירתו שנשבית, שאז היורשים פטורים מלפדותה. לוי סבר לפסוק כמשנה הזו, אך פסק לו רב, שאין לעשות כמשנה הזו, אלא בין הכיר בה בין לא הכיר בה אין היתומים חייבים לפדותה, וטעם הדבר שאין אני קורא בה ואותבינך לי לאינתו. **שו"ע** פסק כרב שכיוון שלא מחזירה אליו לאשה כיוון שנפטר, הרי פטור מלפדותה.

הח"מ העיר שגם אין היורשין חייבים להחזיר את הפירות, שהבעל אכלם כהוגן ומזל רע שלה הוא שגרם.

ב. **הח"מ** פסק שליורשים אין פירות ממנה כמבואר בסימן צה כיוון שפטורים מלפדותה.

ג. מאותה סיבה שאם נשבית אחר מיתת בעלה, או שלא הספיק לפדותה בחייו שאין היורשים מחויבים לפדותה, כי אין אני קורא בו ואותבינך לי לאינתו, גם שומרת יבם שעדיין לא הפכה לאשתו של היבם, לא שייך לומר ואותבינך לי לאינתו, ופטור מלפדותה וכ"פ **הרא"ש** על הסוגיא. אמנם כתב **הח"מ** שיורש את הפירות שלה מאחיו, אך לא זכאי להשתמש בפירות חדשים שנפלו לה אחר מיתת בעלה – אחיו.

סימן עט

1.א. אשה שחלתה האם הבעל חייב ברפואתה ואם חייבים לרפאות אלמנה ,מה חילוקי הדינים ביניהם?
ב. מניין נובעים החיובים לרפאות ברפואה שיש לה קצבה וברפואה שאין לה קיצבה?
א-ב. **המשנה בכתובות נא.** – לקתה חייב לרפאותה, אמר הרי גיטה וכתובתה ותרפא את עצמה רשאי. לגבי רפואת אלמנה **הגמ' בכתובת נב:** - ת"ר אלמנה ניזונת מנכסי יתומין וצריכה רפואה הרי היא כמזונות. רשב"ג אומר – רפואה שיש לה קצבה נתרפאת מכתובתה, שאין לה קצבה הרי היא כמזונות.

העולה מהגמ'. יש חיוב לרפא את אשתו. יש לבעל יכולת לומר הרי גיטה וכתובתה ותרפא עצמה. יש חילוק בין רפואת אשתו שחייב בה בין שיש לה קצבה ובין אם אין לה קצבה לאלמנה שחייב לרפואתה רק ברפואה שיש לה קצבה כרשב"ג.

יש לציין **לשיטת העיטור השונה מהרמב"ן ורוב הראשונים**, הסובר שגם בבעל ביחס לאשתו, כיתומים ביחס לאלמנה אין חיוב אלא על רפואה שאין לה קצבה שהיא כמזונות ולא על רפואה שיש לה קצבה.

נחלקו הראשונים בהבנת המילים **בכתובות נב:** רפואה הרי היא כמזונות וכן באופן מהותי מהו מקור החיוב של רפואה.

הרמב"ן הבין שחיוב רפואה הוא תקנה עצמאית של חז"ל שאינה קשורה למזונות. כשאמרו לגבי אלמנה שרפואה כמזונות, התכוונו לעניין שכשם שיתומים חייבים במזונות האשה הם גם חייבים ברפואה שאין לה קצבה למרות שבעלה נפטר.

תוס' – חיוב הרפואה כלול בחיוב המזונות. לכן יכול הבעל לומר לאשתו החולה הרי גיטך וכתובתך ותרפאי את עצמך כיון שנתן הבעל לאשתו עד עכשיו מזונות בתמורה למעשה ידיה משא"כ פדיון שלא קיבלה עד עתה תמורה לפירותיה, לא יכול הבעל לומר לה הרי גיטך וכתובתך ותפדי את עצמך.

הרא"ש – חיוב רפואה נובע ממזונות ברפואה שאין לה קצבה, אך ברפואה שיש לה קצבה חיוב הרפואה נובע מהחיוב לפדותה. לפי"ז מובן מדוע בא"א שחייב הן במזונותיה והן בפרקונה נותן לה גם רפואה שיש לה קצבה וגם שאין לה, משא"כ באלמנה שהיתומים פטורים מפרקונה – כי פודה ע"מ לחיות עימו, וכיוון שאינו חי, אין חיוב זה מוטל על היתומים, לכן יפטרו היתומים גם מרפואה שיש לה קצבה, אמנם הם חייבים במזונות לכן יתחייבו ברפואה שאין לה קצבה הדומה למזונות.

לפי **הב"ש** נראה **שהשו"ע פסק כרא"ש** כיוון שבסעיף ג כתב היתה חולה חולי ארוך יכול לומר לה הרי גיטך וכתובתך ותרפאי את עצמך, משמע שדווקא חולי שהוא ארוך שאין לרפואה קצבה והוא דומה למזונות יכול לומר זאת, כשם שיכול לומר לה זאת במזונות משא"כ בפדיון שלא יכול לומר לה איני פודך.

הנפ"מ בין טעמי החיוב השונים: א. כמה פעמים חייב לרפאות את אשתו ברפואה שיש לה קצבה. **רע"א** – לרא"ש חייב רק פעם אחת כדין הפירקון שהחיוב הוא רק פעם אחת ופעם שניה, אם רוצה פודה אם לא רוצה אומר לה הרי גיטך וכתובתך ופדי עצמך. **לרמב"ן** כיוון שזו תקנה עצמאית אין לה מגבלות וחייב כמה פעמים שיהיה. **הב"מ** חלק על הנפ"מ הזו, כיוון שהראשונים לא דיברו עליה. ב. כשאמרה איני ניזונית ואיני עושה. **לרמב"ן** – יתחייב לרפאותה כי תקנת הרפואה אינה תלויה במזונות. **לרא"ש ולתוס'** פטור מלרפאותה לתוס' בכלל ולרא"ש רק ברפואה שאין לה קצבה, כיוון שהם תלויים במזונות. וכך כתב **האבני מילואים**.

באלמנה יש דין נוסף שאינו בנשואה. הגמ' **בכתובות נב:** מספרת על קרוביו של ר' יוחנן שהייתה להם אשת אב שהיתה צריכה רפואה כל יום. כלומר זו רפואה שאין לה קצבה, באו לר' יוחנן ושאלוהו מה לעשות? אמר להם תהפכו את חיוב הרפואה למשהו קצוב ותפטרו. אמנם בסוף הוא חזר בו. אך היסוד נאמר ונשאר, יתומים שרוצים יכולים לקצוב לה רפואה ואז יפטרו מהחיוב הנ"ל. וכ"פ **שו"ע**.

2.א. אשה שחלתה בחולי ארוך ואמר לה הרי גיטיך וכתובתיך ,האם חייב במזונותיה?
ב .אם אמרה איני ניזונת ואיני עושה ,האם חייב בריפוי?
ג .במתחייב לזון בת אשתו ,האם חייב ברפואתה?
ד .האם חייבים ברפואת בת לאחר שמת, ואם יש הבדל בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קיצבה?

א. המשנה **בכתובות נא.** – לקתה חייב לרפאותה. אמר הרי גיטה וכתובתה תרפא את עצמה רשאי. **בספרי** – אם היתה חולה ימתין לה עד שתתרפא.

הראב"ד והרשב"א – המשנה מדברת על חולי שאינו קשה מידי כגון שאינה שוכבת במטה, שם כמשנה יכול לומר לה הרי גיטך וכתובתך ורפאי את עצמך. הספרי מדבר על חולה קשה השוכבת במטה. שם לא יכול לומר לה כדבר זה.

הרמב"ם – לא חילק בין חולי קשה לחולי קל. אך כתב שמדרך ארץ שלא לגרש אשה חולה. נראה שהבין שהספרי הוא הדרכה של דרך ארץ. **שו"ע** פסק כרמב"ם, **הב"ש** ציין גם לראב"ד.

נחלקו הפוסקים כיום לאחר חדר"ג האם ג"כ ניתן לגרש אשה חולה. **הח"מ בשם המהרש"ל והב"ח** – אין יכול לגרש את אשתו החולה, ואף אם רוצה לגרש אין לפטרו מחיוב הרפואה. **הב"ש** – כיוון שרואים שדין החולי מתיר לו לגרש את אשתו הראשונה על אף שיש בכך איסור כמבואר **בגיטין צ** ממילא היתר זה גם גובר על חדר"ג וניתן לומר לה הרי גיטך וכתובתך ורפאי עצמך. מח' זו היא אותה מח' המופיעה בסימן עז בשאלת חיוב המזונות כיום למורדת שאינה רוצה להתגרש, האם מחויב לה במזונות כיוון שאין יכול לגרשה, שלדעת הרא"ם על אף שלא יכול לגרש את המורדת כיוון שמחדר"ג נאסר לגרשה בע"כ, יכול להיפטר מחיוב שארה כסותה ועונתה. לפי שיטתו פטור ממזונותיה, ולמהרש"ל שחולק עליו שם חייב במזונותיה.

ב. כשם שמופיע ב1א **האבני מילואים**, תלה זאת במח' הראשונים. **הט"ז** הוסיף שגם האומר לאשה צאי מעשה ידיך במזונותיך למ"ד שהרפואה היא חלק מדין מזונות ס"ל שאין לו חיוב ברפואתה. אמנם

יש לדון בשאלה האם חיוב המזונות הוא כחיוב המזונות של איש לאשתו, ובפשטות הם שונים. חיוב הבעל לאשתו, הוא חיוב מתקנת חכמים. חיוב האב לבת אשתו, הוא התחייבות שלו. ממילא דיני הרפואה שכלולים במזונות, אינם חלים בהכרח על בת אשתו.

ג. **השו"ע** פסק בקיד, ו שאינו חייב ברפואתה. **התומים** רצה לומר שהווי ספיקא דדינא כיוון שתלוי בגמ' האומרת שמזון הבנות חמש שנים הווי קצוב. אך לדעתו זה תלוי במח' הראשונים ביחס לרפואה קצובה האם היא בכלל מזונות תוס' או לא רמב"ן. לכן כיוון שזו מח' ראשונים הווי ספיקא דדינא. **האבני מילואים** עצמו חולק על התומים ומביא את דברי הרא"ש הפוסק שאין חיוב לאב המתחייב לזון את בת אשתו ברפואתה, כיוון שיש חילוק בין חיוב מזונות רגיל שהוא מתקנת בי"ד וכך גם ס"ל לאבנ"מ כרמב"ן, לבין התחייבות של האב לזון את בת אשתו, חיוב מתקנת בי"ד כולל גם חיוב רפואה, חיוב של האב על עצמו כולל רק חיוב מזונות עצמם ללא רפואה. אמנם לשיטת רמב"ן בכל מקרה פטור מרפואתה. **לתוס' בכתובות נ:** - חיוב הרפואה כלול בחיוב המזונות אף בבת אשתו.

ד. הדין אומר שבנכסים שנפלו אחר מיתה אם נפלו נכסים מועטים הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים, ואם נפלו נכסים מרובים אז הבנים זנים את הבנות. בכל מקרה לבנות יש מזונות. יש לתלות את השאלה במח' הראשונים דלעיל. לדעת תוס' ורא"ש ברפואה שאין לה קצבה שנובעת מחיוב המזונות, ממילא חייב לרפאות, לדעת הרמב"ם פטור מלרפאות.

סימן פ

1. קיי"ל מעשי ידיה לבעלה:
א. האם הבעל זוכה בכל סוג מעשה ידיה?
ב. דחקה עצמה ועשתה יותר מהראוי לה המותר למי?
ג .האם אישה חייבת בכל סוגי מלאכה הרגילים היום ,ומה דין אישה עשירה ולמי שייכים מעשה הידים)?פקידה או מורה שעובדת מחוץ לבית ,אשה שעוסקת במלאכות שאין דרך נשים לעשות האם מעשה ידיה לבעלה?
ד .מה הדין בכל המקרים הנ"ל ,באלמנה ויתומים?
א-ד. המשנה **בכתובות סה:** - מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה. **והמשנה בסד:** - ומה היא עושה לו, משקל חמש סלעים שתי ביהודה שהן עשר סלעים בגליל, או משקל עשר סלעים ערב ביהודה שהן עשרים סלעים בגליל ואם היתה מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה.

הרמב"ם פסק שמה שהאשה עושה לבעלה הכל כמנהג המדינה, מקום שדרכן לארוג אורגת לרקום רוקמת, לטוות–טווה, ואם לא היה דרך נשי המקום הללו לעשות מלאכה זו אינו כופה אלא לטוות בצמר בלבד.

נמצא שהבעל זוכה במעשה ידיה שדרכה לעשות או בטוויה בצמר שיכול לכוף אותה לכך.

הב"מ הבין שבכל מקרה יכול הבעל לכוף את אשתו לטוות בצמר אפי' אם אין דרך נשי המקום לעשות זאת, כי זאת מלאכה שבהגדרתה היא מלאכת האשה. אך מאידך אין הוא יכול לכוף אותה לעשות שום מלאכה אחרת שאינה מלאכה זו של עשייה בצמר. **הגר"א** כתב שהרמב"ם התכוון שגם אשה עשירה מותר לבעל לכפות אותה לעשות בצמר כדי שלא תהיה בטלה.

כמו"כ הבעל זוכה במעשה ידיה של המותר על משקל חמשה סלעים, שזה מה שהיא צריכה להכניס לו, כל זאת במידה ונתן לה מעה כסף כנגד.

לגבי דחקה והותירה נחלקו בגמ' **בכתובות סו.** ר"ע ות"ק האם המותר לבעלה – ת"ק, או לעצמה – ר"ע. **ר"ח** פסק כר"ע כיוון שהבין שרב פפא שמובא אח"כ בגמ' שהסתפק בעשתה לו שתיים בבת אחת מהו ונשאר בתיקו, הסתפק לשיטת ר"ע ומכך שהגמ' הסתפקה בשיטת ר"ע משמע שכך סוברת

להלכה. **רב האי** – הבין שספקו של רב פפא הוא אליבא דרבנן –ת"ק, והספק של רב פפא בעשתה שתי מלאכות בבת אחת, האם חכמים תיקנו את כח העבודה של האשה לבעלה כקניין קרקע לפירות, או שהם תיקנו דווקא למלאכה אחת אך אם תעשה שאר מלאכות הם יהיו שייכות לעצמה. **רמב"ם** גם פסק כת"ק. **השו"ע** פסק כרמב"ם, לכן גם העדפה שעל ידי הדחק שייכת לבעל.

מח' שלישית וחשובה בנושא היא מח' הראשונים באשה שעשתה מלאכות שאין דרכה לעשותם, האם זוכה בהם או לא. **הראב"ד והרשב"א** – פסקו שזוכה בהם לעצמה, כיוון שכל מה שהבעל זוכה במעשה ידיה, זה דווקא מעשה ידיה של המלאכות שהנשים הרגילות שם עושות אך לא מעבר לכך. כל זאת בתנאי שלא מחלה על כך לבעלה. נלמד מסוגיית אלמנה שהשביחה נכסי יתומים, שלמרות שמעשה ידיה של היתומים כיוון שזנים אותה, השבחה זו לדעת הראב"ד והרשב"א שלה כיוון שאינה חייבת במעשה ידיים זה. אמנם **הרשב"ם** חלק וסבר שתמיד כל מעשה ידיה לבעלה, אף אם עשתה מלאכה שאין רגילות נשות המקום לעשות.

המשנה למלך על אישות כא א, הביא הסתפקות של **מהרימ"ט**, נשים שכאניות סוחר, יוצאות בבית השרים והם המפרנסות של הבית, האם מעשה ידיהם של בעליהם. **הוא תמה עליו שודאי שמעשה ידיהן שייך להן**, על פי הרשב"א והראב"ד האמורים. כמו"כ הוא טען שאין להעמיד את דבריהם דווקא באלמנה ולחלק בינה לנשואה כיוון שיש לדון במעשה ידיה שכזה כמציאה שבנשואה היא לבעלה ובאלמנה לעצמה, כי במי שאומרת איני ניזונית ואיני עושה, נחלקו הראשונים האם מציאתה לעצמה או לא. **לרמ"ה** מציאתה לעצמה, **לטור ולרא"ש** מציאתה לבעלה, ראה שם בהרחבה. בכל אופן יכולה אשה כזו לומר קים לה כרמ"ה ולהיפטר מחיוב מעשה ידיה הנ"ל לבעלה.

הפת"ש ציין גם לתשובת גבעת שאול במי שזן בתו וחתנו מתוך התחייבות לזונם, ובזמן זה עבדה האשה, האם כיוון שלא ניזונה מבעלה חייבת לו את מעשה ידיה שעבדה בזמן זה. השואל רצה להוכיח שחייבת מדיני עבד שהאדון חייב במזונות אשתו אף אם התחתנו לאחר שהיה עבד, ומאידך מעשה ידיה לבעלה. הגבעת שאול דוחה את הראיה, כיוון שבמתחייב לזון בתו וחתנו או בנו וכלתו החיוב לא תלוי בחיי הבעל, בכל מקרה הוא חייב בכך, משא"כ בעבד שחיוב האדון נובע ממעשה ידיו של הבעל, אז הווי כאילו הבעל עצמו נותן לה מזונות. אמנם הוא מסכים איתו לדינא שגם בציור זה המזונות של הבעל כיוון שזה תנאי כתובה שמעשה ידיה לבעלה.

2.א. אם אמרה איני ניזונת ואיני עושה אם חייבת בשבעה מלאכות או במלאכות הבית והאם חייבת להניק?

ב .אם נאמר שחייבת להניק אם חייב הבעל לתת לה מה שמוספין למינקת?

א-ב בגמ' בכתובות סג. נחלקו ממה המורדת מורדת. רב הונא, מתשמיש. ר' יוסי ברבי חנינא ממלאכה. מהי המרידה ממלאכה? **הראב"ד** כתב שגם לרב הונא שיכולה אשה לומר איני ניזונית ואיני עושה יש מורדת ממלאכה ביחס למלאכות הבית טוחנת ואופה וכו' שבע המלאכות. אמנם **בשו"ע** נפסק על פי שאר הפוסקים שאין מורדת ממלאכה כלל. אך לשיטת הראב"ד האומרת איני ניזונית ואיני עושה מחויבת בשבע המלאכות שהאשה עושה לבעלה. **הרמב"ם** גם פסק כשיטתם. אמנם **מתוס' בכתובות סג** מבואר שאינה חייבת במלאכות הבית כשעובדת. כיוון שצריכה גם לעבוד בשביל להשיג מזונות וגם לעשות מלאכות הבית. [מתוס' הזה, חיזוק לנשותינו שקשה עליהם הן לעבוד והן לעשות מלאכות הבית].

רמ"א הביא תחילה את דעת תוס' [כך הבין הגר"א שלא כח"מ שתמה מדוע לא הביא הרמ"א את דעת תוס'] **ובי"א** הביא את דעת הרמב"ם הראב"ד והרשב"א.

לגבי הנקה, **הב"ש** הבין שהאומרת איני ניזונת פטורה מלהניק, וגם הבעל פטור מלהוסיף לה מזונות ולפחות ממעשה ידיה כמבואר בגמ' דין המניקה [ממנו למד הר"ן שמזונות הילדים נובעים ממזונות האם]. **הפת"ש** אומר שאם התינוק כבר מכיר את האם ודאי שהיא מחויבת להניקו ולא תוכל להשתמט מכך. ונחלקו האם יש לה שכר על כך או לא, ולכן יכול הבעל לומר קים לי כר"ן ואין לה שכר.

3.א. אשה שתבעה מזונות והבעל טוען ברי שהיא לא עובדת והיא מכחישה, האם חייב לה?

ב .אם הביא עדים שלא בפניה שהיא לא עובדת מה הדין?

א. **הרמב"ם** פסק שמושיבין אשה ביניהם שהיא תגיד מה קורה שם. הטעם שאין משביעין אותה היסת, כיוון שאז הבעל ישביעה כל יום ואין בכך שלום בית. וכ"פ **שו"ע**.

ב. **ביבי"א ח"ה חו"מ ב הסתפק בכך והכריע שרשאים לקבל שלא בפני האשה את עדי הבעל**. **השו"ע** בחו"מ כח, פסק שמה שאמרו שאין מקבלים עדים אלא בפני בע"ד זה רק עדים המסייעים לתובע, אך בשביל לפטור את הנתבע ניתן לקבל אף שלא בפניה. השאלה אם במקרה שהבעל טוען היא עבדה לכן היה לה מעשה ידיה והיא לא הביאה לי אותו ולכן אני פטור מהמזונות, הוא טוען שהוא פטור ממזונות כנגד תביעת המזונות שלה, או שיש לומר שהוא תובע כנגד את מעשה ידיה ועל כך העדים וממילא הוא כתובע ואין לקבל עדים שלא בפני בע"ד. למעשה הוא מכריע כצד הראשון.

4. מה הדין בבעל שטוען שאישתו מחלה את המזונות והיא מכחישה מי נאמן ,ואם יש חיוב שבועה?

רמ"א פסק בשם תשובת הרשב"א שהאשה נאמנת, אא"כ הביא ראיה ברורה שמחלה. כיוון שיש לה חזקה שהיא זכאית במזונות. **מדובר על מזונות שלהבא העתידים לבוא לה**. לפי הרשב"א היא נאמנת בלא שבועה. **הח"מ** אמר שצריכה שבועת היסת ומה שהרשב"א אמר שלא צריכה שבועה, הכוונה שלא צריכה שבועת המשנה. **הב"ש** אמר שהשאלה האם צריכה שבועת היסת תלויה בדין האומר פרעתי תוך הזמן. **לגבי מזונות שעברו** לכאורה יש מעין סתירה **ברמ"א** שבתחילת ההגהה כתב שאשה ששתקה ודאי מחלה, כיוון שכאן יש ביניהם הכחשה בנקודה זו. היא טוענת לא מחלתי אלא תבעתי ממנו מזונות, והוא אומר שמחלה כלומר שלא תבעה, לכן הוא אינו נאמן אלא בשבועה על מזונות שלשעבר. **הח"מ** תירץ שכאן מדובר כשהייתה חולה ולכן אפי' ששותקת לא מחלה כיוון שהייתה לה סיבה שלא יכלה לתבוע.

5.א. ספק מגורשת למי שייך מעשה ידיה?

ב .שתקה ולא תבעה מזונות ומעה כסף ,למי שייך מעשה ידיה ומותר מעשה ידיה?

א. **הרא"ם המובא בבאה"ט** פסק שספק מגורשת וכן ש"מ שנתן גט לאשתו בתנאי מעכשיו, למרות שהם חייבים במזונותיה מעשה ידיה שלה. ניתן להבין בספק מגורשת מצד איבה, ובש"מ מצד שכיוון שהוא עתיד להיפטר הוא מוחל אך צריך הדבר תלמוד.

ב. **הר"ן ופסקו רמ"א סובר שהם שלה**, ולא אמרינן שמחלה מעשה ידיה בכך שלא תבעה מזונות.

סימן פב

1. האם כופין גרושה להניק כשאין מוצאים מינקת אחרת ? א"כ מה הטעם?

בכתובות נט: - ומניקה את בנה. נתגרשה, אינו כופה. ואם היה מכירה נותן לה שכרה וכופה ומניקתו מפני הסכנה. נחלקו אמוראים בגמ' ממתי נחשב שמכירה. רבא – שלושה חודשים. שמואל שלושים יום. ר' יוחנן חמישים יום. אמר רב שימי בר אביי הלכה כרבי יצחק שאמר משום ר' יוחנן. בהמשך הגמ' אומרים שלשמואל כל זמן שמכירה, כלומר בעצם לשמואל אין זמן מוגדר.

הטור פסק כר' יוחנן שלאחר חמישים יום מכירה. **הרמב"ם** פסק כשמואל שאין זמן מוגדר. **השו"ע** פסק כרמב"ם וכשמואל – כל זמן שמכירה.

השו"ע פסק כגמ' אין כופין את הגרושה להניק, אלא אם רוצה הבעל מעלה לה שכר והיא מניקה אותו. בד"א כשלא הכירה התינוק, אך אם הכירה כופין אותה עד כד' חודש להניקו מפני סכנתו.

כשמכירתו הטעם שכופים אותה מפני הסכנה. בנוסף לכך, **הרמ"א מביא י"א** שמה שהגרושה לא מחויבת להניק כשלא מכירה, זה כשמצא מנקת אחרת, אך אם אין לו כופה אותה ומניקתו. מקור הדין **ברבנו ירוחם**. **בח"מ** תמה על כך, כיוון שזו חובת בית הדין לדאוג לילד אם אין אביו יכול לעשות זאת, מדוע אשה זו מחויבת? **הב"מ** תירץ שכופין את האם מדין צדקה שהקרוב קרוב קודם, למרות שהיא עניה כיוון שיש לה חלב, לעניין זה היא נחשבת עשירה ולכן כופין אותה דווקא לתת.

2. קיימא לן דבן אצל האב לאחר שש ,ובת אצל האם לעולם:
א .האם דין זה שבת אצל האם זה לאחר מיתת האב או אף בחייו?
ב .באם האם הייתה בת -דודה של אביו ומת האב ,האם הבן אצל האם?
ג .באם האם בעיר אחרת האם גם הדין שבן אצל אמו עד שש ,ומה דין הבת בדין זה?
ד .אם נתרצתה האם שיהיו אצל האב האם יכולה לחזור בה או הפסידה זכותה?
בן פחות משש הוא אצל האם ,אם דינו כבת שהיא אצל האם ,או שיש הבדל ביניהם ?אם יש הבדל מהו ההבדל, ובאיזה אופן יכולים להיות הבדלים ,ואם יש בדבר מחלוקת.

א. **המשנה בכתובות קא** אומרת שאב שקיבל על עצמו לזון את בת אשתו, מוליך לה מזונותיה למקום שאמה. **בגמ' בקב:** - הגמ' מסיקה ממשפט זה, זאת אומרת, בת אצל אמה. הגמ' מבררת האם זה בגדולה או בקטנה, ואגב זה היא מספרת סיפור שהיורשים שחטו את הבן בשביל לקבל את הירושה, הגמ' מסיקה בת אצל אמה בין גדולה בין קטנה.

נחלקו הראשונים. **הגאונים** כתבו שהבת אצל אמה בין כשהאב חי ובין אחר מתתו. בין שהאם גרושה ובין שהיא אלמנה. למרות שהמעשה שהיה הוא באלמנה הוא נסוב על המשנה המדברת על גרושה, וקמ"ל שאין הבדל. טעם הדין שהבת אצל אמה כי היא מלמדת אותה דרכי הצניעות כך מבואר **בשו"ת הרשב"א**.

הרא"ש חוץ משיטת הגאונים מביא גם יש מי שאומר שהדין דווקא באלמנה וכמעשה שהיה.

הרמב"ם והשו"ע פסקו כגאונים שלעולם בת אצל אמה.

לגבי בן, לא נאמר דין זה שהוא תמיד אצל אמו. **הרמב"ם למד מעירובין פב** שקטן יוצא בעירוב אמו, משמע שהוא אצלה עד גיל שש. **הראב"ד** חלק שכיוון שאביו צריך ללמדו תורה מדוע יהיה אצל האם. **שו"ע** פסק כרמב"ם שהבן אצל אמו עד שש. ולמעלה משש אצל אביו. **הנו"ב** פסק שאם האב והאם לא גרים קרוב ובלתי אפשרי לשלוח את הבן לאב, גם מתחת לגיל שש הבן אצל אביו, כיוון **שלפי הרב המגיד** גם הרמב"ם מודה שקודם גיל שש צריך לחנך את בנו וללמדו תורה רק שחושב שדי בכך בפעמים שמגיע אליו, אך כשזה בלתי אפשרי, גם הוא מודה שצריך לגדול אצל אביו.

ב. במיתת האב, גם כשהבן למעלה מגיל שש מבואר בגמ' שחוששים רח"ל לרציחה, לכן יהיה אצל אמו. איני יודע מה חיפשו כשכתבו שאשתו הייתה בת דודתו, האם בגלל שהם קרובים יש לה יותר יכולת לשמור עליו מהם או מסיבה אחרת. בכל מקרה יש סיוגים לדין זה, כדוגמת שני מצבים בהם אין חשש לרציחה, אז יהיה אצל קרובי האב: אם מחל על הירושה. ר"י מטראני. אם היורשים עשירים ומיראי ה'. בנוסף יש לציין שגם הסבא מצד האב רשאי להוציא את הבן מהאם.

ג. ראינו **שהנו"ב** אומר שאם הם גרים רחוק אחד מהשני, לא. **כמו"כ בבאה"ט הביא בשם הרשד"ם** שדווקא כשאמו בעירו של אביו אז אין מפרישים אותו מאמו עד גיל שש, אמנם אם גרה האם בעיר אחרת, מפרישין את הבן ממנה אף קודם לגיל שש. **אך מהריב"ל חולק** על כך וסובר שאפי' אם האם בעיר אחרת הבת שלה הולכת עמה. **המהריב"ל מדבר על הבת**. הרשד"ם והנו"ב ביחס לבן.

ד. **בבאר היטב הביא בשם הרמ"ט** שאפי' אם נתרצתה האם שתשב הבת עם האב וחזרה בה ורוצה לקחתה, רשאית, כיוון שהדין הבסיסי שהבת אצל האם, לכאורה ה"ה לבן עד גיל שש.

המהר"ם פדאווה פסק שכל האמור הוא דווקא שנראה לבי"ד שטוב לבת להיות עם אמה, אך אם נראה להם שטוב לה יותר להיות אצל אביה, אין האם יכולה לכוף שתהיה עמה. **רמ"א** פסק כמהר"ם פדאווה. **הח"מ** פיקפק קצת בדין זה, כיוון שהמהר"ם פדאווה לדבריו לא החליט כך למעשה אלא הסתפק כיצד כשהבת שותקת, ניתן להוציאה מהאם אם נראה לבי"ד שנכון להיות אצל האב, והרי ההלכה שהבת אצל האם. **הרדב"ז** למשל פסק על אם פרוצה וכל שכן שזינתה והבת בת שבע, שאם האב טוען שתבוא אליו שומעים לו.

3. מה הדין בבת שאמה מתה, ובאה אם אמה לבית הדין ומבקשת שהיתומה תהיה אצלה ,והאב מתנגד ורוצה לגדל את הבת?
הב"י הביא בשם הרשב"ץ שאם האם שטוענת שיתנו לה לגדל את הבנים כיוון שבתה האמא נפטרה, אינה יכולה לכוף שיגדלו אצלה. **כך פסק רמ"א**. **הח"מ** אמר שזה דווקא כשהאב קיים, אך אם אין האב קיים, יש לסבתא מצד האם עילוי על בית אביה והיא קודמת להם.

4.א. האם אב זכאי למנוע מזונות מבנו המתנכר לו ולא נמצא אצלו ?ציין את הטעמים להלכה זו.
ב .האם הלכה זו נאמרה גם בבת?
ג .האם גילם של הבן והבת קובע בהלכה זו?
ד .מה הדין באב שהוא אדם חילוני?
א. **השו"ע** פסק ואחר ו' שנים יש לאב לומר אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות. **הרב לביא** בפסק דין בעטרת דבורה הביא בכך מח'. לטענתו הדבר תלוי בסיבת חיוב המזונות. האם חיוב המזונות נובע מכיוון שהוא אביו יארוד ילדה ואבני מתיא שדיא, לכאורה החיוב לא יהיה תלוי בנוכחות. וזאת דעת **ר' אברהם שפירא זצ"ל**. אם נטען שזה מעין קנס, קשה למה לקנוס את הילד שהוא פחות מגיל של חיוב בעונשים. אך כך טוען **הח"מ ע"פ הרמב"ם**. אפשרות נוספת לטעון שכשהילד מסרב להגיע לבית אביו, הוא בעצם מוחל על המזונות ולא רוצה לקבל אותם. זאת התשובה של הרב לביא, אך הוא מחלק בין מי שלא מגיע חד פעמי, לבין מי שלא רוצה לגור אצל אביו.

ב. **המהר"פ דיקדק מרש"י**, שאם הבת רוצה מעצמה להיות אצל אביה ולא אצל אמה כפי שהיא אמורה להיות, הזכות לבחור אכן שלה ותהיה אצל אביה. משמע שהזכות של הבת בעצמה קודמת לזכות של הוריה בה. לכן גם ביחס לאב שאינה מחויבת להיות אצלו, נראה שתוכל לומר שאינה רוצה לגור עמו. לגבי אי הגעה כללית, יתכן וכפי שפסק הרב לביא לא ניתן לחייב אב במזונות של בתו שמחרימה אותו.

ג. ודאי שגילם קובע כמבואר בתשובות בסימן זה. מגיל שש ומעלה הילדים הבנים אצל אביהם. לכן מעל גיל שש לכאורה יכול האב לכוף שיבואו אצלו. מתחת לגיל שש, שלא כראב"ד באופן פשוט לא יכול לכוף, אך כפי שאמר הנו"ב, שאם ילכו למקום רחוק שלא יראו כלל יתכן ואף בפחות משש יכול לכופם בכדי שיוכל לחנכם במצוות.

ד. **רמ"א פסק ע"פ מהרמ"פ** שדווקא כשטוב לבת להיות אצל אמה אז יכולה לכוף שתהיה אצלה, אך אם נראה לבי"ד אחרת, עושים כשם שנראה לבי"ד. **בפת"ש הביא בשם תשובת רדב"ז** על מצב הפוך שהאם זינתה או פרוצה, שלוקחים את הבת מאצלה, ונראה שהוא הדין באב, אם אינו שומר תו"מ, אין לשים את הילדים אצלו שלא ילמדו ממעשיו ודרכיו, וזיל בתר טעמא שהילדים אצל האב בכדי שיחנכם במצוות וילמדם תורה, אך אם הוא חילוני, כנראה שלא יוכל לעשות זאת, ואם הוא מסורתי, יש להתבונן לפי העניין.

סימן פג

1. החובל באשת איש ,שמשלם צער וריפוי וכו:
א .האם רשאי הבעל ליטול כסף רפואתה ולעשות לה סמא חריפה כדי שירויח המותר?
ב .אם האשה עשתה סמא חריפא והותירה המותר למי?
ג .האם הבעל אוכל פירות מדמי הצער?
מקור הדין במשנה **בכתובות סה:** שם מובאת מח' ת"ק וריב"ב, לת"ק בושתה ופגמה שלה, לדעת ריב"ב יש לחלק בין גלוי לסתר שליש שני שליש. **בתוספתא בב"ק פ"ט**, מבואר שהשבת שלו.

נחלקו הראשונים לגבי השבת. **לרא"ש ולרמב"ם** – השבת ודאי של מי ששייכים לו מעשה הידיים. **תוס'** סברו שאם השבת לא הוזכר במשנה הרי שהוא בכלל הנזק, וכשם שהנזק לה כך השבת.

כמו"כ נחלקו הראשונים לגבי רפואה. **רמב"ם** – הבעל מקבל דמי רפואתה, ומרפא את אשתו מחיוב הכתובה. **הרא"ש** הבין שהריפוי הולך ישירות לרופא. נראה שהוא הבין ברמב"ם שגם בסמא חריפא המותר לבעל. אם כך, הקשה הרא"ש, מה שונה אשה מבת, שבה אומרים שסמא חריפא הוא צער שלה ולכן הולך אליה ולא לאביה.

הפרישה הבין כשם שהבין הרא"ש ברמב"ם שאכן בסמא חריפא חלוקים הרמב"ם והרא"ש, לרמב"ם כיוון שהוא חייב ברפואתה בכל מקרה, אין קשר בין אומדן הרפואה והתשלום שהעניקו לו תמורת רפואתה, לבין חיוב הרפואה שלו שיכול לעשותו כרצונו. בעוד לרא"ש אין לו לרפא אותה בסמא חריפא. **הקרבן נתנאל והתוי"ט הבינו שהרמב"ם מודה לרא"ש** בסמא חריפא, כיוון שהרמב"ם לא פסק דין זה של סמא חריפא באופן מפורש.

השו"ע – השבת והריפוי של בעלה, הצער שלה, הנזק והבושת, בגלוי שני שליש לו שליש לה, בסתר שני שליש לה שליש לו. לגבי הריפוי **הגר"א מביא את הרא"ש** שחולק וסובר שהריפוי שייך לאשה. לגבי סמא חריפא לכאורה יש לדון האם הריפוי בכלל שלו, אם הוא שלו, יותר ניטה לומר שיכול, אם הריפוי שלה כרא"ש נראה שלא יוכל. אמנם בח"מ וב"ש פסקו כתוי"ט וקרבן נתנאל שאף לשיטת הרמב"ם שהריפוי שלה, בסמא חריפא יש יותר צער לאשה, והצער שלה, לכן הרווח של הימים שמורווח כתוצאה מכך שמרפאים אותה על ידי סמא חריפא נובע מהצער שלה, לכן הוא שייך לה. **הגר"א** מציין שבסמא חריפא ביחס לעבד לרבו, שם הרווח שייך לרב, אך אין כן הדין באשה.

ב. לפי **הח"מ והב"ש** גם הרמב"ם הסובר שהריפוי לבעל, מודה שכיוון שיש כאן צער והוא שלה, אז המותר יהיה של האשה לכו"ע. לפי **הקרבן נתנאל** נראה שהסיבה שהרמב"ם כתב שהרפואה לבעל, בשביל ללמד שהרפואה אינה שייכת לאשה בנוסף לכך שהבעל מרפא אותה. לדבריו יש להציע שהמותר לא יהיה שייך לאשה בכל מקרה וצ"ע.

ג. לגבי שאלת אכילת הפירות. **הח"מ** אמר שלא נתבאר דבר זה, אם הצער לגמרי שלה ואין לו בכלל פירות או שיש לו פירות. למעשה הוא מעיר **שהר"ן** אומר שלת"ק של ריב"ב הסובר שבושתה ופגמה שלה, הפירות של הבעל כנ"מ. לכאורה נראה שהוא נוטה לומר שיש פירות. **אמנם הב"ש** מדייק **מהשו"ע בסימן פה**, סעיף ז שדווקא לגבי בושת ופגם יש פירות אך לא נאמר כך גם ביחס לצער, לכן הצער כולו שלה ואין לבעל פירות.

סימן פד

1. **כתוב שלשה טעמים שמציאת האשה לבעלה?**

במשנה בכתובות סה: מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה. **תוס' בכתובות מז.** הביאו שני טעמים לדין. **א.** ע"פ הגמ' בב"מ יב. האומרת שזה משום איבה. הכוונה שאם היא לא תביא את המציאה לבעלה, זה יצור ביניהם חוסר בשלום בית. [אין זו איבה כאיבת המזונות שלכן תיקנו מעשה ידיה לבעלה, ששם האיבה היא שלא יזון אותה כי יש לה להסתדר בעצמה, אלא שלום בית]. ב. בגלל המזונות. כלומר המציאה היא גם תמורת המזונות בצירוף מעשה ידיה. [ניתן להבין שזה גם משום איבת מזונות]. ג. הירושלמי מביא טעם שאם תהיה מציאתה לעצמה, תגנוב האשה מבעלה ותטען שזו מציאה. **ד.** מציאה היא כמותר המזונות שצימצמה והותירה שלשיטת רש"י ופסיקת הרמ"א הם של הבעל. שלא כתוס' רי"ד שחלק וסבר שהם שייכים לאשה במידה וקיבלה מזונות רגילים ולא מזונות של עשירים, ושלא כדגו"מ שחילק בין דחקה ואכלה, לבין מסתפקת במועט שעליה דיבר רמ"א.

2.א. מה הדין באמרה' ,איני ניזונת ואיני עושה ,'למי שייך מציאתה?
ב. מה הדין בספק מגורשת?

נחלקו הראשונים בדין זה: **הרמ"ה** כתב שמציאתה לבעלה דווקא אם ניזונת אך אם אינה ניזונת מציאתה שלה. **הרא"ש** תמה על כך וסבר שכיוון שתמיד יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה ובכל זאת פסקו שמציאתה של בעלה, ודאי שמציאתה אינה תלויה במזונותיה. נראה לומר שנחלקו בטעם חיוב המציאה, לרמ"ה המציאה מטעם מזונות, מצד איבה דמזונות שאינה שייכת אם אינה ניזונת. לפי הרא"ש החיוב הוא מטעם איבה של שלום בית או מטעם הירושלמי. **שו"ע** פסק לכאורה כרא"ש שסתם שבכל מצב מציאתה לבעלה. **הח"מ והב"ש** הסבירו שנחלקו הרמ"ה והרא"ש בשאלה האם אישה יכולה לומר איני ניזונית ואיני נותנת מציאה. **בח"מ** הכריע שבניזונית יפה כתב רמ"ה, ובצאי מעשה ידייך במזונותייך יפה כתב הרא"ש ויתכן ולא נחלקו. **הב"מ** הציע אחרת. הרמ"ה דיבר על ציור שלא קשור לאיני ניזונית אלא לאדם שלא פירנס את אשתו שלא כדין ובדין זה אמר רמ"ה שתהיה כאן איבה ואיבה, כיוון שהבעל לא נוהג כשורה, לכן זכאית במציאתה. אם כך, בהחלט יתכן והרא"ש לא יחלוק במצב זה.

ב. **בגמ' בב"מ יב** מבואר שמציאת אשתו שגירשה אע"פ שלא נתן כתובה, הרי אלו שלה. שאלו בגמ' פשיטא שהיא שלה כיוון שתהוי איבה ואיבה, הגמ' מתרצת שמדובר במגורשת ואינה מגורשת שבעלה חייב עדיין במזונותיה. כך פסק **שו"ע** שאם היא ספק מגורשת מציאתה לעצמה. אמנם לאור הטעמים האחרים, לדוג' טעם הירושלמי משום שלא תטען על נכסי בעלה שהם מציאה היה מקום לומר שגם בספק מגורשת מציאתה לבעלה. אמנם נראה שאין חוששין לטעם הירושלמי.

סימן פה

1. זה שאמרו" פדיונה תחת פירותיה ,"הכוונה לפירות נכסי מלוג או גם פירות נכסי צאן ברזל?
בכתובות מז: "פדיונה תחת פירות". לנכסי מלוג פשוט שהכוונה כיוון שזו הגדרתם שאוכל מהם פירות. לגבי נצ"ב **מרכבת המשנה על הרמב"ם** אישות כב, י סבר שגם נצ"ב הם תחת פירקונה.

2. האם הבעל יכול להפוך נכסי צאן ברזל לנכסי מלוג ,שיאכל פירות ללא כל אחריות על הקרן?
לדעת **הב"ש** לאחר הנישואין כבר לא יכול, כיוון שדינו כשומר שלא יכול לחזור בו באמצע שמירתו. לכן נקראים הנכסים נכסי צאן ברזל. **הח"מ** נשאר על כך בצ"ע דמאי שנא מכל בע"ח שיכול לפרוע תוך זמנו? ניתן אולי לומר שנחלקו כיצד לראות את נצ"ב האם כהלוואה או זכות שיש לבעל בזמן הנישואין להשתמש ולהיות בעלים, אך אין זה מקנה לו אותם באופן מלא כהלוואה.

3. לפעמים צריך בעל הרשאה בנכסי אישתו ולפעמים אינו צריך:
א .האם לעשות פשרה צריך הרשאה?
ב .על מעות מזומנים של אישתו האם צריך הרשאה?
ג .קרקע עומדת לגדל פירות האם צריך הרשאה?
ד .קרקע עומדת להימכר האם צריך הרשאה?
א. **בגיטין מח:** - אמר אביי, נקטינן בעל בנכסי אשתו צריך הרשאה. ולא אמרן אלא דלא נחית אפירי, אבל נחית אפירי מיגו דמשתעי אפירי משתעי דינא אגופא.

רא"ש – לא צריך שיהיו פירות בקרקע, עצם היכולת של הבעל למכור את הקרקע ולקנות פירות, מהווה הוכחה לזכות שלו בפירות הקרקע ויכול לדון עליה. **רב האי גאון** – צריך שיהיה בפועל פירות בקרקע בשביל שיוכל לדון בלא הרשאה. וכך נראה שפסק **הרמב"ם**.

שו"ע כרה"ג ורמב"ם. **הב"ש** ציין לתה"ד שסבר שגם בשיטת רה"ג והרמב"ם אם הבעל כעת מתכנן למכור את הקרקע, יכול לדון עליה למרות שאין בה כעת פירות, כיוון שהוא נפסד עכשיו אם לא יתנו לו לדון על הקרקע.

רמ"א פסק שבשביל לעשות פשרה צריך הרשאה. **הגר"א** ביאר שהטעם שיכול לדון כיוון שהוא כשותף, אז אחד השותפים יכול לדון עבור שניהם. אך ביחס למחילה שכמעט תמיד קיימת בפשרה, אין לשותף יכולת למחול בלא הסכמת השותף השני לכן צריך הרשאה בפשרה.

הח"מ הביא בשם הר"ן שאפילו על הפירות שהם פירות מלוג שלו יצטרך הרשאה בגלל שיש ריווח ביתא לאשה ולכן אם יתפשר עליהם או ימחל עליהם הוא מפסיד אותה.

ב. **על מעות מזומנים של אשתו פסק רמ"א** שאין צורך בהרשאה, כיוון שהווי כאילו היו פירות בקרקע, כיוון שהוא זכאי למכרם ולקנות בדמיהם קרקע ולאכול פירותיה. **הח"מ** אומר שכולם מודים בכך אפי' רב האי שסובר שצריך שיהיה פירות בקרקע וכפי שהסברנו. אמנם **הב"ש סובר שהרשב"א** חולק על כך גם במעות מזומנים על פי הסברא שכל עוד אין פירות בפועל ממש אין הם שותפים והוא הדין למעות שכיוון שכרגע אינם שותפים במעות כי אין פירות לכן הבעל צריך הרשאה, **אך הוא מסיים ויש לדחות**.

ג. הח"מ ציין לסמ"ע בחו"מ קכב שפסק שאפי' אם אין כעת פירות אלא עומדת לפירות יכול לדון בלי הרשאה מתוך שדן על פירותיו. **הב"ש** חולק וסובר שדברי הסמ"ע אינם נכונים וכשאין פירות בקרקע גם אם היא עומדת לפירות לדעת הרמב"ם ורה"ג אין זה מספיק וצריך הרשאתה. לדעתו לדעת הרשב"א גם בפירות שלא עומדים כעת בקרקע אין לו לדון בלא הרשאתה. **הרשב"א** ביסודיות מבין שלא כתרומת הדשן. לדעתו גם כשהדבר עומד לפירות כל עוד אין פירות עכשיו ממש אין הם שותפים ולכן צריך את הרשאתה.

ד. **לדעת הב"ש** גם קרקע העומדת להימכר תלויה במח' הרא"ש ורה"ג ורמב"ם. הוא מבין שלרשב"א גם בקרקע כזו תהיה בעיה שידון בלי הרשאתה. אמנם כזכור מקודם, לתה"ד במצב זה גם רה"ג מודה לרא"ש ולא צריך הרשאה. הוי כיורד על פירותיו.

4. .א. האם הבעל יכול להשאיל לאחרים נכסי מילוג?
ב .אם שאלה פרה מאחרים האם הבעל אוכל פירות?
א. **בגמ' בב"מ צו**. "שאל מהאשה ונשאל לבעל מהו? קניין פירות כקניין הגוף דמי או לא? אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, בעל – פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, לר"י קניין פירות כקניין הגוף, לר"ל לא. **הב"ש הביא בשם ההגהות אשירי** שהיא יכולה להשאיל בלא ידיעתו בשעה שהוא לא מפסיד מכך ולא צריך את הכלים, והוא לא יכול להשאיל בלא ידיעתה כיון שהחפצים במהותם שייכים לה. כמו"כ אם הבעל השאיל את הפרה ואותה לא הוי שאלה בבעלים.

ב. בגמ' שם מבואר שהבעל כלוקח ולכן הוא משתמש בכלי כרצונו שזוהי אכילת פירות. **וכ"פ שו"ע**.

5.א. מוכרת כתובתה ונדוניתה בטובת הנאה ,למי שייכים הדמים ומי אוכל הפירות?
ב .מתנה שנתן הבעל לאישה האם יש לו פירות ,ומה דין פירי הפירות?
ג .בעל שהשאיל לאשתו מרכושו האם אוכל פירות?
א. **בב"ק פט.** אמר רבא הלכתא טובת הנאה לאשה ואין הבעל אוכל פירות. מ"ט פירא תקינו ליה רבנן פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן. מבואר שאין הבעל אוכל פירות מטובת הנאה, כיוון שהיא מוגדרת כפירי פירות. וכ"פ **השו"ע**. נחלקו האחרונים האם לכתחילה יכולה האשה לתת את דמי מכירת טובת הנאתה לאחר. **לח"מ** רשאית. **לב"מ** לא. כיוון שהבעל יורש, אין לאשה רשות לכתחילה למכור בגלל שמפקיעה בכך את הירושה.

ב. לגבי מתנה שנתן הבעל לאשתו. **בב"ב נא:** אמר רבא המוכר שדה לאשתו לא קנתה והבעל אוכל פירות, במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות. מאידך **בגיטין עז:** בסיפור גט השכ"מ שניתן לה אגב החצר, הגמ' אומרת מה שקנתה אשה קנה בעלה, משמע שגם במתנה אמרינן כן?

רא"ש – עקרונית הבעל לא אוכל פירות שניתנו במתנה כפי שמבואר בב"ב נא: אך אין האשה יכולה למכור את הקרקע לאחר, וזה הטעם שבגיטין אמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה.

רמ"ה – כיוון שאין הבעל אוכל את הפירות היא גם רשאית למכור, מה שנאמר בגיטין שמה שקנתה אשה קנה בעלה, זה דין מיוחד לציור שם, שהשכ"מ הקנה לה את החצר רק לזכייה בגט.

רשב"א – עקרונית כרא"ש, אמנם אם האשה מכרה, הבעל מוציא מיד הלקוחות אחר מותה בדווקא משא"כ לרא"ש שהמכר בטל לכאורה מיד בחייה.

שו"ע פסק כרא"ש. בנוסף, הוסיף שהפירות שיוצאים לה מהשדה שבעלה הביא לה רשות בו, ימכרו וילקח בהם קרקע והבעל אוכל פירות.

לכאורה לגבי פירי פירות זו מח' הרא"ש והרמ"ה. **לרא"ש** יש לו פירי פירות וכפי שפסק **השו"ע**, אך **לרמ"ה**, כיוון שאין לו שום זכות בפירות, והאשה יכולה למכור, ממילא לא יקבל גם את הפירי פירות. וכך כתב **הב"ח**. כמו"כ ניתן לצייר את זה בתור מח' בין **שני פירושי הר"י בתוס' בב"ב נא:**. לר"י הראשון, פירי פירות של האישה, לר"י השני פירי פירות של האיש.

הב"ש והגר"א בסימן קיח סעיף י הבינו שיש לבעל פירי פירות, אמנם **לט"ז** לאחר הנישואין אין לבעל פירות ממתנה שנתן.

ג. **ר"י בתירוץ הראשון בתוס' בב"ב נא:** אומר שבשאלה הוא אוכל פירות משא"כ במתנה. **בתירוץ השני** יתכן וחולק.

6. נתן מתנה לאשתו קרקע או מטלטלין , האם יכולה למוכרם או לתת אותם במתנה לאחר?
ראינו בסעיף ב בתשובה הקודמת את מח' הראשונים בדבר. לרא"ש לא יכולה למכרם לאחר. לרמ"ה יכולה למכרם. לרשב"א אם מכרה בחייה המכר קיים לאחר מותה הבעל מוציא מיד הלקוחות. תלוי בשאלת הבנת היחס שבין הגמ' בב"ב נא: לגיטין עז. וכפי שעומד על כך תוס' בב"ב.

שו"ע פסק כרא"ש. יש לציין שמה שאינו אוכל פירות המתנה, כשנותן לה אחר שנשאת, אך אם נתן לה כשהיא ארוסה, יש לו פירות, כיוון שכשנושא אותה הווי ככל נ"מ שמכניסה ויש לו בהם פירות.

7. מוכר קרקע לאשתו ,האם קנתה ואם קנתה ,האם הבעל אוכל פירות?
בב"ב נא: - אמר רבא המוכר שדה לאשתו לא קנתה, והבעל אוכל פירות. הגמ' אומרת שבמתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות, ושואלת הגמ' תרתי? ומתרצת, כאן במעות טמונין, לא קנתה [כיון שהבעל מכר בשביל שתגלה את הזוזים הללו], כאן במעות שאינם טמונים שקנתה.

תוס' רשב"א ורבינו יונה הבינו שהמעות הטמונים שהבעל גילה במכירה וטוען בברי שגנבה ממנו, הם שלו לגמרי, כמבואר בלווה מן האשה וגרשה שאין לה עליו כלום, כיוון שעשה זאת לגלויי זוזי. לשיטתם אם הבעל תפס בכח את הממון או מחזיק כעת בממון הוא יהיה נאמן, ומה שהרשב"א סובר [ראה בתשובה 8 התשובה הבאה ביאור שיטתו] שהאשה נאמנת לטעון שהנכסים שלה לגמרי ואין לבעלה כלל זכות בהם, זה דווקא ביחס לנכסים שבידה, אך אם הבעל תפס אינה נאמנת.

הרמב"ן – הבעל נאמן רק לטעון שהם נכסי מלוג, אך לא שהם שלו לגמרי. הן במכר והן בהלוואה. אא"כ הוא טוען ברי והיא שמא.

הרמב"ם – במכר הבעל נאמן רק לטעון שהם נ"מ, אך לא שהם שלו לגמרי. בהלוואה נאמן לטעון שהם שלו לגמרי. טעם החילוק מבואר **במ"מ** – דווקא כשהבעל אוחז בממון אז נאמן לטעון שהם שלו לגמרי, ואז הוא מוחזק שזה שלו אך כשאינו אוחז בממון אין לו נאמנות ומוחזקות שמה שאצלה שלו לגמרי אלא לפירות. אם כן, במכר האשה "אוחזת" בקרקע בתמורה למעות, לכן הוא לא נאמן אלא לטעון שהם שלו לעניין פירות, כשם שבפיקדון האשה אינה נאמנת לשיטת הרמב"ם אלא לטעון לפירות. בהלוואה כעת יש לה שיעבוד כלפיו שהוא חייב לה את חוב ההלוואה ומכך הוא יכול להסתלק. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **רמ"א** ציין לרשב"א ורבנו יונה בי"א שאם טוען בברי שהם שלו, הם שלו לגמרי.

8.א. נמצאו נכסים ביד האישה היא אומרת מתנה נתנו לי או שאומרת אתה נתת לי אותם במתנה והבעל אומר ממעשה ידיך הם ושלי הם מי נאמן(5 *) ?

ב. מה הדין אם טוענת על מנת כן ניתנו לי שלא יהא לבעלי רשות בהן ,והוא טוען מעשה ידייך הן?

ג .האם יש הבדל בין כספים הידועים לבעל ובין שאינם ידועים?

א ו-ב. **בגמ' בב"ב נא:** מבואר, שאין מקבלים פיקדונות מהנשים, מחשד שמא הם גנבו מבעליהם. אך הדין שאם קיבל מהאשה, יחזיר לה, ואם מתה יחזיר לבעלה. הגמ' מביאה סיפור על אשתו של רבה בר בר חנה, שכשמתה אמרה שנזמים שלה שייכים לאחר, אמר רב לרבה בר בר חנה, אם אתה מאמין לה עשה כפירושה, ואם אינך מאמין לה עשה פירוש לפירושה. איכא דאמרי אי אמידא לך עשה כפירושה ואם לא עשה פירוש לפירושה.

תוס' רשב"א ונמו"י למדו מגמ' זו האומרת שאם קיבל מהאשה יחזיר לאשה. שאף אם הבעל מעכב וטוען שהמעות שלו או החפץ שלו, יחזיר הנפקד לאשה. ומכאן שהאשה נאמנת אף כנגד הבעל לטעון שהמעות שלה ואין לבעלה זכות בהם כלל. אם היה זכות לבעל בפירות, ודאי שהבעל יכל בעצמו להוציא מהנפקד, כיוון שהוא שותף, כמבואר בדין הרשאה שהוא אינו צריך הרשאה מהאשה לגבי נכסים שיש לו בהם פירות כי הוא שותף. אין להקשות מכך שאם הנפקד לא מאמין הוא מחזיר לבעל ומכאן שאין האשה נאמנת כנגד הבעל כביכול - משתי סיבות – א. כיוון שהבעל יורש את אשתו הולכים אחר הרוב, ומסתמא דנים בכך כנכסי מלוג. ב. הלכה כאיכא דאמרי, שאומרת שאם היא אמידה יעשה כפירושה.

הרמב"ם כתב שאשה נאמנת על הנכסים שתחת ידה שהם שלה אך שלבעל יש אכילת פירות, אך אינה נאמנת לומר שאין לבעל רשות כלל בנכסיה. כמו"כ הרמב"ם פסק לגבי פיקדון, שאם בחייה אמרה שהפיקדון שייך למישהו על הנפקד לעשות כפירושה ולהחזיר לו, כיוון שבחייה חובתו של הנפקד ביחס למפקיד והוא נחשב כמוציא מיד האשה ולא מיד הבעל, ואין לבעל כאן אמירה שתשפיע, לאחר מותה אכן יש שיקול דעת של הנפקד אם להאמין לה או לא. **הרמב"ן** הסכים עם הרמב"ם.

שו"ע פסק כרמב"ם, שנאמנת לומר שהם שלה ויש לבעלה פירות בהם והם לא מעשה ידיה. אך אינה נאמנת לומר שאין לבעל פירות בהם, אלא צריכה להביא ראיה לכך. **רמ"א פסק כתוס'** ב"ב נא: ד"ה קבל שאם המעות טמונים לא נאמנת לטעון שהם לגמרי שלה אך אם המעות אינם טמונים נאמנת לומר שהם שלה לגמרי ואין לבעלה זכות בהם. **לפי שיטת הרשב"א** לכאורה גם בנכסים טמונים היא נאמנת לטעון כך, שהרי לא ראינו שחילק בכך. כמו"כ **רמ"א פסק** שלא נאמנת אם נושאת ונותנת בתוך הבית. מקורו היא הגמ' **בב"ב נב:** האומרת שהנושא ונותן בתוך הבית, לא נאמן אפי' אם שטרות יוצאים מתחת ידיו על שמו, אלא צריך להביא ראיה וכך פסק תוס' בב"ב נא: ד"ה קבל. **כמו"כ פסק רמ"א** שאם יש לה מיגו שלהד"ם, כלומר שלא היה לה כסף שלו אצלה או שלא היה לה כסף בכלל או שהביאה לו את הכסף שהוא טוען כלפיו נאמנת. **הב"ש** סבור שאף הרמב"ם יודה שנאמנת אם יש מיגו. אמנם הב"ש אומר **שתוס'** בד"ה קבל בנא: חולקים על כך וגם **הש"ך** חלק על כך, אך האחרונים חלקו עליהם ולכן אם יש מיגו נאמנת.

יש גם להתייחס למקרה שאשה טוענת שבעלה נתן לה ממון במתנה שבמציאות זו אין לו פירות האם נאמנת. **הרמב"ם** פסק שנאמנת. **המ"מ** הסביר שהטעם שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה בדבר שהוא יודע בו. **הכס"מ הסביר ע"פ בעל התרומות**, שחוסר נאמנות של האשה נובע אם טענתה מפקיעה מבעלה את ירושת הנכסים, כל עוד אין פגיעה בירושת הנכסים אין בעיית נאמנות. כשטוענת הנכסים ניתנו לי במתנה ע"י בעלי, אינה מפקיעה אותו מירושתם אלא רק מאכילת פירות, ועל כן נאמנת. **שו"ע** פסק כרמב"ם ולכן אם טוענת אתה נתת לי במתנה, נשבעת היסת ונוטלת. הקשו על הרמב"ם כיוון שהאשה נאמנת לומר שניתנו לי במתנה, למה לא תהיה נאמנת במיגו כשטוענת שקיבלה את הנכסים ע"מ שאין לבעלה רשות בהם?

שלושה תרוצים בדבר. א. **בעל התרומות**- יש חילוק בין אחר שנתן לה מתנה ע"מ שאין לבעל רשות בה שאז הבעל לא יורש, למתנה שהבעל עצמו נתן לה שהוא יורש. לכן אין זה מיגו, כיוון שיש הבדל בין איכויות הטענות השונות. ב. **הש"ך** הווי מיגו במקום חזקה, כיוון שהיא מוחזקת שמה שברשותה הוא נ"מ שיש לבעל רשות בהם, לכן אינה נאמנת במיגו זה. ג. **הגידולי תרומה**. הווי מיגו דהעזה. אין

דומה לומר אתה נתת לי לאחר נתן לי. לכן אין זה מיגו טוב. [הש"ך חלק, אמרינן מיגו דהעזה להחזיק ממון, ומכיוון שהיא מוחזקת למה שלא נאמר, כל מה שלא אמרינן מיגו דהעזה הוא רק לעניין שבועה].

ג. ראינו שבגמ' בב"ב נא: יש חילוק בין מכר שבו התגלו מעות טמונים למכר שבו המעות היו ידועים. במעות ידועים המכר חל, במעות שאינם ידועים המכר לא חל כיוון שלגילויי זוזי הוא דעבד. תוס' והרשב"א, במעות טמונים, אין כלל מכר, והבעל מקבל בעלות מלאה על המעות. **רמב"ן** – במעות טמונים הבעל יכול לבטל את המקח, אך אינו יכול לטעון שהמעות לגמרי שלו, אלא כנ"מ. אמנם אם טוען ברי והאשה אינה מכחישתו נאמן. **הרמב"ם** מחלק בין מכר להלוואה, במכר כרמב"ן, בהלוואה כרשב"א. **שו"ע** כרמב"ם. **רמ"א** כרשב"א ותוס'. **ב"ש** – בשיטת הרשב"א טענת שמא של הבעל אף אם תפס, אינה מועילה אלא להחשיב את הנכסים כנכסי מלוג.

9. נתן אדם אחד כספים לאשה ,ואמר לה על מנת שאין לבעלה רשות בהם ,האם מגיע לבעל פירות?

בנדרים פח. – במשנה המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה לתת לבתו מעות, אומר לה הרי המעות האלו נתונין לך במתנה ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן, אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיך. ובגמ' – אמר רב לא שנו אלא דאמר לה מה שאת נושאת ונותנת בפיך, אבל אמר מה שתרצי עשי – קנה יתהון בעל. שמואל – אפי' מה שתרצי עשה לא קנה יתהון בעל. הגמ' מעמידה את שיטת רב כר"מ. **הרא"ש** פסק כרב, כיוון שהלכה כרב באיסורין והסוגיא עוסקת באיסורין, לכן אפי' אם אמר לה מה שתרצי עשי ע"מ שאין לבעלך רשות בהן, הבעל אוכל פירות. כיוון שברגע שאמר לה מה שתרצי עשי, האשה זכתה ומיד בעלה זוכה, אך אם אמר מה שאת נושאת ונותנת לפיך בעת התנאי, נתן לה את המתנה רק לאופן הזה ואין הבעל זוכה בהם. **רמב"ן** – כשמואל. כיוון שרב כר"מ. לשמואל, תמיד שאמר ע"מ שאין לבעלך רשות בהם אין הבעל אוכל פירות. **הרמב"ם** – ע"מ שאין לבעלך רשות בהם הבעל אוכל פירות כרב. ע"מ שתעשי מה שתרצי בלא רשות הבעל, אין הבעל אוכל פירות. **הב"י** ביאר שכשאמר מה שתרצי עשי ע"מ שאין לבעלך רשות, שייר אצלו את החפץ לעניין שהבעל לא יאכל פירותיו, אך כשאמר רק ע"מ שאין לבעלך רשות, אין כאן שיור אלא תנאי, ותנאי זה לא מועיל כי אין לו יכולת להתנות כך כלפי הבעל. **השו"ע** פסק כרמב"ם. **הח"מ והב"ש**, אמרו שאם הבעל יתפוס את פירות אשתו הוא יוכל לומר קים לי כרא"ש. נמצא שאם אמר רק ע"מ שאין לבעלך רשות. לרמב"ן ור"ן מועיל שבעלה לא יקנה, לרא"ש ולרמב"ם לא מועיל, והבעל יקנה וכ"פ בשו"ע.

10. קרוב שנתן מתנה לאשה בתנאים מועילים שלא יהיה לבעל פרות בהן ,ואח"כ מת הקרוב והאשה ירשה אותו האם הבעל אוכל פירות ממתנה זו .

הרמב"ן בתשובה פסק שברגע שיורשת את הקרוב, ממילא זוכה במתנה כנ"מ ובעלה זכאי בפירות, והעובדה שנתן לה קודם במתנה ע"מ שאין לבעלה רשות בה, לא מועילה, כיוון שפוקע שם המתנה וחל עליה שם ירושה.

11. האם אפשר לגבות חובות הבעל מפירות נכסי מלוג .ומה הדין לגבי פירות נכסי צאן ברזל ?

השו"ע בחו"מ צז, כו – פסק שלא ניתן לגבות מכך. גם הח"מ סקמ"ג בסימן שלנו וגם הב"ש בסקל"ט בסימן שלנו פסקו שלא ניתן לגבות מכך, והטעם כיוון שהפירות נתנו בשביל רווח ביתה, וכשם שלא יכול למכור את הפירות לשנים מרובות מטעם זה, לא יכול לתת זאת בשביל בעל חוב.

12. האם רשאי לומר לעבדי נ"מ עשה עימי ואיני זנך ,ומה הדין בעבדי נצ"ב?

השו"ע פסק על פי הגמ' ביבמות סו שאומרת שעבדי מלוג של הבעל לפירות, שהבעל חייב במזונותיהם ובכל צרכיהם. **הח"מ והב"ש** פסקו שאינם כעבדיו שיש לו בעלות עליהם שיכול לומר להם עשה עימי ואיני זנך, אותם הוא מחוייב לזון, זה חלק מהתחיבויותיו לאשתו והטעם לכך, כיוון שהוא מחוייב לשמור אותם כי יש לו בהם רק אכילת פירות אך לא גוף. אמנם **הב"ש** אמר שביחס לעבדי צ"ב כיוון שהם כשלו, וגם גופם קנוי לו במובן מסוים, הוא יכול לומר להם עשה עימי ואיני זנך.

סימן פח

1. הביאה מכונית כנדוניה לבעלה ,בתור נכסי מילוג או צאן ברזל ,ובעת הגירושין מבקש לתת לה דמים ולקחת לעצמו את המכונית והיא רוצה במכונית ,למי שומעים? מדוע?

ביבמות סו. איתמר המכנסת שום לבעלה – היא אומרת כלי אני נוטלת והוא אומר דמים אני נותן, הדין עם מי? רב יהודה אמר הדין עמה ר' אמי אמר הדין עמו. רב יהודה אמר הדין עמה – משום שבח בית אביה דידה הוי. קיימ"ל להלכה כרב יהודה. **הריב"ש** אמר שדווקא אם הכלים מבית אביה עושין מעין מלאכתם הראשונה יכולה לומר שיש לה שבח בית אביה, אך אם לא עושים מעין מלאכתן הראשונה אין כאן שבח בית אביה. **בכתובות עט:** אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל הלכה כחנניה, ומודה חנניה שאם נתגרשה נותנת דמים ונוטלתן מפני שבח בית אביה. **מרש"י ורמב"ם** – דווקא בוולד השפחה יש שבח בית אביה, אך לא בוולד בהמתה. **רא"ש וטור** – גם בוולד בהמה שייכת טענתה על שבח בית אביה. אך הבעל יכול למכור, **הרמ"ה** סבר שאין לבעל רשות למכור את וולדות הבהמה. **שו"ע** פסק כאן שאפי' ולד בהמה שייך בו דין שבח בית אביה. אף אם זה נ"מ. אמנם **הח"מ** העיר שכיוון שבסימן פה השו"ע כתב שרק בוולד שפחה שייכת הטענה של שבח בית אביה, ממילא העיקר כאן הוא ולד שפחה, וולד בהמה אינו לדינא, אלא נכתב אגב גררא. נראה לומר שבמכונית שייך הטעם של שבח בית אביה וזכאית לבקש את

2.א. הוציא הוצאות על נכסי צאן ברזל או נכסי מלוג של אישתו וגירשה האם גובה?

ב .מה הדין אם לא גירשה ולא רוצה לאכול פירות ותובע את ההוצאות ?פנ"י כתובות עט ע"ב ד"ה המוציא הוצאות והפלאה שם

א. בכתובות עט במשנה, מבואר שמה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, אמנם מעמידים שאכל ונהנה ממה שהוציא, ונחלקו כמה צריך להנות. י"א פרוטה וכ"פ **הרא"ש** וי"א דינר וכ"פ **הרמב"ם והשו"ע**. אם לא נהנה כשיעור זה, אם השבח יתר על ההוצאה, נוטל כהוצאה, ואם ההוצאה יתירה על השבח נוטל את השבח. וכ"פ **שו"ע**. כל האמור לגבי נ"מ, אך לגבי נצ"ב פסקו **הרי"ף והרמב"ם** שכיוון שנאמר לגבי נצ"ב **ביבמות סו** שאם פחתו פחתו לו, ואם מתו מתו לו. הדין שאף אם לא אכל, אין לו כלום.

ב. **הפנ"י על כתובות עט: ד"ה המוציא הוצאות**, תמה מדוע העמידו בגמ' דווקא בגרושה שישבע כמה הוציא ויטול אם לא אכל מהוצאותיו, לדעתו גם בחייהם יכול לא לאכול ולתבוע את ההוצאות. הוא מציע שלאו דווקא נקטו גרושה אלא משום דאורחא דמילתא שלא ישבע בחייו. **אמנם ההפלאה** על **כתובות עט: ד"ה פירש"י ד"ה מה שהוציא הוציא** חולק על כך וסובר שאינו עדיף משאר אריס, ואינו יכול לחזור בו, אם השקעת אתה לא יכול לחזור בך ולבקש את הכסף חזרה.

3. מי שהוציא הוצאות בנכסי מילוג ומת והיתומים תובעים את האלמנה לשלם את ההוצאות מה הדין?

שו"ע בשם יש מי שאומר, שאם היתומים תובעים את האלמנה וידוע בבירור שהוציא ולא אכל, יגבו היתומים מה שהתברר שהוציא. אך אם לא נתברר כמה הוציא לא יטלו היתומים כלום. הטעם לכך, כיוון שרק לבעל תיקנו שבטענת ברי יאמן בשבועה ביחס לטענתו, אך לא ליתומים.

סימן פט'

1. תקנו קבורה תחת כתובתה ,האם תחת עיקר כתובתה או נדוניתה ונכסי מלוג.

הב"ש [סק"א] סבר שתחת הנדוניא שלה תיקנו את קבורתה. כלומר נצ"ב, הנכסים שהכניסה לו ושכתובים בכתובה ויש לו אחריות עליהם. כך כתבו **תוס' בכתובות מו.** הראיה מכך שאין הבעל חייב לקבור את ארוסתו, על אף שיש לה עיקר כתובה, כיוון שחיוב הקבורה תלוי בנדוניה, ולארוסה עוד אין נדוניה.

2. בעל שירש את נכסי אשתו ויש לבעל מלוים שיש להם שטרי חוב עליו, מה קודם, הקמת מצבה על קבר אשתו או פרעון החובות?

בפת"ש (סק"א) הביא בשם קו"א לספר כתובה ע"פ רש"י בר"פ אלמנה ניזונית, שקבורתה קודמת לירושתה. המשמעות של כך, שאם הוא יורש ממנה משהו, אין היורשים זכאים מנכסיה שהוא יורש למנוע ממנו ולעכב את קבורתה אמנם אם אינו יורש הדין שהם זכאים לעכבו מלקוברה והם קודמים

לגבות. הוא הדין גם בשאר בע"ח שיורשים, שאם יורשים מאחרים, אינם זכאים לגבות מהם את הקבורה, אך אם אינם יורשים אך חייבים לקבור מנכסיהם את קרוביהם, קודמים בעלי החוב לקבורה.

3. כמה פעמים הבעל חייב בקבורת אשתו?

בכרם שלמה כתב בשם התשב"ץ שאם אדם קבר את אשתו, והוציאוה מקברה והפשיטו את תכריכיה, שאינו מחויב לקוברה שנית. ראייתו היא מפדון, שם חייב לפדותה פעם ראשונה, אך פעם שניה יכול לומר לה הרי גיטה וכתובתה ותפדה את עצמה. אמנם **הפת"ש עצמו** אמר שזו דעת השואל בתשב"ץ, אך התשב"ץ עצמו הבין שחייב לקוברה בכל מקרה. כיוון ששם אשתו חל עליה אף לאחר מותו, ואין יכול לומר לה את התנאי הזה שהרי כבר מתה, לכן חייב לקוברה אף מאה פעמים.

4. אלמנה שלא נשבעה מי חייב בקבורתה?

בכתובות צה: - אלמנה,ניזונית מנכסי יתומים, מעשה ידיה שלהן, ואין חיביין בקבורתה, יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה. **בכתובות פ**, הגמ' מסיקה שיורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה. **רוב הראשונים [תוס' ורא"ש למשל]** הבינו שבכל מקרה, חיוב הקבורה חל על יורשי האלמנה, גם במקרה שבסוף לא ירשו בפועל, כגון שהאלמנה עוד לא נשבעה, לכן היתומים המוחזקים לא מוציאים מהם, כי חיישינן לצררי אתפסה בעלה בתמורת כתובתה. אמנם **הרמב"ם** סבר שדווקא כשיורשי האלמנה קבלו בפועל את כתובתה אז חלה עליהם החובה לקוברה, אך אם לא קיבלו בפועל הם פטורים מקבורתה. נמצא שלרמב"ם אם לא נשבעה, יורשיה יורשי כתובתה פטורים מלקוברה. **שו"ע** ציין לדעת הרמב"ם ביש מי שאומר, אך כתב שלא הודו לו.

סימן צ

1. א. האם הבעל יורש את אשתו בראוי?

ב. אם אינו יורש בראוי, האם כל הנקרא ראוי לעניין חלק בכורה נקרא ראוי לעניין הבעל או שיש סברא לחלק ביניהם.

א. הגמרא **בבא בתרא קיג.** לומדת שהבעל אינו נוטל בראוי כבמוחזק. כלומר הבעל נוטל דווקא ממה שכבר נמצא בידי האשה, אך מה שראוי לבוא לאשה ולא מוחזק בידיה בשעת פטירתה הבעל אינו נוטל. אמנם גם בכך יש מספר חילוקי דינים מה מוגדר כראוי ביחס לאשה שאותו לא יטול הבעל.

דין זה נפסק **בראשונים ובשו"ע**. הבעל יורש את אשתו בין נכסי מלוג בין נכסי צאן ברזל. בד"א במוחזק אבל לא בראוי כגון ירושה שראויה לירש.

יש מקרה מסוים שבו על אף שהנכסים ראוי ביחס לבעל הוא כן יורש, וזה כשהאשה מכרה או הלוותה נכסי מלוג קודם מותה, שאז יש לבעל לגבות במקומה לאחר מותה כיוון שעשתה שלא בהיתר כשמכרתם או הלוותם כיוון שלבעלה יש בהם אכילת פירות.

ב. לא כל הנקרא ראוי לעניין בכור נקרא ראוי לעניין הבעל. לדוגמא – בכור שהיה מוחזק בנכסי אביו, ועתיד לרשת חצי מנכסי אביו, והוא בעל חוב כלפי אביו, כיון שהחוב עוד לא הגיע לאביו מחד, הרי שזה ראוי ואין הבכור נוטל בראוי פי שנים, אמנם כיוון שהוא עצמו מוחזק אולי יש להתייחס אליו כמוחזק, ועל כן הדין שהוא יורש חצי מספק. אמנם בנידון דידן אם הבעל מוחזק, נחלקו האחרונים, האם הבעל יורש הכל או שרק חצי כבכור.

ח"מ – היה נראה לומר שהבעל יורש הכל, כיוון שבבכור הטעם שלא יורש הכל אלא רק חצי במציאות המסופקת שהוא מחזיק בהלוואה מאביו, שכתוב בכל אשר ימצא לו, ומשמע לנפטר, אך כאן כיוון שהמעות נמצאות ביד הבעל, לכאורה אין זה ראוי אלא מוחזק. אמנם במסקנה הח"מ סובר שהבעל כבכור לגמרי ויורש חצי.

אמנם **הב"ש מבין ברשב"א** שהבעל יורש הכל, כפי החילוק שהציע תחילה הח"מ, ורק אם כתב הבעל דין ודברים אין לי בנכסייך אז זכאי רק במחצית. הטעם לכך לפי דעת הב"ש, כיוון שהבעל זכאי בכל נכסי אשתו בפירות כדין נ"מ, לכן הוא נחשב מוחזק בהם יותר מאשר בכור האוחז בנכסי אביו ועל כן הוא יירש הכל ולא רק מחצית כבכור.

2. א. אשה שהלוותה מנכסי מלוג ומתה קודם שגבתה, האם הבעל יורש את ההלוואה? (איזה הלוואה יורש הבעל את אשתו ואיזה לא)?

ב. האם הבעל יורש מלוות אשתו שמתו מורישיה והיתה להם מלווה ביד אחרים ומתה קודם שגבתה?

א. כשם שביארנו בתשובה הקודמת, הבעל יורש את אשתו דווקא במוחזק ולא בראוי. כמבואר **ב"ב קיג.** ממילא אין הוא יורש הלוואה שהלוותה לאחרים. אמנם אם הלוותה לו, ראינו בכך מח' בהבנת דברי הרשב"א בין הח"מ – שפסק שהבעל יורש רק חצי, לב"ש, שהבין שלרשב"א אם לא אמר דודאל"ב, יורש הכל. בנוסף, ציינו שאם האשה הלוותה לפני הנישואין, אם לא גבתה אינו יורש. אבל אם הלותה מנ"מ כיוון שעשתה שלא כהוגן, ממילא יורשם. בנוסף יש לציין, שנכסים שלבעל אין רשות בהן, כגון נכסים שקיבלה מאחרים ע"מ שלבעלה לא יהיה רשות בהם בעלה אינו יורשם. אם הלוותה מנ"מ שיש לו בהם אכילת פירות, גם אם לא גבתה הבעל יורשם. אם זה משכון, דנים בו כבכור, שהמחזיק במשכון נחשב מוחזק וממילא לא יירש אותו הבעל.

ב. בבכורות נב, מבואר כל הנוטלים דווקא במוחזק ולא בראוי ולא מופיע שם הבעל. משא"כ בב"ב קכה:, מופיע שאמר רב פפא, אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק. משום כך אין הבעל יורש את המלווה ששיכת לירושת אשתו ממורישיה, וכך פסק **השו"ע**.

אמנם **בב"י ובגר"א** מבואר **שהר"י מיגש** חלק על כך כיוון שדייק מהגמרא בב"ב שדווקא לגבי בכור נאמר שאינו יורש בראוי ושאינו יורש מלווה משא"כ לגבי בעל שנאמר שאינו יורש בראוי, ולא נאמר דבר ביחס למלווה, לכן משמע לו שהבעל יורש את המלווה של אשתו.

3. האם בהודאה מועיל אומדנא?

במהר"י וייל דן פסק ששטח"ז שניתן על דעת זרע של האשה, והיה לה זרע ומת אותו זרע, האם יורש את השטח"ז הבעל, שהבעל יורש, כיוון שזרעו זכה, והוא זכאי בירושת זרעו. למרות שלכאורה יש אומדנא שרצה לתת את השטח"ז דווקא אם זרעו יישאר בחיים, כיוון שלפסיקתו לא מועילה אומדנא בהודאה, וכיוון ששטח"ז נעשה בצורת הודאה, שהאב מודה שחייב לבתו, ובעצם יצר חוב כלפי בתו, לא ניתן לתת אומדנא להודאה כזו, ולומר שלא התחייב אלא על תנאי מסוים. וכ"פ **רמ"א**.

הב"ש הקשה מדוע שלא תועיל אומדנא, כמבואר **בכתובות מז.** שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה. ולא תרץ. לכן הציע כח"מ לכתוב אם תמות בתי בלא זרע קיימא אחר מיתתי.

4. קידש אישה שאסורה לו, אך הקידושין תופסים בה, ומתה לפני הנישואים, מתי יורשה ומתי לא?

בתוספתא בפרק ב ביבמות מבואר שכיוון שקידושין תופסים בחייבי לאוין, משום כך הבעל יורש. אמנם אם אלו חייבי כריתות ומיתות בי"ד אין יורשה. כך פסקו **הרמב"ם השו"ע**.

הב"ש, מביא את פסיקת השו"ע ע"פ הרמב"ם שהכונס נדה לא יירשנה, והקשו מדוע חייבי לאוין יירשנה ונדה שתהיה מותרת לו לא יירשנה? ותרץ **הדרישה**, שכיוון שאין בדעתו לבוא עליה כשהיא נדה, הרי שזו חופה שאינה ראויה לביאה, משא"כ בחייבי לאוין שדעתו לבוא עליה, הרי החופה ראויה לביאה.

השאלה המרכזית הנוספת שמסתתרת כאן היא השאלה האם מהאירוסין יש זכות ירושה או רק מהנישואין. מקור הדין הוא הגמרא **בכתובות מח:** שם הגמ' דנה במסר האב לשלוחי הבעל, לאיזה עניין נכנסה לרשותו. הגמרא אומרת שמרגע שתצא מרשות האב ותמסר לשלוחי הבעל לעניין ירושה למשל ודאי שנחשבת ברשותו. משמע שהדבר תלוי ביציאתה המוחלט מאביה. כל עוד היא מאורסת לא יזכה בעלה לירש אותה. כך פסק **בשו"ע בסימן נז.** וכך פסקו **הכ"מ ותוס' שם במח:** בד"ה ושמואל אמר לירושתה.

5. האם מורד יורש את אשתו?

בב"ב קמו: מבואר שאדם שנכנס אחרי אשתו לחורבה לבדקה ונפלה החורבה עליה ומתה אינו יורשה. נחלקו הראשונים האם מדובר בארוסה או נשואה. **לרשב"ם** מדובר בנשואה, כיוון שהיה בליבו לגרשה, הפסיד את ירושתה. אמנם **רוב הראשונים** מסבירים שמדובר בארוסה והטעם לכך שלא יורשה כיוון שעוד לא כנסה, ולא נכנס עימה לחורבה ע"מ לנושאה ולכנסה אלא ע"מ לבדקה, לכן לא נחשב שהיא נשואה לו וממילא לא יורשה כיוון שירושה תלויה בנישואים (זו גם הוכחה לשאלה הקודמת). **הרמ"א** פסק שכל זמן שלא גירשה בפועל יורשה. כרוב הראשונים בביאורם שם.

אך בסוף אותו סעיף **פסק רמ"א ע"פ הגהות מרדכי** שהמורד על אשתו או מדירה ואינו נוהג עמה מנהג אישות, יש אומרים דאם מתה אינו יורשה.

הח"מ והגר"א והדכ"מ מעירים שההגהות מרדכי דיבר לפי שיטת רשב"ם. אמנם הראשונים האחרים חולקים עליו וסוברים שכל עוד לא גירש בפועל, זכאי בירושתה. הדרכ"מ הניח בצ"ע. וברמ"א עצמו כשם שכתבנו הביא בי"א שאינו יורשה.

הח"מ מביא את דעת הרי"ף והראשונים האחרים שחולקים. נמצא שיש בכך מח' ראשונים ואחרונים.

אמנם **הח"מ** עצמו מתרץ שיש לחלק ולומר שכיוון שכאן הוא מורד ומונע לכן קונסים אותו ולא יירש, משא"כ כשכופים אותו לגרש והוא רוצה לקיים בה מנהג אישות ולכן יירש.

הב"ש אומר שדעת הש"ג שמורד לא יורש את אשתו היא דעה יחידאית ורוב האחרונים חולקים עליו, ונראה שכך הוא מכריע שלא כרמ"א.

6. ספק מגורשת האם בעלה יורש אותה?

השו"ע פסק ע"פ **הרמב"ם** שמי שנתגרשה ספק גירושין ומתה אין הבעל יורשה.

הראב"ד חלק על כך.

הכרעת **באר הגולה**, שמה שנאמר שאין הבעל יורש הכוונה לנכסי מלוג, אך נצ"ב שהן בחזקת הבעל הבעל יורשם שהרי אין ספק מוציא מידי ודאי.

הטור לכאורה חולק וסובר שכל עוד לא חלו גירושין ודאין הוא יורש. אמנם **הח"מ** פוסק שדין הירושה של נ"מ יתכן להעמידו בידי האשה ושהבעל לא יירש, אך נצ"ב יחלקו הוא והאשה, כדין ב"ב קנח נפל הבית עליו ועל אשתו.

הב"ש הסביר שהרמב"ם מדמה דין זה לדין קטנה שספק לו אם אביה התרצה בקידושין ולכן לא יורש הבעל. אמנם מכריע הב"ש כיוון שזו מח' גאונים, אם הבעל תפס אין מוציאים מידו.

יש גם לעיין בנאמר לפי מה שדנו בתשובה הקודמת בדין האישה התותרנית בב"ב קמו, מח' הראשונים. לפי רוב הראשונים עד הגירושין עצמם יורשה בכל מקרה, לפי רשב"ם מרגע שרוצה לגרשה לא זכאי בירושתה. נמצא שהדין הנ"ל לפי שיטת רשב"ם. בפשטות פסיקת הרמב"ם אינה כרשב"ם אלא נובעת מדין שאלת המוחזקות בירושה, שנראה שהרמב"ם הבין שהאשה מוחזקת ולכן אין הבעל יורש.

שורש המח' הוא על מי להביא ראיה. הנחת היסוד שירושה מגיעה לבעל, אמנם כשיש ספק האם עדיין מגיעה לו או לא, השאלה האם הוא נחשב מוחזק בירושה כיוון שהייתה נשואה לו קודם ולכן עליה להביא ראיה שהתגרשה ופקעה זכותו בירושה, או שעליו להביא ראיה שהוא זכאי בירושה.

7. אישה שמכרה נכסי מלוג שהבעל מוציא מיד הלוקחות מה דין הדמים שלקחה?

אם הדמים שלקחה מהלקוחות קיימים מחזירים את הדמים ללקוחות, והבעל לא יכול לטעון שמא הם מציאה. וכך פסק **השו"ע**. **רמ"א ציין לרא"ש** שאף אם נמצאו מעות שניתן לתלותם שהם ממעות המקח, מחזירים ללוקח את המעות הללו, על אף שאין ודאות שאלו הם מעות המקח.

הגר"א הסביר בפשיטות שטעם הדין, כיוון שהאישה מכרה נכסים בלי רשות, ממילא המעות שבידה הם גזל, ועל כן מחויבים להחזיר אותם ללוקח.

נחלקו ראשונים ואחרונים מה הדין כשהוציאו את המעות הללו על משהו אחר, האם הבא מחמת מעות המקח, דינו כמעות שמחזירים או שכיוון שיצאו מרשות האישה, יכול הבעל לומר, שהמעות הללו נזקפו עליה בחוב כיוון שהיא גוזלת שאין לה להחזיר את הגזל כי הוציאה אותו והוא לא מחויב להחזיר אך מאידך החפצים שלו כי הוא מקבלם בירושה, ולכן יורש את החפצים ופטור מתשלום על הגזל של אשתו שהוא הקניין שעשתה שהתברר למפרע שהוא גזל.

הנמו"י – גם דבר הבא מחמת המעות מחויב בהחזרה ללוקח.

8. א. מכר הבעל או משכן בגדי אשתו, האם המכירה או המשכון קיימים? האם חייב לקנות לה אחרים?

ב. טען הבעל שהיא הסכימה והיא מכחישה מה הדין?

ג. האם יש הבדל בין בגדים לשאר מטלטלין או תכשיטין?

ד. קרובים שנתנו לאשה בגדים האם רשאית למוכרם?

השו"ע פסק שאין למוכרם, אמנם אם מכרם המכר חל. טעם הדין כיוון שיכול לבלותם ממילא ממכרו ממכר. האמור הוא ביחס לנצ"ב. שהגוף שלו, ולכן אם מכרם בדיעבד המכירה חלה.

רמ"א פסק בגדי האשה שהכניסה לו אין להן דין צ"ב רק נ"מ ולכן אם מכרן או משכנן בטל לכ"ע כן נ"ל. אמנם הרמ"א מסייג זאת שאם הוא טוען שהיא הסכימה הוא נאמן בשבועת היסת. וכן אם הוא טוען שהוא נתן לה את דמי הבגדים ג"כ נאמן בשבועה. כל זאת **בשם הרשב"א**.

לגבי בגדים שהוא נתן לה, דינם כנצ"ב, בין בגדי שבת בין בגדי חול. בנצ"ב מטלטלין נחלקו הראשונים. לדעת **הרא"ש ע"פ הירושלמי** מכרו בטל כיוון שאמר שם ר' יוסי בר' חנינא, אין אדם יכול למכור כלי אשתו וכ"פ רמ"א. לדעת **הרמב"ם** המכר קיים בדיעבד וכשם שפסק השו"ע.

הח"מ מעיר על דברי הרמ"א בשם הרשב"א שנאמן בשבועה, שאין הדבר כן, אלא שמדובר שהאשה תובעת את האיש שיקנה לה בגדים אחרים, או שיביא לה ממון כנגדם, שעל זה הוא נאמן בשבועה, אך אם הלוקח לפנינו והוא יהודי, הלוקח צריך להחזיר לה את מה ששלה, כיוון שלפי רוב הראשונים המכר לא חל.

הב"ש חולק על הח"מ וסובר שלמרות ש**המצאתי כתוב בשם הב"י** אומר שאם הלוקח לפנינו צריך להחזיר, אך לפי ראשונים רבים אחרים, אמרינן שברשותה משכן או מכר כך הרשב"א והמרדכי מה גם ששיכת תקנת השוק, לכן מכריע הב"ש שלא צריך להחזיר הלוקח שלפנינו או המלווה, כל עוד לא ברור שההלוואה נעשתה שלא ברשותו.

בסימן עג סעיף ט פסק **השו"ע** מי שמשכן כסות אשתו אינה יכולה להוציא מידו. דין זה מבוסס על **הרשב"א** ושני נימוקים לו: א. אולי הסכימה למשכון. ב. אף אם לא הסכימה משום תקנת השוק, כדי שלא תנעל דלת בפני מלווים. **הח"מ** חילק בין מציאות שלוה דמים ואח"כ נתן לו בגדי אשתו שאז הוי כגנב ופרע בחובו ולא אמרינן תקנת השוק, לבין ציור שבו בשביל ללוות דמים נתן את המשכון, שאז יש תקנת השוק.

ב. רמ"א פסק ע"פ תשובת רשב"א שהוא נאמן בשבועה לומר שהיא הסכימה למכר וכך לקיים את המכר. אמנם **הח"מ** ביאר שהרשב"א דיבר על מציאות שהיא תובעת אותו בדמים בתמורה למכירה והוא טוען שעשה זאת בהסכמתה שאז הוא נפטר בשבועה מתשלום אך אם לא כך, והלוקח לפנינו והוא יהודי, צריך להחזיר את המקח ואינו נטמן לטעון שהיא הסכימה. אמנם **הב"ש** חלק וסבר שאין צריך להחזיר את המקח: א. כיוון שיתכן ועשה זאת בהסכמתה. ב. תקנת השוק.

ג. **הדרכ"מ** הביא בכך מח' בין **המהרי"ק** שהתיר למכור כלי זהב **לרא"ש** שאסר. אמנם **הב"ש** הבין שאינם חולקים. המהרי"ק דיבר כשהוא הכניס את הכלים הללו, אז כיוון שהם אינם מלבושים הנצרכים באופן יותר בסיסי ניתן למוכרם, אך הרא"ש דיבר בציור שהיא הכניסה ולכן אסר למכור. **שו"ע** פסק כאן כמהרי"ק שמותר למכור כלי זהב לצורך פרנסתו.

ד. אם קרובים נתנו לאשה בגדים, **השו"ע פסק ע"פ המהרי"ק** שרשאי למוכרם את מה שאינה צריכה מהם כ"כ, כיוון שאין דעתו שיהיו לה בגדים ולו לא תהיה פרנסה. אמנם **הח"מ** סייג שדווקא אם נתנו לה זאת סתם, אך אם נתנו לה ע"פ הכללים האמורים בנדרים פח ובסימן פה במי שרוצה לתת לבתו או לאשה מתנה ע"מ שאין לבעל רשות בהם מה בדיוק צריך לומר [מח' רב ושמואל, לרב אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיך, לשמואל, די לומר ע"מ שאין לבעלך רשות בהם. רא"ש כרב. רמב"ן כשמואל. רמב"ם, כרב, אך אם אמר ע"מ שאין לבעלך רשות בהם אלא מה שתרצי תעשי, מועיל ואין לבעלה רשות בהם וכ"פ שו"ע]. כמו"כ סייג הח"מ שאין לבעל למכור את הכל לטובת פרנסתו, אלא הוא צריך לשמור על כך כנכסי מלוג, לכן ימכור את הפירות, ויקנה בהם קרקע והוא יקבל את הפירות הראשונים מהם. כלומר יעשה קרן שממנה יווצר רווח וישתמש ברווח, אך לא יאבד את הקרן.

9. בעל שאמר לאשתו שתעשה בבגדיה מה שתרצה ומכרה אותם או שנתנה במתנה, האם מעשיה קיימים?

לא. כיוון שיכול לומר הבעל שלא אמר לה שתעשה מה שתרצה אלא ע"מ שתוכל להשאיל ולהפקיד, אך לא למכור. מקור הדין **בתשובת הרא"ש ופסקו השו"ע.** טעם הדבר שיכול לומר כך, כיוון שאם אכן תמכרם הוא יפסיד כי הוא מחוייב לדאוג לה לכסות, אז במכירתה את הכסות היא מחייבת אותו לקנות לה אחרת, ואין לומר שהבעל ויתר לה על הכסות והיה מוכן בדבריו לחייב את עצמו בכסות אחרת עבורה.

סימן צג

1. א. מתי מחייבין לשלם כתובה אע"פ שהבעל לא נתן גט.

ב. מתי יכול הבעל לתת לה כתובה לפני הגירושין?

ג. מתי נוטלת כתובה אף שאסורה להינשא?

ד. מתי אינה נוטלת כתובתה אף שמותרת להינשא?

ה. מתי מחייבין להחזיר נכסי אישה אע"פ שהבעל לא נתן גט?

א. **השו"ע פסק בסימן צג סעיף א**, הכתובה היא כחוב, ואינה נגבית אלא לאחר מיתת הבעל או אם גירשה. ע"פ **כתובות פא.** לא ניתנה כתובה להיגבות מחיים. **בבאר היטב** הביא מספר מקרים בהם הכתובה נגבית קודם. **1. מהר"י הלוי** – אם רואים שהבעל רוצה לאכול את כל הממון שיש לו כאן ואז לברוח בלי להביא לה ממון כלל, נתנה כתובה לגבות מחיים. **2.** כשהתנה הבעל שתגבה כתובתה מחיים, זהו כלל שבממון וקיים – **כנה"ג. 3.** אשת משומד מנהג להגבות כתובתה מיד אפי' בלא שבועה – **אגרת הרמב"ם**. 4. **בשו"ע בקנד, כא**, מובאת מח' ראשונים האם בכל מקום שנאמר יוציא ויתן כתובה הכוונה שכופים או לא **ע"פ תוס' ד"ה ליתני כתובות עז.. שו"ע** הביא את שתי הדעות. **רמ"א הביא בשם המרדכי** שבכל מקום שיש מח' אם כופים אותו להוציא או לא, יתן כתובה מיד. טעם הדבר שעל אף שיש ספק אם ניתן לכפותו על הגט, לחייב אותו את הממון ניתן, ואין טעם שימתינו עם זה.

ב. **הב"י** בתחילת הסימן הביא במקרה של גוי ובע"ח שהבעל רוצה להבריח מבעל החוב, שקודמת האשה לגוי, מח' בין ר' ירוחם לבעל העיטור. **בעל העיטור** צידד במקרה כזה להגבותה מחיים אמנם לפי **ר' ירוחם** אין להגבותה מחיים במקרה כזה. מקרה נוסף, הוא רמ"א ע"פ מרדכי בקנד, כא – כשיש ספק אם כופין להוציא, ,למרות שלא מוציא יתן מיד כתובה.

ג. **הב"ש בסק"א** מביא מספר מקרים שבהם למרות שהיא אסורה להינשא היא נוטלת כתובה. הוא מציין זאת כעיקרון בשם **הד"מ** שאיסור הנישואים לא מפקיע ממנה את הזכות לגביית כתובתה. **1. המרדכי** פסק לגבי בעל שלא עלינו טבע במשאל"ס, גובה הכתובה למרות שאסורה להינשא כי אין ודאות שמת. **הראב"ד** חולק, כיוון שמדרש כתובה, כשתנשאי לאחר תטלי. נראה שהראב"ד חולק עקרונית על הכלל של הד"מ המגובה בדעת **הרשב"א**. בסימן יז התבאר שאם עד אחד מעיד שטבע אינה גובה כתובתה אך אם שנים מעידים גובה כתובתה.

2. חלוצה ג"כ גובה כתובתה במקרה שנתנו לה גט ועוד לא נתנו לה חליצה, למרות שאסורה לאחר זכאית בגט.

3. מינקת המחוייבת להמשיך ולהניק את בנה, כגון במכירתו ומשום הסכנה, שגרשוה והיא אסורה להינשא עד כד' חודש, זכאית למרות איסורה להינשא, לקבל כתובה.

4. הב"ש על דברי הרמ"א בסימן קס הפוסק שילדה ספק נפל שדינה לחלוץ ולא להתייבם נוטלת כתובה מיד, מסביר שלמרות שהיא אסורה להינשא עד שיחלצו לה, כיוון שרוב נשי ילדו ולד מעליא, אנו הולכים אחר הרוב, ומתירים לה לקבל כתובתה מיד.

ד. הגמ' ביבמות קיז, מלמדת שאשה הבאה ואומרת מת בעלי, תנו לי כתובתי והתירוני להינשא, אין מביאים לה כתובתה אך מתירים אותה להינשא, כי חוששים שמא אמרה שמת בעלה בשביל לגבות כתובתה, אך מתירים אותה להינשא, כיוון שיודעים שהאישה חוששת לקלקולה, שיבוא בעלה ותצא מזה ומזה, לכן סומכים על אמירתה שבררה את הנושא. לפי זה יש ציור שלמרות שמתירים להינשא לא מביאים לה כתובתה. גם לפי שיטה זאת, אם תפסה האשה אין מוציאים מידה. אמנם דין זה נתון במח' ויש הסוברים שבכל מקרה לא מתירים אותה להינשא.

ה. המבזבז נכסיו בזנות ושחוק, כיוון שפסקנו בחו"מ שיכול לגבות המלוה בתוך הזמן, כך גם האשה יכולה לגבות תוך הזמן ומחזירים לה את נכסיה, ע"פ שיטת **העיטור** הסובר שבמקרים מסוימים ניתנה כתובה לגבות מחיים.

2. א. ספק מגורשת האם יש לה מזונות? מה הדין אם נתאלמנה?

ב. איך הדין אם שילם לה כתובתה?

ג. גרושה שבעלה טרם שילם את כתובתה, האם זכאית למזונות?

א. **המשנה בצז.** פוסקת שכל שאין לה מזונות לא תמכור אלא בבי"ד. שואלת הגמ' לאתויי מאי, ואומרת לאתויי מגורשת ואינה מגורשת. כדר' זירא, דאמר כל מקום שאמרו מגורשת ואינה מגורשת בעל חייב במזונותיה. **רש"י** שם אומר שאם מת אין לה מהם מזונות. וזה מה שבא ללמד אותנו המשפט במשנה שכל שאין לה מזונות לא תמכור אלא בבי"ד.

פסקו הראשונים על פי הגמרא וכך השו"ע – שאשה שספק מגורשת בעלה שחי חייב במזונותיה ואם נתאלמנה פטורים היורשים ממזונותיה. הטעם לכך שהבעל חייב, כיוון שאינה יכולה להינשא לאחר, ועדיין תלויה בו, חייב במזונותיה. עצם התלות בו, מחייבת מזונות. ראה את החקירה בדבר המובאת בסעיף הבא.

ב. **הט"ז** מחדש ע"פ רש"י וכך הסכימו למעשה הפוסקים שהטעם לכך שאין האישה זכאית במזונות כיוון שמעוכבת להינשא בשבילו, ממילא אפילו אם קיבלה כתובתה עדיין מנועה להתחתן כיוון שלא קיבלה גט חלוט, ועל כן יתן לה גם מזונות. רש"י חלוק עם הרמב"ם בשאלה יסודית, מה הטעם לכך שספק מגורשת יש לה מזונות, האם בגלל שעדיין שם אישות עליה כיוון שצריכה לקבל גט, וכך נראה בדעת הרמב"ם, למרות שיש אחרונים שהסבירו בדעתו שהוא סבור שזה גם בתורת קנס, או שיש לה מזונות מטעם קנס, רוצים שהוא יגרש אותה, ובשביל ללחוץ עליו הוא חייב במזונותיה. לכאורה החולקים על רש"י וסוברים שהחיוב מצד האישות, יפטרו את הבעל ממזונותיה אם שילם לה את הכתובה, אך אין זה מוכרח.

ג. נחלקו הפוסקים הראשונים והאחרונים האם כשהבעל גירשה ולא סילק את הכתובה, האם זכאית במזונות או לא. למעשה הכריע **הפת"ש ע"פ הישועות יעקב**, שאין להוציא מהבעל מספק. ההיגיון שבכך שהוא יכול לומר קים לי כשיטה שלא מחייבת והוא מוחזק אז עליה להביא ראיה. גם **הח"מ** מכריע שאין לה מזונות.

3. ספק מקודשת או ספק מגורשת מן האירוסין, האם יש לה מזונות?

לכאורה אין חיוב מזונות מהאירוסין אלא דווקא מהנישואין, אמנם **רש"י** גורס שיש לאלמנה מן האירוסין מזונות. לפי גירסתו של רש"י יש לומר שכיוון שהוא מעכבה מלינשא, גם כשהיא מאורסת סוף כל סוף הוא מעכבה מלינשא ולכן יהיה ראוי לחייב אותו במזונותיה. אמנם **המהרש"א** תמה על כך מאוד, במה שונה ארוסה זו מארוסה רגילה? הוא חולק ואומר שצריך לגרוס אחרת ברש"י לא מן האירוסין אלא מן הנישואין, ולכן לשיטתו ודאי שאלמנה ספק מגורשת מן האירוסין אין לה מזונות, שלא כרש"י שיש לה מזונות.

בנוסף לכך, הבית יעקב מעיר, שלפי רש"י הטעם שיש מזונות מן האירוסין כיוון שהגיע זמן ולא נישאו הגמ' בדף ב אומרת שאוכלות משלו ואוכלות בתרומה. חקרו שם האחרונים, מה עיקר הטעם, האם כיוון שהגיע זמן, ואז ממילא אנו אומרים שכשהגיע זמן חלים עליהם תקנות חז"ל ויש מובן מסוים להגדירם כנשואים וממילא היא זכאית במזונות, או מצד שלא נישאו ואז הטעם לכך שעיכובו יוצר חיוב מזונות ומטעם קנס. בכל מקרה לפי הבית יעקב יש להסביר ברש"י שכיוון שהגיע זמן ולא נישאו לכן אוכלות משלו, וכך גם מסביר **המהר"ם שיף**. לכאורה בספק מקודשת יש ספק על עצם החיוב בכלל האם הוא מתעורר או לא, ולכן יותר שייך להבין שייפטר. כמו"כ בספק מקודשת, לא שייך הטעם של קנס שנמנע ולא מגרש אותה, וזו סיבה משמעותית על צד החיוב שחסרה כאן, לכן יש לפטור לכאורה.

4. ש"מ שציווה שתהא אלמנות ניזונית מנכסיו יתר על כתובתה, האם מעשה ידיה ליתומים?

הריב"ש בתשובה פסק שש"מ שציווה שיתנו לאשתו בימי אלמנותה מזונות יותר מכתובתה, לא הפסידה מזונות אף אם תבעה כתובתה וכן מעשה ידיה אינו ליתומים, כיוון שזו מתנה ולא מגדר חיוב הכתובה לא שייך בזה הכלל של תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה וכ"פ **שו"ע** ביש מי שאומר.

הח"מ אומר שיש שני טעמים לריב"ש: **א** – כיוון שהשתמש בלשון מתנה אני מניח. **ב** – כיוון שכתוב בלשון הצוואה יותר על הכתובה. הח"מ מקשה שהיה למחבר לומר שדווקא בלשון מתנה מועיל ואם

אין לשון מתנה לא יועיל. אך הוא מתרץ שיתכן וסמך על הטעם השני. הוא בסוף מסייג את דבריו שמא גם הטעם השני לא מספיק לבד.

הפת"ש מביא את הב"מ שגם תמה על הדין, כיוון שמילתא דליתא בבריא ליתא בשכ"מ וכיוון שנותן לה דשלב"ל מדוע תחול המתנה? גם אין כאן ממש. הם מסכימים שדווקא אם אמר מניח מנכסי שזה כדקל לפירות, יועיל.

5. אשה שמכרה כתובתה או רק נדונייתה בחיי בעלה, או לאחר מותו, אם יש לה מזונות מחיים או לאחר מיתת בעלה, ומי נקרא מוחזק האלמנה או היורשים בכל ספק שנתעורר?

בכתובות נג מבואר שאשה שמכרה את כתובתה הפסידה מזונות אך רק לאחר מיתה משא"כ המוחלת כתובתה **שלשיטת הרמב"ם** הפסידה מחיים את מזונותיה אמנם **לשיטת רש"י** דווקא אחר מיתה הפסידה. **שו"ע** לגבי מוחלת פסק בסתם כרש"י ובי"א כרמב"ם. לגבי מוכרת פסק ה**שו"ע** שהמוכרת כתובתה הפסידה את מזונותיה, אך דייק **הב"ש** שדווקא אחר מיתה הפסידה אך מחיים זכאית למזונות. טעם החילוק בין מחילה למכירה, שמחילה היא מרצון, לכן מסתמא מחלה מחיים, אמנם מכירה היא מאונס [כמבואר בב"ב מז דין תליוהו וזבין], לכן בה אמרינן שדווקא לאחר מיתה הפסידה מזונותיה ולא מחלה על מזונותיה מחיים. **לגבי המוכרת נדונייתה השו"ע** פסק בסעיף י שאם שיירה מקצת מהכתובה נזונת. **ע"פ כתובות צז: וצח.** אך מתיר ליורשים לפרוע לה את שאר החיוב ולהיפטר ממזונותיה. בשביל שלא יווצר מצב שאשה תמכור ותגבה את כל הכתובה ותשאיר דינר בשביל לגבות מזונות מהיורשים כל חייה. **הב"ש** מסייג שדווקא אם פרעו לה את רוב הכתובה יכולים לסיים את החיוב, אך אם פרעו לה מקצת, לא יכולים להכריחה לוותר על שאר הכתובה ולפורעה. **הב"ש** פסק שאם גבתה את הנדוניה לא יכולים לסלקה מכתובתה ומחויבים לה במזונות. כך גם הביא **הב"י בשם הרשב"ץ והריטב"א** שאם מכרה את הנדוניא יש לה מזונות. יש לציין כאן גם למח' הראשונים בדבר היחס בין הנדוניא היא נכסי צ"ב לבין הכתובה. **הרמב"ן** מבין שהם שני דברים נפרדים. **הרמב"ם** מבין שהם דבר אחד. **הרשב"א** מבין שבלשון אם דבר אחד, ואם אחד אמר שמוכר את הכתובה התכוון שמוכר גם את הנדוניא. לגבי מי מוחזק בכל ספק שנתעורר. **לגבי השאלה מי מוחזק במח' שבין היתומים לאלמנה: השו"ע** פסק בסעיף טו שאלמנה שתבעה מזונות מהיורשים והם אמרו שנתנו לה, כל זמן שלא נישאת, זכאית לאכול ועל היתומים להביא ראיה או תשבע ותטול. משמע שהמוחזקת היא האלמנה. וכ"פ גם **הב"ש** שבכל ספק היא המוחזקת. אמנם יש מהאחרונים שלאור הגמ' בכתובות קג שיפוצה מהו, סברו שיש לחלק בין מזונות לשאר המוחזקויות כך הסבירו למשל בשיטת הרא"ש או שיש לחלק בין נאמנות שלה כשהם אומרים פרענו מול שאר הדברים וכך ס"ל למל"ל בשיטת הרמב"ם.

6. אלמנה שתבעה כתובתה בבי"ד, וטוענת שמשום שלא נתנו לה מזונות הייתה דחוקה, או משום שרימוה ואמרו לה שפלוני רוצה לשאתה, האם יש לה מזונות?

בכתובות נד. מבואר שהתובעת כתובתה בבי"ד הפסידה מזונותיה. וכך פסק **בשו"ע**. התביעה היא דווקא בבי"ד, אם לא בבי"ד, לא הפסידה על ידי כך כתובתה. אמנם **הרא"ש** שם חלק ופסק שדווקא אם תבעה מעצמה הפסידה אך אם תבעה מדוחק שלא נתנו לה מזונות, או שרימוה ואמרו לה שמישהו רוצה לישא אותה ובגלל זה תבעה כתובתה, לא איבדה מזונותיה.

השו"ע פסק בסתם כרוב הראשונים שהתובעת כתובתה בלי חילוק מאיזה סיבה הפסידה מזונותיה. **בי"א הביא דעת הרא"ש** שדווקא אם תבעה מעצמה הפסידה אך אם מסיבה חיצונית שרימוה או מדוחק זכאית במזונות.

7. קיימא -לן דאין מוציאין למזונות אלמנה והבנות מנכסים משועבדים
א .האם הדין הוא רק שנמכרו הנכסים בחיי הבעל או האב אבל אם מכרו היורשים לאחר מיתה גובים מהן או אין הבדל?
ב. האם יש הבדל בין מתנת בריא למתנת שכ"מ ואם כן מהו ?והאם יש הבדל לגבי מתנת שכ"מ בין מזונות האלמנה ובין מזונות הבנות ?האם יש נפק"מ בין קרקע למטלטלין2 *)

ג .המקדיש נכסיו האם גובים מהנכסים למזונות האלמנה והבנות?
ד .האם יש הבדל בין מקדיש שהוא בריא או שהוא שכ"מ
א. בכתובות סט נאמר שאין מוציאין למזונות האשה והבנות מנכסים משועבדים. **השו"ע** פסק ע"פ הגמ' שם שהאחים שמכרו אין מוציאין מכך למזון האשה והבנות, ומשמע שאף אחר מותו אין גובים מהם. וכ"פ שו"ע.
ב. **בכתובות סט:** מבואר שדווקא שנתן במתנת בריא אין האשה גובה מהם אך אם נתן במתנת שכ"מ האשה גובה מהם. טעם הדבר כיוון שחיוב המזונות חל בשעת המיתה והמתנה חלה אחר המיתה, לכן המזונות קודמים. וכ"פ **שו"ע**. אמנם אם יש שם נכסים אחרים פסק **רמ"א** שלא תגבה ממתנת השכ"מ. לגבי ההבדל בין קרקע למטלטין, מעיקר הדין גובים דווקא מקרקעות ולא ממטלטלים אמנם מתקנת הגאונים גובים גם ממטלטלים. הבדל אחד – **רמ"א פסק ע"פ המרדכי** שאם נתן במתנת שכ"מ את המטלטלין לאחרים ולא ליורשיו י"א דאינה ניזונית מהם, בשונה מקרקע שבה פסק השו"ע שגובה ממתנת שכ"מ. כמו"כ קיים הבדל נוסף והוא מדינא דש"ס שאין האישה נוטלת ממטלטלין אלא אם תפסה, אינה יכולה לעכב את היתומים שיהיו המטלטלין בבי"ד שלא ימכרום, אך קרקע היא יכולה לעכב בידם מלמכור. **וכ"פ שו"ע** בסעיף כא.
לגבי השאלה האם יש הבדל בין מזונות האלמנה למזונות הבת, זו מח' בין הרמב"ם לראב"ד אישות יט יג. לרמב"ם הם אותו דבר, וכך פסק השו"ע בקיב ט, שבנות גם גובות ממשעבדי אם פסק האב שיזונו מנכסיו אף אחר שיבגרו. וביאר **הב"י** שהוא הדין שגובות ממשועבדים בשביל לזון ממתנת שכ"מ, כיוון שחיוב מתנת השכ"מ חל אחר מיתה וכשעת חיוב הנכסים לשיעבודם. לראב"ד יש לחלק בין מזונות הבנות למזונות האלמנה, אלמנה הנכסים משועבדים לה מחיים, אך למזון הבנות אין גובים מנכסים משועבדים, ומתנת שכ"מ היא כנכסים משועבדים.
8. יתומים שהחליפו קרקע שנפלו להם בירושה בקרקע אחרת האם האלמנה נזונת מהם ?סעיף כא אבני מילואים סקכ"ג
9. אלמנה שתפסה היא בעצמה או ע"י שלוחה מנכסי בעלה ,מחיים או לאחר מיתה ,מתי מהניא התפיסה והאם משביעים אותה סעיפים כג כד
10.א. אלמנה שמכרה קרקע למזונותיה ,האם יכולה לחזור ולטרוף אותה קרקע לכתובתה ?סעיף כט
ב. מה הדין במכרו בית דין למזונותיה ?ב"ש סקמ"ח

סימן צד

1. אלמנה שתבעה את היתומים לבית הדין שיספקו לה מזונותיה בבית אביה בטענה שהיא צעירה וגם היתומים צעירים באיזה אופן בית הדין יפסוק לטובתה ,ובאיזה אופן לא .
בכתובות קג. מבואר במשנה שאם היא רוצה להיות בבית אביה, יכולים היורשים לומר לה, אם את רוצה מזונות את חייבת לדור עמנו. אמנם אם היא טוענת שהיא ילדה והם ילדים ואין זה שייך מפני הצניעות הדין עמה. וכ"פ **שו"ע**. **רמ"א** סייג שיש אומרים שאין זו טענה טובה מצידה אלא באישה שהיא אשת אב שאינה אמם, אך באמם אין זו טענה. אמנם היא יכולה לקבל לפי ברכת הבית נר לאחד נר למאה לפי תוס' ולפי רמב"ם גם לעניין מזונות, אך לא יותר מכך.

סימן צה

.1קיימא -לן דמעשי ידיה תחת מזונותיה .אלמנה למי שייכים מעשי ידיה) ?מתי מעשה ידי האשה ומציאתה למי שזן אותה ,ומתי מעשה ידיה של הזן והמציאה לא (?
בכתובות צה: מבואר במשנה שאלמנה מעשה ידיה ליתומים כיוון שהם חייבים במזונותיה. אמנם בגמ' מובאת מח' בין אנשי יהודה לאנשי גליל, האם ניזונית תנן כלומר שחייבים הירושים לזונה, או הניזונית תנן שהכוונה שאינם חייבים לזונה אלא זה תלוי בהם ואם רוצים יתנו לה כתובה ויסתלקו

מחיוב המזונות. **שו"ע** פסק שכיוון שחייבים במזונותיה מעשה ידיה שלהם. **הב"ח** הביא בשם הרא"ש שלאנשי יהודה או מקום שנוהגים כמותם שהיורשים זכאים לסלקה בתשלום כתובה ולהיפטר ממזונות, מעשה ידיה יהיה שלה. אמנם **הח"מ** פיקפק בכך כיוון שלשיטת הרז"ה ניזונית זה בדרך דחיה נאמר, ולפי זה משמעות הגמ' שלמרות שהניזונית תנן וממילא הדבר תלוי ברצונם, מעשה ידיה שלהם, ואף אם יבחרו לשלם לה את הכתובה ולהיפטר מחיוב המזונות יהיו זכאים במעשה ידיה. **הב"ש** סבר כב"ח ודחה את הח"מ. **מציאתה לעצמה** כיוון שהיא מטעם איבה [ב"מ יב] ותהווי להם איבה ואיבה. אמנם לטעמים האחרים של מציאה היה טעם לומר שמציאתה תהיה להם, אך **שו"ע** פסק שמציאתה לעצמה והבין שהוא מטעם של איבה של שלום בית ולא איבה של מזונות.

.2א .אלמנה הניזונת מן היתומים או אינה ניזונת והשביחה קרקעות היתומים האם יש לה זכות בשבח זה והאם מקבלת שכר טרחה 3 * סעיף ז'

ב .האם יכולה ליזון או ליטול כתובתה מן השבח הזה.

ג .אם אמרה שהיא משביחה לעצמה ,האם משתנה הדין?

סימן צו

1.א. אלמנה שבאה לגבות כל מה שמגיע לה ,על מה צריכה להשבע ועל מה לא ?סעיף א'

ב .לא הספיקה לגבות עד שמתה ,האם בניה יורשים?

ג .מה הדין אם הבנים טוענים שהיא נשבעה?

ד .האם תפיסת הבנים מועילה?

2. הבעל התחייב בקנין לתת לאשתו רק סך אלף שקל לכתובתה ,אלא שהוסכם ביניהם שיכתב בכתובה סך עשרת אלפים שקל ולא תגבה רק אלף שקל , האם הכתובה כשרה ויכולה לגבות בה נכסים משועבדים ?סעיף יד

סימן ק

1. אשה שמת בעלה והשאיר קרקע בשווי מחצית כתובתה , האם היורשים יכולים לסלקה ולתת לה מעות מחצית כתובתה או היא יכולה לטעון שהיא מקבלת את הקרקע בשווי כל כתובתה ואין הם יכולים לסלקה ?ח"מ סק"ה ,ב"ש סק"ד ,פת"ש סק"ב

2. בעל אומר גרשתי ונתתי כתובה ותוספת ואבד שובר ,והאשה מוציאה כתובתה ואבד גיטה , ואומרת שלא קיבלה כתובה ולא תוספת .מה הדין ?סעיף י'

סימן קב

1. במקרה שכתובת אלמנה קודמת לבעל חוב ,האם האלמנה יכולה לומר עכשו אני אוכלת מזונותי ורק אחר כך אגבה כתובתי כדי למנוע מבעלי החוב לפרוע מן הנכסים ?סעיף א ברמ"א

2. ראובן שהתחייב לכלתו או לאישה אחרת להיות ערב בכתובתה או בתוספת ולאחר זמן התגרשו והאישה או הכלה תובעת את הערב ,האם חייב לשלם או לא) ?ערב לאשה על כתובתה , האם מתחייב כערב ?האם יש חילוק בזה על איזה חלק מהכתובה? סעיף ו'

3. ראובן היה משתדל לשדך בין איש לאישה והבעל העלה חשש בפני השדכן שמא לא תעמוד בדיבורה ולתת לו הנדוניא שהבטיחה לו ועמד המשתדל ואמר אני ערב וקנו מידו ,לאחר הנישואין האישה אכן לא עמדה בדיבורה והבעל תובע את הערב האם בית הדין יחייב את הערב או לא ? (הבא לפחות שני אופנים שהוא חייב (סעיף ו'

סימן קו

1. ראובן שכתב לבניו כל נכסיו וגם לאישתו כתב חלק מהנכסים ולאחר מותו האישה תובעת מהיורשים כתובתה באיזה אופן יכולה לטרוף את כתובתה ,ובאיזה אופן לא ?הבא לפחות ג ' אופנים!

סימן קיב

1.א. מחלה מזונות הבנות ,האם מחילתה מחילה?

ב .נתגרשה מבעלה מה דין מזונות הבנות ואם יש הבדל בין נולדו הבנות לפני הגירושין?

1. א. אחד מתנאי הכתובה הוא שיהיו הבנות ניזונות מנכסי אביהם אחר מותו עד שיתארסו או שיבגרו. כמבואר **בכתובות נב:**. **רמ"א פסק ע"פ הראב"ד** שאפי' מחלה אמם כתובתה בפירוש יש לבנות מזונות. **הרמב"ם** סבר שאם מחלה על הכתובה מפסידות הבנות את המזונות. **הח"מ** אמר שלא נתבאר בשיטת הראב"ד אם מחלה אמם על התנאי של מזונות הבנות בפירוש האם מהני מחילתה. **הב"ש** – לשיטת הראב"ד כיוון שמזונות הבנות לא תלויות באם, ממילא לא יהיה ביכולתה למחול. **באבנ"מ** דן בכך. וסבר שודאי שמועיל מחילה מפורשת על התנאי של מזונות הבנות. הוכחתו מכך שמבואר בסעיף י שאם התנה האב שבנותיו לא יזונו מנכסיו אחר מותו והאם הסכימה תנאו קיים, כיוון שהווי דבר שבממון ומשמע שהאם שותפה ומחליטה ביחס למזונות הבנות. מקור הדין בגאונים בשם רב האי. האומר אל יזונו בנותיו מנכסיו שומעין לו. [ניתן להעמיד זאת במח' בין השו"ע לרמ"א, כיוון שסעיף א זה הרמ"א וסעיף י זה שו"ע] והוא הדין למחילת האם על מזונות הבנות שמועילה. ניתן להציע ששורש המח' בין הראב"ד לרמב"ם, הוא בטעם התקנה של מזונות הבנות, האם זו תקנה שנובעת מהצורך הבסיסי לדאוג לבנות לאחר מותו, ללא קשר לאם וזו דעת הראב"ד, או שזה תקנה שנתקנה לשם האם וכזכות שלה כך מבואר ברמב"ם שכלל זאת בעשרת חיובי האב לאשתו באישות יב א.

ב. **רמ"א** פסק שאפי' אם נתגרשה האם יש לבנות מזונות מאביהם אחר מיתתו. החידוש הוא שלמרות שהם באים מחמתה, הם לא נגררים אחריה בדבר זה, כשם שאם מתה רח"ל בחיי בעלה לא הפסידו הבנות תנאי שלהם. אמנם **באבנ"מ** דן בדבר והביא בשם **ריב"ש** שלפי שיטת הרמב"ם הסובר שזה מתנאי כתובה, בעת הגירושין מופסק גם תנאי זה ופטור מלזונם אחר מותו. כך גם הביא בשם **תשובה מגאון**. הקושי שהריב"ש מפנה אליו שהרמב"ם עצמו סבור שהגירושין לא מפקיעים את החיוב של האב לזון את בנותיו. האבנ"מ מתרץ ומסביר שהעובדה שהגירושין מבטלים את החיובים כלפיה, עדיין אינם מבטלים את החוב כלפי הבנות, שלא השתנה דבר במעמדם מכח הגירושין. הוא גם סובר שמה שהביא הריב"ש בשם הגאון מבואר שם להיפך, שיש להם מזונות אחר מותו גם אם אמם התגרשה. **הטור** כתב שהחיוב במזונות הוא על הבנות שנולדו קודם הגט. **הב"ש** סבר שאפי' אם נולדו אחר הגט הם גם בכלל החיוב.

2. בת הנזונת למי שייכים מעשי ידיה?

נפסק **בשו"ע** שמעשה ידיה שלה, כיוון שניחא ליה לאב שלבתו יהיה הרווחה, על אף שאמה האלמנה מעשה ידיה של היורשים.

3. ארוסה קטנה שניזונת למי שייכים מעשי ידיה?

שלוש דעות בדין מי חייב לזון את הבת שהתארסה בקטנותה. מקור הדין ב**כתובות נב:**, שם נפסק כדעה שסוברת עד שתבגר או עד שתתארס. נחלקו הראשונים, מה דינה של קטנה שהתארסה. דעת **הרמב"ם** – איבדה מזונותיה מהאחים, והארוס חייב במזונותיה. **דעת הר"ח** – לא איבדה מזונותיה והאחים מביאים לה מזונות, ורק מי שהתארסה כשהיא נערה. טעמה של דעה זאת, כיוון שהאירוסין מדרבנן בעודה קטנה, ממילא אין ביכולת האחים להפקיע ממנה את המזונות, משא"כ בנערה שאירוסיה מהתורה, ואז פוקעים המזונות. **דעת הרמ"ה** דווקא כשהתארסה מעצמה איבדה מזונותיה, אך אם התארסה מדעת אחיה, הם נותנים לה מזונות. **שו"ע** פסק כרמב"ם. **רמ"א** הביא את שתי הדעות האחרות. לשיטת **הרמב"ם** – בפשטות מעשה ידיה לארוס. אמנם ניתן לדון בכך לאור המח' שבשאלה האם בהגיע זמן ולא נישאו מעשה ידיה שלה או של בעלה. לשיטות שהבינו שהטעם שהוא

זן אותה אם הגיע זמן ולא נישאו הוא מטעם קנס, ממילא אין טעם שמעשה ידיה יהיה שלו, כיוון שזה לא משרת את הטעם של הקנס. אמנם אם הטעם לכך שזן אותה כי עקרונית היא נחשבת נשואה, **וכשיטת רש"י שם בכותובות מח** ממילא בארוסה לשיטה שהאחים עדיין חייבים במזונותיה, מעשה ידיה נשאר שלה כעיקר הדין שלמרות שהאחים מחויבים לזונה, היא מקבלת את מעשה ידיה.

4. מתנאי הכתובה הבנות יזונו עד שיבגרו או עד שינשאו ולפעמים האיש פוסק עם האישה שהבנות יזונו אפילו לאחר שיבגרו והבעל מכר את נכסיו ואין לבנות ממה להתפרנס האם יכולות לגבות מנכסים משועבדים?

נפסק **בשו"ע** ע"פ ביאור **הח"מ והב"ש** שאם קנו מיד האב או שחייב עצמו בשטר בדרך של חיוב מעבר לתנאי הכתובה עצמו, ממילא יזונו ממשעבדי, כיוון שהם כמו כל בעלי חוב, שגובות ממשעבדי ולא רק מבני חרי.

סימן קיג

1. עישור נכסים שנותנים לבת:

א .האם מן הקרקע או מן המטלטלין?

ב .אם רק מן הקרקע האם בהערכת כלל הנכסים מביאין בחשבון גם המטלטלין או לאו?

ג .לאחר תקנת הגאונים לגבות כתובה ותנאי כתובה מן המיטלטלין האם חלה תקנה זו גם על עישור הנכסים?

ד .כששמין באב האם שמין נדיבות לבו על פי רעיו ומיודעיו ,או רק על פי מה שנתן לבת שהשיא בחייו.

ה .כששמין באב האם גם להוסיף על עישור או רק לפחות?

ו .אם רשאי אדם בחייו ליתן לבתו יותר על עישור נכסים או לאו ולמה.

1. א ו-ג. בכתובות סט: מבואר שגובים ממקרקעי ולא ממטלטלי הן למזונות הן לכתובה והן לפרנסה שהיא עישור נכסים. נחלקו בדבר ראשונים. **לרמב"ם ורי"ף –** רק מן הקרקע, אפי' אחר תקנת הגאונים לגבות כתובה ממטלטלי. **לתוס' בכתובות נא** בזמן הזה – גם ממטלטלים. **שו"ע** פסק כרי"ף והרמב"ם שגובים מהקרקע. ויכולה לגבות משכירות הקרקע.

ב. בהערכת נכסיו של האב כדי לתת לבתו עשירית מתוכם, האם מעריכים גם את המטלטלים? נחלקו ראשונים בדבר. לדעת **הר"ן** מעריכים גם את המטלטלים. לדעת **המ"מ בשם הרמב"ם** מעריכים רק את הקרקעות. **רמ"א** הביא את שתי הדעות. הנפ"מ ביניהם – האם צריכים לשום מיד לאחר פטירתו. **לר"ן ולרא"ש** – כן כיוון שגם צריך לשום את המטלטלים. **לרמב"ם** – לא. כיוון שהקרקעות ידועות. כל זאת כשלא שמים על פי האב אלא לפי עישור נכסים, אך כששמים דעתו של אב, זה לפי מה ששמים, בלי קשר לנכסים.

ד. בכתובות סח. לפרנסה שמין באב. במשנה: ר' יהודה – אם השיא את בתו אומדים לפי מה שהיה אצלה. וכך נפסק כרבי יהודה וכשמואל. לכן אם השיא את בתו, נותנים כפי שהשיא את בתו, או ששמין לפי נדיבות לבו על פי רעיו ומיודעיו.

ה. נחלקו הראשונים האם שמין גם להוסיף או רק לפחות. **לרמב"ם** שמים גם להוסיף. וכ"פ **השו"ע**. **הרא"ש** סבר שאין לתת יותר מעישור נכסיו. **הטור** סבר שאם השיאו בת אחת ונתנו לה יותר מעישור ניתן לתת גם לשניה כך. **רמ"א** פסק כרא"ש שאין לתת יותר מעישור נכסיו, אך ציין שהמנהג אינו כך, אלא לתת יותר.

ו. יותר על עישור נכסים אינו רשאי לתת כמבואר בגמ' שם עם יהודה בר מרימר לא תהוי בי אעבורי אחסנתא. האיסור להעביר ירושה.

סימן קיד

1. המתחייב לזון בת -אשתו ,למי שייכים מעשה ידיה ?

נפסק **בשו"ע** שמעשה ידיה שלה, כי דווקא באשתו תקנו מעשה ידיה לו. ובדומה לבנותיו, כיוון שהתחייב להם, נותן להם בלי לקבל מהם מעשה ידיהן. מקור הדין בירושלמי.

סימן קטו

1. קיי"ל דעוברת על דת מצווה לגרשה והפסידה כתובתה- ,
א .ידע הבעל שמשמשתו נדה ,האם הפסידה כתובתה?
ב .אשה שנשבעה שאם תעשה דבר מסוים שתהיה מחויבת לקבל גט ,ועברה על השבועה ,האם הבעל יכול לגרשה בע"כ בזמן הזה?
ג .מה דין הכשילה את בעלה בדבר שאינו איסור אכילה?

א. מקור הדין בכתובות עב שם מבואר דין עוברת על דת משה, ובכלל זה, מי שאמרה פלוני חכם טיהר לי את הכתם והתברר בעדים ששיקרה, הדין שתצא בלא כתובה. וכ"פ **השו"ע**. **כשהיא טוענת שהבעל ידע ממצבה ועבר על העבירה – מה הדין? הב"מ** הביא בשם **הפנים מאירות** שישבע הבעל שלא ידע והיא הכשילתו ויגרשנה בלא כתובה. **מהפנים מאירות** משמשע, שכשטוענת שבעלה ידע, יש בטענתה ממש ונאמנת. אך **אחי הט"ז מהר"י הלוי** סבר שאין בטענתה ממש. ותהיה נאמנת רק אם יש עדים, כי אם לא כך, תטען תמיד שבעלה ידע ובטל דין המשמשתו נדה שיוצאת בלא כתובה. **הפת"ש** אומר שאינם חולקים. מהר"י הלוי דיבר שיש עדים שעברה, במקרה זה אינה יכולה לטעון שגם הוא עבר וידע אא"כ מביאה עדים, אך בפמ"א דיבר שלא היו עדים ע"ז ששימשתו נדה, רק שהיא הודית. בזה ניתן לומר שגם המהר"י הלוי מודה לפמ"א שישבע הבעל. אמנם **הרמב"ם בתשובה** פסק שאפי' אם בעלה ידע שמשמשתו נדה ושתק, אין לה כתובה כלל, כדי שלא יהא חוטא נשכר, ולמרות שגם הוא חוטא ונשכר בכך שלא צריך לשלם לה את הכתובה, אין זה נחשב נשכר כיוון שרק נמנע ונפטר מלפרוע חוב, אך לא נלקח ממנו משהו. אם יש לה עליו בלאות, מחויב לפרוע לה.

ב. אחד הדברים המובאים **בכתובות עב** בתוך המקרים של תצא בלא כתובה היא הנודרת ואינה משלמת ופסק **רמ"א** שאם עברה על השבועה או על החרם, תצא בלא כתובה. **והביא בשם תשובת הרשב"א** שאם גם הוא עובר על הנדרים היא מקבלת כתובה. **בתה"ד** כתב שבזה"ז צריך דקדוק היטב להוציא אשה בלא כתובה מחמת שעוברת על נדרים, דרבים מקלין בנדרים. וכתב **הב"ש** סק"ז שאם נשבעה על איזה דבר שאם תעשהו תקבל גט, ועברה על השבועה, השבועה חלה, ותקבל גט על אף שאינה רוצה ואין בכך משום איסור ר"ג של גירושין בע"כ, וטעם הדבר שכבר כלה זמן החרם. מה גם שיכולה למחול על חדר"ג שלא יגרש בע"כ כיוון שזה נתקן לטובתה.

ג. **התוס' בחולין ה:** חילקו בין איסורי אכילה לשאר איסורים, שבאיסורי אכילה אין הקב"ה מביא תקלה ואפי' על בהמתם של צדיקים, ובאיסורים אחרים הוא מביא תקלה. ומשמע לחלק בין שמעבירה אותו על איסורי אכילה לשאר איסורים וכך פסק **הב"ש**, שדווקא אם האכילתו איסור זו בעיה. אך אם נגעה בו בעודה נדה, לא הוי איסור אכילה ותצא בכתובה. **הח"מ** נשאר בדבר זה בספק.

2.א. זוג שנשאו והיו שומרי תו"מ ואח"כ האישה החלה לפרוק עול ,האם זו עילה לגרשה ולהפסידה כתובתה?
ב .מה הדין אם המירה דתה ברצון ?

א-ב: בתשובת הרא"ש כלל לב סימן ח פסק שאשה שהמירה דתה לא הוי עוברת על דת. כיוון שלא הכשילתו לא עושה משהו שבנים מתים בגללו, ולא עשתה בהכרח דבר פריצות, שלפי **הב"ש** אלו הכללים שבשלם נקראת עוברת על דת. **הח"מ** ביאר שהרא"ש דיבר שהמירה באונס, לכן עקרונית היא מותרת לבעלה, אמנם **הרא"ש** הסתפק האם היא נקראת עוברת על דת, כיוון שיש לעז על הבנים ועל בעלה, וכן שבעלה לא יכול לדור עמה בין הערלים. אך אם המירה ברצון נאסרה על בעלה והוי כזינתה ודאי ומפסדת כתובתה ואין צריכה התראה. **רמ"א** פסק שאשה שהמירה דתה וחזרה בה אינה אלא כעוברת על דת ולא הפסידה כתובתה אלא אחר התראה. **הח"מ** הקשה מדוע לא העמיד הרמ"א שהמירה באונס, כי הרי ברצון לדעתו הוי כזינתה וודאי מפסידה כתובתה אף בלא התראה. **בסימן ז** נחלקו הראשונים כשהמירה ברצון האם אמרינן שזינתה או לא. **הרמב"ם** סבר שאפי' בעידי כיעור אין צריך התראה וודאי שזינתה, והוא הדין להמירה דתה. אמנם **רמ"א שם** פסק כדעה המקלה, שאפי' אם המירה מרצון לא אמרי' שזנתה. אך **למעשה** סובר **הב"ש כח"מ** שאם המירה ברצון יוצאת בלא כתובה.

3.א. העוברת על דת משה צריכה התראה או לא?

ב .התראה שמתרים עובדת על דת ,האם צריכים להתרות במפורש שתפסיד כתובתה ?

א. הגמ' בסוטה כה: איבעיא להו עובדת על דת צריכה התראה להפסידה כתובתה או אינה צריכה? הגמ' לומדת מקינוי שבי"ד מקנין למי שנתחרש בעלה או נשתטה או שהיה חבוש בבית האסורין, בשביל להפסידה כתובתה. הגמ' מסיימת - ש"מ בעי התראה ש"מ. **רש"י** הבין שהסוגיא עוסקת דווקא בעובדת על דת יהודית, ולא בעובדת על דת משה, שהיא אינה צריכה התראה כיוון שכבר הכשילתו באיסור אין לה כתובה, ועקרונית, אלא אם כן חושש לכך ומתרה מקודם, לא יוכל להתרות כי לא יודע שמכשילתו. אמנם **רמב"ם ושא"ר** הבינו שהגמ' בין בדת משה ובין בדת יהודית ובשתיהם צריכים התראה **וכ"פ שו"ע**. **רע"א סימן קיד, הביא בשם הספר כתובה שסתר לדברי הב"ש שדייק כך ברש"י**, כיוון שלרש"י איסור ייחוד הוא דאו', והווי דת משה, ולמרות זאת רש"י אמר שצריך התראה, ומשמע שהצורך בהתראה לא תלוי בדת יהודית או משה. **רע"א עצמו השיג עליו**, ותירץ שייחוד כיוון שלא הכשילתו באמת בעי התראה גם לדעת רש"י ואין משם סתירה לדיוק הב"ש ברש"י.

ב. נחלקו הראשונים כיצד מתרים: **הרא"ש בתשובה** – ההתראה היא שאם תמשיך לעשות כמעשיה הרעים, תאבד את כתובתה. **ריא"ז** – לא צריך להתרות שאם תמשיך במעשיה תפסיד כתובתה, אלא מתרים בה שלא תמשיך לנהוג במנהג הרשעות. בדומה לקינוי שאומרים על תסתרי עם פלוני, ולא אומרים שאם תסתר תפסיד כתובתה. **הנפ"מ** בין הפירושים, **האם צריך להתרות במצב שברור לאשה שהיא עושה עבירה**: **ריא"ז** סובר שלא צריך, כיוון שההתראה היא לומר לה, את עושה מעשה רע, תעצרי. כיוון שהיא יודעת שזה רע אין צריך לומר לה זאת. אמנם **לדעת הרא"ש בתשובה,** צריך להתרות, כי עיקר ההתראה הוא להזכיר לה שאם תמשיך כך תפסיד את כתובתה. **תה"ד** כתב שא"א שמתייחדת עם גויים, עובדת על דת ואינה צריכה התראה. **והדרכ"מ** הסביר שהוא עומד בשיטת **ריא"ז**. **וכ"פ רמ"א**.

4. קיי"ל שאשה העובדת על דת אינה מפסידה כתובתה בלי התראה:

א .באם הבעל טוען שהתרה בה והאשה מכחישה אותו ,האם צריכה שבועה לגבות כתובתה?

ב .אם הבעל טוען שעברה על דת משה והיא מכחישה ,האם צריכה שבועה לגבות כתובתה?

ג .טען הבעל שזינתה ,האם צריכה שבועה לגבות כתובתה?

א-ב: הרמב"ם [כד מאישות הי"ד] – כתב שאשה שעברה על דת בינו לבינה והתרה בה בלא עדים, והוא טוען שחזרה ועברה, והיא אומרת שלא עברה, או שלא התרה, הוא נותן כתובה אחר שתשבע שלא עברה אם הוא רוצה להוציא, שאם תודה שעברה אין לה כלום. משמע מדבריו שהתראה לא חייבת להיות בפני עדים ומשמע שהיא נשבעת אם יש ביניהם הכחשה **וכ"פ שו"ע שצריכה להישבע בעובדת על דת יהודית**. **המ"מ** כתב שרק שידוע שהיא עברה עבירה ויש ויכוח אם היה התראה, אז יכול הבעל להשביעה שלא עברה, אך אם אין עדות, לא יכול להשביעה. אמנם **הדרכ"מ והב"ש** הבינו ברמב"ם שבכל אופן גם אם אין עדים שעברה על העבירה יכול להשביעה. **לגבי עובדת על דת משה השו"ע** פסק שאם מכחשת את בעלה ואומרת שלא האכילתו טבל נאמנת, ובפשטות הכוונה שאינה צריכה להישבע.

ג. השו"ע פסק שהרואה את האשה, כיוון שאם הודית לדבריו מפסידה כתובתה, לכן תשבע ותטול. ודימו זאת הפוסקים לאומר פרעתי השט"ח וישבע המלוה שלא פרע ויטול. והוא הדין לכאן, תשבע ותטול. אמנם **המ"מ** חולק על כך וסובר שאפילו אם ראה בעצמו אינו יכול להשביעה, כיוון שמדמה דין זה לאומר שטר זה שטר אמנה הוא, ואינו יכול להשבע. יש גם טעם נוסף למה לא להשביע, כיוון שהוא ראה שהיא זינתה, הזונה פסולה לעדות, לכן לא תשבע מחשש שבועת שקר.

5. עובדת על דת לאחר התראה ,האם חייב במזונותיה?

בפשטות עובדת על דת נשארת גם לאחר ההתראה כאשתו. נחלקו הפוסקים על פי הגמ' **בסוטה כה**, האם עובדת על דת רשאי לקיימה או לא. **הרא"ש בשם הראב"ד** סבר שמכיוון שהגמ' לא פשטה את הספק, אין לכפות את הבעל אך מאידך **מצווה עליו לגרש**. אמנם **הרשב"א** הבין שכיוון שניתן למחול על קינוי, הוא הדין שניתן למחול על שעברה על דת. אמנם **הפת"ש הביא בשם אחי הט"ז**, שהרגילה להיות עובדת על דת כופין את בעלה לגרשה. אך **הב"מ** חלק עליו ואמר שאין מי שאמר כך, אם יש כפיה, זו רק כפיה במילי. כיוון שעקרונית אין לכוף אותו לגרש, הוא חייב במזונותיה גם לאחר ההתראה אם ממשיך לקיימה. לשיטת מהר"י הלוי אחי הט"ז יש לדון לאור סוגיית מורדת האם יש לקנוס אותה במזונות ע"פ המח' שם בין המהרש"ל ורוב האחרונים לרא"ם והב"ח במי שמהדין יש לו לגרשה אך בגלל חדר"ג אינו מגרשה. הב"ש שם סבר שניתן לומר קים לי כרא"ם. אמנם **רמ"א ע"פ**

המהר"ם פדאווה פסק כאן שהעוברת על דת יהודית רשאי לגרשה ואין בכך חדר"ג, אז לפי דבריו, אין לה מזונות ואין הנידון דומה למורדת.

6. האישה שאמרה טמאה אני שהפסידה כתובתה ,אם נתנה אמתלא לדבריה האם הפסידה כתובתה?

ההגהות מרדכי – כתב שאם האשה חזרה בה ואמרה אמתלא למה אמרה כן מתחילה אז היא נאמנת ולא מפסידה כתובתה וכ"פ **רמ"א**. **בח"מ** דן האם אמתלא לאחר זמן מועילה. האם יש לדמות, ליוצא מבי"ד וטען לחייב, לחזור לבי"ד ולטעון לפטור, שאינו יכול אף אם נותן אמתלא ומחשש שמא למדוה לשקר, או שיש לומר שתועיל ככל אמתלא. למרות שלעניין איסורין, מבואר שהנותנת אמתלא לדבריה נאמנת, כגון **כתובות כב** האומרת א"א אני, ואח"כ אמרה פנויה לאחר זמן נאמנת, כיוון שזה איסורים שאני. לעניין ממון, יש לחוש ולפסוק כמשנה ראשונה שנאמנת בטענתה הראשונה ואז לא תהיה נאמנת לחזור בה. וכך נראית מסקנתו. כמו"כ **חוט השני** אמר שלא מועילה אמתלא אלא לסלק את ההיזק אבל לא כשהיא לשום תועלת. לכן לדעתו האומרת שזינתה לא מועילה אמתלא שלה אלא אם האמתלא היא שהבעל מצערה ולכן אמרה זאת. אך אם אומרת שאמרה זאת בגלל שנתנה עיניה באחר אינה נאמנת. **הפת"ש** לכאורה חלק עליו.

7.א. האומרת טמאה אני לך ,האם היא נאמנת ואם יש הבדל בין אשת כהן לאשת ישראל?

ב .היה הבעל מאותן שכופין להוציא ,ואמרה האישה טמאה אני לך ,האם נאמנת לאסור עצמה עליו?

בנדרים צ משנה ראשונה, האומרת טמאה אני לך נאמנת, כיוון שנתנו נשים רבות עינים באחרים רח"ל ואומרות טמאה אני לך בשביל שיצאו, קבעו חכמים, שהאומרת טמאה אני לך אינה נאמנת. **שו"ע** פסק שאינה נאמנת. בטעם הדבר למה נאמנת והא שויא אנפשה חתיכה דאיסורא, מצאנו מספר טעמים **בר"ן**: א. מחשש שמא תתן עיניה באחר, התירו אותה לבעלה מכח יכולת חכמים לעקור דבר מהתורה אפי' בקום ועשה משום למגדר מילתא. ב. מצד שמא עיניה נתנה באחר לא מאמינים לה לשויא שלה, ועל הצד שהיא דוברת אמת אפקעינהו. ג. כיוון שמשועבדת לבעלה אינה יכולה להפקיע את השיעבוד מכח שויא, ולאסור עצמה לבעלה. **לגבי הכתובה**: **הרמב"ם** פסק שעל אף שאינה נאמנת לאסור עצמה לבעלה, נאמנת להפסיד את עצמה את כתובתה כיוון שהודאת בע"ד כמאה עדים דמי. וכך פסק **השו"ע**.

לגבי שאלת ההבדל בין אשת כהן לאשת ישראל - הב"מ דן בכך. הוא אמר שלמרות שמהמשנה בנדרים משמע שאינה נאמנת דווקא באשת כהן שאומרת נטמאתי באונס, ואינה מפסדת הכתובה, שם קיים חשש ענ"ב, אך אשת ישראל שאומרת שזינתה ברצון, שמפסידה את כתובתה בכל מקרה, נאמר שמתוך שנאמנת על הממון תהיה נאמנת על האיסור. ואז יש הבדל בין אשת הכהן, שאינה נאמנת, לאשת הישראל שנאמנת על האיסור מתוך הנאמנות על הממון שמפסידה כתובתה. אך **מהירושלמי** משמע במפורש שגם אשת ישראל מותרת אפי' אם אומרת שזינתה ברצון, ורק אם בעלה רוצה יחוש, אך מעיקר הדין מותרת ומשמע כמשנה אחרונה למרות שמפסדת הכתובה. כמו"כ דנו הפוסקים האם יש לחוש לירושלמי שאומר שישראל צריך לחוש ולהוציא. **הב"ח** הביא פוסקים שאומרים שאין לחוש לירושלמי שאמר לחוש. אך **בסמ"ג והגמ"ר** הביאו את הירושלמי, ומשמע לדעתם שיש לחוש לירושלמי.

ב. בפת"ש תלה זאת בתרוצי הר"ן הכתובים בסעיף א. הדין אומר שהוא צריך לגרשה וניתן לכוף אותו, אם הוא באחד המצבים של סימן קנד שכופים להוציא. לכן יש לומר שהאשה שאומרת טמאה אני לך, אין לחוש שמא עיניה נתנה באחר, כי אם תרצה גם בלא לומר טמאה אני לך תוכל לכוף שיגרשה, לכן לכאורה אמורה להיות נאמנת. **הפת"ש** הבין שלתרוצים א-ב בר"ן, שהעניין הוא שבגלל חשש ענ"ב לא מקבלים את השוויא שלה, לכאורה במקרה זה יש לקבל את השויא שלה. אמנם לתירוץ ג שבשויא אין יכולת אלא להחיל על עצמה איסור אך לא על בעלה, מטעם זה גם בציור שעקרונית מחויב לגרשה לא תהיה נאמנת בשויא להפקיעו ממנה.

8.א. אדם שעד אחד אמר לו שאישתו זנתה האם האישה נאסרת לבעלה?

ב .עד אחד שראה אשת איש שזנתה האם מותר לו לאמר לבעלה חווה דעתך ואם תימצי לאמר שכן האם בעלה חייב לגרשה ומה דין הכתובה ?

ג .בעד אחד ומאמינו ,האם יש נפקא -מינה באם מכחישתו או לא?

א. בקידושין סו מבואר בשם רבא שאם נאמן עליו העד כבי תרי, יש לו להוציאה. וכ"פ **הרמב"ם והשו"ע** אמנם אין כופין אותו להוציאה. נחלקו הראשונים שאחרי חדר"ג שאוסר לגרש בע"כ, האם יש לחוש גם לבעל שמא עיניו נתן באחרת רח"ל ומנצל את ההזדמנות לגרש את אשתו בע"כ. **ההג"מ והמהרי"ק** – אין לבעל להאמין לאשתו שזינתה, כי כך מבטל את חדר"ג. אם מאמין לדבריה, נאמן, ומנדים אותו על כך שמבטל את החרם. **המרדכי** על קידושין סו [סימן תקל], סבר שכופין את הבעל לשמש עמה כיוון שאינו נאמן לגרשה משום חדר"ג. כך גם סבר **הב"מ שמשמע מהרשב"א**. **בתשובת מהר"ם** כתב שכשהבעל מאמין לדברי העד, רשאי לתת לאשתו גט בע"כ. **השו"ע** פסק כרמב"ם שחייב שלא כתשובת מהר"ם שיכול. **רמ"א** בסימן קעח ט כתב את שלוש הדעות האחרות. א. כהג"מ ומהרי"ק, שאין לו להאמינה ואם מאמינה נאמן אך מנדים אותו. ב. כמרדכי, שאינו נאמן וכופין את הבעל לשמש עמה. ג. את דעת מהר"ם. **האחרונים שאלו** בדעת ההג"מ והמהרי"ק – אם הבעל לא נאמן ולא יכול לגרש את אשתו, למה מנדים אותו, הלא לא עבר על החרם? **המהר"י הלוי אח הט"ז** – כתב שאם הבעל לא חזר בו וממשיך להאמין לעד שהיא אסורה לו, הוא נאמן ויגרשה ומנדים אותו על שעובר על החרם. **הברית אברהם** – על אף שלא מאמינים לו מנדים אותו, כיוון שטוען בפיו שאסורה לו, למרות שבליבו לא מאמין, לכן מנדים אותו על שאומר שמאמין לה ובכך גורם להפקיע את החרם.

ב. **הנו"ב** דן בכך וסובר שהדבר תלוי במח' האם במקום שיש כבוד הבריות [ולכאורה בכל סיפור של גילוי יש כבוד הבריות], יש לדחות גם בקום ועשה או רק בשב ואל תעשה, על פי הגמ' **בברכות יט:** והדבר גם תלוי במח' בין שו"ע ורמ"א. ועיין **בנו"ב מהדו"ק או"ח לה. למעשה** הוא אומר שיגיד הנואף לבעל בינו לבין עצמו שמישהו בא על אשתו. ובשביל התשובה והמחילה יגיד לו שהוא עשה את זה ויבקש מחילתו. **המהרי"ש בשואל ומשיב** הביא בשם מספר פוסקים שאין האשה נאסרת על בעלה, אלא בעדים, ממילא אם הדבר נעשה בינו לבינה, אין לו לספר לבעל, כיוון שאינה אסורה. **הרב פעלים בחלק א באה"ע סימן א** מוסיף היתר לא לספר, כי הווי ספק ספיקא, ספק אם הבעל עוד יבוא על אשתו, כי שמא לא יבוא עליה, וגם אם יבוא עליה שמא אם יספר לו לא יאמין לו, ולא יועיל מה שיספר, ולכן לא צריך לספר.

ג. **הרשב"א בתשובה** הביא שאם האשה מכחישה את העד אינו חייב להוציאה כיוון שעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא. **רע"א הביא בשם תשובות מיימוניות** להלכות אישות סימן כה, שסובר שלעניין איסורין גם אם האשה מכחישה את העד, שייך דברי הבעל שנאמן עליו כבי תרי.

9. מה הדין בזמן הזה ,בבעל שאומר שראה את אשתו שזינתה או שהאשה אמרה לו שזינתה או שע"א אמר לו שזינתה?

ראה סעיף א בתשובה 8.

10.א. האומרת טמאה אני לך ויש רגלים לדבר ,האם הבעל חייב לגרשה?

ב .עד אחד שהעיד ,האם זה נקרא רגלים לדבר?

ג .עד אחד ויש רגלים לדבר שזינתה האם אסורה לבעלה ?

א. התה"ד הביא שאם יש רגליים לדבר שזינתה, נאמנת לטעון שזינתה. **וכ"פ רמ"א. הגמ' בנדרים צ**, מספרת על האיש שהתחבא עם האשה בבית וכשנכנס בעל האשה, עקר את הגדר וברח. רבא התיר את האשה, מהטעם שאם היה עושה איסור היה מתחבא. ומשמע שלמרות שראו רגלים לדבר, האשה מותרת לבעלה. **אמנם ביבמות כד:** - בסוגיית ראו דבר מכוער, מבואר בשם רבי שאם ראו רגליים לדבר – קרי דבר מכוער, הדין שתצא. מאידך בד"כ מבואר שלבעל אין האשה נאסרת עד שיראו כדרך המנאפים ממש.

נחלקו הראשונים בהסבר היחס שבין הגמרות: **תוס' [יבמות כד:]** – הסוגיא ביבמות עוסקת באיסור לבועל, לבעל אין האשה נאסרת גם בראיית דבר מכוער. והגמ' בנדרים, עסקה באשה שאומרת טמאה אני לך וכשיש רגלים לדבר נאמנת, ומה שלא האמינוה אז, היה כיוון שהבועל ברח, אילולי זה, הייתה נאמנת. מתוס' זה למד תה"ד שכיש רגלים לדבר האשה נאמנת לומר טמאה אני לך. **משמע מתוס' שאם יש רגלים לדבר, אך גם רגלים להיתר כגון שברח – אינה נאמנת. התוס' בכתובות סג:** בסוגיית מורדת, למדו גם את הסוגיא בנדרים כאיסור לבועל, והגמ' דיברה כשהיא שותקת, לכן היה ראוי לאוסרה על הבעל על דבר כיעור בתוספת שתיקתה, אך אם הייתה טוענת שנבעלה לו, הייתה אסורה אף לבעלה **אף אם יש גם רגלים להיתר כגון ששתקה ובכך נחלק על התוס' ביבמות. הר"ן בנדרים צ** – ביאר את הגמ' בנדרים על בעל שרוצה לצאת ידי שמים ולגרש את

אשתו, וגם שם הגמ' אומרת שבמקרה שברור מבריחת הבועל שלא ארע דבר מה ביניהם, אפי' ידי שמים אינו צריך לגרשה. ומשמע בסתמא שאין לגרשה כשטוענת טמאה אני לך, אף אם יש רגלים לדבר. כשם שפתחנו, **רמ"א פסק כתה"ד** שאם יש רגלים לדבר, נאמנת לטעון שזינתה. **הח"מ** הביא שאם נראה לדיינים טעם להיתר כגון העובדה שהוא ברח וזה מראה שלא בא עליה, יש להתירה ואינה נאמנת בטענתה שנטמאה וכתוס' ביבמות כד. אמנם **הב"ש** הקשה עליו מתוס' בכתובות סג שממנו משמע שגם במצב זה שיש רגלים להיתר נאמנת לאסור עצמה ואין מתירים אותה בגלל צד ההיתר. לדעת הב"ש רמ"א פסק כתוס' בכתובות סג וסיים במילים "ואין חילוק בדבר" וכוונתו שאין חילוק בין אם יש רגלים להיתר לצד הרגלים לאיסור או שיש רק רגלים לאיסור בשניהם אסורה. **הב"מ** תמה עליו שגם לשיטתו, יש לחלק בין הטעמים. לטעם של רגלים לדבר לאיסור בלי רגלים להיתר, הסיבה שאוסרים אותה היא מצירוף של טענתה עם הרגלים לאיסור, לכן במקום זה לא תועיל אמתלא, אך אם יש רגלים להיתר ואוסרים אותה רק מצד דבריה, יכולה לחזור בה באמתלא.

ב. בפת"ש הביא בשם הב"מ שעד אחד שהודתה בפניו נחשב כרגלים לדבר. אמנם **הח"מ והב"ש** לא הבינו שעד אחד נחשב כרגלים לדבר, אלא הצריכו רגלים לדבר בתוספת לעד אחד בשביל לאוסרה.

ג. **הנו"ב [קמא אה"ע נד]** סבור שעד אחד ורגלים לדבר לכו"ע נאמן. כנלמד מסוטה שקינא לה בעלה, שסתירתה אף בעד אחד מועילה. שהעובדה שקינא לה היא הרגלים לדבר, והסתירה נעשית בעד אחד.

11.א. מי שאמר שאישתו זינתה ואחר כך אמר שאינו אמת אלא מחמת כעס שהכעיסתו אמר כן האם הוא נאמן? באיזה אופן יכול הבעל לבטל חלות דין שויא אנפשיה?

ב .אשה שאמרה לבעלה טמאה אני לך ,שאינה נאמנת ,אך הוא גרשה ,האם מותר לו להחזירה ? מתי כן ומתי לא ?

א. בכתובת כב מופיע הדין שהאומרת א"א אני, ואח"כ אמרה שפנויה ונתנה אמתלא נאמנת, והוא הדין לכאן. וכ"פ **השו"ע**. אמנם דנו האם צריך אמתלא אחרת בנוסף לאמתלא שאומר מחמת כעס שהכעיסתו אמר כן. **ברא"ש** משמע שדי בכך שאומר שמחמת כעס שהכעיסתו אמר כן. **בשו"ע** משמע שצריך אמתלא אחרת. וכך דייק **הגבעת שאול** בשו"ע. **החת"ס** בתשובה רצה להשוות ביניהם, וביאר שהרא"ש בתשובה דיבר על ציור שהאשה ביקשה גט מבעלה, והבעל כעס בעקבות כך ולכן אמר שזינתה, כביכול יש הצדקה לכעסו בגלל בקשתה להתגרש וזו אמתלא מספיקה, אך אם יש ביניהם קטטה וכעס, ומחמת זה הוא אומר שזינתה, אין זו אמתלא טובה לומר שכועס ולכן אמר כך. **הפת"ש בסקל"ז בסימן קטו הביא בשם הט"ז** שהבעל יכול לחזור בו אפי' בלא אמתלא כשאומר שזינתה, כיוון שהדבר נוגע בינו לבינה ולא תלוי באחרים, והם יודעים ששקר דיבר נאמן אף בלא אמתלא. אמנם **החכ"צ הצ"צ והברית אברהם** דחו דבר זה וסברו שלא נאמן לחזור בו בלא אמתלא בציור זה. וכך גם הביא הברית אברהם בשם **הרא"ש** שכתב כך במפורש.

ב. רמ"א פסק ע"פ המהר"ם פדאווה – שאשה שאמרה לבעלה טמאה אני, על אף שאינה נאמנת אם עמד בעלה וגירשה, אסור להחזירה, ואפי' אם החזירה יש לחוש. **הגר"א** ביאר שנאמנותה והאיסור להחזירה הם דווקא כשעומדת בדבריה אחר שגירשה וממשיכה לומר שנטמאה, שכעת אין חשש של ענ"ב, לכן נאמנת. אך אם נתנה אמתלא לדבריה למה אמרה כך וכעת חוזרת בה שלא נטמאה, רשאי להחזירה. וכך ס"ל **לח"מ**. **הנו"ב** תלה את יכולת החזרה והאמתלא במח' **הט"ז והש"ך** ביחס לאשה שלבשה בגדי נדותה ואח"כ טענה שלא הייתה נדה האם אמתלא מועילה לאחר מעשה [הגירושין]. **לט"ז** לא מועילה אמתלא אחר מעשה, **לש"ך** מועילה אמתלא אף אחר מעשה. אמנם הוא אומר שיתכן ובמקרה זה גם הט"ז יודה שמועיל, כיוון שאין מעשה הגירושין מורה בהכרח שזנתה, משא"כ במעשה שלבשה בגדי נדותה וכדו'. למסקנה נראה לו שיש להחמיר ולאסור את האשה אף באמתלא, כיוון שנחלקו **המ"מ והראב"ד בפי"ח מא"ב**, בדין אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי, **לרמב"ם** אסורה אחר מיתת בעלה לכל כהן בעולם, **לראב"ד** מותרת לכהן אחר אם נתנה אמתלא לדבריה. נחלקו האם אמתלא אחרי המיתה מועילה. לראב"ד מועיל. למ"מ לא מועיל, כיוון שלא היה הבעל מחויב להאמינה משמע שהוציאה מעצמו. לכן יש לחוש לשיטת המ"מ וגם בנידו"ד אין לו להחזירה. אמנם באשת ישראל מודה הראב"ד כיוון שהפסידה כתובתה לא נאמנת לתת אמתלא, כיוון שהייתה נאמנת אז. ממילא אשה שגירשה בעלה לגבי החזרתה, אם אשת כהן אסורה בכל

מקרה, אם אשת ישראל, גם כן אסורה אף בנתנה אמתלא כיוון שהפסידה כתובתה מדבריה וכפי שפסק **הרמב"ם** בסימן שלנו.

12. אלמנה שנישאת לכהן ,ואחר נישואיה התברר שזינתה לפני הנישואין ,וטוענת שהיא זינתה עם מי שהיא ערווה עליו, האם נאמנת לאסור עצמה על בעלה ,ומה הן צדדי הספק?

הצ"צ בשו"ת בסימן פב הכריע שבאיסור כהונה בגלל חומרתו לא תלינן בנע"ב, אלא אמרינן שאמת אמרה. אך אם האיסור לא היה איסור כהונה, הדין אומר שלמרות שיש רגלים לדבר לא אסרינן על בעלה, דילמא עיניה נתנה באחר. **הב"מ** חלק עליו וסבר שיש לאסור ושתצא בין באשת כהן ובין באשת ישראל בכל מקרה, כיוון שאין חשש שמא ענ"ב, במיוחד במקום שרוב פסולים אצלה, כמו בנידון שלו. צדדי הספק, האם יש חשש עיניה נתנה באחר בדבר זה, או שכיוון שהתברר כבר שזנתה הוי כרגלים לדבר, ואין חשש שעיניה נתנה באחר ונאמנת לומר שאסורה לו.

סימן קטז

1. אשה שנשאת באיסור ,במה היא זוכה ומה מפסידה בחיים ובמותה?

בכתובות קא יש סוגים שונים של נשאת באיסור וממילא יש הבדל במה הם מפסידות במותם. כמו"כ יש לחלק אם הכיר בה או לא. אם מדובר על חייבי לאוין, אם הכיר בה יש לה עיקר ותוספת וכל תנאיה, אך מזונות אין לה אלא אחר מותו אך לא בחייו, ואם לא הכיר בה, אין לה מנה ומתאים אבל תוספת יש לה. ואין לה שום תנאי מתנאי כתובה ואפי' מזונות אחר מותו ולא חייב בפרקונה. ונכסיה שהכניסה לו, אם הם בעין, בין מלוג ובין צ"ב נוטלת, ומה שאינו בעין אינו חייב לשלם, אך מה שאבד או נגנב מנ"מ חייב לשלם. **שו"ע** ע"פ הגמ' שם והראשונים.

סימן קיז

1.א. אשה הרואה דם מחמת תשמיש או זינתה או אינה ראויה להבעל ,האם חייב לגרשה או יכול להשאירה .האם יהיה מותר לאיש להתייחד איתה?

ב .מה הדין בסוטה שקנא לה , ובאשת כוהן שנאנסה ?

ג .האם בנסיבות שחל דין' שויא אנפשיה ,'בית הדין כופים את הבעל לגרש) ?האם לדעת הרמב"ם ,מי שראה אשתו שזינתה כופין אותו לגרש? מי שהיה נשוי לגרושה ובא ואמר כהן אני והאישה מאמינה לו האם בית דין כופין אותו לגרש ?ומה הדין בכהן שהיה נשוי ובא על אישתו ואמרה לו גרושה אני ,והוא מאמין לה האם בית הדין כופין אותו לגרש?

א. **הרמב"ם** [כה מאישות ה"ח] סבר שאסורה לישב עם בעלה ותצא בלא כתובה. אין שום היכי תימצי שישארו נשואים וחייב לגרשה. **המהר"ם בתשובה**, למד מהגמ' בזבחים ב: האומרת שאשה לאו לגירושין קיימא, ע"פ הסבר התוס' שביאר שהכוונה שיתכן והבעל רוצה להשאירה שתשמשו כשפחה ולכן אינה בהכרח עומדת לגירושין. לכן אפשר גם כאן שהבעל ישהא את אשתו, למרות שהיא אסורה עליו. הוא הסיק שכשהאשה אינה באה מחמת טענה שרוצה ילד, והבעל משרה אותה ע"י שליש שנה אחת ולא ילך אליה אלא בעדים, יכול להשהותה ולא לגרשה מיד. **השו"ע פסק כרמב"ם**, **רמ"א הביא את המהר"ם** כהסבר התוס' בזבחים.

ב. **מתוס' בזבחים ב:** משמע שאשת איש שזינתה אינה עומדת לגירושין, שמא רוצה הבעל שתשמשנו כשפחה. **המהר"ם** סבר תחילה לחלק בין רמ"ת לאישה שזינתה ונאסרה על בעלה, שכיוון שזינתה היא מאוסה על בעלה, לכן אין לחשוש לאיסור. נשמע שכל שכן שיוכל להשהותה. אמנם יתכן ויהיה חילוק בין אשת כהן שנאנסה לקינא לה ונסתרה, שקינא לה ונסתרה זה זנות שהיא ממאיסה, ומה שממאיס זה עצם העובדה שהיא בגדה בו וזינתה עם אחר מרצון, אמנם באשת כהן שנאנסה אין זה רצונה ולכן אין היא מאוסה בעיניו ויהיה אסור להשהותה. או שמא המאיסות היא העובדה שאיש אחר בא עליה, לכן אף באשת כהן שנאנסה כיון שבא עליה אחר אסורה לבעלה. בדעת **הרמב"ם** שסבר משאסורה לו, אסורה לישב עם בעלה ותצא בלא כתובה, לכאורה על אף שיש צד לחלק ע"פ האמור בזבחים ב: נראה לאסור גם בציור זה ותצא ולא תשמשו כשפחה.

רמ"א פסק שאם זינתה תחתיו כיוון שמאוסה בעיניו ודאי שיכול להשהותה.
הח"מ והב"ש דקדקו מרמ"א – שגם אשת איש שזינתה א"א להשהותה אצלו אלא בעדים. אמנם מתוס' מזבחים משמע שיכול להשהותה אף בלא עדים, כיוון שהיא תהיה כשפחה לשמשו. **הב"מ** פסק מלשון הרמב"ם [כד מאישות הלכה יח] שהיכא שיש שני עדים שהאשה זנתה כופין את הבעל להוציאה. וכך מוכח מהגמ' ביבמות כד: שכופין את הבעל להוציאה היכא שיש עדים שזינתה.
ג. ברמב"ם [כד מאישות], מבואר שאין כופין אותו להוציאה במקרה שהבעל ראה את אשתו שזינתה. אך לצאת ידי שמים צריך לגרשה. **הרא"ם** תמה על זה למה לא יכפו אותו הרי שאנחד"א? **אחי הט"ז** הבין שגם בשויא כל עוד לא ראו שני עדים, אין לכופו לגרש, אמנם צריך לגרש בשביל לצאת ידי שמים. **הבגדי כהונה** ג"כ הסכים עם אחי הט"ז שאין כופין להוציא כשראה אשתו שזינתה רח"ל.

2. בעל שטען שאשתו אינה ראויה לאיש ,האם יש לה מזונות כל זמן שלא נבדקה?

הרא"ש בתשובה כתב שאשה שנבדקה על ידי נשים ואמרו שאינה ראויה לאיש כלומר שהיא כטומטום ופתחה סתום ואטום. אין לה כתובה ותנאי כתובה ובכללם מזונות. כיוון שהוא טוען עליה כך היא יכולה לפרוך את טענתו בכל רגע ע"י בדיקה, אין לה מזונות כי היא באה להוציא ממנו ועליה להביא ראיה. עיקר החידוש כאן הוא להתייחס לתביעת המזונות שלה כבאה להוציא ולכן עליה להביא ראיה. וכ"פ **בשו"ע**.

3.א. אשה שיש לה מום גדול שכופין באיש להוציא , האם כופין את האשה לקבל גט לאחר תקנת ר 'גרשום מאור -הגולה? ואם נאמר שכופין, באיזה אופן כופין?

ב .מה הדין ,אם קשה לקבוע אימתי נתהווה האם יכול לגרשה בעל כורחה?

ג .מה הדין אם יש מומים אחרים והיא מאוסה עליו ואינה רוצה להתגרש מה הוא חייב לה?

א. הרא"ש בתשובה הוא מקור הדין. לדעתו יכול לגרשה בע"כ ואין בכך בעיה של חדר"ג. בעל שנולדו בו מומין גדולים כנכפה, כופין אותו לגרש, על אף שמהתורה אין הבעל מגרש אלא לרצונו, אז כל שכן שחדר"ג שלהרבה פוסקים הוא מדרבנן או מנהג, ניתן לכוף לגרש כשנולדו מומים באשה. **השו"ע** פסק כתשובת הרא"ש. אמנם **הח"מ** כאן, הפנה לסימן קנד שם הובאו **שתי דעות ברמ"א** האם איש נכפה הוא מום שכופין בו את הבעל לגרש. לגבי אופן הכפייה - **הרא"ש** סבר שכופין אף בשוטים וכך הביא **בב"ש**. **הח"מ** הבין שהרא"ש בסוף דבריו סבר שאין לכופה בשום כפיה אלא למנוע ממנה שארה כסותה ועונתה. **הנו"ב** ביאר שכוונת הרא"ש שצריך לכופה לקבל את הגט ברצונה, והדרך שכופין לא משנה, יתכן במילי יתכן בשוטים, העיקר שתרצה. אך אם היא סובלת את כל הכפיות ואינה רוצה, מונעים ממנה שארה כסותה ועונתה.
ב. אם אין יכולת לקבוע האם נכפית מקודם שנתארסה או לא, נוצר מצב בעייתי, שמחד אינו יכול לגרשה בע"כ כי יתכן וסבר וקיבל אם הייתה נכפית מקודם הקידושין, ומאידך אינו יכול להוציאה בלי כתובה כיוון שנסתחפה שדהו. וכ"פ **הח"מ**.
ג. רמ"א כתב בשם מהרי"ק משום שאר מומין אינו יכול לגרשה בע"כ, אך אין כופין אותו להיות עמה מאחר דמאיסה עליו ורוצה לגרשה ולתת לה כתובה כיוון שלא נכוף אותו להביא לעולם בני שנואת הלב. **הח"מ והב"ש** כתבו שלא תוכל לקבל נדוניה, כיוון שאינה מוכנה להתגרש והיא מעכבת. שאר וכסות הוא מחוייב לה. אך מעונה פטור. בדומה לאומרת מאיס עליי שאינה מחוייבת לו בעונה.

סימן קיח

2. הנושא אשה שפסקה ללדת ונשבע שלא ישא אחרת עליה ,האם השבועה חלה או שזה נחשב לבטל את המצוה?

שו"ע פסק שאין יכולים להתיר לו את שבועתו אלא מדעתה. הקושי שלכאורה הוי נשבע על המצוות, ולא ניתן לישבע לבטל את המצווה. **הריב"ש** בתשובה, ביאר את החילוק, והסביר שאם השבועה כוללת, ממילא היא חלה. שבועה כוללת היא לדוגמא שלא יאכל מצה כל השנה, ממילא גם בפסח חלה עליו השבועה ואסור מלאכול. בנידו"ד כיוון שנשבע שלא ישא אחרת עליה ובכלל זה זקינה ועקירה שאינן ראויות לילד, ממילא חלה השבועה גם על היכולות לילד.

סימן קיט

1. א. מה הדין באם גירש בע"כ בזה"ז?

ב. מה הדין באם גירש בע"כ ע"י שליח?

ג. האם אפשר לגרש בע"כ בתנאי?

1. א. הכל בו סבר שעבר וגירשה בע"כ בזמן הזה ונשאת, שוב אין האיש נקרא עבריין. **וכ"פ רמ"א**. אמנם **הב"ש** סבר שמי שעבר על חדר"ג וגירש בע"כ אין גירושיו גירושין. וכ"פ **המהר"ם מינץ**. **בפת"ש בשם הב"מ הביא תשובת רש"ל** ועוד מספר אחרונים שלא קיבלו את דברי המהר"ם מינץ והב"ש. היו שביארו במהר"ם מינץ שאינו גט הכוונה ביחס לכך שעדיין חייב בשאר וכסות אך הגט חל. [לכאורה הסבר זה קשה, ראשית שהווי ליה לפרש אם זו כוונתו, שנית, מדוע אם היא מגורשת שימשיך להתחייב לה בשאר וכסות?] **הנו"ב** – מה שפסק המהר"ם מינץ שאינו גט, דווקא כשהעדים והסופר ידעו שמגרש בע"כ, משום כך הגט אינו גט, כיוון שהם נפסלו בכך שעברו על החרם. אך אם הם לא ידעו ודאי שהגט גט, אך צריך להתיר לו את החרם. יש שלושה הסברים כיצד ניתן להפקיע את הגירושין ובכך להסביר את דעת הב"ש והמהר"ם מינץ – א. ע"י הפקעת הגט מבעלות המגרש, כך שלא תועיל נתינתו. ב. פסילת העדים השותפים לעבירה על חדר"ג. ג. כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והאם החדר"ג הוא דאו' או דרבנן.

ב. הנו"ב דן במעשה בו תפסו אשה באמצע הרוחב והשליח זרק גט לחיקה והאשה צעקה וזרקה אח"כ את הגט, הדין לדעתו שאין כלל גט בציור זה, כיוון שהשליח עבר על חדר"ג, הוי שליח לדבר עבירה, ואין שליח לדבר עבירה, ולכן בטלה השליחות ובטל הגט. **חכמי הדור** חלקו עליו וסברו שלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה אלא לעניין שייפטר המשלח מעונש, אך לעניין חלות המעשה, אין יכולת לבטל, והמעשה קיים. חקירה ומחלוקת זו, נמצאים ב**תוס' בב"מ דף י:** הדן בשלד"ע בד"ה דאמר – לתירוץ הראשון המעשה לא בטל, לשני הוא בטל. גם **המהרי"ט** נסתפק בזה. יסוד החקירה בדין אשלד"ע הוא האם זהו פטור למשלח שלא יענש בגלל מעשה השליח וכך הבין **רש"י**, או כשיטת **הריטב"א** שזו גזה"כ שהתורה לא החילה שליחות כשהיא לדבר עבירה, ואז ממילא השליחות בטלה.

בנוסף **הנוב"י** חידש בהמשך הדברים בפת"ש סק"ו ע"פ דברי **הרא"ש בגיטין יא** ביחס לתופס לבע"ח, כל גירושין בע"כ ע"י שליח אף קודם חדר"ג לא מועילים כיוון שהווי תופס לבע"ח כשחב לאחרים. **כמה אחרונים** הקשו על כך מגמרות מפורשות לדוג' גיטין י ששליחות בע"כ בגירושין איתא. תירוצו, כשהגט לטובתה ניתן לעשות שליח ולגרש בע"כ, כשהגט לחובתה לא ניתן לעשות שליח המגרש הבע"כ. **בגט מקושר** חלק על הנוב"י ופסק על פי פשט הגמ' **בגיטין י** שניתן לגרש בע"כ אף ע"י שליח.

ג. **בברית אברהם** כתב שלא ניתן מעיקר הדין לגרש אשה בע"כ בגט שיש בו תנאי כיוון שהוא אסור לשמש עם אשתו שמא יקיים את התנאי ותהיה מגורשת למפרע לכן פוגע בזכותו של אשתו, ואין לו לעשות זאת. אמנם אם עבר וגירשה כך, מגורשת. הברית אברהם למד זאת מהרא"ש גיטין פרק ב סימן ה, שאדם לא יכול לכתוב גט מאוחר בע"כ של אשתו כיוון שהוא פוגע בזכויותיה בפירות. כמו"כ גם **העונג יום טוב** (קמה) אסר זאת מטעם שהתורה לא נתנה לו אפשרות שיגרשה בע"כ ולא יהיה חייב לה שכ"ו ומאידך תהיה אגידה ביה ולא תוכל להינשא. אמנם **בדברי חיים** (אבן העזר ב, יד), הציע בציור של זוג שהיו נשואים עשרים שנה, שיתן לה גט על תנאי בע"כ, ולא שלל את האפשרות הזאת.

2. **מתי האשה יכולה לעכב את קבלת הגט עד לקבלת האכתובה?**

הרשב"א – יכולה לעכב את קבלת הגט עד לקבלת הכתובה. ראייתו מדין לקתה חייב לרפאותה, ואם אינו רוצה אומר לה הרי גיטך וכתובתך ותרפאי את עצמך, ומשמע שצריך לתת לה כתובה קודם לגירושין. [ניתן היה לחלק ולומר ששם כיוון שיש צורך מיוחד שעומד לפתחה של האשה ועליו חל חיוב הרפואה, אינו יכול להיפטר אלא אם יתן כתובה ומענה, אך בציור אחר שאין צורך שבגללו מגרשה, לא

יתחייב בכתובה]. **הרא"ש וריב"ש** - אינה יכולה לעכב את קבלת הגט עד הכתובה. **רמ"א** – כרא"ש וריב"ש. **הח"מ** העיר למח' ביניהם, והציע שיתכן והרא"ש והרשב"א, וגם הרא"ש דיבר דווקא במום גדול שיש באשה ולכן אינה יכולה לעכב, אך אם מוציא לרצונו יכולה לעכב. אמנם מריב"ש משמע שזה דין יותר כללי, שתתבע גיטה, ואח"כ תתבע כתובתה ככל בע"ח, והם אינם תלויים אחד בשני. **הב"ש** – יש לחלק אם ראוי לו לגרש או לא [קצת בדומה להערתנו], הרא"ש ורמ"א דיברו בזיווג שני ששונא אותה, ואז יכול על פי דין לגרשה, בציור זה אין הכתובה מעכבת, אך הרשב"א דיבר בציור שאין ראוי שיגרשה, לכן שם חייב להביא לה כתובתה קודם לגירושיה.

3. א. אשה שנשתטית, האם יש הבדל בין אינה יודעת לשמור את עצמה לבין אינה יודעת לשמור את גיטה?

ב. האם אפשר לגרש אישה שהיא עיתים חלים ועיתים שוטה?

א. המשנה ביבמות קיב: אומרת שנשתטית לא יוציא. ומבואר בגמ' א"ר יצחק ד"ת שוטה מתגרשת, מידי דהוה אפקחת בע"כ ומה טעם אמרו אינה מגורשת? שלא ינהגו בה מנהג הפקר. הגמ' עצמה ממשיכה ומבררת, היכי דמי? אילימא דיודעת לשמור גיטה ויודעת לשמור עצמה, מי נהגי בה מנהג הפקר? אלא דאין יודעת לשמור לא גיטה ולא עצמה, ד"ת שוטה מתגרשת? והא אמרי דבי רבי ינאי, ונתן בידה, מי שיש לה יד לגרש עצמה. יצתה זו שאין לה יד לגרש עצמה. לא צריכא, דיודעת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה. ד"ת מתגרשת כי יודעת לשמור גיטה, ואמרו חכמים לא ליפקא שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

אם כן החילוק בין לשמור את גיטה ללשמור את עצמה מבואר. אם אינה יודעת לשמור את גיטה, אינה מגורשת מהתורה. אם אינה יודעת לשמור את עצמה, מהתורה מגורשת מדרבנן אינה מגורשת. **נחלקו הראשונים האם חייבים כלפיה מזונות: רמב"ם** – לא. עיקר טעמו לאיסור לגרשה מדרבנן, בכדי לשמור שלא ינהגו בה פריצות, ולזה שם אשת איש שעליה מועיל ולא צריך לתת לה מזונות. **רמ"ה** – חייב במזונותיה, האיסור לגרש נובע מהחשש שלא יהיה לה מזונות ותפקיר עצמה לזנות בכדי לקבל מזונות. לכן גם אם עבר וגירשה חייב במזונותיה. **שו"ע** בסימן ע פסק כרשב"א וכרמ"ה שחייב במזונותיה. בסימן קיט פסק שפטור ממזונותיה. **רמ"א** הכריע כרשב"א ורמ"ה שחייב במזונותיה. את הסתירה בין סימן ע לסימן קיט **הח"מ** תירץ שב-ע שחייב מדובר שעוד לא נתן לה כתובה, וב-קיט שפטור מדובר שנתן לה כתובה. **הב"ש** חילק אם היא שוטה מהתורה או שוטה מדרבנן. **לאחר חדר"ג** שאינו יכול לגרש את השוטה בע"כ חוץ מכך שהיא שוטה, **לח"מ** גם לרמב"ם יתחייב במזונות, כיוון שכל שפטר הרמב"ם ממזונות דווקא בשיכול לגרשה. **הרא"ם בתשובה** חלק על כך וסבר שגם היום פטור לרמב"ם ממזונות. **הב"ש** ביאר שנחלקו בטעם האיסור לגרש שוטה, האם מטעם חשש שתפקיר עצמה לזנות בשביל ממון ואז נראה כח"מ, או מטעם שחכמים אמרו שאינה מגורשת, ממילא לא מגורשת אף אם גירשה.

ב. **רמ"א פסק ע"פ מהרא"י** שבעיתים חלומה עיתים שוטה וגירשה בעת חלימותה והיה נראה שתשאר חלומה שלא מהדרינן עובדא והיא מגורשת. אמנם **בתשובה מהרי"ו כתב בשם הרשב"א** שאסר אפי' בדיעבד בעתים שוטה ועיתים חלומה. נראה שטעמו, כיוון שבעת שטותה ינהגו בה מנהג הפקר, אז ממילא יש לאסור. אמנם גם הרשב"א מודה ומחלק בין הוחזקה שלוש פעמים לעיתים שוטה עיתים חלומה או שלא הוחזקה. אם לא הוחזקה מותר לגרשה. אם הוחזקה אסור לגרשה. **הח"מ** סיים שצריך להתיישב בדבר זה הרבה למעשה, האם להתיר לגרש בחלומה בעיתים חלומה עיתים שוטה שעוד לא הוחזקה שלוש פעמים. **המהרי"ט** התיר לגרשה. גם **בט"ז** התיר לגרשה כיום אחר חדר"ג בשביל לא לבטל אדם מפו"ר. והעמיד את הגמ' האוסרת לגרש שוטה לפני חדר"ג שניתן היה לשאת אחרת במקומה.

סימן קכ

1. האם בעינן שליחות גמורה לכתיבת הגט או לא?

הח"מ דייק מכך **שהטור והב"י** כתבו שהכתיבה של הגט צריכה להיות ע"י או ע"י שלוחו, שלכאורה משמע שיש שליחות על הכתיבה לשיטתם. אמנם הקשה על כך הח"מ אם יש שליחות לכתיבת הגט, למה עבד יכול לכתוב את הגט, ולמה חש"ו כשר לכתוב את הגט כשגדול עומד על גביו, הרי אינם בתורת שליחות? ומכך הסיקו **תוס' בגיטין כב** שאין צריך בשליחות על הכתיבה. והמילה "וכתב" המופיעה בפסוק אינה נסובה על הבעל אלא על הסופר. והטעם שצריך לצוות בעצמו מפני שצריך לשמה. נמצא שהדין אם יש שליחות על הכתיבה תלוי בהבנת המילה וכתב האם נסובה על הבעל או על הסופר ומתוכה מח' הראשונים בדין זה. גם **התוס' בגיטין ט: כתבו בשם ר"י** שצריך שליחות. נראה **שהשו"ע** פסק שצריך שליחות כשיטת **הרמ"ה ור"י**, כיון שבסימן קכג סעיף א הוא פסק שבמקרה שהאשה כותבת את גיטה שצריך שהבעל יצווה אותה לכתוב בגלל שבעינן שליחות בכתיבת הגט. מה שיסבירו הטור הב"י הרמ"ה ור"י הסוברים שצריך שליחות לכתיבת הגט ביחס לסוגיות שמהם משמע שאין צריך שליחות לכתיבת הגט, כגיטין כב שחש"ו כשר לכתוב את הגט כשגדול עומד על גביו הוא שהסוגיות הללו הם אליבא דרבי מאיר הסובר שעדי חתימה כרתי, וממילא הוכתב נסוב על החתימה ואז התורף לא נדרשים בו דינים מיוחדים, אמנם לשיטת ר"א שעדי מסירה כרתי ממילא הוכתב נסוב על כתיבת הגט עצמו.

2. א. בעל ששלח שליח לגרש את אשתו ,האם הנייר צריך להיות של הבעל או יכול להיות של השליח

ב .מה הדין לגבי קידושי כסף?

א-ב. שלוש מקורות לדין זה: **בגיטין כ.** אמר רב חסדא יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטי דעלמא. אמר ליה רבא מ"ט, אילימא משום דכתיב וכתב, והכא איהי קא כתבה ליה דילמא אקנויי אקנו ליה רבנן. מכך שהגמ' מתרצת דילמא אקנויי אקנו ליה רבנן, משמע שיש צורך לכאורה שהכתיבה תהיה משל הבעל. בנתינה אין חולק לכאורה שצריך שיהיה משל הבעל. כמו"כ **בגיטין כ:** משמע ג"כ שצריך שיהיה הכתב משלו בעי רמי בר חמא, היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה והרי היא יוצאה מתחת ידו מהו? האם הקנתה לו או לא. בניגוד לגמרות אלו מהם משמע שצריך שהנייר יהיה משל הבעל, **בגיטין סו.** מופיע דין מי שהיה מושלך לבור, ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו. לכאורה משמע שלא צריך שהכתיבה תהיה משל הבעל.

נחלקו הראשונים בביאור הסוגיות ובדין האם הכתיבה צריכה להיות משל הבעל. **הנקדנים** הבינו שכן. לשיטתם צריך להקנות את נייר הגט לבעל לפני הכתיבה. **הרמב"ן** הבין שהכתיבה לא צריכה להיות משל הבעל. הוא למד שהסוגיא בגיטין כ עוסקת בהקנאה לצורך הנתינה ולא לכתיבה. הוא גם הוכיח זאת ממי שהיה מושלך בבור, שלכאורה לא בעינן שם מעשה קניין על הכתיבה. **הטור פסק על פי הרא"ש** בדומה לנקדנין שצריך הסופר להקנות את הקלף והדיו לבעל. **הר"ן** חלק על הרמב"ן והבין שהנייר לא יכול להיות של השליח, כיוון שלדעתו במידה והנייר היה אצל הסופר לפני ששילמו לו על הגט, צריך להקנות אותו לבעל, ונראה שהבין שאין יכולת לעשות על כך שליחות. **השו"ע** פוסק שצריך שיהיה משל הבעל. וכשהבעל נמצא יש לסופר להקנות לו את הגט. כמו"כ מעניין לציין את חקירתו של **הברית אברהם** [פת"ש סק"א] האם ונתן הכוונה שיתן משהו שלו, או לאפוקי שלא יהיה של אחרים, ונפ"מ האם שטר הפקר יכול לכתוב עליו גט ולתת לה, האם יועיל.

בהקשר לשאלתנו - נחלקו האם שליח שכתב את הגט משלו יועיל הגט: **לרמב"ן** כן, וכתב הכוונה או הוא או שלוחו, לאפוקי האשה. גם **הפר"ח הח"מ ורע"א** כתבו שכשם שיש שליחות על הכתיבה כך יש שליחות על הנתינה, והשליח יכול ליתן גט שנכתב על קלף שלו ומדיו שלו כל עוד זה נעשה בציווי הבעל והיה לשמה. אמנם **הב"מ** תלה זאת במח' ראשונים, בין **הריטב"א לרש"י בקידושין ז**., האם שליח שנותן משלו הווי קידושין או שחייב לקדש משל המשלח - דין עבד כנעני. כאן נתחבר לשאלה השניה זאת בדיוק מח' הראשונים שם. **לרש"י** מבואר שהנותן עבור המקדש הוא בתורת שלוחו, ומשמע שהבין שהשליח יכול לקדש משלו. אמנם **לריטב"א** אלו שני מושגים נפרדים, יש פעילות בתורת שליחות כולל נתינת ממון ויש פעילות בתורת עבד כנעני שאינה שליחות. **נפ"מ** למח' זו, האם גוי יכול לקנות מדין עבד כנעני, **לרש"י** לא כיוון שזה פועל בתורת שליחות וגוי אינו בשליחות. **לריטב"א** כן. **הקצות** בחו"מ בסימן קצה סק"ט הכריע כריטב"א. אמנם **ר' חיים** לכאורה הכריע כרש"י כיוון שסבר שגוי לא יכול להיות בתורת עבד כנעני. רק נסכם שבקידושי כסף לכו"ע יחולו הקידושין אם השליח נתן עבור המשלח את כסף הקידושין, מדין עבד כנעני. השאלה האם הוא פועל מתורת שליחות או מגדר אחר.

3. כשכותבים גט צריך להכיר את האיש והאישה ,האם הכרה זו צריכה להיות עפ"י שני עדים או שמספיק רק עד אחד.

בב"ב קסז: מבואר במשנה שצריך להכיר את שם האיש והאשה. **הגר"א** הפנה ליבמות לט בדין הכרת אח הבעל שנהרג ל"ע לצורך חליצה. יש שם מח' האם צריך עדים או אפי' ע"י קרוב ואשה, והגמ' מכריעה שכיוון שהווי מילתא דעבידא לאיגלויי ניתן אפי' על ידי קרוב ועל ידי אשה. הוא הדין לכאן כיוון שהווי מילתא דעבידא לאגלויי ניתן על ידי עד אחד אפי' קרוב ואשה, וכך פסק **השו"ע** בסעיף ג. **הב"ש** מוסיף שאפי' השליח נאמן למרות שמקבל הנאה מכך, כיוון שהוי מילתא דעבידא לאיגלויי.

4. מהו הפסול של אומר אמרו ,ואם יש הבדל בין אומר אמרו סתם ולא ברר הסופר [כלומר הבעל לא בירר מי הסופר (אומר אמרו מדעתכם)] לבין אומר אמרו ובירר הסופר?

לגבי אומר אמרו, **בגיטין סו** – ר' יוסי אומר שאפי' אם אמר לבי"ד הגדול בירושלים שיכתבו ויתנו גט לאשתו, הם מחוייבים ללמוד ולתת בעצמם ואינם יכולים לומר לאחרים שיכתבו. טעמו של ר' יוסי שמילי לא ממסרן לשליח. הגמ' ממשיכה ואומרת שלכך כולם מודים, אך לעניין אומר אמרו, נחלקו, ר' יוסי אומר שאומר אמרו לא מועיל. ושמואל אומר שאומר אמרו מועיל. בביאור המח' נראה שנחלקו בשאלה האם שליח שנמסר לו דיבור הוא בעלים על השליחות שהיא להעביר למישהו אחר דיבור, האם יש בעלות על דבר כזה או שלא. לר' יוסי – אין על כך בעלות, ויש צורך בבעלות על השליחות בשביל שניתן יהיה להעביר אותה. לשמואל, או שניתן להיות בעלים על אמירה מפורשת שמישהו שלח אותך לומר למישהו אחר. או שאין צורך בבעלות, וכשמישהו אומר לך למנות שליח אתה רק משמש כידא אריכתא שלו, ואין צורך כאן לתורת שליחות. ניתן למנות שליח גם בגט שלא בפניו.

נחלקו הראשונים בביאור הפסול: **הרמב"ן** הבין שאומר אמרו הוא פסול דאו' והגט בטל. טעם הדבר, בגיטין בעינן לשמה, לשמה הינה האמירה הישירה שאומר הבעל לסופר לכתוב, אם אין אמירה ישירה, יש חיסרון בלשמה של הגט והוא בטל מהתורה. **הרא"ה והר"ן לפי הבנת הב"י**, סוברים שלר' יוסי ניתן למנות שליח שלא בפניו גם בגיטין מעיקר דין התורה, אך יש פסול דרבנן לעשות זאת, מחשש שהשליח יחשוב שרק מראה מקום הוא לו שאדם מסוים יכתוב לו, ולא יבין שנשלח למישהו בדווקא, אם באמת יטעה בכך יהיה הגט בטל מהתורה, לכן יש לגזור מדרבנן [כלומר החשש שיתנו העדים לסופר גם לחתום למרות שהוא ביקש שהסופר יכתוב ואחרים יחתמו]. אם באמת אמר לפלוני וכתב ונתנו הגט יחול. **הרא"ה והר"ן לפי הבנת הב"ח**, אין בעיה אפי' מדרבנן וגם לר' יוסי אומר אמרו כשר, אך באומר אמרו מדעתכם בטל הגט מדין מילי לא ממסרן לשליח. **הרי"ף והרא"ש** פסקו כר' יוסי שבאומר אמרו פסול. **הרמ"ה** כתב שדין אומר אמרו הוא ספיקא דדינא, והיא מגורשת ואינה מגורשת. **הרמב"ם** פסק שהגט קרוב להיות בטל ומתיישבין בדבר הרבה. **נחלקו בביאור דבריו**: **ר"ן כס"מ ומ"מ** הבינו שלדעתו אומר אמרו זה ספיקא דדינא וכרמ"ה שספק כמי לפסוק האם כשמואל או כר' יוסי. **הרד"ך** הבין שהספק האם הגט פסול מדרבנן או פסול מהתורה. לפי הרד"ך אם נשאת תצא. אך **המהר"ם אלשקר**, הבין שהספק של הרמב"ם האם הגט פסול או כשר, ואם כך כיוון שהספק דרבנן אם נשאת לא תצא. **שו"ע** פסק כרי"ף והרא"ש שצריך שיאמר הבעל ישירות לסופר ולעדים וכר' יוסי. **רמ"א** פסק כרמ"ה שאם עבר וגירשה ע"י אומר אמרו הוי ספק מגורשת. התשובה לשאלה, תלויה בהבנות השונות בשיטת הרא"ה והר"ן, לב"ח יהיה הבדל אם בירר הסופר, לב"י אין הבדל אם בירר בכל מקרה פסול, ולרמב"ן בטל, והרמב"ם לפי ההבנות השונות בדעתו. יש לציין **שר"י** פסק כשמואל שאומר אמרו כשר.

5. בבעל שנמצא בחו"ל ומינה לפי הוראת בי"ד אדם מסוים לכתוב את גיטו ובינתיים מת הסופר שמונה ,האם בי"ד מעצמם רשאים למנות אדם אחר לסופר?

במשנה בסו: מופיעה דעת ר"מ הסובר שאם אמרו לבי"ד הם יכולים למנות את מי שירצו. ר' יוסי חלק על זה ואסר אומר אמרו, גם לבי"ד פסול. **הראשונים** בעיקרון פסקו כר' יוסי [ראה תשובה קודמת הרחבה], לכן לכאורה אין לבי"ד למנות מעצמם אדם אחר. אמנם **ר"י** פסק כשמואל, ואם זה עיגון גדול בצירוף שיטת **רש"ל** הסובר שבמקום עיגון יש להכשיר אומר אמרו, יתכן ויש לסמוך על כך ולהתיר. אם המינוי של הסופר הראשון היה בבי"ד, כלומר שאותו אדם אמר לבי"ד שימנה את מי שהם רוצים לסופר ואז הסופר מת, **הגר"ש זלמן מלאדי** בסימן לג ביאר שיש להכשיר בכך, כיוון שאין את הבעיה של לשמה של הרמב"ן וממילא הוי ספיקא דרבנן בלבד. הוא הכשיר בציור כזה שהיה אחד

מהשומעים ששמע את הבעל מצווה למישהו שימנה את מי שהוא רוצה לשליח לכתיבת הגט והוא כתב בעצמו, שם הכריע הגר"ש זלמן שהובא בפת"ש (סקי"ז) להקל, ויתכן וזו כוונת השואל.

6. בעל ששלח בכתב ידו לסופר לכתוב גט לאישתו ולעדים לחתום עליו וכן עשו ,האם גט זה כשר או לא .ואם אפשר לעשות כן לכתחילה?

לגבי השאלה האם ניתן לסמוך על כתב ידו. **בגיטין עא.** אמר רב כהנא חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו. ובהמשך הגמ' אומרת שמי שנשתתק ושאלו אותו אם לכתוב גט והרכין בראשו בודקין אותו שלשה פעמים אם אמר על לאו לאו ועל הן הן – הרי אלו יכתבו ויתנו. **ובגיטין עב.** תניא כותיה דרב אשי – כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה – הרי הגט בטל, עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו. ישמעו לאפוקי ממ"ד מודה ר' יוסי באומר אמרו. קולו – לאפוקי מדרב כהנא אמר רב. **הרמב"ם** הבין שמי שנשתתק יכול לכתוב לסופר, ומה שנאמר בעב. קולו לאפוקי מדרב כהנא, הכוונה דווקא לחרש שאינו שומע ואינו מדבר ודינו כשוטה שגם כתיבה לא תועיל לו, אך מי שנשתתק [אילם] יכול לכתוב. **הב"י דייק מהרמב"ם** שגם פיקח יכול לכתוב לסופר שיכתוב לו גט. [כמו"כ **נחלקו האם אילם צריך בדיקה לפני שכותב**, **לב"י** – לא צריך. **לר"ן ולגר"א** צריך]. אמנם **בתוספתא** מבואר להדיא שפיקח לא יכול לכתוב לסופר לכתוב גט עבורו. צ"ל שהרמב"ם סובר שהגמ' שלנו חולקת על התוספתא ומתירה. **רוב הראשונים** כתבו ע"פ התוספתא [גיטין ב, י] שפיקח אינו יכול לכתוב לסופר שיכתוב לו גט. הם גם הבינו שאף למי שנשתתק אין לכתוב גט על פי כתיבת ידו אלא על פי הרכנת ראשו. הגמ' בגיטין עב. דורשת דווקא קולו, וכל כתב לא יעזור. החילוק באילם הוא בין הרכנת הראש לכתיבה, סימנים יועילו כיוון שהרכנת הראש דומה לדיבור מה שאין כן כתיבה. [אמנם זהו חילוק דק, אך הרכנת הראש היא מעשה שהוא עצמו מוכיח, אך כתיבה אינה מוכיחה כשלעצמה, עצם מעשה הכתיבה אינו מגלה את תוכן הכתב, והכתוב אח"כ כבר אין לסמוך על נאמנותו].

שו"ע פסק בסתם כרוב הראשונים **וביא** הביא את דעת הרמב"ם. לכן לגבי פיקח, על אף שכך הבין הב"י בדעת הרמב"ם אין לו לכתוב לסופר שיכתוב לו גט. גם בשו"ע כשהביא בי"א את דעת הרמב"ם, לא ביאר בה שגם פיקח יכול לכתוב אלא רק במי שנשתתק, ואין להתיר פיקח. אמנם לגבי בעל שנשתתק. **הרד"ך והמהר"ם מטראני** פסקו שבשעת עיגון יש לסמוך על הרמב"ם למרות שרוב הראשונים חלקו. **בבית אפרים** כתב שלא מלאו ליבו לסמוך על דעת הרמב"ם לבדו אלא בצירוף עוד צדדים להיתר. **הדרכ"מ** ציטט את הרד"ך אך נשאר בצ"ע. **החזו"א** הציע שבמקרה שכזה, שיכינו לבעל טופס הגט והוא ימלא את התורף, אם הוא ממלא בעצמו אין בעיה של מינוי שליחות. לכתחילה אין לעשות זאת. **המנחת שלמה** א, עח מבאר שהחיסרון במינוי ע"י כתיבה אינו בלשמה אלא בכך שיתכן ודבריו הם דברי שקר, ורק כשאומר בפיו יודעים אנו שאין כאן שקר. ניתן לקרוא לזה גזה"כ שצריך דווקא דיבור או מעשה ממש אך כתיבה אינה מועילה מחשש זה, שגם כשכתב משהו אין בליבו כוונה והתרצות אמיתית לכך. המנחת שלמה בסוף דבריו אמר שניתן להקל במקום עיגון גדול ולסמוך על הבנת הב"י ברמב"ם. הוא מציע שיכתוב הבעל שאינו כותב כמתעסק, וכן שהסופר והעדים יכירו את חתימתו, אך לכאורה גם ללא דברים אלו ניתן לדעתו להקל.

סימן קכא

1. **א. שיכור שציווה לכתוב גט כותבים או לא ?**

ב. אם נשתכר אחרי הציווי האם כותבים או לא?

א . **בעירובין סה.** הגמ' לומדת מהפס' שמעי נא זאת עניה ושכרת ולא מיין, שלכן עמ"י פטור מחטאיו בגלל שכרותו. הגמ' מקשה מדוע פטור הרי שיכור חייב בעבירות וכו'. הגמ' מתרצת שפטור מהתפילה. אמר רבי חנינא לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט פטור מכלום. **הרמב"ם** פסק שמי שהגיע לשכרותו של לוט אין גיטו גט. לכן אין לכתוב לו ואין לו לתת. אמנם במקרה של ספק שיכור כלוט היא ספק מגורשת. וכ"פ **השו"ע**. לכן אם מצווה לכתוב בשעה שהוא שיכור כלוט, כלל אין גירושין, אמנם אם מצוה בשעה שהוא ספק שיכור כלוט, הוי ספק מגורשת.

ב. הגמ' **בגיטין ע:** מדברת על מי שאחזו קורדייקוס, שלפי הסבר רש"י זה מי שאוחזת בו שדה בגלל שתיית יין, ונחלקו שם ר"ל ור' יוחנן האם כשציווה בהיותו פיקח ואז אחזו קורדייקוס לאחר שמינה

שליחים לכתוב, השאלה האם כותבים ונותנים. לר' יוחנן לא כותבים, לר"ל כותבים. נחלקו האחרונים האם בדין דידן כותבים או לא. **הב"ש** סובר שאם השליח נתן את הגט בשעה שהמשלח היה שיכור אך בעת הציווי היה פיקח, גירושיו גירושין. כיוון שבסוגיא אומרים שלר' יוחנן כל שמחוסר מעשה כותבים ונותנים, וגם היין כיוון שמתפוגג מעצמו ואינו מחוסר מעשה, כותבים ונותנים, דינו כישן, ואין השליחות מתבטלת. אמנם **הפר"ח וחידושי הרי"ם**, הבינו שמחוסר מעשה בר' יוחנן הכוונה מי שברגע יכול להיות צלול, כגון ישן שניתן להחזירו לערות ודעת ברגע משא"כ מי שאחזו קורדייקוס שלא ניתן להוציאו ברגע מכך, והוא הדין לשיכור שלא ניתן להקיצו מיינו ברגע. ביארו ביסוד המח' שלב"ש השינה של האדם או השיכרות שלו מהווה הסכמה שבשתיקה למינוי השליחות ואינה מבטלת את מינוי השליחות משא"כ קורדייקוס שמגיע בעל כרחו של האדם, אמנם לפר"ח, הסכמה שבשתיקה של שכרות אינה מועילה, צריך דעת של המשלח ממש בשעת מעשה השליחות, ורק אם זה עניין של שינה יהיה כשר.

2. א. מי שציווה לכתוב גט לאשתו ונשתטה ,וכתבו את הגט בזמן שטותו האם הגט כשר ,פסול או בטל?

ב .אם נשתטה בין כתיבה לנתינה ונשתפה האם יש למסור את הגט?

א. המשנה בגיטין סז אומרת שמי שאחזו קורדייקוס לא יכול שלוחו לכתוב את הגט ולתתו בשעה שהוא שוטה. **בגמ' ע:** מח' ר' יוחנן ור"ל. ר' יוחנן מדמי לה לשוטה. מכאן משמע ששוטה ודאי פסול שלוחו לתת את הגט בשעת שטותו. **הטור** פסק כר' יוחנן והבין שאם ביצעו את השליחות בעת שהמשלח היה שוטה **הגט בטל**. **הרמב"ם** הבין ש**פסול מדרבנן** כי לא רצה להעמיד את מח' ר"ל ור"י במח' קיצונית. **השו"ע** כתב שאין לכתוב גט בשעה שהוא חולה. אם כתבוהו ונתנוהו בחוליו, אם הוא חולי שרפואתו בידינו ה"ז פסול, ואם לאו אינו גט – כלומר לכאורה בטל. **האחרונים** חלקו על דבריו ואמרו שהוא לכאורה עירבב את שיטת ר"ל עם ר' יוחנן, כי ר"ל הוא המחלק בין אם רפואתו בידינו או לא. **הח"מ והב"ח** הכריעו לעיקר כרמב"ם שפסול. **הפר"ח** הבין ברמב"ם שדין מי שאחזו קורדייקוס ומי שנשתטה דין אחד להם. לכן מדאו' הגט חל, כיוון שלרמב"ם העיקר הוא שעת מינוי השליחות, אמנם בשביל ששוטה לא יגרש בעצמו כשלא הייתה שפיות גזרו לאסור מדרבנן לשוטה שמינה שליח בעודו שפוי שיגרש בעת שטותו של משלחו. **ביד פשוטה** למשל הבין שיש לחלק ברמב"ם בין מי שאחזו קורדייקוס למי שאחזו שטות "**מדמי** ליה לשוטה**"**, ששוטה לא ידוע מתי הוא עתיד להרפא, אמנם קורדייקוס ידוע שירפא בקרוב, לאחר אכילת בשר שמן וכו'. לדבריו, גם **הרמב"ם** סובר ששוטה ממש גיטו בטל מהתורה. אך קורדייקוס מדרבנן.

ב. **ר"י בתוס'** בגיטין בדף ע: ד"ה התם דעתא צילותא – שצריך להיזהר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה, כי אם מתקלקל הגט בטל. **הב"י** דן בדבריו ומבאר שאין הכוונה שצריך דעת כל הזמן בין הכתיבה לנתינה כיוון שאם אדם ציווה שיתנו ואחזו קורדייקוס לכשישתפה ניתן מיד לכתוב ולתת גט לאשתו ואין צריך לשאול אותו, ומשמע שאין ההפסקה שבינתיים מונעת את היכולת לכתוב את הגט. **שו"ע** פסק כהסברו בב"י שאין צורך בדעת בין כתיבה לנתינה. אמנם **בדרכ"מ** כתב שטוב לחוש לדבריהם של תוס' לפי הבנתם הפשוטה. **הגר"א והח"מ** הכריעו כב"י. **והב"ש** הביא את הדרכ"מ.

3. א. מה סימני השוטה , והאם דוקא בסימנים אלו נקרא שוטה?

ב. עתים חלים ועתים שוטה , האם יכול לגרש?

א. **בחגיגה ג** מבוארים סימני השוטה והם שלושה. לן בבית הקברות. היוצא יחידי בלילה. קורע כסותו. נחלקו אמוראים האם צריך את כולם (רב הונא) או שכל אחד מהם כשלעצמו הוא סימן (ר' יוחנן). **נחלקו הראשונים האם הסימנים המוזכרים בגמ' הם בדווקא או שגם סימנים אחרים טובים**: **המרדכי** כתב שסימני השוטה המוזכרים בגמ' הם בדווקא ואין זולתם. **הרמב"ם** כתב שסימני השוטה המוזכרים בגמ' אינם בדווקא אלא כל שעושה מעשה המצביע על שטות גמורה, ה"ז שוטה. **שו"ע ביו"ד** פסק כרמב"ם. הפוסקים עקרונית הכריעו כר' יוחנן שדי אף באחד מהסימנים הללו. **המהר"ם מבריסק** סייג שאדם שאינו עושה מעשה שטות אלא שדיבורו אינו מכוון או שאינו מדבר עם הבריות, אינו שוטה. אמנם **הבית אפרים** [אה"ע פט] חלק עליו ודחה טענתו. ממח' זו משתקף הספק שיש במצבים כאלה מתי להגדיר אותו כשוטה ומתי לא.

ב. **בכתובות כ.** בר שטיא מכר נכסים, ובאו שתי כיתי עדים מכחישות האם מכר כשהיה שוטה או שפוי, אמר רב אשי אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא. משמע שאין לשוטה שיש הכחשה האם הוא חלים או שוטה יכולת מכירה והוא הדין לקידושין וגירושין. אמנם אם מכר או קידש

וגירש בעת חלימותו, גיטו גט, וכ"פ **שו"ע**. **הב"ש** כתב שהדין שכשחלים יכול לגרש הוא דווקא כשיש עת ידוע לחלימתו ושטותו, אך אם אין עת כזו, יש לחוש בכל רגע שמא חוזר לשטותו.
החת"ס – הבין שדברי הב"ש במגרש ע"י שליח. שיש לחוש אם השליח לא יודע מתי השטות של המשלח, שיתן את הגט בשעה שיהיה שוטה. אך אם הבעל בפנינו אין קיים חשש זה ואיננו חוששים שמא ישטתה בשניה הבאה. **הפת"ש** כתב שדברי הב"ש מרבינו ירוחם, ולדעתו אף במגרש עצמו כל עוד אין לו עת קבוע יש לחוש שמיד אחר שבדקוהו השתטה לפני שנתן את הגט. **המהרי"ם מבריסק** חלק על הב"ש, וסבר שכל שבדקוהו עתה ומצאוהו חלים, יש לנו לסמוך על חזקת בריאותו ואין לחוש שהשתטה. לדבריו, מרמב"ם ורש"י משמע שאף בלי בדיקה הוא פיקח, אך הוא לא סמך על כך אלא במקום עיגון.

4. האם גוסס מקדש ומגרש?

בקידושין עח: - לר"מ דאמר אדם מקנה דשלב"ל יכיר למה לי? שנפלו לו כשהוא גוסס. משמע שגוסס לא יכול לקנות ולהקנות ולכאורה הוא הדין לקדש ולגרש. אמנם **התוספתא בשמחות** אומרת שהגוסס הרי הוא כחי לכל דבר. ונחלקו הראשונים בביאור היחס בין הדברים:
תוס' בקידושין עח: הביאו את התוספתא בשמחות ועל פיה סברו שגוסס יכול לגרש. כמו"כ הגמ'
בגיטין ע: המדברת על שחטו בו רוב שנים, כלומר אדם שעוד רגע מת לא עלינו שאם רמז ואמר כתבו גט לאשתי, כותבים ונותנים ומשמע שגוסס יכול לגרש. מה שהגמ' בקידושין אומרת שהוא לא בר הקנאה, הכוונה לגוסס שאינו בר יכולת דיבור. **שו"ע** פסק שגוסס כחי ויכול לגרש. **הב"ש** הבין שפסק כר"י בתוס' שאם הגוסס יכול לדבר מגורשת. אמנם **רש"י** חלק וסבר לאור הגמ' בקידושין שגוסס אינו נחשב לבן דעת לכן אינו יכול לגרש אפי' אם הוא מדבר. לדבריו מי ששחטו לו שני סימנים לא נחשב כגוסס. **רמ"א** כתב שיש סוברים שהגוסס נחשב כחי דווקא כשהוא מדבר ואז יוכל לגרש, אך אם אינו מדבר לא יכול לגרש. מדבריו משמע שאם אינו מדבר שגם לא תועיל לו בדיקה. אמנם **הח"מ והב"ש והגר"א** כתבו שאין דעה כזו בראשונים. וקשה מדוע רמ"א בשחטו בו רוב שנים אומר שתועיל בדיקה, וכאן אינו סובר שתועיל בדיקה? הם ביארו בדבריו שמי ששחטו בו שני סימנים מגרש מתוך בוריו ולכן יש לו עוד דעת כי שחטו בו רוב שנים ולפני רגע היה מלא דעת, אמנם הגוסס מתוך חוליו צריך לדבר, אם אינו מדבר חוששים שאין לו דעת. הוא כבר הוחזק כאינו בר דעת, ולכן צריך בדווקא שידבר ולא תועיל לו בדיקה. **בתשובת פרי תבואה** המופיעה בפת"ש כתב שכשיש ספק מציאותי אם הוא גוסס, גם רמ"א יודה שחלים גירושיו מטעם ס"ס. ספק אם הוא גוסס ואם הוא גוסס ספק אם הלכה כר"י וכן אם מועילה בו בדיקה ולא צריך דווקא דיבור.

סימן קכב

1. ציוה לסופר לכתוב גט ולעדים לחתום ולתת הגט לאשתו ואבד הגט ,האם אפשר לכתוב ולתת גט אחר ללא ציווי הבעל?

בגיטין סג: מובא הדין של ההיא דהוו קרו לה נפאתה והלכו העדים וכתבו תפאתה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב – עשו עדים שליחותן. מתקיף רבה – האם המשלח אמר להם לכתוב חרס בעלמא ולתת? ודאי שלא עשו שליחותן ויכולים להמשיך לכתוב. אלא אמר רבה – ודאי אי כתוב סהדי גיטא מעליא ואבד עשו עדים שליחותן. מתקיף לה רב נחמן – מי קאמר להו, כתבו ואנחוה בכיסייכו? אלא אמר רב נחמן כותבין ונותנין אפי' מאה פעמים. נמצא שלפי רבה במקרה שאבד עשו עדים שליחותן, לרב נחמן לכאורה יכולים לכתוב עוד. **שו"ע ע"פ הראשונים** פסק כרב נחמן – אם כתבוהו ונאבד יכולים לכתוב גט אחר. אמנם **הרמב"ם** לא הזכיר את הדין של נאבד הגט, שיכולים לכתוב עוד גט. **הב"י** ביאר שהרמב"ם נקט את דינו של רב נחמן המדבר על פסול, לדעתו אם פסול יכולים לכתוב עוד אחד כל שכן נאבד. **הט"ז** הקשה למה הרמב"ם לא כתב בכל זאת נאבד להוציא מליבנו לחשוב שהלכה כרבה, וליידע אותנו שהלכה כרב נחמן? תירוצו, כיוון שהרמב"ם נקט בלשונו שכותבין אפי' מאה פעמים **עד שיגיע לידה** גט כשר. הלשון הזו, מלמדת שהשליחות היא עד שיגיע לידה, ממילא כל עוד לא הגיע לידה ניתן לכתוב שוב. אמנם הטור לא כתב את הלשון הזו, לכן כתב את הדין של נאבד ג"כ.

2. אמר לסופר ולעדים לכתוב ולחתום גט וכתבו וחתמו ונתנו לה ונמצא פסול מדאורייתא האם יכולים לכתוב גט אחר? ואם היה פסול מדרבנן? ואם פסול מצד חומרא? האם יש הבדל בין אם חתמו או לא חתמו?

ראה מקור הדין בתשובה הקודמת. **הב"י** דייק מדברי רב נחמן שאפי' אם יש פסול דרבנן מותר להם לתת ולכתוב, וכך פסק **הרמב"ם** במפורש שבין בטל בין פסול הדין שכותבים ונותנים. גם לשון **הרא"ש** שדיבר על חומרות, שאז לדעתו הבעל צריך לצוות מחדש ואין להם לעשות על פי הציווי הראשון אם הבעל לא נתן להם מראש רשות מפורשת לכל מה שצריך עד שיהיה נראה יפה ומעולה בעיני הרב, משמע שאיסור דרבנן מתיר להם להמשיך ולכתוב. **קצוה"ח בסימן מט למד מהרא"ש** שבכל מצב שיש ספק לעדים **מעיקר הדין** האם הגט כשר, הם יכולים לחזור ולכתוב, כי בכל ספק אמרינן לא עשו עדים שליחותן, אך אם זה רק מצד חומרא בעלמא, אמרינן דכבר עשו עדים שליחותן. **הש"ך** חלק על הקצות וסבר שבכל ספק שיש בגט אמרינן עשו עדים שליחותן וצריך ציווי מחדש. **הנתיבות למד מהרמב"ן** שגם כשיש לסופר ספק מעיקר הדין אין רשאים העדים לחזור ולכתוב גט, שמא כבר עשה שליחותו. אך ביאר שזה דווקא בסופר שלא ידע את הדין ולכן נסתפק אך ת"ח היה יודע לפשוט את הספק, אמנם אם הספק היה גם לת"ח, גם לרמב"ן לא עשו עדים שליחותן. גם **הגט פשוט למד מהרדב"ז** בדומה לדעת הנתיבות מהרמב"ן, שרק כשהגט בטל מהתורה אמרינן דלא עשו עדים שליחותן אבל כשהגט נמצא פסול מדרבנן, יש לומר דעשו עדים שליחותן. ואין כאן חספא בעלמא, שהרי יש גירושין מהתורה. **הג"פ** הציע שההבדל בין נפאתא לתפאתא בגמ' הוא הבדל מדרבנן, בשביל לבסס את שיטת הרמב"ם הסובר שלא עשו עדים שליחותן חל גם על דיני דרבנן שטעו בהם.

לסיכום – לרא"ש לרמב"ם ולקצות – אם זה איסור דרבנן או איסור דאו' יכולים לכתוב גט חדש בלי מינוי מחודש מהבעל. אם זה חומרא בעלמא צריכים מינוי חדש מהבעל. **וכ"פ שו"ע**. אמנם לשיטת **הש"ך והג"פ** אם יש ספק בגט (ש"ך) או שהגט כשר מהתורה (ג"פ) אמרינן עשו עדים שליחותן וצריך ציווי מחודש. כמו"כ **רמ"א פסק ע"פ תשובת הרשב"א** גם לגבי חומרא, שאם העדים רוצים לכתוב גט אחר וליתן לה את שניהם, הרשות בידם, ואינם צריכים את הרשאת הבעל. **הב"ש** סייג שאין לתת שני גיטין אלא בדוחק. אמנם לב"י ניתן לתת בלא דוחק שני גיטין. כמו"כ **רמ"א** במובן מסוים חלק על השו"ע שהביא את דברי הרא"ש שסבר שיצווה הבעל לכתחילה לסופר ולעדים לכתוב עד שיצא יפה בעיני הרב, **הוא מביא בשם ר"ח** שכיוון שלדידן אין ברירה בדאו', אם כן כשמביאים שני גיטין יש בעיה של ברירה. לכן אין להביא שני גיטין ואין להציע כמה גיטין אם לא שכל אחד נעשה בציווי הבעל. [יש לעיין ברמ"א שמחד כתב את שיטת הרשב"א שאין צורך ברשות הבעל בשביל לתת ב' גיטין, ומאידך כתב שאין לתת שני גיטין בגלל בעיה של ברירה. ניתן להציע לתרץ לחלק בין כשמעיקר הדין יש חיסרון, שאז מציע רמ"א לתת שני גיטין, לבין כשהחיסרון מצד חומרא שאז אין לסמוך על כך.] לגבי השאלה על חומרא, מבואר שמצד חומרא אמרינן שעשו עדים שליחותם וצריך הרשאה נוספת מהבעל וכך פסק הרא"ש וכך נראה מפסיקת השו"ע.

לגבי השאלה האם זה תלוי בחתימה- הב"י כתב בשם הרשב"ץ וכך פסק רמ"א שכל עוד לא חתמו העדים יכולים לכתוב גט אחר בלי ציווי הבעל. **הרשב"ץ** סיים שאפי' אם חתם עד אחד, עדיין לא עשו שליחותן ויכולים לכתוב שוב. אמנם **רמ"א** המשיך ואמר שהמנהג להחמיר בכל עניין. וביאר **הח"מ** שאפי' אם רק התחיל מעט בכתיבת הגט והיה בו פסול, שיצווה הבעל שוב. **הט"ז** השיג על דעת הרשב"ץ, כיוון שהיא בגמ' אליבא דר"מ הסובר עדי חתימה כרתי, אמנם אליבא דר"א דעדי מסירה כרתי ממילא הכתב צריך להיות מושלם ואם אינו מושלם צריך הבעל לצוות מדינא עוד פעם כיוון שהסופר כבר עשה שליחותו, ואין משנה חתימת העדים, ולכן ס"ל לט"ז שמה שרמ"א אמר בסוף בשם מנהג, אין זה מנהג אלא עיקר הדין.

3. האם יש תקנה שהסופר והעדים לא יזדקקו לציווי בכל פעם שיהיה להם ספק בכשרות הגט ואם כן מהי התקנה ואם יש להזדקק לתקנה זו תמיד?

הרא"ש הציע תקנה, שהבעל יתן רשות לעדים ולסופר לכתב ולחתום גט מאחד עד מאה עד שיהא א' כשר בין בכתיבה בחתימה לדעת הרב שבעיר בלי שום פקפוק. **וכ"פ שו"ע**. אמנם **רמ"א** סבר שאין לסמוך על זה ויש לבעל לחזור ולצוות כל פעם לעדים ולסופר אם הוא נמצא בעיר. טעם הדין כיוון שנחלקו בשאלה האם יש ברירה או אין ברירה מהתורה. **ר"י** סבר שיש ברירה מדאו', לכן הרא"ש לשיטתו סבר שניתן לומר כך מהתחלה. אמנם **ר"ח** חולק וסובר שאין ברירה מהתורה, לכן לא יועיל

רשותו של הבעל לתת מאחד עד מאה, כיוון שאין ברירה. לכן **הקונדריס המובא בב"י** חלק על דברי השו"ע בשם הרא"ש. **הגט פשוט** סבר שאין דין זה קשור לברירה אלא הוא תנאי, לכן אין כאן בעיה של ברירה ולכו"ע יועיל תנאי זה. גם **התו"ג** סבר שאין בעיה של ברירה בדבר זה. כשם שביארנו מקודם **הח"מ והב"ש** אמרו שהמנהג בזה שאם הבעל בעיר מצווה בכל פעם מחדש למרות שאומר מראש את ההרשאה מאחד עד מאה.

4. מה הדין באם נתנו את הגט הפסול ואם יש הבדל בין פסול דאורייתא לבין פסול דרבנן?

הגט פשוט סבר שהגט בטל, כיוון שדייק מהגמ' שאמרינן עשו עדים שליחותן, אך אם יש פסול משמע שלא עשו שליחותן, וממילא אינם עדים וממילא הגט בטל. **התו"ג** חלק על כך וסבר שגם אם יש חומרא שבגללה כותבים שוב את הגט, אין לומר שהגט בטל מהתורה, לכן יש לומר שהעדים השליחים תמיד עומדים במקום הבעל ואף אם נתנו גט הפסול מדרבנן וכשר מדאו' האשה מגורשת מדאו' ונשואה מדרבנן. **המשכנות יעקב מופיע בפת"ש קלג סק"ג** סובר שכל ששינו העדים במשהו מבקשת הבעל, הגט בטל מהתורה. וזה כלל גדול בגיטין אפי' אם נמסר בעידי מסירה. כיוון שבקשת הבעל היא לעיכובא. **הפת"ש** דן שם בדברים אלו של המשכנות יעקב, תחילה הוא מקשה מנידוננו של שליח עושה שליחותו, שאם שינו בדבר של חומרא שהגט כשר, וצריך שוב ציווי של הבעל, אך הגט כשר. ומשמע שלא אמרינן שהגט בטל כששינו העדים במשהו משליחות המשלח. הוא מחלק בין אם השינוי הוא בדבר שבאמת ידוע לכולם ומנהג העולם כגון יב שיטין שם השינוי יהיה משמעותי ונגיד שהעדים לא עשו את ציווי המשלח והגט בטל לבין דבר שאפי' כמה לומדים אינם יודעים כגון היקף גויל. הוא מביא בשם **תשובת ברית אברהם** שלמרות שעקרונית הסברא נכונה, יש לדחות אותה כיון שהבעל לא מקפיד גם אם עושים שינוי מסוים ושהגט כשר רק מהתורה ופסול מדרבנן, בכל זאת הוא מעוניין בכך ולכן לא הוי שינוי. הוא מוכיח זאת מהמון דינים המופיעים בענייני גיטין שלמרות שיש שינוי ופסולים כאלה ואחרים, לא אמרו בהם הפוסקים שהם בטלים כיוון ששינו משליחות הבעל, לכן הוא מכריע שאין זה נחשב שינוי מדעת הבעל. לכאורה השאלה ביחס להבדל בין גט הפסול מהתורה או מדרבנן קשורה למח' של הגט פשוט שלמד מהרדב"ז, שדווקא כשהגט בטל מהתורה אמרינן שלא עשו עדים שליחות, משא"כ אם הגט פסול מדרבנן שעשו עדים שליחותן, לשאר הפוסקים שהבינו באופן פשוט שגם פסול דרבנן כל שפוסל מעיקר הדין לא אמרינן עשו עדים שליחותן (חוץ מהנתיבות).

5. אם אמר כתבו וחתמו ותנו לשליח ונתנו לשליח ונמצא פסול או בטל או אבד משליח האם יכולים לכתוב אחר בלי ציווי הבעל ?ואם כתבו מה דין גט זה?

בגיטין סג: בעא מיניה רבא מרב נחמן – כתבו ותנו לשליח מהו? סלוקי סליק להו, או דילמא לטירחא דידהו חיישי? א"ל רבינא לרב אשי ויוליך מהו? תיקו.

רש"י פירש ששאלת הגמ' במקרה שאבד הגט והבעל אמר כתב ותנו לשליח, אם נאבד מיד השליח, האם כוונת הבעל הייתה כתבו עד שהשליח ימסור, או כתבו עד שיגיע לשליח וממילא עשו שליחותן? והשאלה השניה של ויוליך, האם כשהבעל אומר ויוליך, אז הכוונה שהשליחות כוללת גם שהשליח יוליך ואם לא הוליך ניתן לחזור ולכתוב, או שגם ויוליך זה לא קשור לשליחותם אלא לשליח. **הרמב"ם** פירש ששאלת הגמ' היא על מקרה שנמצא פסול בגט. האם במקרה שאמרו לתת לשליח ולא לאשה, האם יכולים אם נמצא טעות לפני שמסרו לשליח לחזור ולכתוב חדש, או שעשו שליחותן כיוון שנאמר להם לכתוב גט והרי גט על אף שיש בו פסול? גם במקרה שאמר הבעל ויוליך הספק קיים. **הב"י** הבין שהם חולקים. לרמב"ם, אם נאבד הגט, ודאי שאין העדים יכולים לחזור ולכתוב כי ודאי שעשו שליחותן. ורק כשכתבו גט פסול ועדין לא מסרו אותו לשליח יש להסתפק. רש"י ס"ל שדווקא כשנאבד הגט מהשליח יש להסתפק, אך אין להסתפק אם העדים כתבו גט פסול, שאז ודאי שלא סיימו שליחותן. **הטור** הזכיר רק את דעתו של רש"י. **והב"ש** ביאר, שהטור הבין שאין מח' בין הרמב"ם לרש"י, והם מודים אחד לשני. לפי **הב"ש** מדובר ברמב"ם שנמצא פסול בגט אחר שנמסר לשליח, אך לפני שנמסר לאשה, הוא מודה שלא עשו שליחותן וה"ה אם נאבד.

השו"ע פסק כרמב"ם שאם נמצא פסול אצל השליח צריך לקבל את רשות הבעל בשביל לחזור ולכתוב. לפי **הב"י** אם נאבד הגט מיד השליח ודאי שאינם יכולים לחזור ולכתוב, וכן אם נמצא פסול בגט אצל השליח אינם יכולים לחזור ולכתוב. אם נמצא אצלם הפסול לפני שמסרו יש להסתפק. אמנם לפי **הטור** אין ביניהם מח'. **רמ"א** פסק כרש"י הסובר שהבעיא של הגמ' היא באבד הגט, אך אם נמצא הגט פסול או בטל, ודאי שהם יכולים לכתוב גט מחדש, כיוון שהמשלח לא ביקש מהם חספא בעלמא.

לגבי השאלה מה הדין אם כתבו את הגט בלי לשאול אותו: פסק השו"ע שאם לא נמלכו בו וכתבו גט אחר כשר ונתנוהו לשליח ונתנו לה ה"ז ספק מגורשת. טעם הדין, כיוון שהדבר בגמ' בספק האם עשו שליחותן או לא, ממילא הוי ספק מגורשת. אמנם נחלקו בדבר האם הבעיא הראשונה נפשטה או לא. **לטור** - הבעיא הראשונה נפשטה וודאי שיכולים לשוב ולעשות. אך **הב"י** הבין שכיוון שבגמ' נשאר בתיקו, גם השאלה הראשונה בספק, ולכן מה שאמר הטור זה לאו דוקא אלא זה ספק. אמנם **הב"ש** הבין מהטור שהבעיא הראשונה נפשטה ע"פ הגירסא של את"ל. **השו"ע** פסק כרמב"ם לפי הבנתו. שלא כטור שהבין שפשטו את האבעיא הראשונה.

סימן קכג

1. מה דין גט שכתב אותו האשה בלי ציווי הבעל?

נחלקו **הרמ"ה והטור** עם **תוס' בגיטין כב** האם צריך שליחות על הכתיבה של הגט. **לתוס'** אין צריך שליחות מכך שעבד כותב את הגט וכן חש"ו כשגדול עומד על גבן. **לרמ"ה וטור**, צריך שליחות על הכתיבה. נחלקו האם הוכתב נסוב על הבעל (רמ"ה וטור) או על הסופר (תוס'). שורש המח' הוא במח' ר"מ ור"א האם עדי כתיבה כרתי או עדי מסירה כרתי, וממילא האם הוכתב שמופיע בקרא נסוב על התחימה או על הכתב. **שו"ע** פסק כרמ"ה והטור שצריך לצוות. בלא ציווי הבעל אין זה כלום, וכך כתבו **הח"מ הב"ש והט"ז**. אמנם **הב"ח** נשאר בצ"ע האם דינה של האשה זהה לאחרים שצריכים להתמנות מפי הבעל ולפעול בציוויו דווקא או לא. הטעם שהב"ח נשאר בצ"ע, כיוון שהבין שהאשה כותבת את הגט לשמה. להבנתו יוצא דבר מעניין שהצורך בציווי הבעל הוא דין דרבנן – כך גם סבר **הב"ש** מספר פעמים, לשמה הוא דין נפרד והוא דין דאו', **רע"א** חלק עליו וסבר שהציווי הוא דין דאו', והלשמה קשורה גם לציווי.

סימן קכה

1. מה הדין בגט שנכתב חק תוכות או בחק ירכות ?ואם מקצת אות בגט היה חק תוכות והשלים הסופר בכתב כשר ,האם הגט כשר?

בגיטין כ. – ת"ר וכתב ולא חקק. הגמ' מקשה האם חקיקה אינה כתיבה, הרי כתב שעל גבי טבלא ופינקס עבד יוצא בגט שחרור הכתוב עליו לחירות? אמר עולא אמר רבי אלעזר, לא קשיא, הא דחק תוכות הא דחק ירכות. וכך פסק **השו"ע** וחילק בין חק תוכות לחק ירכות. אם כותב את האות עצמה, כגון שחופר ירכי האותיות, או חוקק מאחור את האותיות עד שהם בולטות על פני הטס, כשר, ואם להיפך, שחופה מהצד עד שהאותיות בולטות הגט אינו גט. חק תוכות פסול, חקי ירכות כשר.

לגבי אם מקצת האות היה חק תוכות, **תה"ד** פסק שאם חלק מהאות נעשה ע"י חק תוכות אך האות כרגע אינה כשרה והסופר צריך להשלים, לכשישלים הסופר הגט כשר, ולא הוי חק תוכות. וכ"פ **רמ"א**. **הב"י** סבר שגם אם נפלה טיפת דיו על הקלף אך צריך הוספה בשביל שתהפוך לאות כשרה, כשר, ולא הוי חק תוכות. אמנם **הפר"ח** חלק עליו בטענה שבעינן שהאדם יכתוב את כל האות, כשטיפת דיו נופלת, אין זה כתיבה אלא מאליו והוא הדין לחק תוכות שאם חלק מהאות כך, צריך למחוק ולעשות חדשה, כי העובדה שאות אינה שלמה ואז מסיימים אותה בכשרות אינה הופכת את האות להיות כשרה, כיוון שצריך לכתוב את כל האות בכשרות. **הט"ז והב"מ** הסכימו עם הפר"ח במקרה שנפלה טיפת דיו, אך תה"ד דיבר כשכתב אות בטעות ומחק חלק ממנה והשלים את החסר לאות אחרת, שבזה כיוון שתחילה כתב בעצמו למרות שכתב בטעות אין בעיה במחיקתו וכתיבתו החדשה.

2. מה דינו של גט שנכתב על ידי כך שלקח מילוי של עט ושם בתוכו דיו כשר ?מה דינו אם נכתב בעזרת מחשב או בדפוס?

נחלקו הראשונים באיזה אופן עשו את הציץ שבמקדש. **הרמב"ם** הבין שלקחו טס והכו בקורנס מהצד הפנימי לצד החיצוני כך שבלטו מהציץ האותיות. **הראב"ד** הבין שלקחו דפוס של אות והדפיסו את

האות מהצד הפנימי וע"י זה היא בלטה מהצד החיצוני. **הפר"ח** כתב שאין מח' לדינא בין הרמב"ם והראב"ד ושניהם מודים שדפוס נחשב כתיבה. גם **במשאת בנימין** כתב שדפוס הוי כתיבה. ולכך הסכימו הפוסקים. **הב"ש** סבר שאם ניתן גט מודפס כשר בדיעבד כי הווי ממש ככתב. **משמע שלכתחילה אין לעשות זאת**. לגבי סוג הקולמוס, **רמ"א** כתב שי"א שלכתחילה יש להחמיר שלא לכתוב בקולמוס של ברזל שלא לבוא לידי חקיקה. ע"פ **המהר"י מרגליות**. לכאורה הוי חק יריכות אז מה הבעיה? **הב"ש** – החשש שיבוא לידי חק תוכות. **הלבוש** – החשש הוא מכתב על גבי כתב. כתב ראשון החריץ. כתב שני הדיו. **אמנם בפת"ש הביא בשם הגט פשוט** שאם שני הכתבים כשרים, אין בכך בעיה של כתב על גבי כתב, ומה שאמרה הגמ' שלא ניתן לכתוב לשמה בכתב שני ע"ג כתב ראשון, זה כשהכתב הראשון היה פסול כיון שלא היה לשמה. **התו"ג** – החשש הוא שכיוון שהכתב הראשון טוב, והכתב השני מוחק את הכתב הראשון, ואינם יכולים לכתוב כיוון שכבר עשו עדים שליחותן, אך מחקו את הכתב הראשון על ידי השני לכן פסול קולמוס של ברזל.

3. א. האם אותיות הגט צריכות להיות מוקפות גויל, האם צריך שרטוט וי"ב שורות? לכתחילה ובדיעבד.

ב. האם מותר לכתוב תגין על אותיות הגט? נמק.

א. התרומה הסמ"ג והסמ"ק סברו שלכתחילה צריך להיות מוקף גויל, אך אם ניתן אין לפסול בגלל זה. הטעם לכך, או לא בגלל שצריך ספר וכתיבה תמה כס"ת אלא בכדי שיהיו האותיות נקראות יפה. **הרמב"ם והרמב"ן** סברו שלכתחילה אין קפידא שלא יהיה מוקף גויל. תוס' בגיטין כ: הביאו את דעת ר"י, ונחלקו המפרשים בשיטתו האם לכתחילה הוא מתיר שלא יהיה מוקף גויל או דווקא בדיעבד. **שו"ע** פסק שנהגו להחמיר שיהיו האותיות מוקפות גויל. לגבי שרטוט – התרומה – צריך שרטוט. **הרשב"א** – לא צריך. שהרי כותבים גט על ידו של עבד וודאי שאין משרטטים עליה. הדין של שרטוט קשור לכתיבה תמה, שהוא דין של סת"ם אך בגט לא צריך כתיבה תמה. **שו"ע** פסק שנוהגים לשרטט. **הב"ש הביא בשם רש"י** במנחות שצריך לעשות זאת מדאו'. **הב"ש** אמר שגם נאמר לגביו ספר אז צריך לעשותו כעין ספר למרות שפירוש המילה ספר הוא לסיפור דברים. **לגבי יב שורות – התוספות** בגיטין ב. כתבו שצריך לעשות את הגט 12 שורות כגמטריא גט. וכ"פ **שו"ע** שנוהגין לעשותו שנים עשר שיטין. כל הדברים הללו שפסקם שו"ע בתורת מנהג, נראה שבדיעבד אין מעכב.

ב. **בעל התרומה כתב בשם ריב"א** שכיוון שלגבי דיני שבת, אין מתחייבים על מלאכת כותב בשבת אלא אם כן עשה תגין, לא נקרא אות בלא תגין, וגם בגט צריך שיהיה תגין. בעל התרומה דחה ראייתו, ודחה שיטתו שכיוון שלא נהגו בכך, יש בכך הוצאת לעז על גיטין ראשונים, כמו"כ יהיה הרבה סופרים שיטעו ולא יעשו זאת טוב, ולכן יש למנוע אותם מלעשות זאת. **שו"ע** פסק שאם יש מי שרוצה לזיין האותיות מוחין בידו. **הח"מ** פסק שמ"מ בשעת דחק ועיגון הגט כשר. כמו"כ אומר הב"ש כלל, שדווקא דבר שאינו אלא חומרא בעלמא חוששים בו להוצאת לעז, אך לא בדברים שהם מעיקר הדין.

4. א. מה הדין בגט אם רגל הה"א או הקו"ף נוגע בגג הה"א או הקו"ף ותינוק יכול לקרותו ,האם הגט כשר להנתן לאישה אם לאו ?האם יש הבדל בין טופס לתורף?

ב. מה הדין אם גירד כדי להפרידן בסכין? אם נדבקו אותיות הגט, האם מותר לגרור ביניהם?

ג. ומה הדין אם רוצה לתקן את האותיות או רוצה להאריכן כשצריכים תיקון כזה?

א. במנחות כט. מבואר שספרי דווקאני דבי רב היו מקפידים להפריד את רגל ה- מהגג. **המהרי"ק** הבין שאין צורך מעיקר הדין לעשות כך, כיוון שהם היו סופרים דווקנים, אך אין צורך בשאר המצבים לכתוב דווקא כך, ואם כתבו כך כשר. כמו"כ גם אם בסת"ם יש לפסול, בגיטין לא בעינן כתיבה תמה, אלא רק שניכרת צורת האות, לכן כל עוד ניכרת האות אין פגם בכתיבה. אמנם **התה"ד** למד שכך היא צורת האות ה וממילא אם לא נעשה כך, הגט פסול.

רמ"א ציין לשתי הדעות. והסיק שלכתחילה אין לתקן את האות אלא לכתוב גט אחר. אך אם נמסר הגט יש להכשירו בלא תיקון. במקרה שעדיין לא נמסר יש לתקנו ולמסרו במקום עיגון. **הב"ש** סבר שלא קיים"ל כרמ"א בזה. לכן אם הבעל כאן ומצווה לתקן, מתקנים. **הרמ"א פסק בשם הב"י** שאם הבעיה בצורת האותיות בטופס כשר אף שלא במקום עיגון. אמנם **בפת"ש הביא בשם הגבעת שאול**, שדווקא אם נמסר הגט מכשירים בטופס אף שלא במקום עיגון, אך אם הגט לא נמסר והבעל בפנינו אין להקל אף בטופס. **ובתשובת הגרשוני** נראה שמסתפק בזה.

ב. לגבי אם נדבקו אם מותר לגרור ביניהם. **הב"י** הביא בכך מח'. **לרא"ש** על גיטין פרק ב, מותר לגרורם. וכך גם כתב **בספר התרומה** שאפי' ביחס לתפילין ומזוזות מועיל לגרור אותם. אך **הרא"ש**

בתשובה אומר שלא ניתן לגרור אלא הסופר דווקא ולכן רק בדיעבד כשאי אפשר לכתוב גט אחר ניתן לגרור, אך אם אפשר להביא גט אחר, יכתבו אחר. **שו"ע** פסק כתרומה שאם יש אותיות דבוקות יגרור ביניהם להפרידם. **רמ"א** פסק שאין להפריד את האותיות אם הם נוגעות אחת בשניה. וכך נוהגים וזו דעת **הראבי"ה** המובאת גם **בסדר הגט**. אמנם הוא הביא את הרא"ש בתשובה שסבר שבשעת הדחק ניתן לתקן קודם שיחתמו העדים. נמצא לסיכום שלוש דעות. א. דעת התרומה – יגרור וכ"פ שו"ע. ב. דעת הראבי"ה שפסול אפי' בדיעבד. ג. דעת הרא"ש בתשובה בשעת הדחק להתיר לגרור קודם שיחתמו העדים. רמ"א הביא שצריך גם שהבעל יצווה לשיטה זו. אמנם הגר"א הקשה שממ"נ לא צריך שהבעל יצווה כיוון שאם פסול, ניתן לכתוב אחר בלי ציווי ואם הראשון כשר אין משמעות לציוויו. את שתי הדעות האחרונות הביא רמ"א. לגבי מה הדין אם גירד להפרידן בסכין, נחלקו אם בכלל ניתן להפרידן בסכין. **המהרי"ק בסימן צח** הביא בכך מח'. **לרוב הראשונים ובהם או"ז** – יש בכך בעיה של חק תוכות ואין להפריד בסכין. **לרש"י גיטין פה** דווקא בלמהך צריך להקפיד בה שלא תדבק ותראה כ-ח ויהיה למהחך לשון חוכא ויבטל הגט, אך בשאר משמע שאין הקפדה בדבר. המנהג לדבריו שלא להפריד בסכין. **רמ"א** פסק כמהרי"ק שלכתחילה אין להפריד בסכין. משמע שבדיעבד אם הפריד מועיל.

ג. **רמ"א פסק ע"פ מהרי"ו** שלהאריך את האותיות ניתן קודם כתיבת המילים כדת משה וישראל. או קודם החתימה. **הב"ש** ביאר שיותר קל להאריך ואפי' שלא בשעת הדחק ניתן להאריך, כיוון שתינוק יכול לזהות את האות ואין בכך בעיה של חק תוכות. לגבי תיקון האותיות, לרמ"א אין לתקן את האותיות לכתחילה אלא במקום דחק וע"י ציווי הבעל לפי הב"ש שלא כגר"א שהווי מיותר ממ"נ.

סימן קכו

1. אם נותנים גט ביום ר"ח ואם נותנים בשני ימי ר"ח איך כותבים בגט?

בתנ"ך **בספר חגי** נאמר ביום אחד לחדש **ובבמדבר** כתוב בלי ביום "באחד לחדש" **נחלקו הראשונים** כיצד יש לכתוב, האם ביום אחד לירח פלוני או באחד לירח. **שו"ע** פסק ביום אחד. וכך הכריע **הב"ח** שראה בגיטין קדמונים. הב"ח ביאר את הטעם, כיון שאם יהיה כתוב באחד לחדש, יש חשש שנטעה לחשוב שהכוונה לשבוע הראשון של החודש, לכן צריך לכתוב ביום אחד לירח. **רמ"א** פסק לאור המח' והספק הזה, שיש נמנעים לתת גט בר"ח. **אמנם הט"ז** תמה על רמ"א שהרי לכל אחת מהשיטות יש סמך מהתנ"ך. לכן הכריע שבמקום צורך קצת יכתבו, וכשם שכתב במפורש הב"ח שראה שכותבים.

לגבי נתינת גט בשני ימי ר"ח: **לרשב"א** אין נותנים בגלל הספק כיצד יש לומר. **לרא"ש בתשובה** נותנים וכותבים ביום שלושים לחדש פלוני שהוא ראש חודש פלוני. **שו"ע** פסק כרא"ש בתשובה. **רמ"א** כרשב"א. **הב"ש** בדעת השו"ע יש לשנות לירח פלוני במקום חדש.

2. כשיש שני אדרים כיצד כותבים ,ואם כתב אדר סתם בשנה מעוברת מה הדין?

בנדרים סג יש מח' בתנאים ר"מ ור' יהודה האם אדר סתם הכוונה אדר ראשון או אדר שני. **רוב הראשונים** פסקו כר' יהודה שהכוונה לאדר ראשון. **הרמב"ם** פסק כר"מ שהכוונה לאדר שני. **שו"ע** הכריע שאם השנה מעוברת כותבים באדר ראשון לירח אדר ראשון, ובשני יכתוב לירח אדר השני. אמנם **במהר"י מינץ** מופיע שגם באדר ראשון יכתוב אדר **ה**ראשון [עם ה] כאדר השני. לעניין אם כתב אדר סתם, **רמ"א** הכריע כרוב הראשונים שהכוונה לאדר הראשון, לכן אם בו כתב אדר סתם כשר, אך אם באדר שני כתב אדר סתם הגט פסול, כיוון שהווי גט מוקדם, שנכתב באדר שני, אך עם זמן של אדר ראשון. וראה בסימן קכז סעיף ב שפסול בכגון דא. **הב"ח** אמר שגם הכותב באדר ראשון אדר סתם, יש לחוש לגט שמא הוא מאוחר, והכוונה בסתמא לאדר שני. גט מאוחר נחלקו הראשונים ע"פ **הגמ' בגיטין יז והיחס בינה לב"ב קס.** – **שלתוס'** הגט כשר, **ולרמב"ם** הגט פסול. **שו"ע בסתם** הכריע כתוס' שכשר לגרש בו, **ובי"א** הביא את דעת הרמב"ם הפוסל. **הח"מ** חלק על הב"ח. ראשית, כיון שרוב הפוסקים חלקו על הרמב"ם ור"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, לכן יש להתיר אם באדר ראשון כתבו בסתם אדר ולא לחוש לשיטת הרמב"ם. שנית, הוא מבין שגם הרמב"ם עצמו פסק כר' יהודה.

3. כתבו בגט ברביעי בעשרים לירח פלוני והתברר שהיה עשרים ואחד אם אפשר לגרש בגט זה?

בדבר זה נחלקו הראשונים. **הרא"ש בתשובה** כתב שאם יש סתירה בין יום השבוע ליום החודש, הולכים בתר השבוע, כיוון שביום השבוע אין אדם טועה משא"כ ביום החודש. אמנם **הריב"ש בתשובה** פסל את הגט כשיש סתירה בין יום השבוע ליום החודש, כיוון שלדעתו יש להסתפק שמא טעה ביום השבוע, והגט מוקדם. **השו"ע** פסק כרא"ש. **רמ"א** פסק כריב"ש. **בגבורת אנשים** כתב שבשעת עיגון יש לסמוך על הרא"ש. כמו"כ הביא **הפת"ש בשם בגדי כהונה**, שדווקא בסוף החודש הריב"ש חולק וסובר שהגט פסול, אך בתחילת החודש תולים שהסיבה שהוא התבלבל בגלל עיבור החודש, ושם כולם מודים שאמרינן שזה טעות סופר ולא עניין של גט מוקדם והגט כשר לכו"ע.

4. מה הדין אם קצר הווי"ן שנהגו להאריך בגט?

הרמב"ם כתב שכל שלא הקפיד הסופר בכללי הכתיבה המוזכרים בש"ס הגט פסול. נחלקו **הפר"ח והג"פ** בשיטתו, ע"פ הסוגיא **בגיטין פה** "ודין" "ואגרת" – האם דווקא מילה שמשנה משמעות פוסלת (**ג"פ**), או אף מילה שאינה משנה משמעות (**פר"ח**). **הר"ן בשם הגאון והראב"ד** כתבו שאין הדקדוקים פוסלים אא"כ הבעל מערער או שהוא בעצמו כתב או הכתיב את הגט, כיוון שיש לחוש שבכוונה שינה בשביל לפסול, ובמקרים אלו אף אם נשאת תצא. **בעל העיטור** כתב – שהדיקדוקים מעכבים רק כשהבעל מערער. אם אינו מערער – אם כתבו הבעל לא תינשא לכתחילה, אך אם אחר כתבו תינשא לכתחילה. **שו"ע** פסק שאם לא האריך ווין שאמרנו הרי זה גט פסול. לכאורה כשיטת **הרמב"ם**. **בי"א ראשון** הביא את שיטת בעל העיטור, **ובי"א בתרא** הביא את דעת הר"ן והראב"ד. **הפר"ח** הבין שאין להקל אלא במקום עיגון כיוון שיש כאן מח' ראשונים מהותית בשאלה האם גט שיש בו חיסרון של תיבה מעכב, והאם שינוי הטופס פוסל. זו המח' המהותית בסימן הזה. נח' בה הרמב"ם מול הרמב"ן והרשב"א. **שו"ע** הכריע בסעיף מט כרמב"ן והרשב"א שכשר. הפר"ח החמיר.

5.א. מה הדין אם כתב וכדו בלי ו 'סופית?

ב. מה הדין אם כתב מילה שצריכה להיות חסר יו"ד וכתבה מלאה האם בגט כשר או לא?

ג. מה הדין אם האריך את הווין עד שנראים כמו נון ?

ד. מה הדין אם חסר מלה אחת בגט האם נפסל בכך או לא ?

א-ב, ד. עיין בסעיף הקודם מח' הראשונים בדין זה האם כל מילה מעכבת (רש"י, ורמב"ם להבנת הפר"ח) או שדווקא מילה המשנה משמעות הגט (רמב"ן ורשב"א). המח' מתבססת על הבנת שאלת הגמ' **בגיטין פה:** ולטעמיך כולהו מי קאמר. **לרש"י** הכוונה לכל טופס הגט. **והרשב"א** הבין שהכוונה למילות התורף הרי את מותרת לכל אדם. **רמ"א** פסק במפורש שוכל שכן שלא נפסל הגט אם חסר ו' שניה של וכדו, כיוון שאין העניין משתנה אין חיסרון בדבר זה. נראה להבין שרמ"א פסק עקרונית שדווקא מילה שמשנה משמעות פוסלת. אמנם **הגר"א** הקשה שממספר מקומות נראה שרמ"א חשש לרש"י, למשל ימחא וימחה, וכן ישראל אם כתב אלף למד כאחד כשר רק במקום עיגון? **הפר"ח** הכריע שאין להקל אלא במקום עיגון. כמו"כ ביחס לוכדו **הגט מקושר** הקשה שהוי ודאי שינוי משמעות, שוכדו הכוונה שפוטר אותה כעת, ו"וכד" הכונה שפטרה מכבר. **הט"ז** גם עמד על השינוי הזה, אך הבין שאינו משנה כיוון שמתייחסים למילה וכדו כאילו איננה וכך פירש את דברי רמ"א שמאחר שאין העניין משתנה אם מחסרים את המילה, אין משמעות אפילו לשינוי המשמעות שנוצר מכך, כיוון שברור כוונתו והשינוי הוא בטופס ולא בתורף.

ג. **רמ"א פסק ע"פ הרא"ש וש"פ** שצריך להאריך את ה – "ו" של תירוכין ושיבוקין וכדו שאל"כ יש חשש משינוי משמעות. **הפת"ש** הביא מח' בדין זה. **המהריב"ל** הכשיר אם כבר נתנו את הגט, או לכתחילה לתת במקום עיגון. אמנם **מהר"י סגל** פסלו. **והרשד"ם** פסלו אפי' במקום עיגון. **אמנם הביא הפת"ש בשמו**, לחלק היכן נמצא האירוך של ה- ו' עד שנראה כ ן' אם בטופס כשר, אם בתורף פסול.

6. האם המילים הרי את מותרת לכל אדם הם מתורף הגט או מהטופס?

רמ"א פסק שמה שמוסיפין בתורף הרי את מותרת לכל אדם וכו', משמע שזה תוספת לתורף ולא תורף אלא טופס. **הב"ש** הביא שבתשובת רמ"א פסק שזה טופס. אך הביא גדול אחד שחולק עליו, והב"ש הביא ראיה מהש"ס כגדול אחד שזה תורף. כיוון **שבגיטין פה.** נאמר גופו של גט – הרי את מותרת לכל אדם. אמנם **העיטור** סבר שאין צריך לכתבו. **הרמב"ן** כתב שאם לא כתבו קרוב הדבר שאפי' נשאת תצא, בגלל הגמ' בגיטין פה. אמנם **ר"ת בספר הישר** כתב שהנהיג לכתבו, משמע שמעיקר הדין אין צריך לכתבו. **הרמב"ם** הכריע שצריך לכתבו. סיכום – לרמב"ם רמב"ן גדול אחד שהובא בתשובת רמ"א וב"ש – הוי תורף על פי גיטין פה. עיטור, ר"ת בספר הישר, רמ"א – טופס.

סימן קכז

1. א. קי"ל דשטר מוקדם פסול ,מה דין גט מוקדם ,אם כשר, אם בטל ,או פסול מדרבנן?
ב. נכתב הגט בזמנו ונחתם לאחר זמנו האם דינו כגט מוקדם?

א. שטר מוקדם המדובר עליו, הוא שטר שנכתב ביום מסוים, אך התאריך לא חופף ליום הכתיבה אלא מוקדם לו, **הרמב"ם** פסק שהוא פסול, כשאר הגיטין הפסולים המבוארים **במשנה בגיטין פו**., שאם נשאת לא תצא. **הר"ן**, כתב שאין להשוות דין זה לגט שאין בו זמן, כיוון שנחלקו הראשונים בהסבר למה לר' יוחנן **בגיטין יז** הסובר שהטעם בפסול זמן מוקדם בגיטין הוא שמא יחפה על בת אחותו, למה לא סבר כטעמו של ר"ל משום הפסד הפירות. הגמ' תירצה שסבר שיש לבעל פירות עד שעת נתינה. **רש"י** הסביר שתמיד יש לחוש שיש פער בין יום הכתיבה ליום הנתינה והתאריך כיום הכתיבה, לכן הבעל אוכל פירות עד שעת נתינה. **אמנם תוס' והרבה ראשונים** סוברים שאיננו חוששים לפער בין יום הכתיבה לנתינה, כיוון שאין אדם מקדים פורענות לנפשיה וגם יש להם ראיה **מב"מ יט** שדווקא בגט שיש איתו בעיה אז צריך עדים, אך בסתם שטר אין לחוש שנכתב לפני כן. **לפי תוס' סובר הר"ן** שאין לחוש לפער בין הכתיבה לנתינה, ועל כן בגט מוקדם יותר מאשר בגט שאין בו זמן, יש חשש גדול לפסידא של הלקוחות, שכיוון שכתוב זמן מוקדם בגט, מזמן זה גובה האשה מלקוחות, לכן יש לפסול יותר מאשר גט רגיל, ויש להוציאה מבעלה השני ובלבד שלא יהיו בנים. **הרא"ש בתשובה** סבר שאף אם יש לו בנים יש להוציאה. היא אינה צריכה כלל גט משני ומותרת לבעלה הראשון. **שו"ע** פסק כרמב"ם שפסול. **הב"ח** ביאר בטעמו שכיוון שאם נשאת לשני תצא ואפי' יש לו בנים, יש מקח טעות בקידושין של הבעל השני, וממילא אינה צריכה ממנו גט. **התו"ג** אמר שהסיבה שלא צריכה גט מהשני כיוון שהעדים היו פסולים כי העדים ידעו ששטר מוקדם פסול ובכל זאת חתמו עליו. **רמ"א** פסק שצריכה גט משני. ואסורה לחזור לראשון. ומשמע שחשש לשיטת הרמב"ם שהגט פסול ולכן אם קידשה אחר צריכה ממנו גט, ומאידך אסורה לראשון **שלא כרא"ש** שהתירה.

ב. יש שני דינים בגט שיש פער בין כתיבתו לחתימתו: 1. גט שנכתב ביום ונחתם בלילה. המשנה **בגיטין יז.** ביום ונחתם בלילה – פסול, ר"ש מכשיר. הגמ' שואלת מדוע ר"ש מכשיר? ומתרצת שכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות. לכן אין זה משנה שיש פער בין הכתיבה לחתימה ואין בעיה של פירות. בהמשך הגמ' אומרת כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק בהקשר לגיטין. **הרא"ש** הבין שהגמ' שאומרת כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק מדברת על ציור של גט פיטורין. **הרמב"ם** השמיט את הגמ' שכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. **הגר"א** הסביר שהרמב"ם פירש את דברי ר"ש שניתן לסמוך עליו בשעת הדחק בשאר גיטין, ולא בגט פיטורין. **שו"ע** פסק בסתם כרמב"ם, **בי"א** הביא את דברי הרא"ש. **הגר"א** ביאר שדווקא במקרה זה ניתן להקל לשיטת הרא"ש אך לא בגט מוקדם המבואר בסעיף הקודם בתשובתנו. כמו"כ בנכתב ביום ונחתם בלילה ההגהות מיימוניות כתבו שאם קודם החתימה יכתבו בשטר גיטא דנן איכתוב ביום פלוני ולא הספיקו סהדי למחתמי עד ליליא ואח"כ חתמו העדים הגט כשר. **כ"פ שו"ע.**

2. גט שנכתב בתשרי והעדים חתמו בחשוון והתאריך הכתוב בגט הוא חשוון **בדק הבית כתב בשם המ"מ** שאם נכתב הגט בתשרי והתאריך שנכתב בטעות הוא חשוון והעדים חתמו בחשוון, כשר, כיוון שהעיקר שהעדים יחתמו בתאריך הכתוב בגט, אמנם ראה תשובה 3 שם הבאנו את דברי **רע"א ואת שעה"מ שהבינו בשיטת הרמב"ם** שיש לאסור במקרה זה ולא פלוג רבנן, וכל מוקדם הוא בעיה אף בין הכתיבה לחתימה.

2. נכתב הגט ונחתם בזמנו ולא נמסר באותו היום, היש תקנה לגרש בו ומה היא ומה השיטות בדבר?

ההגהות מימוניות כתבו שאם נכתב ביום ולא הספיקו לחתמו עד הלילה, אם כתבו בו קודם חתימה שהגט נכתב ביום פלוני ולא הספיקו עד החתימה לחתום עד הלילה וחתמו העדים אח"כ, כשר וכ"פ **השו"ע. הגט פשוט** צימצם מעט את הדין, ואמר שניתן לעשות זאת רק בשעת הדחק כגון בגט שכ"מ שאם לא ינתן תזקק ליבם קטן. הטעם לעשות זאת רק בשעת דחק כיוון שמוסיפים על יב' שיטין שבגט ואין לעשות זאת. כמו"כ בדיעבד אם נתן כבר כשר. מאידך הוא מכריע שאפי' אם כבר חתם עד אחד וזה שעת הדחק, יכולים לכתוב את המשפט הנ"ל ולחתום שני העדים אח"כ, אך אם חתמו העדים שניהם אין להקל.

בגיטין יח. רבינא שואל את רב אשי גיטין הבאים ממד"ה ומיכתבי בניסן ולא מגיעים עד תשרי, מה הטעם בלכתוב בהם זמן? תירוצו – לגיטין הללו יש קול. נחלקו הראשונים בביאור המשמעות שלגיטין הללו יש קול. **תוס'** הבינו שגט שבא ממד"ה יש קול מדוייק שאומר מה התאריך בו הוא נמסר, ושהוא אינו התאריך הכתוב בשטר. תוס' הבינו שהוא הדין לגט על ידי שליש, כל שהגט נמסר ע"י שליח, יש קול מדוייק. **ממילא לפי תוס' יש תקנה לגט שנכתב ולא נמסר באותו יום למסרו ע"י שליח. רש"י** ביאר בדין השליש, שמדובר שהבעל הלך למד"ה, דווקא במקום הזה שהוא מקום עיגון, סמך רש"י על הקול שיצא ויבאר שלא באותו יום של התאריך המופיע בגט היה המסירה, אמנם בשאר המצבים שע"י שליח שלא במקום עיגון, אין לסמוך על הקול. לשיטת רש"י אין פיתרון לכאורה. **הרא"ש** הבין כתוס' שכל גט שבא ע"י שליח יש לו קול, בגלל עדי המסירה שהם מוציאים את הקול שלא בתאריך הכתוב בגט הוא נמסר. גט מוקדם שפסול, הוא כשנכתב שקר כלומר ביום הכתיבה כתבו תאריך המוקדם ליום זה. **השו"ע** פסק כתוס', שיש תקנה למסור גט שלא נמסר ביום כתיבתו. **רמ"א** כתב שהמנהג להחמיר, כשיטת רש"י לכאורה. אך **הפת"ש** הביא פוסקים רבים שהקילו דיעבד שלא להצריכה גט שני, אלא לסמוך על הגט הזה שתוקן ע"י שניתן ע"י שליח. **הב"מ** כתב שבמקום עיגון יש לסמוך לכתחילה על הרא"ש שעידי המסירה יוציאו קול על הגט שנמסר ביום אחר מהכתיבה.

3.א. מה דין גט מאוחר?

ב. אם נאמר שהגט כשר מאימתי האישה מתגרשת מיום נתינתו או מזמן הכתוב.

ג. מה נקרא גט מאוחר ,אם מאוחר מזמן הכתיבה או מהחתימה או מהנתינה?

א. **הגמ' בב"ב קס** אומרת שגט מאוחר כשר. מאידך מבואר **בגיטין יז.** שנחלקו ר"ל ור' יוחנן בטעם הצורך בזמן בגט, האם מצד פירות - ר"ל, כלומר שהבעל לא יאכל מהאשה יותר פירות מנכסי מלוג שלה מהזמן שאכן הם שלו, או כריו"ח – שמא יחפה על בת אחותו. לכאורה הסוגיות סותרות, כיוון שלפי גיטין יז, אם הזמן מאוחר, כלומר שנותן את הגט יותר מוקדם אך הזמן הכתוב בגט מאוחר יותר, יש חשש שהבעל ימשיך לאכול פירות אחר נתינת הגט וזו סיבה לפסול גט מאוחר, אמנם מב"ב משמע שגט מאוחר כשר?

תוס' סברו שהעיקר כגמ' בב"ב קס. ותירצו את הגמ' בגיטין יז ע"פ **ר"י**, שבגט מאוחר האשה אינה מתגרשת מיד אלא רק בתאריך הנקוב בגט, ואז אין חשש של פירות, כיוון שהבעל אוכל אותם בצדק כי היא עדיין אשתו. **הראב"ד** – כתב שגט מאוחר כשר לגרש בו, והאשה מתגרשת לאלתר, אלא שיש לבעל פירות עד השעה שכתוב הגירושין בגט, ואין בעיה של פירות, כיוון שהאשה מוחלת על הפירות. לפי זה, דווקא אם הגט נכתב מאוחר לדעתה של האשה ניתן לומר שהיא מחלה על הפירות, אך אם לא נכתב בידיעתה מאוחר, אין לסמוך על כך. **הב"ש** הקשה למה אין חשש לשמא יחפה על בת אחותו, ותירץ שאם היא תגיד שהגט מאוחר והיא באמת מגורשת ממקודם, יבקשו ממנה להביא ראיה שאכן הגירושין חלו קודם, לכן לא קיים חשש זה. **הר"ן והרמב"ם** כתבו שגט מאוחר פסול, ומה שנאמר בב"ב קס, נאמר ביחס לשאר שטרות ולא לגט, וטעם הפסול נח' המפרשים בהסברו, **למ"מ** גזירה אטו שטר מוקדם שפסול. **לדעת הב"ש** כראב"ד רק בלי לחשוב שהאשה מוחלת וממילא פסול **בגלל פירות**. **שו"ע** פסק כתוס' בסתם שכשר לגרש בו, **וביא** כרמב"ם והר"ן. **הב"ש** כתב שיש לחוש לדעת הראב"ד והרמב"ם לחומרא אם בא אחר וקידשה לפני התאריך הנקוב בשטר שמקודשת לו.

ב. כמבואר בסעיף הקודם, מח' ראשונים. תוס' – מתגרשת רק בתאריך המאוחר. ראב"ד מתגרשת בשעת הנתינה. רמב"ם – הגט פסול ואינה מתגרשת אף בתאריך המאוחר.

ג. **מאוחר מהנתינה** ודאי הווי מאוחר, כמבואר בסעיפים הקודמים. **מאוחר מהכתיבה – הב"ש הביא בשם המ"מ** שאם הגט נכתב בתשרי והתאריך שנכתב היה בחשוון, ונחתם בחשוון, הגט כשר כיוון שהחתימה הייתה באותו זמן, וזה העיקר. **הג"פ** רצה אף לומר שגם אם נכתב ונחתם בתשרי והתאריך חשוון, וניתן ליד האשה בחשוון הגט כשר. **אמנם שער המלך** דחה את הדברים על פי ראשונים וסבר שלא כמותם **ע"פ יבמות קטז** סיפור ענן בר חייא שנמצא גט ולא היה שם אלא ענן אחד שהיו עדים שלא היה באותו מקום ביום שנכתב בשטר, השאלה בגמ' האם חוששים לנפילה, אך לא מציעים שהשטר מאוחר, ומשם יש ללמוד שבכל עניין שטר מאוחר פסול משום לא פלוג [זו ראיה מאוד מעניינת שגם מסייעת לשיטת הרמב"ם בכללי ששטר מאוחר פסול, ויש לחשוב מה יתרצו תוס' וראב"ד החולקים על כך]. נמצא שלפי הב"ש מאוחר מהכתיבה לא הוי מאוחר. אמנם לפי שעה"מ הוי מאוחר ופסול (לפי הרמב"ם). **גם רע"א מוכיח שס"ל לרשב"א בהסבר דברי הרמב"ם כשעה"מ**. בסוגיית לכשאכנסנה אגרשנה הרשב"א כתב על הרמב"ם שהכוונה שלכשיכנסנה יכתוב גט לגרשה,

ולא כותב את הגט מקודם עם תאריך מאוחר, שפסול בציור שהכתיבה הייתה לפני, אף כשהחתימה הייתה ביום המאוחר היום שבו ניתן בפועל הגט.

סימן קכח

1. גט שנכתב בו דיתבא על נהר פלוני והוא מחוץ לתחום אבל מסתפקין ממימיו האם הגט כשר ? ואם לא כתבו שם נהר בגט האם הגט כשר ?ומה הדין כאשר הנהר יבש בימי החמה?

בגיטין כז. "ההאו גיטא דאישתכח בי דינא דרב הונא והוה כתיב ביה בשוירי מתא דעל רכיס נהרא. ואמר רב הונא חוששין לשני שוירי. משמע שהיו כותבים את שם הנהר. **אמנם ביבמות קטו:** מסופר על גט שנמצא בסורא וכתוב בו בעיר סורא אני מנהרדא וכו', ולא הוזכר שם הנהר, משמע שלא צריך להזכיר את הנהר. **הר"ן בתשובה הרשב"א והמהר"ם פדוואה** – למדו מהגמ' ביבמות, שאין לכתוב את שם הנהר בגט, למרות שיש נהרות ליד סורא. מה שכתוב בגיטין כז. זה מנהג ולא מעיקר הדין, אם אנו חוששים שיש שם של עיר שחוזר על עצמו, יש לנו גם לחשוש שאותו נהר ג"כ יהיה שמו בשני המקומות זהה. **בטופס הגט של התרומה והסמ"ג** כתבו שיש לכתוב דיתבא על נהר. **הגר"א** ביאר שהם כתבו זאת ע"פ הגמ' בגיטין כז. שלכתחילה יש לכתוב את שם הנהר בגט מחשש לעיר שיש עיר כשמה במקום אחר, ובדיעבד אם לא כתבו כשר. מה שלא נכתב שם הנהר בגט שנמצא בנהרדעא, אינו ראיה כלל, כיוון שלא רצו להזכיר את פרטי הגט כיצד יש לכתוב גט, וכי רוכלא ליזיל וליתני?

השו"ע פסק כר"ן בתשובה וסיעתו שאין חיוב מעיקר הדין לכתוב את שם הנהר בגט . **הגר"א** כתב שנראה לו עיקר להקפיד על כתיבת שם הנהר לכתחילה כפי שעולה מדברי הגמ' בגיטין. **יש לשים לב שגם לשו"ע מצד המנהג יש לכתוב את שם הנהר בגט, אמנם מעיקר הדין אין צורך**. לגר"א זה מעיקר הדין. **הג"פ** הכריע שבמקרה ויש שתי עיירות עם אותו שם, יש לכתוב את שם הנהר הסמוך אליהם בשביל למנוע בלבול מעיקר הדין, ולא מצד המנהג. **אם לא כתב שם הנהר בגט**: **רמ"א הביא בשם תשובת הר"ן** שכשר. אמנם בהמשך כתב **רמ"א בשם תשובת רשב"א** שכל נהר שהוא חוץ לתחום אין לכתבו כלל, אפי' מסתפקים ממנו, ואפי' בדיעבד אם כתבו יש פוסלין. פסיקה זו נתונה במח' ראשונים. **הכל בו** כתב, שאף אם הנהר רחוק מהעיר ומחוץ לתחום, אם בני העיר מסתפקין ממנו, יש לכתבו בגט. **הרשב"א והגהות מיימוניות** כתבו שנהר שהוא מחוץ לתחום שבת של העיר, אין לכתבו כלל ואפי' מסתפקין הימנו בני העיר. אך אם הוא מחוץ לעיבור של עיר ובתוך התחום וכל בני העיר מסתפקין ממנו כותבים. **הגהות מרדכי** כתבו שכל עוד הנהר בתוך התחום כותבים אותו אפי' שאין מסתפקים ממנו. **רמ"א פסק כרשב"א בתשובה. התו"ג והג"פ** כתבו שאין לפסול בדיעבד אם כתבו את הגט, בפרט אם הוא נראה עם העיר.

הלבוש הקשה על רמ"א, שמחד פסק ששינוי שם הנהר או השמטתו אינה פוסלת והגט כשר, ומאידך פסק שאם כתב שם של נהר שמחוץ לתחום י"א שפסול וכי גרע מהשמטה? הוא חילק וביאר, שאם לא כתבו או שינו תולים את הטעות בכך שהסופר התבלבל בשם הנהר, אך אם כתבו שם של מקום עם נהר שמחוץ לתחום, זה מעלה חשד שאין זה אותה עיר, ולכן לא ניתן לסמוך על הגט. **הג"פ** חלק על הלבוש והבין שלרמ"א בין שינה שם הנהר ובין כתב נהר שמחוץ לתחום יש מח' אם להתיר, ואין להקל בשניהם אלא בשעת הדחק.

לסיכום – גט שנכתב עם נהר שמחוץ לתחום, **רמ"א פסק כתשובת רשב"א** שפסול אף בדיעבד. **אמנם הכל בו** חלק וסבר שכשר אם משתמשים ממנו. וגם האחרונים (**הג"פ והתו"ג**) הכריעו בדיעבד ובשעת הצורך להקל. לגבי אם לא כתבו את שם הנהר, רמ"א פסק ע"פ הר"ן בתשובה להכשיר. **הג"פ** סבר שרמ"א לא הכשיר אלא בשעת הדחק.

2. האם צריך לכתוב בגט שם מקום חתימת העדים ושם מקום עמידת הסופר?

המשנה **בגיטין עט:** פוסקת שאם היה במערב וכתב במזרח ולהיפך תצא מזה ומזה. **בגיטין פ:** אמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב – זו דברי ר"מ, אך חכמים אומרים הולד כשר. ומודים חכמים לר"מ שאם שינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה שהולד ממזר.

הרמב"ם כתב שמי ששינו שמו בגט, ה"ז אינו גט, הסיבה לכך היא שאין כאן זיהוי של אדם זה אלא של אדם אחר. ניתן גם להסביר את זה שלא הוי לשמה. **התוס' בגיטין כ.** סברו שהפסול הוא דרבנן בלבד. כיוון ששמו ושם עירו אינו חלק מהתורף.

לגבי כתיבת עיר הלידה: הרמ"ה כתב שמעיקר הדין היה צריך לכתוב את עיר הלידה, אך לא הנהיגו כך, כדי למנוע טעות [כיוון שלא בקיאים בשם מקום הלידה של אדם אלא במקומו הנוכחי, יש חשש שיטעו שזה אדם אחר]. אם כתבו מקום הלידה אכן מועיל בשביל למנוע בעיה בזהוי. אך אם כתב מקום הלידה ושינה את השם, הגט פסול. **הרא"ש כתב בשם ר"ת** שלא צריך לכתוב את מקום הלידה, ואף אם כתבוהו וטעו בו , הגט כשר, כיוון ששם עירו הכוונה שם מקום דירתו כעת בפועל. וכל שאין לכתבו אין השינוי פוסל בו, כיון שאין אדם קרוי על שם מקום לידתו. **השו"ע** כתב שלכתחילה אין צריך לכתוב מקום הלידה ואם שינה לא פסל, וכדעת הרא"ש.

סימן קכט

1. מי שיש לו שני שמות כיצד כותבים?

נבחין בין שני מצבים: מי שיש לו שני שמות, כגון שיש אנשים שקוראים לו משה ויש אנשים שקוראים לו חיים, אף אחד לא קורא לו משה חיים, לבין אדם שיש לו שני שמות מלידה, כגון שלמה דוד, ויש שקוראים לו רק שלמה כיצד כותבים.

לגבי אדם שיש לו שני שמות שונים. **בגיטין לד:** ההיא דהוו קרו לה מרים ופורתא שרה, אמרי נהרדעי, מרים וכל שום שיש לה ולא שרה וכל שום שיש לה. **מאידך בגיטין פז:**, נאמר במשנה, כתב חניכתו וחניכתה שאלו כינוייו כשר. **נחלקו הראשונים מה לכתוב בגט במי שיש לו שני שמות: ריא"ז** (בגיטין לד) יש לכתוב את שתי השמות, אם לא יכתוב שניהם, יש חשש להוצאת לעז שיהיו שיכירו בשם זה ולא באחר, ויאמרו שלא גירש או שיש פסול בגט. הוא הבין שחניכה הכוונה שם המשפחה, לכן לא קשה מגיטין פז. **ר"ת כתב ע"פ הירושלמי** שמי שיש לו במקום אחד שם עיקר ושם טפל, אם כתב רק את השם הטפל כשר בדיעבד, לכתחילה יכתוב את השם העיקרי דמתקריא שמו הטפל. כיצד יתרץ את גיטין פז:? לא מדובר שם בשם לווי כלומר טפל, אלא יש לאדם זה שני שמות עיקריים ובשניהם משתמשים במידה שווה. **הרשב"א על פז:** - מי שיש לו שני שמות במקום אחד, יכול לכתחילה לכתוב אחד מהשמות, ומה שהגמ' בגיטין לד אמרה לא לכתוב שרה שהוא השם הטפל וכל שום שיש לה, זה דווקא באופן זה שכתב גם וכל שום שיש לה, אך אם כתבו רק שרה למרות שזה השם הטפל, כשר. שלא כר"ת בשם הירושלמי שזה רק בדיעבד לכתוב את השם הטפל בלבד. **הריב"ש** – גם אם היה כותב את השם הטפל דמתקרי השם שקוראים אותו עיקר, היה כשר. בנקודה נוספת נחלק הריב"ש על הרשב"א, לדידו שם החניכה הוא שם שלא ניתן בלידה, אם שני השמות העולם קורא לו בו בהם, צריך לרשום את שניהם, אם אחד הוא שם העיקרי שמשתמשים בו בשוק, ואחד הוא שמו הרשמי שבו הוא עולה לתורה וכו', ניתן לכתוב רק את השם הרשמי ולא את השם השמיש יותר ומוכר בשוק. לפי"ז אם כתב את שם החניכה וכל שום לריב"ש כשר לרשב"א פסול. **השו"ע פסק כרמב"ם**, שהולכים לפי השם שרגילים וידועים בו ביותר. **הב"י** הבין שחניכתו אינו כשר אלא בדיעבד ודווקא שלא כתב אחריו וכל שום וחניכה דאית ליה כרשב"א. **הב"ש ואחרונים רבים** המובאים בפת"ש חלקו על הבנת הב"י ברמב"ם וסברו ברמב"ם שלכתחילה ניתן לכתוב רק חניכתו גם לרמב"ם אם זו חניכה שכולם משתמשים בה, אך אם זה חניכה שרק מעט משתמשים בה אז כב"י אין לקרוא בה לכתחילה אלא בדיעבד אם קראו כשר. הב"י הבין ברמב"ם כרשב"א, שאם כתב שם לווי [היינו שם שפחות משתמשים בו] סתם כשר בדיעבד, ואם כתב אותו ואח"כ וכל שום וחניכה דאית ליה שפסול. **הב"ש חלק על ההבנה הזו ברמב"ם** והבין שאם כתב שם לווי לבד פסול, כיוון ששם לווי אינו כחניכה. אמנם שם עיקר לבדו אם כתב בלי וכל שום וחניכה – כשר לשיטת הרמב"ם. **אמנם הג"פ כתב** שלפי חלק מהמפרשים ברמב"ם – גם אם כתב רק שם עיקר לבדו בלי וכל שום פסול. **כך שיטת המהריק"ש**. לפי זה הגמ' בגיטין לד: היא עיקר הדין לרשום מרים וכל שום שיש לה ואם לא אז פסול. **השו"ע סתם כריב"ש** שאם כתב שם עיקר ושם טפל בפירוש כשר ולא משנה אם כתב קודם את השם הטפל ואז את העיקר. **אמנם הב"ש העיר** שלשיטת ר"ת והרשב"א דווקא בדיעבד כשר אם כתב קודם את השם הטפל ואז את השם העיקרי, לכן יש להחמיר לכתחילה. **כמו"כ לגבי השאלה איך כותבים נחלקו הראשונים: בה"ג** - יכתוב את השם העיקרי וכל שום דאית ליה. אין לכתוב את השם לווי בפירוש. **ר"ת** - א. אין לכתוב וכל שום דאית ליה בכל גט, כיוון שאם

יכתבו את זה בגט שאין בו כלל שם שני, זה רק מהווה חיסרון. ב. לכתחילה יש לכתוב את שני השמות בפירוש, פלוני דמתקריא אלמוני. **הראב"ד** חילק בין אדם שיש לו שם במקום זה ושם במקום אחר, שצריך לכתוב את שני שמותיו בפירוש. לבין אדם שיש לו שני שמות במקום אחד ואחד עיקר והאחר טפל, שם יש לכתוב כבה"ג שם עיקר וכל שום. **שו"ע** כבה"ג **רמ"א המנהג כר"ת**. **הב"ש כתב לשיטת רמ"א** שאם נשלח גט ממקום למקום ושני המקומות חלוקים במנהגם אם לכתוב וכל שום או לא, **יש ללכת אחרי מקום הנתינה** ובכל מקרה במקום עיגון יש להקל כדעת רוב הפוסקים שיש לכתוב וכל שום.

מי שיש לו שני שמות כגון ראובן שמעון: **התה"ד** כתב שמי שיש לו שני שמות וכתב את שניהם כאחד בגט מבלי לכתוב דמתקרי הגט כשר. **המהרי"ק** כתב שפסול. **הב"י** כתב שיתכן ואין מח' ביניהם, המהרי"ק דיבר ממי שיש לו שני שמות בשני מקומות, והמהרא"י דיבר במי שיש לו שני שמות במקום אחד. **הדרכ"מ** חלק על הב"י וכתב שכו"ע יודו שמי שיש לו שני שמות יש לו לכתוב דמתקרי ואם לא, הגט פסול. תה"ד דיבר במי ששינה שמו מחמת חולי ובעליה לתורה נקרא בשני השמות כאחד, במקרה זה הוא הכשיר כשכתב ראובן שמעון, כיוון שיש מצבים שבהם השמות נקראים כך. **שו"ע** פסק שכותבים ראובן דמתקרי שמעון, ומי שכתב ראובן שמעון, יש מי שאומר שהוא פסול, כלומר **כמהרי"ק**. נראה שאכן בשו"ע חזר מהסברו בב"י. **רמ"א הסביר כהבנתו בתה"ד**, שאם לפעמים נקרא בשני השמות יחד, הרי זה שם אחד וכשר אם נכתב ראובן שמעון. **הב"ש** ביאר שלא רק שכשר אם נכתב כך, אלא שצריך לכתוב כך לכתחילה. ואם כתב דמתקרי פסול וכפי שכתב רמ"א בתשובה. לכן תמה הב"ש, למה פסק זאת רק בלשון דיעבד – "כשר"? הב"ש תירץ שרמ"א דיבר באדם שלא תמיד נקרא בשני השמות, אלא רק כשעולה לתורה. לפני חוליו נקרא רק בשם אחד, ואחר חוליו נקרא רק בשם השני. במקרה זה לכתחילה יש לכתוב דמתקרי, ואם כתב את שניהם יחד כשר. **הג"פ** כתב שרמ"א דיבר ממי שיש לו שם אחד מלידה ועכשיו נקרא בשני שמות וגם עולה לתורה בשני שמות. שבמקרה זה יש לכתחילה לכתוב רק שם אחד ובדיעבד אם כתב את שני השמות כשר. רק אדם שמלידה יש לו שני שמות אין לכתוב דמתקרי. **רבים חולקים על הבנה זו של הג"פ**, וס"ל שאם נקרא עתה בשני השמות כאחד אין לכתוב דמתקרי, כיוון ששמו של האדם תלוי בשם שבו הוא מעוניין שיקראו לו בו. **לגבי מי שיש לו שם אחד המורכב משני שמות אך נקרא רק בשם הראשון אמנם כשעולה לתורה או חותם בשטרות חותם את שניהם**: **הג"פ** - כתב שיש לכתוב רק את השם הראשון, דמתקרי השם השני. כיוון שדמתקרי הכוונה שנקרא גם, ואכן הוא נקרא גם בשם השני כשעולה לתורה. **אמנם הגט מקושר** סבר שבמקרה זה הגט פסול. **התו"ג** חלק וסבר שאם נקרא בפי כל בשם אחד, יש לכתוב את שמו האחד דמתקרי שני השמות. **הב"מ** כתב שיש לכתוב את שני השמות בלי דמתקרי בכלל.

2. בגר ולהבדיל במשומד ,איך כותבים את שמותם בגיטין שלהן ,מה לכתחילה ומה דיעבד?

ראשית נציין לדעת **האביאסף** הסובר שאין גירושיו של המומר גירושין. אך **כל הראשונים** חולקים עליו. **ר"ת בגיטין לד:** כתב שמומר שיש לו שם גויות אין לכתוב את שם הגויות בגט דחלילה להזכיר שם הגויות אצל כדת משה וישראל. אלא יש לכתוב שם ישראל לבד גם אם שם ישראל הוא השם הטפל. **רמ"ה** כתב שמי שכתב שם גויות בגט הגט פסול. **הב"י** הסביר שהווי שינוי ממטבע שטבעו חכמים. **הרמב"ן והרשב"א** כתבו שיהודי עם שם גוי שכולם קוראים לו בשם הגוי, יש לכתוב בגיטו שם ישראל עיקר ולכתוב דמתקרי שם הגויות. אם כתב שם גויות ואח"כ וכל שום וחניכה דאית ליה פסול, בהתאם לשיטת הרשב"א ששם חניכה שכתב אותו ואחריו וכל שום וחניכה דאית ליה – פסול. **הריב"ש** פסק שאין לכתוב במשומד אלא שם יהדות. לכן אם כל היהודים קוראים לו בשם היהדות, יכתוב אותו לבד, כשם שניתן לכתוב חניכה לבד כמבואר בגיטין פז, אך אם כולם קוראים לו בשם גויות ניתן לכתוב בגט שם גויות וכל שום דאית ליה. **שו"ע** פסק שלכתחילה יש לגרש בשם ישראל לבדו, ואם כתב את שתי השמות כשר, וכשיטת הרמב"ן והרשב"א. אמנם הוא כתב שיש לכתוב שם ישראל לבדו, ניתן להבין – א. שהבין כר"ת שאין להזכיר כלל שם גויות בגט. ב. שהבין כריב"ש ששם גויות הוא טפל לגמרי.

לגבי גר מבואר בתוספתא שגר שכתב שם גיותו כשר, אפי' אם נשתקע ממנו. ומובאת תוספתא זו **בתוס' גיטין לד:**. **הב"י** הסביר שגם ר"ת מודה שגר שונה ממומר כיוון שהיה גוי הגיוני ומובן שהיה לו שם גוי, אמנם יהודי אסור לו שיהיה לו שם גוי. **המהרי"ק** כתב שאף אם נשתקע שם הגויות של הגר יכול לכותבו. **ובב"י** חלק עליו והבין שאם נשתקע שמו הגוי אין לכתבו. **אמנם למעשה בשו"ע** פסק

כמו המהרי"ק שאף אם נשתקע אם כתב הגר שם גויות, כשר. נמצא שמחד השו"ע פסק ששם שנשתקע אין לכתוב אותו, ומאידך כאן פסק כמהרי"ק ששם גוי אף שנשתקע כשר אם כתבו. אולי יש לתרץ ע"פ **הט"ז** בסעיף ה שסבר שגר ידוע שהוא גר, ועל כן אם יראו גט אצל אשתו, ידעו שאם רואים שם של גוי, זהו שמו לפני שהתגייר, משא"כ בסתם אדם שהשתקע שמו, שאין סיבה שיחשבו שזה היה שמו.

3.א. מה המקור בגמרא לכתיבת שמות מקום כתיבה ונתינה בגט?

ב. מה המסקנה להלכה ,מקום כתיבה או מקום נתינה?

מקור הדין **בגמ' בגיטין לד:** - בראשונה היה משנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה, התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו אשה פלונית וכל שום שיש לה מפני תיקון העולם. ובהמשך הגמ' מפרטת את הדין כיצד כותבים את שתי השמות וכו'. נחלקו הראשונים בביאור הדין. **הרא"ש והר"ן**, הבינו שהמשנה והגמ' דיברו מאיש המגרש את אשתו שבמקום אחר. הגמ' אמרה שאם יש לו שם במקום הכתיבה ושם אחר במקום הנתינה, אז צריך לכתוב את שני השמות, ואם לא עשה כן אינה מגורשת אם התחזק בשני השמות. אם לא התחזק וכתבו רק את מקום הכתיבה, כשר. **הסמ"ג בעל התרומה והמרדכי** כתבו שכל שיש לו שם אחד במקום הכתיבה ושם אחד במקום הנתינה ואין ידוע במקום הכתיבה שם מקום הנתינה ולהיפך, יש לכתוב את שניהם בגט, ואם לא כתבו הגט פסול אפי' בדיעבד. כל זאת בהוחזק בכל מקום בשם אחד. אמנם אם שני השמות ידועים בשני המקומות, ניתן לכתוב רק אחד משני השמות בגט, אם לא אתחזק בשני שמות. המח' ביניהם האם כשיש שם אחד במקום הכתיבה ואחר במקום הנתינה ולא הוחזק בשניהם, האם אם כתבו רק את מקום הכתיבה – כשר (רא"ש ור"ן) או פסול (סמ"ג בעל התרומה והמרדכי).

כמו"כ יש סתירה בין הגמ' לתוספתא בשאלה האם יש לכתוב את מקום הכתיבה או מקום הנתינה. **בגמ'** מכך שכתוב כותב שם דגליל ושם דיהודה עמו, מבואר שיש לכתוב שם הנתינה עיקר דמתקרי שם מקום הכתיבה. **אמנם בתוספתא** משמע שהעיקר הוא שם מקום הכתיבה דמתקרי מקום הנתינה. **השו"ע** כתב שיש לכתוב שם הנתינה דמתקרי שם הכתיבה וכגמ'. כמו"כ בדיעבד אם כתב שם מקום הנתינה וכתב וכל שום ואליו התכוון ביחס למקום הכתיבה, כשר. אך אין לעשות זאת לכתחילה בשונה משני שמות של האדם שקוראים לו בהם במקום אחד, שם ניתן לכתוב כך לכתחילה, בגלל שבמקום הכתיבה כלל לא מכירים אותו, אין לכתוב כך אלא בדיעבד יש להכשיר. **רמ"א** חלק וסבר שאם כתב שם מקום הכתיבה עיקר, וכתב דמתקרי מקום הנתינה או שכתב מקום הכתיבה וכל שום שיש לו פסול. **הב"ש** חלק על הרמ"א. לדעתו אם כתב דמתקרי שם נתינה, כשר. כיוון שאין הבדל ממה שפסק השו"ע בסעיף ב שאם יש שני שמות לאדם אחד, אם כתב דמתקרי כשר גם אם כתב את שם האדם הטפל. אמנם יש לחלק בין שני שמות של אדם אחד שבאותו מקום קוראים לו בשני השמות, שאז אף אם כתב את השם הטפל כשר, לבין אם מדובר בשני מקומות שונים שכל אחד קורא בשם אחר לאותו אדם במקום הכתיבה כך ובמקום הנתינה אחרת, שאז במקום האחר אם השתמשו בשם של המקום הראשון לא ניתן לזהות אותו. **רוב האחרונים הסכימו עם הב"ש** לחלק בין מקום עם שני שמות, לבין שני שמות אחד במקום הכתיבה ואחד במקום הנתינה.

4.א. האם צריך לכתוב כהן או לוי או לא?

ב. מה הדין באינו כהן ולוי וכתב כהן או לוי?

א. בדבר זה יש לכאורה סתירה בין גמ'. **בכתובות כד:** משמע שכותבים כהן, אני פב"פ הכהן. מאידך **בב"ב קעב.** מבואר שדווקא אם יש שני אנשים בעלי אותו שם שלהם ושל אביהם אז יש להוסיף כהן או לוי, משמע שבסתמא אין להוסיף? **רמ"א פסק ע"פ סדר גיטין** לכתוב כהן או לוי. **שו"ע פסק ע"פ דבריו בבדק הבית** שלא נהגו לכתוב בגט לא כהן ולא לוי.

ב. **בפת"ש** הביא בכך מח' בין רע"א לב"מ. **לב"מ** יש להכשיר גט זה כיוון שזה דומה למקום לידה, שאם שינו בו לא נפסל הגט. **לרע"א** יש להחמיר בפרט בגט שבא ע"י שליח.

5.א. אם לא הזכיר שם אבי האיש ושם אבי האישה האם הגט כשר?

נחלקו בדבר הראשונים. **לרא"ש והרשב"א** כשר. **לתה"ד** פסול. **שו"ע** פסק כרא"ש. ראיית הרשב"א מכך שכתוב שינה שמו ושמה, ולא כתוב שם אביו ושם אביה. **בלבוש** ג"כ הזכיר את שתי הדעות, וחלק על פסיקת תה"ד. אך אם שינו את שם האב זה פוסל, לא כשינוי מקום העמידה, כיוון ששינוי שם האב מחשיד שאין זה המגרש, משא"כ שינוי מקום העמידה.

ב .האם יש לחלק בין נתן בעצמו את הגט ובין נמסר ע"י שליח?

הנו"ב דן בכך (פת"ש סקי"ט) וחשב שאכן יש לחלק בין נמסר ישירות, לנמסר על ידי שליח. טעם החילוק כיוון שבנמסר על ידי הבעל, כתוב את מקום שם האיש והאישה, וממילא בחיסרון שם אבי האיש או האשה, אין חשש לטעות ולשקר, אך בגט שהגיע על ידי שליח ששם מקום האשה לא מוזכר כיוון שהשליח לא יודע בהכרח את מקום הימצאה, גם לשיטת הרא"ש לא יהיה הגט כשר, כי אין וודאות שהאשה היא אכן האשה שהשליח הביא לה את הגט. שני חסרונות יש בגט בלי שם האב – א. החשש לשקר ולטעות, שאולי זו לא האשה שנשלח אליה הגט, כיוון שלא חוששים לשני יוסף בן שמעון, אך לשני יוסף חוששים. ב. בגט צריך שיהיה מוכח מתוכו ואם אין שם אביו, אין מוכח מתוכו. לחשש הראשון מועילה ההרשאה אך לא לחשש השני. הנו"ב נשאר בספק אם להכשיר במקום שאין שם האב. למעשה הוא מכריע להכשיר, כיוון שהלכה כר"א שלא צריך מוכח מתוכו ובדיעבד כשר.

ג .שינה שם אבי הבעל או שם אבי האישה האם הגט פסול?

מבואר בסעיף הקודם בשם **הלבוש** שפסול כיוון שמחשיד שמא אין זה המגרש או המתגרשת. אמנם **בפת"ש הביא בשם תשובת עבודת הגרשוני** – שבמקום עיגון יש להקל בכך. ראייתו **מתוס' גיטין פ** ד"ה ושם עירו שמבואר ממנו שבדבר שאם שינה פסול, לא נכון לכותבו אלא ע"פ עדים, **ורמ"א** פסק שאת שם אביהם כותבין ע"פ עצמם, אז מוכח שלא נפסל הגט אם שינו את שם האב, כי אז היה צריך עדות לכך, ולא היה ניתן שהם ימסרו את שם אביהם ע"י עצמם. אך **הצ"צ** כלבוש לא מצא צד להתיר גט ששינו שם אבי האיש. **בשו"ע** עצמו בסעיף י, הובא בכך מח'. **הרא"ש בתשובה** פסק שיוסף בן שמעון ששינה וכתב יוסף בן שמואל, פסול. **וכ"פ שו"ע בסתם**. **בי"א** הביא את דעת **אורחות חיים ורש"י** שסבר שאם נשאת לא תצא. באר הגולה הסביר שהדעה הראשונה סוברת שאינו גט כלל.

ד .אם נמסר כבר הגט מה הדין אם יש לחלק בין שם אבי האיש לבין שם אבי האישה?

לכאורה מדוייק מלשון השו"ע בסעיף י שיש בכך מח'. לדעה הראשונה היא דעת הרא"ש תצא. לדעה השניה לא תצא. אך בפת"ש הביא שעל אף שכך הדיוק, **בתשובת מרן הב"י דף ע"ו** פסק כסברת יש מי שאומר שאם נשאת לא תצא. למרות שהלכה כסתם בדעת השו"ע. **המהריב"ל** סבר כדעת הרא"ש שתצא. **רע"א** גם דן בכך ומביא שזו מח' פוסקים גדולה. למעשה מכריע שלא ניתן להוציא אישה מבעלה אם בגט מבעלה הראשון היה חסר שם אבי האיש או האשה, אמנם אמר שיגלו לו שיש כאן מח' הפוסקים ויתכן שיש איסור ואם הוא ירצה מעצמו – יחוש. **הפת"ש** מציע לחלק אפי' לשיטת מהריב"ל שאומר שתצא בין שם אבי האיש לשם אבי האישה. כיוון ששם אבי המגרש יש לדמותו לשינה מקום דירתו, כיוון שלאיש קוראים לתורה ובכלל פלוני בן פלוני, אך האשה היא בבית ואינה חותמת בשטרות ועולה לתורה ואינה נקראת על שם אביה, אלא משנשאת נקראת על שם בעלה, לכן דווקא את האיש יש לדמות לשינה מקום דירתו שפסול אף בדיעבד.

ה .מה הדין בכגון זה אם כתבו שם אבי המגרש או אבי המתגרשת שהוא כהן או לוי וזה אינו נכון.

תוס' בגיטין דף פ' כתב שכשר. **נו"ב סימן פט** כתב שהוא רק בשאר שטרות ,הובא בפת"ש סקכ"א . עיין שם היטב בדברי ר"ת בהוכחתו ולפ"ד אם כתוב שם אב המגרש לסימן יהיה פסול וזה כמעט מפורש בדברי תוס' ד"ה אמנה שבשטר כתובות פ"ד ע"ב [תשובה זו מהגהת הרב עקיבא כהנא].

6. ראובן גירש את אישתו בגט שלא נכתב בו שם האיש או האישה ויש עדי מסירה המעידים שהם מכירים את הגט ושזהו המגרש והמתגרשת ונישאת לאחר וילדה בנים .מה דינו של גט זה האם הוא בטל או לא ?ומה דין הבנים ?סעיף יא' ועיין ב"ש סק"ה

7. איזה שם מהשמות הבאים יש להקדים בגט :שם לועזי המשמש את מרבית הפונים אליו או שם עברי המשמש את המיעוט ,שם לועזי שנוסף מחמת חולי או השמות הנ"ל ?ב"ש סקל"א

8. מה דעת השו"ע והרמ"א לענין כתיבת" המכונה "בגט ,כיצד יש לנהוג אם יש ספק האם לכתוב דמתקרי או המכונה .מה טעם הדבר) ?מי שיש לו שני שמות שפעם נקרא בזה ופעם בזה מתי כותבין על השם השני המכונה ומתי כותבין דמתקרי?

נחלקו שו"ע ורמ"א. לשו"ע אם השם השני יוצא מהשם הראשון, כגון יהודה שנקרא לייב, כותבים יהודה דמתקרי לייב. אך אם זה שם שלא יוצא מהשם הראשון, כותבים המכונה. אמנם **רמ"א** פסק שכותבים המכונה אם השם השני הוא שם לעז אף אם הוא יוצא מהשם הראשון, כגון יהודה ולייב כותבים המכונה - יהודה דמכונה לייב אמנם אם השם ישראל, אף אם הוא לא דומה ויוצא מהשם הראשון כותבים דמתקרי. שם משפחה אין לכתוב **וכ"פ רמ"א**. **הבאר היטב** כתב שכשיש ספק כותבים דמתקרי, כיוון שעל שם כינוי אם כותב דמתקרי כשר וכ"פ הב"ש בסק"ל וכ"פ הפת"ש בסקל"ו.

9. מי שנשתנה שמו מחמת חולי והרוב קוראים לו בשם הראשון ומעט בשם השני ,איזה שם להקדים ומה הדין אם לא משתמשים בשם השני כלל ?סעיף יח

סימן קל

1. א .האם על העדים לחתום על הגט בצורת קשקוש כעין חתימה על שיק או עליהם לחתום בשם המלא?
ב .עד טעה וחתם שמו על הגט בצורה שגויה כגון חתם יוסף בן שמעון ואביו היה שמו ראובן . האם רשאי לחתום מחדש מתחת טעותו?
א. **בגיטין פז:** מבואר שאדם חותם את שמו ואת שם אביו. הגמ' שואלת דילמא סימנא שוייה, ומסופר על מספר אמוראים שחתימתם הייתה סימן. רב צייר דג וכו'. משמע מהגמ' שניתן לכתוב על ידי סימן ואין צורך ברשימת שמו דווקא.
במשנה בהמשך הדף מבואר, איש פלוני עד כשר, בן איש פלוני עד כשר, איש פלוני בין איש פלוני ולא כתב עד כשר, וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושים. משמע שעדיף לרשום שמו ושם אביו.

בגמ' גם מבואר שר"ג תיקן שיחתמו העדים את שמם לר"א שאמר שעדי מסירה כרתי, בשביל מקרה שלא עלינו ימותו עידי המסירה ויתקיים הגט על ידי עידי החתימה, ויהיה יותר קל לזהות אותם אם יחתמו את שמם המלא. לר"מ שמדינא צריך את חתימת העדים, שיהיה קל לזהות אותם. **תה"ד** ביאר שלמרות שכיום נוהגים מיד לקרוע את הגט נהגו להחמיר בכך לכתוב את השם בשביל שיועיל הגט גם לר"מ. הקושי, שכיוון שקורעים מיד את הגט אין צורך לחתום בשביל לקיים, לכן **רשב"א** פסק שלא צריכים לפרש את שמותם. אך **הרמב"ם והטוש"ע** פסקו שיפרשו את שמותם.

אמנם לפי **תוס'** בתחילת גיטין משמע שתקנת רבן גמליאל לחתום היא עצה טובה. **וביש"ש** חלק עליו וסבר שזו חובה, לכן אם לא חתמו הגט פסול אם לא בדיעבד.

ב. **הרשב"ץ מובא בב"י**, פסק שעד שטעה וחתם במקום יוסף בן ראובן יוסף בן שמעון גם אם חזר והוסיף חתימת יוסף בן ראובן, יש בעיה של מזויף מתוכו, כלומר שלא ניכר בגט הזיוף, לכן הדין שפסול הגט. הקושיא על עצם הדין של הרשב"ץ מה שונה דין זה מהמבואר בחו"מ סימן מה שאם חתמו עוד פסולים למילוי, כשר.

הב"ש חילק ביניהם ואמר שזה דין בדיני ממונות אך לא דין בדיני גט – איסורים, ובגט לא אמרינן למילוי חתמו.

בט"ז תמה על הרשב"ץ שאסר, שהרי מדין מילואו קרובים מבואר שכשר ולא חוששים למזויף מתוכו. ולכן הכשיר. **גם המגיה על הט"ז חלק על הב"ש** ואמר שיש לדמות, כיוון שהסיבה לפי תוס' בגיטין יח שלא אומרים בגט למילוי חתמו כיוון שיש עד פסול, ויש חשש שיעשה את הפסולים לעיקר העדות. אך כשחותם שם שאינו בעולם אין חשש שיעשו את הפסולים לעיקר העדות, וממילא יש לומר שלמילוי חתמו, ולכן כשר, שלא כב"ש שחילק, יש לדמות.

רמ"א פסק בשם ת"ה בסעיף יא, שאם שינה את שם האב בלבד במקום עיגון ושעת הדחק ניתן לסמוך על כך, ואין לפסול את הגט בגלל השינוי.

2.א. מה הדין אם עד גט הוסיף לפני חתימתו נאום ?עיין ב"ש סקי"ט
ב .האם עדי כתובה צריכים להוסיף אחרי חתימתם את המילה עד כמו בגט או לא?
3. גט שחתמו עליו שני עדים ,ואחד חתם באותיות אנגליות ,והשני חתם באותיות רוסיות ,מה דינו של גט זה סעיף טו
4. במה שונה חתימת עדי גט מחתימת עדים על שטרות אחרים?

א. לא צריך לכתוב עד. ב. לא צריך לפרש את כל השמות. ג. לא צריך לשמה

5. מה הדין בבעל שנתן שני גיטין , גט אחד ע"י אומר אמרו וגט אחד ע"י חתם סופר ועד ?ב"ש סקכ"ט

6. איזה עדים אין להחתים בגט לכתחילה?

אפילו קרוב ונתרחק ,עדים הקרובים לסופר ,חשוד על העריות ,בעל מום, מי שיש ספק כיצד יחתום את שמו כגון שאביו מומר, חתם סופר. כהן/

סימן קלא

1. התחיל העד לחתום בגט מקצת שמו ולא אמר לשמה אחר כך נזכר ואמר לשמה ,האם החתימה כשרה?

בקונדריסין מבואר שכשהסופר אומר לעדים לחתום בגט, הוא צריך לומר להם שיחתמו לשם פלונית אשת פלוני ולשמו. וכ"פ **בשו"ע**. מקור הדין ב**תה"ד** שכתב שאם העדים חתמו מקצת שמותיהם בלי לומר תחילה שהם מכוונים לשמה, ואח"כ נזכרו ואמרו לשמה, כשר. התה"ד דיבר על ציור שבו העדים אומרים שעל אף שלא אמרו כלום, הם כיוונו לכך בלב. וכך גם כתב **המהרי"ו**. **רמ"א** פסק את הדין, אך משמע ממנו שאם חשבו על כך בלב ולא אמרו אין זה מועיל כיוון שצריך ממש לומר. כנראה בלי אמירה יש פגם וחיסרון בלשמה. **הגר"א** נשאר בצ"ע על הדין של הרמ"א שהרי לתה"ד אף אם כיוון בליבו בלבד - מועיל. **בב"ש ציין לרד"ך** שחולק על הרמ"א וסובר שאם כתב מקצת שמו ולא אמר לשמה ואח"כ נזכר ואמר לשמה, שפסול. אמנם הב"ש הזכיר שרמ"א פסק בסימן קכה לגבי חק תוכות, שאם לא נגמר האות ואדם עשה מקצת חק תוכות אך עדיין צריך להשלים את האות, שכשר, ממילא הוא הדין לכאן שלהלכה כשר, כיוון שטעמו של חק תוכות הוא גם לשמה [לפי ההבנה החולקת, ניתן להציע שהחיסרון בחק תוכות אינו בלשמה אלא דין בכתיבת הגט].

סימן קלג

1. מה הדין במסר הגט בפני ע"א בלבד אם יש לזה חשש גירושין?

המשנה בגיטין פו מדברת על שלושה גיטין פסולין, ואחד מהם הוא יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד. **רמ"א** פסק שצריך למסור לה את הגט בפני שניהם יחד. **הב"ש כתב ע"פ הט"ז** בסימן מב שלמ"ד שחוששין לקידושין בפני עד אחד הוא הדין שיש לחוש לגט בפני עד אחד. **הפת"ש הביא בשם הב"מ** שגם הט"ז לא החליט זאת אלא נשאר בצ"ע, ויש לחלק בין גיטין לקידושין, ובודאי שבגט אין כלל לחוש לגיטו, ולא הוי אפי' ספק מגורשת. **בסימן קל סעיף כ, פסק השו"ע**, שנתן לה הגט בינו לבינה ואפי' בעד אחד אינו גט. כל זאת כשהיה הגט בכתב יד סופר, אך אם היה בכתב יד הבעל, אז הגט פסול ופוסל לכהונה.

סימן קלד

1. א. מה הדין בגילוי דעת בגיטין והאם יש הבדל בין גילוי דעת קודם נתינה וגלוי דעת לפני כתיבה ?

בגיטין לד מובאת מח' בין אביי לרבא האם גילוי דעת בגט מועיל. להלכה קיימ"ל כאביי שגילוי דעת בגט אינו מועיל וצריך דיבור מפורש, **וכך נפסק בשו"ע סימן קמא סעיף סב**. **הב"ש** פסק בסימן קלד שמשמע מכל הפוסקים שצריך גילוי דעת בגט **והקשה בפת"ש** ה"ז גמ' מפורשת? תירוצו **שהב"ח** חילק בין גילוי דעת לאחר מעשה כתיבת הגט שאינו מועיל למרות שהוא לפני הנתינה, לגילוי דעת קודם מעשה כתיבת הגט שלדעתו מועיל. **הב"ש** בא לאפוקי משיטתו ולומר שבין לפני ובין אחרי צריך אמירה מפורשת ולא מועיל גילוי דעת. **טעמו של הב"ח** שגילוי דעת לא מועיל לבטל מעשה, אך למנוע ממעשה לחול, כלומר למנוע מהכתיבה להיות משמעותית, גילוי מילתא מועיל.

ב .מה הדין בגלוי דעת בקידושין ?

ערוך השולחן בסימן מב סק"ט-סקי"ב סבר שיש להשוות בין גלוי דעת בגט לקידושין, כיוון שהטעם שלהם אחד. כיוון שהעדים הם עידי קיום, ובלעדיהם אין חלות, ממילא צריך דבר שמבואר לעיניהם ואם יש רק גילוי דעת זה לא מספיק מפורש ולכן נפסק כאביי שגילוי דעת אינו מועיל. אמנם מסיים ערוה"ש שצריך שיקול דעת גדול בדבר. כשהעדים מרגישים בעת העשייה שאין רצון וכוונה לקדש, לכאורה גם לקידושי ספק אין לחוש. כמו"כ יש לדון בשאלה זו, לאור הסוגיא בקידושין מה, ע"פ הסיפור המובא שם על אב שקידש את בנו. ונחלקו שם הראשונים האם כשהבן גילה דעתו שמעוניין במישהי אחר יכול לקדשה לו. שו"ע פסק שאם אחר קידשה כיוון ששמע שהוא מעוניין לקדשה, מקודשת.

2. בעל שגירש את אישתו וביטל המודעות והלכה האישה ונישאת ולאחר שנישאת הבעל הביא עדים שמסר מודעא על הגט ועל ביטול המודעות האם האישה מגורשת ומותרת לבעלה או לא ומה דינם של הבנים שנולדו מהבעל השני?

בעיקר דין זה **בגמ' בערכין כא:** מסופר על אדם שמסר מודעה על הגט, ופסק רב ששת, שמודעתו מודעה. אומרת הגמ' ברור מה החידוש? ומעמידה שהכריחו אותו ורצה בגט. הייתה הו"א לומר שביטל את המודעה בכך שהתרצה ונתן את הגט, אך הגמ' אומרת שמכך שכתוב שאין המודעה בטלה עד שיאמר, משמע שצריך לומר בפירוש שמבטל את המודעה ועצם הנכונות שלו לתת את הגט אינה מספקת. נחלקו הראשונים האם וכיצד ניתן לבטל את המודעה. **הרא"ש** למד מהגמ' שניתן לבטל מודעה. אפי' אם מסר מודעה על ביטול מודעה, יכול בשעת נתינת הגט לבטל ביטול כל המודעות עד עולם. תמיד הולכים אחרי האמירה האחרונה. לשיטתו, גם אם יש אמירה אחרת שביטלה כביכול את האמירה הזו. **ברמב"ם נחלקו המפרשים – הב"י והמ"מ** הבינו שהוא כרא"ש. אך **הט"ז המהרש"ל והדרישה,** הבינו שהרמב"ם סובר שלא ניתן לבטל כעת את הביטול שביטל את הביטול שיבטל את המודעה, כיוון שהולכים אחרי מה שאמר מעיקרא, לכן צריך לעקור את הדיבור שלו מעיקרא וכך יכול לבטל את הדיבור, וזה מועיל לבטל את הביטול, אך לא יכול ישירות לבטל את הביטול, אלא את הדיבור. **הרשב"א** פסק שגם פתרונו של הרמב"ם אינו מספיק, כיוון שיש חשש שימסור מודעה אף כנגד ביטול הדיבור, אלא יפסול את העדים, ויאמר הבעל, שהעדים שהיו בעת מסירת המודעות הם פסולים, ואף שאין ביכולתו לפסול את העדים, טענתו זו מגלה שאינו חפץ בגט. **שו"ע** פסק כרמב"ם לפי הסבר הט"ז והמהרש"ל. **רמ"א** פסק כרא"ש אך לכתחילה חשש לשיטת הרמב"ם והרשב"א.

בתשובת הרדב"ז (ח"א סי' קנ"ו) דן בנידון כזה והכריע שאין אישה זו יוצאה מתחת בעלה, והילדים כשרים. הדבר תלוי בשיטות הראשונים. האם לסמוך על דברי הרא"ש שביטול מועיל לבטל את ביטול הביטול, או שאינו מועיל.

3. ידוע הדין שגט צריך להנתן מרצון ,מה הדין במקרים הבאים :

א .נשבע לגרש

בגיטין מו. "ואמר רבי יוסי ברבי יהודה מעשה נמי בצידן באחד שאמר לאשתו קונם אם איני מגרשיך וגירשה והתירו לו חכמים שיחזירנה מפני תיקון העולם. מאי קונם? אמר רב הונא באומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי אם איני מגרשה.

נחלקו הראשונים בביאור הגמ'. **הרב מיימון נואר** (מובא בב"י) אם הבעל הביא על עצמו את הדבר המחייב אותו לגרש, אין כאן חשש של גט מעושה. כיוון שאם הביא על עצמו נדר, משמע שבכך מעוניין, ולא רוצה שתיפול רוחו בהמשך, לכן מקבל זאת כנדר. **רבותינו הצרפתים**, חלקו עליו וסברו שגם דבר שהביא אדם על עצמו הוא מעושה, אך אם הגט תלוי בדבר אחר, אין נחשב הגט כמעושה, כיוון שביכולתו לבחור, לדוג' לא להנות מפירות העולם. **הרשב"א בתשובה** כתב שגם התולה גיטו בדבר אחר נחשב כמעושה. [מחלק בהסבר הסוגיא בין מניעת רווח, ששם אין עישוי, לבין הפסד ממוני כגון קנס שזה נידונו של הרשב"א]. **השו"ע** פסק לכתחילה כרבותינו הצרפתים, אך בלשון צריך ולכן בדיעבד אין השבועה מעכבת את הגט וכו' מימון נואר. **רמ"א** הביא את דעת רבותינו הצרפתים, ויש מחמירין כרשב"א. בדיעבד הקל שאם גרש מפני שבועה הגט כשר וכרב מיימון נואר.

ב. חייב עצמו בקנס אם לא יגרש, האם מגורשת?

ראה סעיף קודם שהרשב"א בתשובה כתב שהווי כתליוהו ויהיב שאינה מתנה. וממילא הווי אונס אם תולה בדבר אחר. אמנם לרבותינו הצרפתים לא הווי אונס. **רמ"א** הביא תחילה את דעת רבותינו

הצרפתים וכך גם דעת המהרי"ק, ואח"כ את דעת היש מחמירין אפי' בכהאי גוונא היא דעת הרשב"א בתשובה. **בדין אי עביד לא מהני:** נחלקו בכך הראשונים. **רע"א** כתב שהנשבע שלא לגרש צריך התרה, ובלא התרה בדיעבד צ"ע לדינא. **הנו"ב** דן באחד שגירש על אף שנשבע שלא יגרש אלא ברצון אביו, האם הגט נפסל מטעם אי עביד לא מהני. הוא הביא את מח' הראשונים. **למרדכי** – מי שנשבע שלא למכור ועבר ומכר, המכר בטל. **לתוס'** – לא אמרינן באיסור שבדה מליבו אי עביד לא מהני, ונדר ושבועה אלו איסורים שבדה מליבו. **הרא"ש** כתב שהנשבע שלא לגרש ועבר וגירש, יש כאן גירושין, כיוון שלא אמרינן אי עביד לא מהני אלא באיסור מוחלט משא"כ נדר שניתן להתרה. כיוון שתוס' ורא"ש חולקים על המרדכי אין לחשוש מהנשבע ועבר וגירש שהגט אינו גט אלא הוי גט.

ג .ומה הדין אם חתם והתחייב לגרש

ד .ואם הכו את אביו או בנו או אחיו כדי שיגרש האם נקרא אונס? אם אונסים אדם אחר ,עד שחבירו יגרש ,אם נקרא אנוס?

בדבר זה נחלקו הרשב"ץ והב"י. **הרשב"ץ בתשובה** כתב שאין בעיה של גט מעושה אלא כשמעשים את גופו, אך אם מעשים את אביו או בנו, אין זה גט מעושה. כמו"כ אם אשה מעכבת אצלה ממון בעלה, יש כאן חשש גט מעושה. **הב"י** חלק עליו וסבר שהווי יותר אונס כשעושה משהו לבנו מאשר אונס ממון שנפסק שהוא אונס. **הרמ"א הביא את שתי הדעות בי"א בתרא כב"י**. **התו"ג** ציין שהתספקות הרשב"ץ באשה המחזיקה ממון בעלה זה דווקא במקרה שאין האשה מתנה את החזרת הממון בגירושין, שיתכן ואינו מגרש בגלל הממון, אך אם האשה תולה את הגירושין בממון בהדיא יש כאן גט מעושה, שכך מבואר **בב"ב מ: שאונס ממון שמיה אונס**. **הפת"ש** חלק על הבנתו של התו"ג וסבר שאונס של אשה, אינו אונס ממון. הספק הוא כשהזכירה עניין הגירושין כתלוי בממון, האם אונס ממון שמיה אונס ביחס לאשה או לא.

ה .אם אנסו אותו לגרש ונתנו לו מעות , אם נקרא אנוס או דומה לתליוהו וזבין ?

השלט"ג על גיטין פח – כתב שמי שאנסוהו לקבל מעות בכדי לגרש את אשתו, זה גט מעושה. טעמו, שאין לאשה ערך ממוני, ולא ניתן לומר אגב אונסיה וזוזיה גמר ומקני. כיוון שהאשה אינה ערך ממוני כחפץ שניתן לומר, בתמורה לחפץ יש שווי ממוני, כך גם האשה היא ערך ממוני, ומשום כך, לא שייך לדמות לתליוהו וזבין. **הרשב"ץ והרשב"ש** דימו זאת לתליוהו וזבין והיא מגורשת, כיוון שניתן להבין שבתמורה לערך ממוני יהיה מי שיתרצה לגרש את אשתו. **רשב"ם בב"ב מ:** פסק שאם מסר מודעא על הגט לא בעינן שיפרט לעדים מה האונס, כיוון שאינו מקבל מעות ודאי אנוס הוא. **הב"ש** ביאר שרשב"ם לא חולק על השל"ג, אלא שסבר שאם מסר מודעה ותלה אונסו בשקר, אזי מפרשים ומבינים שכוונתו לומר שאינו רוצה בגירושין על אף ששיקר. כשיטת רוב הראשונים הסוברים שהמוסר מודעה אף אם אין אונס, אין גירושין. **במשכנות יעקב** פסק שגם המקלים לא הקלו אלא במקום שקיבל מעות שלא היה לו בהן זכות מקודם, אבל אם ויתרו לו על הנדוניה של האשה שהיו שייכים לו לפני הגירושין, אין זה דומה למכר. כמו"כ **בפת"ש דייק מתשובת הרשב"א** שסבר לגבי קנס, שהוי גט מעושה, אם נתן גט בשביל לא לשלם את הקנס, שהתו"ג כתב שאין לדייק כך מהרשב"א. וביאר שהטעם שאין לומר שהוי תליוהו וזבין, שיש כלל בתליוהו וזבין שיתן לו כשוויו, אך לאשה אין שווי ממוני שבעולם שיעריך אותה, ועל כן, לעולם הוי כתליוהו ויהיב, ובזה דומה הדבר להבנתו של השלט"ג. **רמ"א** פסק כשלט"ג.

4. מי שנשבע לא לגרש את אישתו וגירשה ,האם הגט כשר?

ראה תשובה 3ב.

5. מסר מודעה לגט לפני כתיבתו או אחר כתיבתו ואחר נתינת הגט ביטל את המודעה ואמר לה שתתגרש בו ,אם מועיל?

הרמ"ה כתב שמועיל כיוון שאין צורך בעת נתינת הגט שיתן על דעת גירושין, אלא שיהיו גדרי נתינה, וניתן לנתק את הצורך בדעת ורצון ממעשה הנתינה ולהביע את הרצון אח"כ, ועל גבי הנתינה שהייתה מקודם להחיל את הגט. וכך פסק **השו"ע**. נלמד מדין נתן בידה גט והיא ישנה, שאין צריך לחזור וליטלו.

סימן קלו

1. גירש את האישה ובשעת מסירת הגט לא אמר כלום האם מגורשת?

בקידושין ו. מובאת מח' ר' יוסי ור' יהודה, האם כשהיה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה אותם בשתיקה ולא פירש, ר' יוסי אומר, שמגורשת, ר' יהודה אומר שצריך לפרש. והעמיד שמואל, והוא שעסוקין באותו ענין. כמו"כ **המשנה בגיטין עח.** אמר לה כנסי שט"ח זה או שמצאתו מאחוריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטיך. נתן בידה והיא ישנה ניעורה קוראה והרי הוא גיטה, אינו גט, עד שיאמר לה הא גיטיך. משמע שצריך לומר במפורש הרי זה גיטיך. **הרמב"ם** אמר שהנותן בשתיקה, הגט פסול כלומר מדאו' חל, אך מדרבנן פסול. אמנם אם אמר כנסי שט"ח זה, כלל אינו גט, כיוון שבעינן שהגט ינתן לשם כריתות. **נתינה סתמית של גט, היא כריתות מהתורה, וחכמים הצריכו שיאמר בפה**, אך אם אומר במפורש אחרת כגון שנותן לה בתורת שט"ח, אין כריתות. למרות שבקידושין אין כלום אם רק נתן ולא אמר, יש לחלק בין גיטין לקידושין, כיוון שבגט עצמו כתוב ומבואר שהוא ניתן לגרש, משא"כ בנתינת מעות. **הר"ן כתב שנתינה סתמית של גט אינה כלום**, וכשם שבקידושין נתינת כסף בלי אמירה אינה יוצרת חלות קידושין. **השו"ע** פסק כרמב"ם, שהמגרש צריך שיאמר, ואם נתן ולא אמר כלום, ה"ז גט פסול. אמנם אם דיבר עמה מעסקי גיטה קודם הוי גט.

2. שנים ששמותיהן שווים בעיר אחת ,איך מגרשים נשותיהם?

בב"ב קסז – מבואר ששני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת, אין מגרשים נשותיהן אלא זה בפני זה. **בגיטין כד** – הגמ' מעמידה בסוגיית אדם שיש לו שתי נשים באותו שם וכתב גט וכתב לגרש את הגדולה כלומר התכוון לכך, והלשמה של הגט מתייחס לגדולה, לא יגרש את הקטנה. הגמ' שואלת, כיצד שנים ששמותיהם שווים יכול הראשון לגרש, הרי נאמר שאין אחר יכול להוציא עליהן שט"ח? הגמ' מתרצת בעדי מסירה וכר' אלעזר. הקושיא למה הגמ' הייתה צריכה להעמיד כר"א, ולא העמידה כר"מ וכב"ב? **תוס'** תרצו שלר"מ אין בעיה בכל גווני כיוון שלר"מ שעדי חתימה כרתי, צריך מוכח מתוכו (כלומר שיהיה מבואר לחלוטין מתוך הגט עצמו מי המגרש ומי המתגרשת) לכן, לשיטתו צריך להשליש את השמות. הם העמידו את הסוגיא של ב"ב קסז המחייבת לגרש זה בפני זה כר"א, שלר"מ אין צורך שיהיו זה בפני זה כיוון שמשלשים ואזי מוכח מתוכו ואין לחוש לשקר. **הרמב"ן** – גם לר"מ לא בעינן לשלש את הגט, כיוון שר"מ גם סובר ששנים שהתערבו גיטיהן נותנים את שני הגיטין לכל אחת מהם, משמע שאין מוכח מתוכו, וכן הוא העמיד את הגמ' בב"ב קסז שאומרת שאין מגרשין אלא זה בפני זה, ג"כ כר"מ. **הרשב"א** הבין שלר"מ צריך את שני הדברים גם מוכח מתוכו ע"י השלשת שמות וגם שיגרשו זה בפני זה. **הב"ש** [קלו, סק"ד] הציג את מח' הראשונים הזו, והביא **שרמ"א** פסק שאם שמות המגרשים שווים אע"פ שאין שמות הנשים שות מ"מ יכתבו סימן במגרש או מצד כינוי שלו. להבנתו הוא **פסק כתוס'** שיש להחמיר שצריך מוכח מתוכו כר"מ ולכן תמיד ישלשו ודי בזה ואין צריך שיהיה זה בפני זה. **הב"ש הוסיף ואמר** שאף לפוסקים הסוברים שבעינן מוכח מתוכו אם ניתן הגט כשאינו מוכח מתוכו תנשא בו כגט שאין עדים חתומים בו כלל שאם ניתן לה תינשא. **אמנם השארית יוסף** חלק וסבר שאם אין מוכח מתוכו אפי' אם ניתן הגט צריכה גט אחר. **בתשובת ב"ח החדשות** הכריע שאין צורך מוכח מתוכו אלא שיגרש זה בפני זה, כרמב"ן. **הפת"ש אמר שגדולי האחרונים הכריעו** שלא כהסבר הב"ש ברמ"א שדי לשלש, אלא שצריך גם שיהיה זה בפני זה וכרשב"א.

סימן קלז

1.א. ראובן שנתן גט לאישתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני באיזה אופן הגט כשר ובאיזה אופן הגט בטל ,ובאיזה אופן היא ספק מגורשת?

ב. האם יש תקנה לגט זה שיהיה כשר ללא פקפוק?

א. **בגיטין פב.** במשנה מובאת מח' בין ר"א לחכמים, בדין המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני – ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרים. כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם. נחלקו בגמ' האם המחלוקת ביניהם היא בחוץ או בע"מ, הוכרע בגמ' שהמח' ביניהם היא בחוץ, כלומר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, האם הוי שיור בגט או לא. ממילא בע"מ הגט כשר, כיוון שהווי תנאי ולא שיור. אמנם בגיטין פג: בדברי ר"ע שהוא אחד מהארבעה שדחו את דברי ר"א, משמע שגם בע"מ יש בעיה של כריתות, משום שאם

תינשא למישהו מהשוק, ימות בעלה השני או יגרשה ואז תינשא לאסור לה, ילדיה יהיו ממזרים. לכן אין כאן כריתות ולא הוי גט. לדבריו לכאורה, גם אם היה זה בתנאי של ע"מ, הייתה בעיה של כריתות כיוון שסוף כל סוף אם הייתה נישאת לאסור ילדיה היו ממזרים. **הרי"ף הרא"ש והרמב"ם** – פסקו כפשט הגמ' בגיטין פב. שבע"מ לא פליגי דהוי תנאי והגט כשר. **הר"ן** הביא שיש חולקים שאף בע"מ פליגי וזו דעת **הרשב"א**, והסיק להחמיר ולחוש לדבריהם שלא תתגרש בגט כזה. **שו"ע** פסק כרי"ף ראש"ש ורמב"ם. **רמ"א** כרשב"א. נסכם – אם אמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני או אלא לפלוני אינו גט כלל מהתורה. כיוון שנפסקה הלכה כחכמים ולא כר"א. אם אמר ע"מ שלא תנשאי לפלוני, הגט כשר. **השו"ע** פסק שאפי' בע"מ שלא תבעלי לו, הגט כשר. למרות שנחלקו בכך ראשונים האם הווי שיור לומר שלא תבעלי. **ר"י** הבין שתנאי [ע"מ], תמיד מחיל את הגט בתנאי והגט כשר. **ר' ירוחם** דייק מרש"י שאמר דווקא ע"מ שלא תינשאי לפלוני, שע"מ שלא תיבעלי יש כבר שיור בגט ופסול. גם הרמב"ם הביא דווקא את הדוג' ע"מ שלא תנשאי לפלוני, אמנם יש שפירשו הן ברבנו ירוחם והן ברמב"ם שלאו דווקא נקטו ע"מ שלא תנשאי וה"ה ללא תבעלי.

לגבי ספק גירושין, **במשנה בפה.** – אדם שגירש את אשתו ואסרה בחוץ מאנשים שאין קידושין תופסים להם בה, הגט כשר, אך אם הקידושין תופסין לו בה, למרות שיש בכך איסור, כחייבי לאוין אינו גט. ונחלקו לגבי האומר חוץ מקטן, שאין קידושין תופסין לו בה בעודו קטן, אך בע"ה יגדיל. הגמ' אומרת תניתוה ופושטת מכך שקטנה מתגרשת בקידושי אביה, שכיוון שתגיע לכלל הוויה יכולה להתגרש. ממילא הוא הדין לקטן שיגיע לכלל הוויה. ממילא אינו גט גם בקטן כיוון שתופסים קידושין לגביו. אמנם **ר"ת** לא גרס תניתוה וממילא לשיטתו הגמ' נשארת בתיקו ביחס לשאלה זו, והוי ספק מגורשת. וכך הכריע **רמ"א**. **שו"ע** פסק כפשט הגמ' שהגט בטל.

2. אם הבעל נותן גט לאשתו ואמר חוץ מזנותיך האם הגט כשר?

בגיטין פה. מובאת רשימה של דברים לגביהם הגמ' מסתפקת, ואחד מהם הוא חוץ מזנותיך מהו, בנישואין הא לא שייר [ויכולה להינשא לאחר וממילא הגט חל], או דילמא שייר בביאה [כלומר שכיוון ששייר בביאה והחליט ממי לשלול לה את הביאה אינה מגורשת]? הגמ' מסיימת בתיקו ופסק **השו"ע** בעקבות כך **שהיא ספק מגורשת**. **הפרישה** אמר שמדובר שהתיר להינשא ואסר זנות, אך להיפך אם התיר זנות ואסר להינשא ודאי שהוי שיור בגט. **הב"ש** ביאר שאם שייר בזנות ביחס לאסורים לה, לא הוי שיור. אמנם **ערוה"ש** אמר שיש להסתפק הרבה בדבר.

3. במקומות שגם אחר הגט כל הזכיות וחובות הצדדים נשארים בתקפם עד הגט האזרחי האם נחשב שיור בגט?

ערוה"ש קלז סק"ט, אמר שבירושלמי [פ"ז ה"ג] משמע שהוי שיור בגט אם שייר לעצמו מעשה ידיה או אכילת פרותיה. אך בבבלי לא הסתפקו בכך כלל. ויתכן והש"ס שלנו לא חשיב שיור רק דברים שהם דאו', ולא דברים שהם דרבנן, ומעשה ידיה ופירותיה שהם תיקון רבנן, אין זה שיור כלל ואינם אלא כתנאי ממון בעלמא, אך נשאר בצ"ע לדינא. ממילא הוא הדין לשיור שנשאר עד הגט האזרחי, אם הם מילי דרבנן, יתכן ויש לאמץ את סברת ערוה"ש. אמנם יש אולי גם טעם אחר להתיר, והוא שהשיור בגט הוא שיור אקטיבי של הבעל, שאמר חוץ מ, אך אם כאן זה המנהג של כל גט, אין בדבר זה שיור, כי אינו נובע מרצונו והחלטתו של הבעל, אלא מצד התקנה והמנהג וצ"ע.

סימן קלח

1. טלי גיטך מעל גבי קרקע מהו?

המשנה בגיטין עח – אמר לה כנסי שט"ח זה ובהמשך נתן בידה והיא ישנה וכו', אינו גט עד שיאמר לה ה"ז גיטיך. **בגמ'** כי אמר לה מאי הוי? הוה ליה טלי גיטך מע"ג קרקע ואמר רבא טלי גיטיך מע"ג קרקע לא אמר כלום. מכאן משמע שטלי גיטך מע"ג קרקע לא אמר כלום. וכ"פ שו"ע. אמנם **בבאה"ט הביא בשם מהרי"ל**, שאפשר שתיפסל לכהונה משום ריח הגט, כיוון שגם טלי גיטיך מע"ג קרקע פוסל כל שהוא.

סימן קלט

1. זרק הגט לתוך חצר של אשה שהיא מנכסי מלוג או צ"ב או שאולה או שכורה ,האם מגורשת?

בגיטין עז: מבואר דין שזורק לה בתוך חצרה. המדובר בנ"מ שלה כך ביאר רש"י במשנה. עולא העמיד שהוא שעומדת בצד ביתה ובצד חצרה, ר' אושעיא אמר שלא בעינן שעומדת בצידה אך בעינן שמשתמרת לדעתה. הראשונים פסקו כעולא, כיוון שרב אשי בב"מ יא: הכריע שחצר איתרבאי משום יד ולא גרע משליחות, ממילא כיד צריך שתעמוד בצידה, ולא כחצר שמשתמרת לדעתה. וכ"פ **השו"ע**. לגבי חצר שאולה ושכורה, בגיטין עז: מבואר במעשה של השכ"מ שאמר שאיהי תיחוד ותפתח הוא השכיר לה את החצר, ומשמע שחצר שכורה קונה לה. כמו"כ מבואר בב"מ מח ששכירות ליומיה ממכר. **הבאר היטב** למד שדווקא חצר של נ"מ שעקרונית היא בבעלותה, אז מיד בשעת הגט החצר שלה ואמרינן שפיר גיטה וחצרה באין כאחד, אך **בנצ"ב** כיוון שהם מחוסרים גוביינא, למרות שזה קרקע, לא אמרינן גיטה וחצירה באים כאחד. **בזכרון יוסף** המובא בפת"ש סק"ב הזכיר את דברי רמ"א בחו"מ סימן ר המביא י"א שהאשה צריכה לעמוד דווקא בתוך חצרה ולא בסמוך לחצרה ונשאר בצ"ע למה לא הובא דין זה גם כאן.

2. האם מועיל קניים בגט או דווקא צריכים ידה? אם הקנה לה הגט במשיכה או אגב קרקע או בקנין סודר האם מועיל?

לגבי קניין סודר נחלקו בדבר ראשונים. **בפת"ש קלט, ד** הביא את הכרעתו של **התו"ג** שצריך דווקא ידה או קניינים שנלמדים מידה, לכן לדעתו קניין סודר או קניין אגב קרקע לא מועיל בגט. אמנם **הר"ן** סבר שקניין סודר מועיל בגט. יתכן לבאר ששורש מחלוקתם קשור לשאלה האם קניין מהווה מעשה נתינה בכל מקרה, או שצריך דווקא מעשה נתינה בידה, ולא כל קניין הוא ביטוי לנתינה בידה. יש גם להזכיר את מח' רש"י והר"ן בדין קניין הגט שהיה בחצר השכ"מ בגיטין עז:, האם היה קניין חצר (ר"ן) או קניין אג"ק (רש"י), משמע שלרש"י ניתן לקנות גט באג"ק.

3. האם כל הגט צריך להיות ביד האישה?

התו"ג סבר שלא צריך שיהיה כל הגט בידה. כיוון שהסיבה שידה בגט קונה היא מדין הגבהה, משא"כ בחצר שם הקניין מדין יד לכן צריך שכל הגט יהיה בתוך החצר ואם היה מחצה בחוץ לא הוי גט. אמנם התו"ג אומר שזה מועיל דווקא באופן שקונה את הגט מרצונה שאז מועיל הגבהה, אך בלא רצונה לא יכולה לקנות בהגבהה, אלא צריך או ידה או חצרה שקונים לה גם בע"כ. בכך הוא מבאר את המנהג שמופיע ברמ"א שתכניס את הגט לסרבלה תחת בגדיה, ובכך קונה אותה בקניין "יד", בשביל שבמקרה שמגרש בע"כ תקנה את הגט. **רע"א** בסימן רכב אות כג כתב שבעינן בידה ממש. ושלא יצא שום דבר מהגט מחוץ ידה. כיוון שבירושלמי הסתפק האם צריך להיות הכל תוך ידה יש להחמיר. הוא גם מציין שכך פסק **רמ"א** שנוהגין שהבעל כופל הגט כדי שתוכל לאחוז כולו בידה. **הפת"ש** אומר שכיוון שמלשון רמ"א שנהגו, משמע שאין זה עיקר הדין אלא חומרא, ממילא כיוון שיש חשש לעז על דורות ראשונים שלא נהגו שהאשה אוחזת בידה את כל הגט, יתכן ואין לחייבה להחזיק את כל הגט בידה.

סימן קמ

1. האשה מינתה שליח לקבל גט ,ונתן הבעל הגט בחצרו של השליח ,האם האשה מגורשת?

הטור כתב להסתפק בדין זה, וסיים שמסתברא שדין השליח כדין האשה לכל עניין והאשה מתגרשת בהנחת הגט בחצר שלוחה. **הב"י** תמה על הטור מה הספק. **המל"מ** פרק ו הלכה א מהלכות גירושין כתב שפקו של הטור הוא ספק בירושלמי. **השדה יהושע** על הירושלמי ביאר שמאחר ויש כאן שני ריבויים, מי יימר שבמקרה כזה אכן מגורשת. ריבוי ראשון הוא עצם דין שליחות. ריבוי שני הוא שחצרו של אדם יכולה להיות שלוחו. **קצוה"ח** בסימן רמ"ד בחו"מ ביאר שהספק של הירושלמי אם יש כאן בעיה של שליח עושה שליח ומילי לא ממסרן לשליח. **התו"ג** הציע פיתרון והוא ששליח ההולכה יניח את הגט בחצרו ויקנה חצרו לאשה כך שיצאנו מספק הירושלמי. ראיית התו"ג היא מגיטין עז: שביאר בסיפור השכ"מ שהגט היה מונח בחצר השליח והוא הקנה לאשה את חצרו. התו"ג הציע לחלק בין שליח הולכה שם השליח יכול לעשות כך משא"כ בשליח קבלה, שלא יכול להקנות את חצרו לאשה.

השו"ע הכריע כטור שהאשה עושה שליח לקבלה ודינו כדין האשה לכל דבר **לעניין אם זרק גט לחצרו** או לתוך ד' אמותיו.

2. אישה שאומרת את מי שיבחר פלוני להיות שלוחי אותו אני ממנה האם נעשה שלוחה ומה הפקפוקים בשליח זה?

הנו"ב כתב שאם אשה אמרה כל מי שיבחר פלוני אני ממנה אותו לשליח ה"ז שליח קבלה שלה ואין בעיה של ברירה. כיוון שברירה היא כשצריך לדעת למפרע, אבל מינוי שליחות לא צריך להיות מבורר למפרע אלא שיהיה שלוחה בשעת קבלה, לכן אין כאן בעיית ברירה. בסוף דבריו הנו"ב מעט מסתייג ואומר שפסק להקל בזה לגבי עוזב דת שבלאו הכי להרבה פוסקים ניתן שיזכה לה גט אף בלא מינוי שליחות (ראה בתשובה הבאה). **הישועות יעקב** כתב שדין זה הוא **ספק של הרשב"א בתשובה**, אך נראה שנוטה להקל שניתן לעשות זאת, ויש להקל. **הב"מ** חלק על הנו"ב ולדעתו ודאי שאין למנות כך שליח קבלה, ואינה מגורשת. א. יש בכך בעיה של מילי, כיוון שבאומר אמרו הדעות המקלות מקלות דווקא באומר אמרו ספצפית לפלוני אך אומר אמרו סתם למי שתרצו יש בכך בעיה אפי' לשיטת הב"ח המקל בדין אומר אמרו וסובר שאף רבי יוסי מכשיר אף מדרבנן ואוסר בגלל חשש של אומר אמרו מדעתכם. ראה בהרחבה סימן קכ תשובה 4. ב. חצי דבר. כיוון העדים שבמקום האשה, יכולים רק להעיד שהיא מנתה שליח אך אינם יודעים מי השליח. והשני עדים אחרים מעידים שע"פ בחירת הבוחר נולד שלוחה, אך לא מעידים שהיא שלחה אותו, לכן צריך את שתי העדויות וכל אחת לבד היא חצי דבר. ג. ברירה. שלרשב"א ספק בדבר זה.

3. א. קיימא לן ,שאין הבעל יכול לזכות גט לאשתו ,שזה חובה לה .איך הדין אם האשה דורשת כל הזמן להתגרש וזיכה לה גט ,האם היא מגורשת?

ב .האם בעל מומר והאשה מחזרת אחר גט ,אפשר לזכות לה גט.

א. הגמ' **ביבמות קיח** – מסתפקת הן לגבי זוג שהיה ביניהם קטטה וכן המזכה גט לאשתו במקום יבם, האם אומרים זכין או לא? הגמ' מסיימת בדברי ר"ל טב למיתב טן דו. נחלקו הראשונים בביאור מסקנת הסוגיא. **הנמו"י והרשב"א** - הבינו שהגמ' הכריעה שתמיד זכות לאשה להיות נשואה ולכן לא ניתן לזכות לה גט. אמנם **הר"ן** הבין שקטטה היא בעיא דלא איפשיטא, וכוונת ר"ל, היא להסביר למה יש צד שאכן זה חובה לה ולא זכות ולכן שלא יועיל זכין, אך לא להכריע שזו חובה. ולכן הוי ספק מגורשת. **שו"ע בסתם** פסק שאינה מגורשת כנמו"י והרשב"א. **בי"א** פסק כר"ן שהיא ספק מגורשת. ב. **תה"ד** פסק במקרה של בעל מומר ואשתו מחזרת אחר גט, שאפשר לזכות גט לאשה, כיוון שפשיטא במצב זה שלא שייך טב למיתב טן דו, וודאי זכות לה ולכן מגורשת. הספק שביבמות קיח הוא במקום שיש צד לומר שהוי חוב לה. **הר"ן בתשובה** כתב שמסתימת הגמ' ביבמות יש להבין שבכל עניין הוי חוב לאשה. וכך כתב **הרשב"א** שאפי' אם היה הבעל מוכה שחין והיא מחזרת לקבל גט, לא ניתן לזכות לה. **רמ"א** הביא את שתי הדעות. אמנם **הט"ז** ביאר שאינם חולקים, ושהר"ן לא החמיר אלא באשה המחזרת לקבל גט במוכה שחין, מחשש שמא חזרה בה מרצונה, אך באשת משומד, גם הר"ן יודה שיש כאן זכות גמורה עבורה, ומגורשת. כמו"כ יש לחלק בין יבום, שם היא אוהבת אותו אך מחמת חוליו חוששת ולכן שם יש ספק אמיתי האם מעדיפה להתגרש ממנו או מעדיפה להישאר איתו, משא"כ במומר שברור שאינה חפצה בו, ואם הייתה יודעת מתחילה שיהפך למומר לא הייתה נישאת לו.

סימן קמא

1. מי אינו יכול לכתוב גט, גם כאשר שמע קול האומר "כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי"?

רע"א סק"ב כתב שהאב אפשר שאינו יכול להיות שלוחו לכתיבה, כיוון שמסתמא אין דעתו של הבן על אביו למנותו שליח. נלמד מהסוגיא בקידושין מה המדברת על כך שאין דרך האב להיות שליח עבור בנו. כמו"כ לכאורה גם גוי שאינו בתורת שליחות לא יוכל להיות שליח לכתיבת הגט.

2. האם אפשר למנות קרוב להיות שליח לגט.

המשנה בגיטין כג: אומרת שאף הנשים שאינם נאמנות להעיד לה שמת בעלה נאמנות להיות שליחות ולהביא את גיטה, משמע מכאן שגם הנשים, וגם הקרובים יכולים להיות שליחים לגט. טעם הדבר, שמה שיוצר את הגירושין הוא הגט עצמו וכשם שביאר **האבנ"מ** סימן לה סק"ט, ומשום כך

מעשה הנתינה והשליחות וההבאה של הגט אינה גוף מעשה הגירושין וממילא אין בעיה בקרוב שיעשה זאת. וכ"פ **השו"ע סעיף לג**, הנשים והקרובים כשרים לשליחות הגט.

3. א. האם אפשר לשלוח גט ע"י נכרי שיתנו לשליח להולכה?

ב .שליח להולכה שלקח מעל גבי הקרקע מהו?

ג .שטר שחרור מעל גבי קרקע מהו?

א. במשנה **בגיטין כג** נאמר שהכל כשרים להביא את הגט, חוץ מ... ואחד מהם שיצא מהכלל הוא הנכרי. המשנה מדברת על שליחות ישירות להבאת הגט, אך השאלה האם הם יכולים לעשות "מעשה קוף" בעלמא של העברת חפץ לשליח שהוא יהיה שליח. נחלקו בדבר. **רבי חנינא גאון** – כתב שלא ניתן לתת גט לגוי שיביאנו לישראל שיהיה שליח, כיוון שהבין שהגוי הוא חלק ממעשה הנתינה, והנתינה היא חלק מהגירושין, לכן אין לעשות זאת. **בה"ג** כתב שאם גוי הביא גט לישראל שימסרנו לאשה, לא תנשא בו לכתחילה, דהגוי לא בר כריתות. אך אם נשאת לא תצא. הוא ביאר שטעם הדבר כיוון שקיימ"ל שהלכה כר"א שעדי מסירה כרתי. וכוונתו שכיוון שהם כורתים רק בשעת המסירה יש חלות ומעשה גירושין, משא"כ לפני זה לכן הגט יהיה כשר, אמנם לר"מ צריך עדי חתימה, ומחתימתם יש מעשה גירושין, לכן צריך שהגט יהיה מאז ועד הסוף בכשרות, ולא יעבור על ידי גוי הפוסלו. **הרא"ש** פסק שאם הגוי עושה מעשה קוף ורק מעביר את הגט לישראל שמונה ע"י היהודי באופן כשר להיות שליח להולכת הגט, אין בעיה. ראיה מעירובין שניתן לשלוח את ערובו ע"י חש"ו לישראל שיניחנו. **שו"ע** פסק כרא"ש אמנם **רמ"א** פסק בסעיף לה שאין להעביר מינוי של גט בכתב ע"י גוי, בפת"ש שם דן בדבריו האם עיקר כוונתו שלא ניתן למנות שליחות הולכת גט בכתב או שסבר כרב חנינא גאון שאין לתת את הגט ע"י גוי, כיוון שהווי כטלי גיטך מעל גבי קרקע או מסיבה אחרת. **הפת"ש** כתב שלמרות שרבו המתירים כרא"ש למעשה צ"ע האם לשלוח גט בבי דואר שלא במקום דחק. אמנם במקום עיגון ודחק ודאי שיש להקל ולהתיר. נמצא שלמעשה יש להשתדל לשלוח בדווקא ע"י ישראל, מחשש לדעות האוסרות, אך מעיקר הדין מותר לשלוח ע"י גוי את הגט לישראל שיהיה שליח הולכה.

ב. **בפת"ש** דן בכך. הוא ביאר שטעמם של הגאונים הסוברים שלא ניתן שגוי יקח את הגט לישראל שיהיה שליח הולכה, כיוון שהגוי עושה מעשה קוף בעלמא ממילא הוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע. הוא מביא שגם התשב"ץ ביאר כך את טעמם של הגאונים, אך לדעתו לא שייך גבי שליח להולכה פסול טלי גיטך מעג"ק, כי דווקא אצל האשה מבואר בגמ' ששיך פסול זה או בשליח קבלה, כיוון שבעינן ונתן בידה ולא שתיטול מעצמה. אבל גוי ש"ה דידו כיד הבעל, לא אכפת לנו אם לוקח הגט מעג"ק, ואין הבדל בין זה לבין אם הבעל לוקח את הגט מע"ג קרקע ונותן לאשה שאין בכך כל בעיה. אמנם **רמ"א** כתב שיקבל השליח את הגט כמו האשה עצמה, אז אולי משמע מכך שיש בכך איזו חומרא שהשליח יקבל את הגט ישירות, אך מעיקר הדין ודאי שאין בכך שום בעיה וכך פסק גם **התו"ג**. הפת"ש מכריע שלגבי שליח הולכה פשוט שלא שייך בו הפסול של טלי גיטך מעג"ק ודברי התשב"ץ צע"ג.

ג. לכאורה דומה נידון זה לנידון של סעיף ב.

4. מה יש לדון שבזמה"ז שליח להולכה אין עושה שליח.

כיוון שכיום מחדר"ג אין לגרש אשה בע"כ, ממילא היכולת של השליח לעשות שליח היא דווקא כשהשליח אינו שליח לדבר עבירה, אך שליח שעושה שליח לשלוח את הגט בע"כ יש בעיה של שלד"ע כיוון שעובר בכך על חדר"ג. כמו"כ לפי הקדוש מרדוש שמחלק שבגט אין מילי והשליח עושה שליח משא"כ בקידושין כיוון שבקידושין בעינן הסכמת האשה משא"כ גט שבע"כ, ממילא כיום שגם הגט הוא דווקא לרצונה, אין להתיר. אמנם **הפת"ש** ניסה לתרץ לפי הישועות יעקב שבכל זאת חילק בין קידושין לגירושין. כמו"כ דברי הקדוש מרדוש לא מוסכמים בהכרח להלכה. וכן השו"ע לא פסק חדר"ג לגרש בע"כ, רק הזכיר בב"י את דברי הרא"ש שכתב שיש מדינות שנהגו בכך, ועיין פת"ש סקל"ח.

5. שליח שמוסר ג"פ לאשה האם צריך להכיר אותה עפ"י שני עדים או מספיק עד אחד.

רמ"א פסק בסימן קמא סעיף לו שצריך להכירה על פי שנים. אמנם **תה"ד** סבר שדי באחד, **ובפת"ש הביא בשם תשובת הרשד"ם** סי' פב, שכך דייק מתה"ד וסמך על כך להלכה להצריך רק אחד כשר. **גם בתשובת דרכי נועם** מבואר שמהדין מועיל אפי' אשה אחת או קרוב, בגלל שהוי רק גילוי מלתא ולא צריך לכך עדות גמורה, והטעם שכן מדרבנן צריך עדות גמורה, מחשש שמא יטעוהו. **הב"ש**

בסימן קמב סקי"ט כתב שבדיעבד אם נשאת די אפי' בקרוב או אשה וכל שכן בעד אחד כשר. **רמ"א** בסימן קמב סעיף יא, פסק שצריך שני עדים כשרים שיכירו את האשה בטביעות עין. אך בקמא, לו לא פסק שצריך דווקא כשרים. מכאן דייק **הב"ש** שהצורך בכשרים הוא לכתחילה. **הג"מ** הקל אפי' לכתחילה במקום עיגון לסמוך על אחד.

6. הממנה שליח להולכת הגט ,מתי השליח יכול למנות אחר תחתיו ומתי לא ,ובמקום שאינו יכול , מה הדין בעבר ומינה? שליח שנעשה שליח באונס האם הוא שליח?

המשנה **בגיטין כט.** – המביא גט בא"י וחלה ה"ז משלחו ביד אחר. אם אמר לו טול לי הימנה חפץ פלוני לא ישלחנו ביד אחר שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר. ובגמ' מדייקים שדווקא חלה יכול לשלחו ביד אחר, הא לאו הכי, לא. הגמ' מבררת את המשנה ומציעה שלוש דעות בעקבות הברייתא הבאה: הולך גט זה לאשתי – ה"ז משלחו ביד אחר. את הולך ה"ז לא ישלחנו ביד אחר [אף אם חלה]. רשב"ג – בין כך ובין כך – אין השליח עושה שליח. א. המשנה מדברת כשאמר הולך והיה חולה ואז מותר לשלוח ביד אחר. ב. את הולך, וחלה, ישלחנו ביד אחר. ג. כרשב"ג שעקרונית אין לשלוח ביד אחר, אלא אם חלה שאז מותר.

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק. **הרי"ף והרמב"ם** פסקו כל"ב. לכן דווקא אם חלה, יכול לעשות שליח, אם לא חלה בשום מצב לא יכול לעשות שליח אף אם אמר הולך. **ר"ח** פסק כאפשרות ב. כלומר באת הולך, יש קפידא דווקא אתה ולא אחר ויכול למנות שליח דווקא אם חלה, אך בהולך, יכול למנות שליח אף בלא חלה. **שו"ע בסתם** פסק כרמב"ם ורי"ף שלא יכול למנות שליח אא"כ חלה **ובי"א** פסק כר"ח.

לגבי השאלה אם עבר ומינה שליח כשאסור לו לעשות זאת מעיקר הדין, **הר"ן** על הסוגיא שאל, למה המשנה מצריכה שהשליח הראשון יחלה או יאנס בשביל שיוכל למנות שליח אחר, הרי קיימ"ל בקידושין בריש פרק שני, ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח ולא חילקה הגמ' אם נאנס או לא. הר"ן בתירוץ הראשון כתב שזה דין דרבנן שאין השליח יעשה שליח, כיוון שיש חשש שמא הבעל מקפיד, אך מדאו' אמרינן בסתמא שאין שום קפידא של הבעל. בתירוץ השני הר"ן כתב שהפס' של ושלח ושלחה לא נאמר אלא במקרה שהבעל גילה דעתו שניחא ליה שהשליח יעשה שליח, ממילא אם הבעל לא גילה דעתו שמוכן שהשליח יעשה שליח, הגט בטל מן התורה. **הישי"ש** כתב שמדאו' בסתמא יש לנו ספק, ולכן אף אם נשאת תצא. נמצא שלר"ן בתירוץ הראשון אם נשאת לא תצא. לר"ן בתירוץ השני וליש"ש אם נשאת תצא. **הישועות יעקב** כתב שאם אמר הולך כיוון שלר"ח ולראב"ד כלישנא מציעתא מותר לעשות שליח אם אמר הולך, וגם לר"ן הוי מדרבנן יש להקל שלא תצא.

7. ראובן מינה שליח להוליך גט לאשתו ,והשליח רצה למנות שליח שני:

א .האם צריך שיהיה השליח השני בפניו או לא?

ב .האם ישנה אפשרות ,שהשליח הראשון ימסור שליחותו לבית דין והם יעשו שליחים אחרים?

ג .מה הדין אם השליח חלה או מת ?

א. בגיטין כט: רבא מסתפק אם כשבי"ד עושים שליח אחר, האם צריכים לעשות זאת בפני השליח? והכרעתו שלא צריך בדווקא שיהיה בפניו. נחלקו הראשונים באיזה שליח מדובר. **רש"י** – כשבי"ד עושים שליח, האם הם צריכים את השליח הראשון שיהיה בפניהם כשהם ממנים את השליח השני. **הר"ן** למד מרש"י, שודאי שהבעל יכול למנות שליח שלא בפניו. **הדרכ"מ** הביא לכך ראיה מכך שמבואר שהשליח יכול למנות שליח בכתב על ידי גוי למרות שזה לא בפניו. **הרי"ף** הבין שהשאלה האם כשממנים שליח בבי"ד צריך שיהיה שליח שני המתמנה באותו מעמד, או שאפשר למנות אף שלא בפניו של השני את השליח השני. **רבנו ירוחם** אמר שנהגו לעשות כקולי שתי הגירסאות, כלומר למנות את השני בלי הראשון, ולמנות את השני שלא בפניו. וכך הכריע לעשות **הב"י** וכ"פ **בשו"ע**. ממילא לא צריך שיהיה השליח השני בפני הראשון כשהוא מתמנה.

ב. יש אפשרות שכזו. בגיטין כט: מבואר שאם השליח המביא גט ממד"ה חלה, ילך לבי"ד ויאמר בפנו"נ והם ימנו שליח בי"ד, ואם אינו צריך לומר בפ"נ ובפ"נ א"צ למנותו בפני בי"ד, אך צריך למנותו בפני עדים. וכ"פ **בשו"ע**. **הב"ש** הוכיח מכאן שהשו"ע חשש לכתחילה לדעת הרא"ש להצריך מינוי שליח הולכה ע"י עדים. [ניתן היה לתרץ שכיוון שכאן יש מעבר של השליחות ויש יותר חשש לתקלות לכן הצריך השו"ע שני עדים למינוי השליח החדש, אך בסתמא שאדם ממנה שליח להולכה אחד שילך, לא צריך לעשות זאת ע"י שני עדים וכשיטת הרמב"ם וכפשט פסיקת השו"ע.

ג. **הרמ"ה** פסק שאם מת שליח שני, יכול השליח הראשון ליטלו מיורשיו של שני ולהוליכו לאשה או לשלוחו ע"י שליח אחר לאשה. וכ"פ **שו"ע**. **הב"ש כתב שהרשב"א חולק על הרמ"ה**. ראייתו, היא

מהסוגיא **בגיטין כד** שהבעל מינה את האשה להיות שליח הולכה, והיא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ לפני שתמסור את הגט לשליח ההולכה, כיוון שלפי הרשב"א אח"כ כבר פקעה שליחותה ולא תוכל להגיד. ומשמע שברגע שהשליח מבצע שליחותו, הוא מסתלק מהשליחות. **אמנם התו"ג** לא הבין כך את הרשב"א, אלא הבין שהמקרה של אשה זה מקרה מיוחד כיוון שלא התמנתה כשליחת הולכה, אלא כעושה מעשה קוף בעלמא להביא את הגט לשליח ההולכה, לכן שם פקע ממנה בסיום תקפידה שם השליחה, אך בסתם שליח הולכה לא פוקע ממנו שם שליח הולכה.

8. שליח ראשון האם הוא יכול לבטל את השליח השני ?

בגיטין כט מובאת המח' בין רב אשי לבנו, האם השליח הנוסף הוא שליח של השליח או שליח של הבעל. נפ"מ האם במידה ומת רח"ל השליח הראשון, האם בטלה שליחות השני או לא, **השו"ע (סעיף מא)** פסק בפשיטות שאם הבעל קיים אף אם השליח הראשון נפטר השליח השני עושה שליחותו ולא נתבטלה השליחות [ומכאן משמע לכאורה שאין הוא שלוחו של השליח הראשון]. אמנם נחלקו לגבי יכולתו של השליח הראשון לבטל את שליחות השליח השני. **המל"מ** הסתפק. **הט"ז** כתב שפשוט שיכול לבטל, כיוון שעומד במקום הבעל, וכשם שהבעל יכול לבטל כך גם הוא יכול לבטל, והוכיח זאת מכך שאם מת השליח השני, השליח הראשון יכול לקחת ולהמשיך את השליחות של השני. **גם התו"ג סבר כט"ז**, אך נימק זאת מטעם שאתי דיבור ומבטל דיבור. **המהרי"ם מבריסק והג"מ** כתבו שאין השליח הראשון יכול לבטל את שליחותו של השני. נראה שמח' המהרי"ם והג"מ עם התו"ג והט"ז, שורשה במח' רב אשי ובנו ובחקירה המרכזית האם השליח השני הוא שליח של השליח הראשון וכך ס"ל לתו"ג ולט"ז, לכן פשיטא להם שהוא יכול לבטל. אמנם לג"מ ולבריסקר משמע שהוא שליח של הבעל ולכן לא יכול הראשון לבטל את שליחות השני. מה שנצטרך לשיטתם לומר בשביל לפרוך את ראיית הט"ז, הוא לומר שהעובדה שהליח הראשון יכול לקחת את הגט מהשליח השני, אינה אומרת שהוא המשלח, אלא שהשליחות שלו עדיין לא הסתיימה, אך עובדה זו לא מקנה לו את הזכות לשנות את השליחות, ולבטלה.

9. א. האם שליח לקבלה עושה שליח?

ב .שליח קבלה שנתנה לו האישה רשות למנות שליח אחר האם יכול למנות שליח במקומו?

א. **בגיטין כט.** אמר לשנים תנו גט לאשתי, או לשלושה כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, הגמ' מדייקת דווקא הם אבל לא שליח שלהם. רבא אמר שהטעם שדווקא הם בגלל שמילי נינהו ומילי לא ממסרי לשליח. אביי אמר שהתם בגלל בזיון דבעל. הנפ"מ של הגמ' בין שניהם היא שליח מתנה, ובפלוגתא דרב ושמואל, האם מתנה כגט (שמואל) או שאינה כגט (רב). נחלקו הראשונים בדעת ר' יוסי באומר אמרו מה החיסרון, האם החיסרון הוא בכח כלומר צריך בעלות על הגט בשביל למנות שליח, ובאומר אמרו אין בעלות וכך הבין הרי"ף וממילא אף בשאר השליחויות ולא רק בכתיבת הגט המבוארת בגיטין סו: יש בעיית אומר אמרו. או שהחיסרון הוא בסמכות וכך הבין הרא"ש, ממילא אם יאמר במפורש למנות שליח זה יועיל. כי כל הבעיה של אומר אמרו רגיל לר' יוסי כפירוש הרמב"ן היא דווקא לגבי כתיבת הגט, שצריך לשמה, ולכן אם הבעל אומר לשליח שימנה אחר, יש בכך בעיה של לשמה שאין ציווי ישיר מהבעל לסופר, אמנם אם אומר אמרו לעניין שליח הולכה אין בעיה. והוא הדין לשליח קבלה, שאין בעיה כי אין חיסרון של לשמה. רמ"ה כתב שאומר אמרו הוא ספיקא דדינא ואשה זו היא מגורשת ואינה מגורשת. שו"ע פסק כאן בסתם כרי"ף ששליח קבלה לא יכול למנות שליח אחר, ובי"א הביא את דעת הרא"ש, שאם נתנה לשליח קבלה רשות למנות שליח, יכול למנות שליח. כמו"כ הב"י הביא בכך מח' מפורשת בין הרשב"א שהתיר לשליח קבלה לעשות שליח אחר, לר"ן שאסר, ומתבארים הדברים לאור מה שנכתב. שו"ע בסתם פסק כר"ן שלא ניתן לשליח קבלה למנות אחר. ובי"א פסק לפי שיטת הרשב"א שהשליח קבלה יוכל למנות אחר **ולפי רמ"א ע"פ הטור** אפי' בלא ב"ד רק לפני שנים, וטעם הדבר כיוון שלא צריך לומר בפ"נ ובפ"נ כי הוא שליח קבלה, לכן לא שייכים בו דינים אלו, ולכאורה גם יוכל למנות אף בלא אונס שליח אחר תחתיו. גם הר"ן מודה שאם האשה מינתה את השני, יכול לתת הראשון לשני, המח' האם הראשון יכול למנות את השני מעצמו, או שהאשה צריכה לעשות זאת, בכל מקרה לשניהם צריך את הסכמת האשה.

10. בשעה שהאישה ובעלה נמצאים בעיר ,האם אפשר למסור ע"י שליח?

בגיטין סד. מובאת המח' בדבר שליש האוחז בגט, וטוען שניתן לו ע"י הבעל בתורת גירושין והבעל אומר שניתן לשליח/שליש בתורת פיקדון, רב חסדא אמר שליש נאמן כיוון שהאמינו לו כך מבואר בגמ', למרות שיש שסברו שטעם הנאמנות כיוון שבידו לתת לאשה. רב הונא סבר שהבעל נאמן, כיוון

שהם בעיר אחת, אם היה רוצה היה נותן לאשה ישירות ולא דרך שליש לכן הוא נאמן שלא נתן לו בתורת גירושין. **רש"י** פירש שהמח' שלהם היא כשהשליח הבעל והאשה בעיר אחת. לכאורה מבואר מטעמו של רב הונא. **רש"י** ביאר שנאמנות השליש היא מכח מיגו, שאם היה רוצה היה מוסר את הגט לאשה. **תוס'** ביארו שכיוון שהנאמנות מכח מיגו, מסתמא האמין לו הבעל אף כשיטען כנגדו. **הרמב"ם** פסק כרב חסדא. ומשמע שהשליש לא יהיה נאמן כנגד עדים, ממילא לטענתו נאמנות השליש מטעם מיגו ולא מכך שהבעל האמין אותו לכל דבר. **הרא"ש** פסק כרב הונא, שהבעל נאמן. **שו"ע** בסתם פסק כרמב"ם **ובי"א** כרא"ש. לכן בסתמא נאמן אף אם שלשתם בעיר אחת. י"א שאם שלשתם בעיר אחת, הבעל נאמן, אך דווקא אם טוען שלפקדון נתן לו אם כופר שבכלל נתן לו צריך להביא עדים ולקיים את הגט בחותמיו. לסברא זו פסק השו"ע שטוב ליזהר שלא לגרש ע"י שליח כשהבעל והאשה בעיר אחת, כי אז הבעל נאמן. כלומר לסברת הרא"ש שפסקה השו"ע בי"א, לא כדאי למסור כשהם בעיר אחת, בשביל שהבעל לא יכחיש שנתן לשליח בתורת פקדון ויצא ערעור על הגט. אך אם יש לו הרשאה אין בעיה וכך פסק **רמ"א ע"פ מהר"ם פדאווה**.

11. א. מה הדין אם הבעל כתב אחר שליח הגט שלא ליתן הגט?

ב .האם יכול לבטל את הגט בכתב ידו?

הב"י הביא בשם הר"ן שאם שלח כתב אחר השליח שלא לתת את הגט, הכתב מועיל והגט בטל. וכ"פ **רמ"א**. אמנם קשה שבמינוי השליחות רמ"א פסק שצריך להיות בדיבור דווקא, וכשליח לכתיבת הגט שצריך להיות דווקא בדיבור. בברית אברהם כתב שאף שהר"ן עצמו סובר שמינוי השליחות וביטולה זה אותו דין, **רמ"א** סובר שיש לחלק. אולי צריך לומר כיוון שהלשון כאן היא בדיעבד שאם שלח כתב אחריו שהוי ביטול, שזה לחומרא ולחשש לדעות המחמירות, אך בכתב שיועיל להיות שליח הולכה, החומרא היא לומר שלא מועיל השליחות בשביל להשאיר אותה בחזקת אשת איש.

ב. לגבי ביטול הגט בכתב ידו, יש לענות על כך לאור האמור בסוגיית גיטין עב קולו לאפוקי מרב כהנא שאמר שניתן ע"י כתב למנות שליח לכתיבת הגט בחרש שאינו מדבר ושומע. נחלקו המפרשים בדבר. לרמב"ם אפשר לשאר פוסקים רמב"ן למשל אי אפשר. עיין בסימן קכ תשובה 6 פירוט דין זה.

12. השולח גט ביד שליח וביטל את הגט מלהיות גט אם חוזר ומתגרש בו?

בגיטין לב: מבואר בשם רב ששת שלשונות שאדם אומר, מועילים לבטל הגט, לדוג' האומר גט זה לא יועיל, לא יגרש וכו'. הגמ' ממשיכה ושואלת חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו? רב נחמן – חוזר ומגרש בו. רב ששת – אינו חוזר ומגרש בו. הגמ' אומרת והלכתא כוותיה דרב נחמן. הגמ' מקשה שקימ"ל הלכה כר' יוחנן דאמר חוזרת? הגמ' מתרצת, שם זה דיבור ודיבור ואתי דיבור ומבטל דיבור, כאן אמנם ביטל את השליחות של השליח אך את הגט גופיה שהוא מעשה אין ביכולתו לבטל על ידי דיבור. נחלקו ראשונים בביאור הגמ'.

רש"י – לא ניתן לבטל את הגט שהוא בעין ע"י דיבור בעלמא. **תוס'** – גרסו מי קא בטלי, וכוונתם, שלא שמענו כאן את הבעל מבטל את הגט בפירוש? ומשמע שאם היה מבטל בפירוש למרות שהגט הוא מעשה, היה מועיל והגט היה בטל ולא ניתן היה לגרש בו שוב. תוס' הבינו שכל עוד לא נמסר הגט הוא נחשב רק כדיבור וממילא אתי דיבור ומבטל דיבור. **הרמב"ם**, מי שאמר לבטל את הגט קודם כתיבתו, נחשב כמוסר מודעא על הגט. **השו"ע** פסק שאם הגט היה ביד השליח וביטלו, חוזר ומגרש בו כיוון שמה שביטל הוא את השליח. אך אם הגט היה ביד הבעל ובטלו, כגון שאמר גט זה בטל הוא – אינו מגרש בו לעולם. ואם גירש ה"ז ספק מגורשת. נמצא שעקרונית הוא פוסק לחומרא שניתן לבטל את הגט, ולמעשה הוא מחמיר לשני הכיוונים שאם בטלו וגירש בו, ספק מגורשת. מאידך, אם ביטלו בפירוש עקרונית כן מבוטל כדברי התוס'. הרשב"א והרא"ש חששו לחומרא לשיטת תוס' וכ"פ השו"ע.

13. שליח הולכה שהביא גט לאשה בזמן שהבעל היה זקן או חולה או גוסס ,באיזה אופן נותנים לה את הגט בחזקת שהוא חי ובאיזה אופן חיישינן ומה דין אם כבר נתנו לה את הגט?

בגיטין כח מבואר שהנותן גט לאשה והניחו לבעלה שהוא זקן או חולה, נותנו לה בחזקת שהוא קיים. ובגמ' – אמר רבה, לא שנו אלא זקן שלא הגיע לגבורות או חולה שאינו גוסס, אך זקן שהגיע לגבורות וחולה גוסס – אינם בחזקת חיים אלא בחזקת מתים. הקשה אביי שהמביא גט והניחו זקן אפי' בן מאה שנה נותנו לה בחזקת שהוא קיים? בלשון ראשון הגמ' אומרת תיובתא. בלשון שני – כיוון דפלג, פלג. כלומר כיוון שהגיע לגיל מאה וניכר שה' חפץ בחייו, ממילא יש לו גם הלאה חזקת חיים, אך אחר שלא הגיע לגיל זה והוא בן שמונים למאה, אין לו חזקת חיים.

הרשב"א הבין שקיימ"ל כאביי. וכפשט המשנה, ולכן תמיד נותנו בחזקת שהוא קיים. **אמנם ההגהות אלפסי** כתבו שיש להחמיר כרבה, שדווקא זקן שלא הגיע לשמונים, וחולה שאינו גוסס. **הרי"ף והרמב"ם** קיבלו בדברי רבה רק את הדין של חולה שאינו גוסס, אך לדעתם גוסס אין לו חזקת חיים ולא יתן לה. **שו"ע** פסק בסתם כרי"ף וכרמב"ם, שיש ליתנו לה דווקא אם הוא זקן או חולה שאינו גוסס, אך אם הוא גוסס אין לתת כיוון שרוב גוססים למיתה, ואם נתנו לה ה"ז ספק מגורשת. אך **בי"א הביא השו"ע את שיטת הרמ"ה** שכתב להחמיר בזקן מעל שמונים כרבה. לא כהסבר רש"י שמעל תשעים הוא כבר פלג ומאה לאו דווקא, אלא כפשט הגמ' שמעל שמונים עד מאה הוא בחזקת שאינו קיים. **רמ"א** הוסיף שאם נעשה טרפה דינו כגוסס החולה בידי שמים.

סימן קמב

1. שליח שהביא גט עם הרשאה וכתוב בה מי הם עדי הגט האם זה נקרא נתקיים בחותמיו ואם יש הבדל אם הביא את ההרשאה שליח ראשון או שליח שני ?סעיפים א,'ט'
2. מה הדין אם העד מעיד בכתב שבפניו נכתב ובפניו נחתם ?סעיף ז ,'עיין חושן משפט סימן מו סעיף ז.'
3. מה הדין בגט בעד שלא חתם לשמה האם מבטל שאר העדים שחתמו לשמה ?גר"א סקנ"ב , ועי 'רעק"א גיטין ג ע"ב
4. אם הביא שליח גט מקויים ואין אנו מכירים חתימת דייני הקיום והשליח לא אמר בפ"נ ובפ"נ האם יש לסמוך על זה?
סעיף יט'

סימן קמג

1. אמר לה הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתיים זוז ,ולא קבע לה זמן ומת קודם שתתן האם מותרת להינשא ללא חליצה? סעיף ג'
2. ראובן נתן גט לאשתו ואמר לה על מנת שתנשאי לפלוני ולאחר שקיבלה את הגט ,זינתה עם אותו פלוני ,הרתה לו, ואח"כ נשאת לו וילדה בן .מה דינו של אותו הבן ?סעיף טו'
3. גירש בגט וקידשה מחדש האם יכול לגרש בגט זה שכבר נתגרשה בו ?פת"ש סקי"ג ועיין רשב"א גיטין פד,ב
4.א. המגרש את אשתו ע"מ שלא תנשא לפלוני ונשאת לאחר וגירשה האם מותרת להינשא לאותו פלוני ?סעיף טז ,סימן קלז סעיף א'
ב .מת הבעל הראשון האם מותרת להינשא לאותו פלוני) ?אמר לה הרי זה גיטך ע"מ שלא תשתה יין כל חיי ימי פלוני,
ומת הבעל המגרש האם היא חייבת לקיים את התנאי(?
ג .מהי התקנה שהיא תוכל להינשא לאותו פלוני?
5.א. ראובן גרש אישה על תנאי ואמר לה בזה הלשון" על מנת שתבעלי לפלוני "האם תנאי זה אפשר לקיימו והוי תנאי או אי אפשר לקיימו ?סעיף יח
ב .האם מותרת להבעל לאותו פלוני לכתחילה כדי שהגט יהיה גט ?ומה הדין אם נשאת לאותו פלוני?

סימן קמד'

1. קיימא -לן אין אונס בגיטין סעיף א'
א .תנאי שמתנה המגרש לטובתו מה שהיא תעשה האם מועיל טענת האונס ב"ש סק"א

ב .אם האונס לא שכיח כלל מה הדין ?והאם יש הבדל בין אונס בידי שמים לאונס בידי אדם ?
ב"ש סק"ב ,עיין גם סימן קמה ב"ש סק"י
ג .האם שביה היא אונס שכיח או לא?
2. האומר הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועוד י"ב חודש ומת בתוך הזמן ,האם מותרת להינשא בתוך י"ב חודש במקום יבם ?סעיף ג'

סימן קמה

1. מה היא עצה" גדולי עולם "בגט שכיב מרע להוציא מחשש רמאות ,ומה הוא החשש בדבר?
כתב הרשב"א שעצה מגדולי עולם בגט שכיב מרע לכתוב שהגט הוא מעכשיו עד זמן פלוני אם אמות, ולא לכתוב מהיום אם מתי מחולי זה, כיוון שיש חשש שיהיו שיבואו לרופא וישכנעו אותו שלא מת מחולי זה, ויוציאו לעז על הגט. לכן אם נותנים אותו מעכשיו בתנאי שאמות עד לזמן מסויים בלי לתלות בחולי, זה פיתרון טוב. וכ"פ שו"ע.
2. לדעת היש אומרים שאין מגרשים על תנאי לכתחילה מהו ההסדר להבטיח ששכיב מרע יוכל להחזיר גרושתו כשיבריא, ובאיזה שכיב מרע אין אפשרות אלא שיגרש על תנאי?
רמ"א פסק שיגרש בלי תנאי, אך יקבל בתקנת הקהל חרם או שיתן משכונות שכשיקום ישא את אשתו. המהר"ם מלובלין כתב שאם האשה רוצה היא אינה מחוייבת. אך רבים בפת"ש (סק"ו) חלקו עליו וסברו שאין זה הגון וראוי וודאי אם קיבלו חרם יש לה להינשא לו מחדש ולא לאחר.
שני מצבים שבשכ"מ שאין לגרש אלא על תנאי. א. בכהן שאסור בגרושה. ב. במי שיש חשש שתטרף דעתו.
3. מהו הפיקפוק שפקפק בעל הלבושים על כל גט שכיב מרע?

סימן קמז

1. קיימא -לן שאין כותבים תנאי בגט עצמו אלא אומר לה התנאי בשעת הנתינה וכן אין מזכירים תנאי קודם כתיבת הגט. מה יעשה אדם שהוא נחפז ללכת ורוצה לצוות על כתיבת הגט ולתת אותו לשליח על תנאי כיצד יעשה את התנאי ואיזה שני דרכים אפשר כדי להתנות התנאי קודם הכתיבה ?באה"ט סק"א
2. כתב התנאי בתוך הגט וחזר ומחקו מה דינו של גט זה ואם יש לחלק בזה בין תנאי ותנאי ? סעיף ג וב"ש וסק"ד

סימן קמט'

1. המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק באיזה אופן צריכה גט ודאי ובאיזה אופן גט מספק?
בגיטין פא המגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי צריך גט. בגמ' נחלקו במה נחלקו ב"ש וב"ה האם צריכה גט או לא האם מדובר כשראו שנבעלה או כשהתייחדו. **הר"ן** הביא שיש שפסקו שכל שלא נבעלה ואפי' אם התייחדו לא נחלקו, אלא נחלקו בשנבעלה. ממילא בהתייחדו, לא צריכה גט. אמנם **הרמב"ם והרי"ף** חלקו והעמידו שנחלקו כשהתייחדו, אך בנבעלה כולם מודים שצריכה גט. **השו"ע** פסק כרי"ף וכרמב"ם שכשנבעלה צריכה גט. אמנם אם התייחדו היא ספק מקודשת.
2. מי שגירש את אשתו ,וחיו לאחר הגט יחד ומת:
א .האם תצטרך חליצה ?
הנו"ב דן בכך, ופסק במי שנתייחדו להתיר בלא חליצה. כיוון שלא החמירו כ"כ באיסור לאו. באיסור אשת איש שהוא איסור כרת סברו שהוי ספק קידושין ולכן צריכה גט מספק, אך באיסור לאו של לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, אין להחמיר כ"כ, ופטורה מחליצה. מה גם שלשיטת הר"ן שהביא יש פוסקים, שכל שלא נבעלה אין כלל לחוש לקידושין.

ב .אם היא מתה ,האם הבעל יירשה?
נחלקו הרמב"ם והראב"ד האם מי שספק מגורשת בעלה יורשה (ראב"ד) או שאינו יורשה (רמב"ם ושו"ע). **הגר"א** (סימן צ, סקט"ו) הבין שהוא הדין לכל ספק קידושין או גירושין. אמנם המ"מ רצה לחלק בין ספק גירושין לספק קידושין.
ג .האם בי"ד יתן לה אישור שהיא אלמנה?
3. נשאת לאחר גירושין ונתאלמנה והתייחדה עם בעלה הראשון האם צריכה גט?
ב .אשת כהן שנתגרשה ונתיחדה עם בעלה , האם צריכה גט?
ג .מה הדין בשניהם מודים שלא בא עליה ?ב"ש סקמ"ט ,הגהת רע"א אות א'
א. בבאר היטב סק"א דן בכך. לשיטת הרדב"ז והמל"מ, כשמדובר באיסור לא אמרינן אאעבב"ז. כיוון שרואים שהם מזלזלים באיסור, לא חוששים שהם חוששים מאיסור זנות, וממילא הם בועלים על דעת זנות. אמנם לכנה"ג אין כך הדין, אלא תלוי אם יש חלות של קידושין. אם יש חלות של קידושין אמרינן שאדם רוצה למעט באיסורין ועושה רק איסור אחד ולא עוד איסור של בעילת זנות. כל עוד יש תפיסת קידושין. ממילא באיסור מחזיר גרושתו שהוא איסור לאו, יש חלות קידושין לשיטתו.
ב. אותה מח' של סעיף הקודם גם כאן. רע"א הוכיח מרש"י שכאן ודאי שאין אומרים אאעבב"ז ואינה מגורשת. אמנם רע"א בדבריו אמר שהמל"מ בשם רדב"ז פיקפק בדין מחשש לכך שאנו חושבים שהם מתכוונים למעט באיסורין, אך הפת"ש תמה עליו שלא משמע כך במל"מ. בכל מקרה הכרעת הפוסקים שלא צריכה גט, שלא ככנה"ג שהובא בסעיף הקודם שפיקפק על כך וסבר שבכל מציאות שהקידושין תופסים חוששים שמא כיוון לקדשה.
4. האשה היתה נשואה ברוסיה בנשואין אזרחיים והתגרשה בגרושין אזרחיים ,אחר כך נישאה בחופה וקידושין וילדה ילדים ,כשבאו לארץ בא הבעל השני לבית הדין שיסדרו גט לאשתו מבעלה הראשון האם אפשר לסדר את הגט) ?זוג עולים מחבר העמים אשר נישאו שם בנישואין אזרחיים ,הבעל דורש פיצוי גבוה להסכמתו למתן הגט כיצד על ביה"ד לנהוג(?
שו"ע פסק ע"פ הרבה ראשונים המובאים בב"י שאין קידושין במצב זה. כיוון שמראש התקדשו בנישואין אזרחיים, כלל לא נתנו דעתם להתקדש כדת משה וישראל ולא אמרינן אאעבב"ז. אמנם החקרי לב ואחרונים נוספים הצריכו במצבים אלו גט מספק. הדורש פיצוי כספי גבוה ניתן לנער אותו. וגם הרוצה שאשתו תקבל גט מהראשון יש כאן חשש להוצאת לעז על הילדים שנולדו בינתיים ואין צורך מעיקר הדין בגט, לכן נראה לכאורה שלא יתנו גט.

סימן קנ

1. מי שגרש אשתו בגט פסול מדבריהם ורוצה להחזירה .מה צריך לעשות ומה אינו צריך ?סעיף ד'

סימן קנב

1.א. בעל שאמר גירשתי את אישתי האם הוא נאמן או לא ומה דינה של האישה' ?
ב. מה הדין אם האשה מודה לדבריו?
א. הגמ' בב"ב קלה. מביאה מח' בדבר. רב חייא בר אבא אמר ר' יוחנן – בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן, ר' יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן – אינו נאמן. א"ל רבא לרב נתן בר אמי חוש לה. משמע שלמרות שמעיקר הדין אינו נאמן, יש לחוש לסובר שנאמן, ולכן תהיה מגורשת מספק. **וכ"פ השו"ע** שבעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן וחוששין לדבריו ותהיה ספק מגורשת. **שאלו הר"ן וראשונים אחרים** מדוע שלא יהיה נאמן הרי יש לו מיגו שבידו לגרשה? **תירצו** – שכיוון שאין קול לדבר שגירשה, זה ריעותא במיגו, לכן אינו נאמן. **הב"ש** למד מסוגיית הש"ס שדווקא כשיש לו מיגו אז חוששים לדבריו שמא אמת, אך כשאין לו מיגו, כלל אין לחוש לדבריו, כגון אם אמר גירשתיה מזמן. אך **הרמב"ם לא חילק**, **והבין הב"ש** שהוא סובר שפלגינן דיבוריה וחוששים מכאן ולהבא על אף שלא חוששים למפרע. כמו"כ לגבי השאלה האם נאסרת לכהן אחר דבריו. **על פי הבנת הנתיבות הב"ש סבר** שאין יכול לאוסרה לכהן.

ב. במידה והודתה **פסק השו"ע** שאפי' אם הודתה שגרשה אינם נאמנים, כמבואר **בגיטין סד** שאשה שאמרה גרשתני ובעלה מסייעה אינה נאמנת כיוון שאין כאן העזה מצידה. גם **הרמב"ם** ביאר טעם אחר לחוסר נאמנותה והוא שמא גרשה בגט פסול.

2. א. אשה שאמרה אשת איש ואני גרושה אני ,האם צריכה לומר בתוך כדי דיבור ?והאם יש הבדל אם אמרה אשת איש הייתי? ומה הדין באמרה אשת איש אני בפני ב"ד ,ומה הדין ברשמה עצמה כנשואה במרשם התושבים?

ב .האם בנשבית ואמרה טהורה אני ,לאחר כדי דיבור נאמנת.

א. בכתובות כב מבואר דין זה. **רבינו יונה שם** מבאר שנאמנותה לחזור ולומר וגרושה אני הוא דווקא תו"כ דיבור. **ברמב"ם** אין זה מפורש, ולכן **הרמ"ך** הגיה עליו שהיה צריך לומר שנאמנת דווקא תוכ"ד. **המ"מ** הביא את דברי המגיהים אך אמר שלולא דבריהם היה מבין את המשנה בכל גווני כיוון שהיא הפה שאסר, נאמנת לבאר את דבריה. הוא מביא בשם **רבנו יחיאל** שמצא שהאומרת אשת איש הייתי ואחר כ"ד חזרה ואמרה וגרושה אני, נאמנת. והביא דבריו לסיוע לשיטתו. שו"ע פסק בסתם שהאומרת אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר. בי"א הוא הביא שנאמנת דווקא תוכ"ד וכרבנו יונה. **הב"ש** חילק בין האומרת אשת איש **אני** וגרושה אני, שאז דווקא בתוך כדי דיבור יכולה לסתור דבריה הקודמים ותהיה נאמנת (להבנתו גם לדעת הרא"ש), לאומרת אשת איש **הייתי** וגרושה אני, אף אחר כדי דיבור נאמנת. וגם שיטת **הרמ"ה** הסובר שכל זמן שעסוקים באותו עניין נאמנת לחזור, הוא דווקא אם אמרה אשת איש הייתי ולא אשת איש אני. אמנם **הב"ח** הבין שנאמנת אף אחר כדי דיבור. **והב"ש** חולק על כך.

בפת"ש הביא מח' הפוסקים בלבשה צעיף על ראשה האם הווי מעשה שלא תועיל אמתלא אחריו כדברי ה**ש"ך ביו"ד** בהלכות נדה וכך ס"ל **לבית דוד ולשלמי שמחה**, או שמא לא נחשב דבר זה כמעשה מוכיח שאכן היא נשואה וכך ס"ל ל**חוות יאיר**.

לכאורה לרשום את עצמה במרשם הנישואין זה דבר שעושה רק אשה נשואה והווי מעשה לכן לא תועיל אמתלא. כמו"כ כיוון שזה דבר מפורסם ניתן לראות זאת כנדרה על דעת רבים שלא תועיל אמתלא. כמו"כ מה שמתקבל בפני בי"ד באופן פשוט כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ולא תועיל אמתלא אלא תוכ"ד.

ב. **במ"מ [גירושין יב א] הביא בשם הרמ"ך** בפשיטות שלא מועיל.

3. בשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא האם מותר לעבור על זה בצינעא?

בפת"ש סימן קנב סק"ח הסתפק בדין זה, האם אשה שאמרה במקום אחד אשת איש הייתי או אני, ואחר כ"ד אמרה וגרושה אני ואינה נאמנת, האם יכולה ללכת למקום אחר ושם לומר תוכ"ד אשת איש הייתי וגרושה אני? כיוון שיודעת בעצמה שהיא גרושה? הוא תלה זאת בחקירה האם שאנחד"א היא איסור מטעם נדר, או מטעם שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. הוא הכריע שזה מטעם נאמנות על עצמו, וזה הצד להתיר **אך נשאר בספק לדינא**. גם **בברכ"י** ביחס לנשבתי וטהורה אני התיר פתרון זה. אמנם **ביד אהרון** גמגם בזה כיוון שבאותו מקום בית דין הכריע שהיא שבויה ואסורה לכן אין לה תקנה, מה גם שהרא"ש לא כתב פתרון זה. הפת"ש סייג שמהרא"ש אין ראיה.

סימן קנד

1. אותם שאמרו כופין להוציא כגון ריח הפה וכיו"ב, והאישה ידעה מכך לפני הנישואין האם כופין אותו להוציא או לא, ואם אין כופין ואינה רוצה לדור עימו האם דינה כמורדת?

המשנה בכתובות עז. "ואלו שכופין אותו להוציא: מוכה שחין וכו', בין שהיו עד שלא נישאו ובין משנישאו נולדו. ר"מ אע"פ שהתנה עמה יכולה לומר סברה הייתה שאני יכולה לקבל, ועכשיו איני יכולה לקבל. חכ"א – מקבלת על כרחה חוץ ממוכה שחין.

בנידון השאלה מבואר במשנה שכופין להוציא. אלא שהמשנה דיברה ביחס להתנה או לא התנה, השאלה מה יהיה הדין בידעה ולא התנה, האם חייב להוציא. בדבר זה נחלקו הראשונים,

לרמ"ה כל עוד כנסה סתם סברא וקבלה ולא כופין להוציא. **לטור** כופין להוציא, כיוון שלא התנה וצריך הוא להתנות. היא יכולה לומר סבורה הייתי שאוכל לעמוד בכך, לכן כופין אותו להוציא.

רמ"א פסק כרמ"ה וזו גם לכאורה דעת **הרמב"ם**. **רמ"א** הביא את דבריו בלי י"א שחולק ולכן נראה שסובר שזו גם דעת השו"ע. לכאורה מדויק גם הדבר בלשון השו"ע מי שנולד לו וכו', משמע שאם היה קודם לא כופין להוציא.

הב"ש פסק שכיוון שלפי כמה פוסקים אפי' אם ידעה קודם במומים יכלה לומר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו איני יכולה לקבל כדעת הטור לכן נראה שאפי' לרמ"א שפסק כרמ"ה, אם אינה רוצה **אין דינה כמורדת** ויכולה לומר קים לי כטור. **הב"מ** השאיר את דין הב"ש **בצ"ע** כיון שהוא מוחזק בממון ואין אומרים קים לי להוציא. [יש להעיר כאן על שאלת המוחזק בממון בכתובה. לכאורה כל העומד לגבות כגבוי דמי, לכן יש צד לומר שהאשה מוחזקת בשטר, וכך פסק **הש"ך** שהאשה מוחזקת בכתובה אם יש ודאות על עצם הנישואין, אך **הרמב"ם** חולק וסובר שהאיש תמיד נחשב מוחזק וכמבואר מספר פעמים בסימן זה. נראה שמח' זו בעלת השלכה על מספר סעיפים בסימן קנד, ויש לחשוב עליה בבואנו לדון על פרטי הדינים].

2. האם ניתן לכוף בעל הבוגד באשתו?

לכאורה יש לדון בו דין רועה זונות. **האגודה** פסק שמי שרועה זונות יש לכוף אותו להוציא את אשתו, בין מקרא בין מסברא, אם תענה את בנותי מקרא, ומסברא יותר חמור מכל המומים שמתגלים באיש. גם כיון שממעיט את התשמיש ממנה וגם כיוון שמאיס עליה ולשיטת **הרמב"ם** כופין להוציא במאיס עלי. **וכ"פ רמ"א כאגודה**. אמנם **הב"י** אמר שכיוון שלא שמענו כך מכל שאר הראשונים אין לכוף אותו להוציא. **ראה בפסקי דין אחרונים** שגם אחרוני זמננו נחלקו בכך, **בפסק אחד שבו היה הרב אלישיב זצ"ל** דיין הוא פסק שכיוון שיש ספק אם לכוף, אין לכוף אך מחייבים אותו לתת גט, **מאידך הרב צ'ימבליסט** פסק לכוף לגרש באדם שבגד באשתו. יש לציין **שהבאר היטב הביא את דברי החכם צבי** האומר שחוזר בתשובה שרעה זונה, אין כופין אותו להוציא, כיוון שלא מוחזק בכך ולכך.

3. האם בעל שעובר על דת מחייבים אותו לגרש?

ברמ"א בסעיף א הביא מח' האם כופין מומר להוציא את אשתו. **י"א שכופים זה הב"י בשם הא"ח**. **ויש חולקים ואומרים שאין כופים וזו תשובת מהר"ם**, אא"כ פושע לה כגון שמאכילה דבר איסור, או שאר דברים שפוגעים בה.

בפת"ש סק"ד הביא בשם מהר"ם אלשקר שהעיקר כדעה ראשונה שכופים להוציא. ודבריו של מהר"ם בטלים ברוב מנין ובנין. **אך בתשובת עה"ג** פסק שכיוון שהוי ספק דאו' אם הוי גט מעושה או לא אין לנו לכוף להוציא בעובר על דת. **הב"מ** הציע לא לכופו על הגט אלא לכופו על חיוב מזונות ומתוך כך ירצה לתת גט.

הש"ג כתב שאם הוא מאכילה דבר איסור יוציא ויתן כתובה, ומתאים הדבר לדעת מהר"ם.

4. האומר איני זן ואיני מפרנס שכופין אותו לזון, והאישה אינה רוצה לגור עמו האם דינה כמורדת?

בכתובות עז. מובאת מח' בדין האומר איני זן, לרב – יוציא ויתן כתובה, לשמואל, עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון. ורב? אין אדם דר עם נחשב בכפיפה.

רי"ף רמב"ם ור"ח פסקו כשמואל, אך אם אין כח ביד בית הדין לכופו לזון, יוציא ויתן כתובה. **הרא"ש הביא את בה"ג** שפסק כרב. והביא **ירושלמי** לגבי מורד ממזונות שכופין אותו בשוטים, וה"ה במורד מתשמיש כופין אותו בשוטים. **שו"ע** פסק כרמב"ם ורי"ף שכופין אותו לזון. אם אין ביכולת הבי"ד לכופו לזון, כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה אם היא רוצה. **בגבורת אנשים** אמר שאין לכוף אותו בשוטים כמו שלכאורה משמע מהשו"ע כיוון שיש סתירה **בתשובות הרשב"א** אם ניתן לכוף אותו במצב זה, **וגם הרמ"א פסק בסימן קסה** ביחס לאינו רוצה לחלוץ ולייבם, שכופין אותו דווקא בבאה מחמת טענה, משמע שכל שלא באה מחמת טענה אין לכוף אותו.

לגבי השאלה האם דינה כמורדת: הב"מ סבר שכן כיוון שהוא מוחזק והיא לא רוצה לגור עמו, דינה כמורדת. אמנם בהמשך **הפת"ש מחלק** האם מורדת בו כנקמנות ואז דינה כמורדת, או מורדת בכדי שישלם את שחייב לה שאז אין דינה כמורדת וצודקת במעשיה.

כמו"כ בדין הטוענת אין לו גבורת אנשים, גם כשאין כופין אותו להוציא, אם היא עוזבת את הבית אינה נקראת מורדת, כך פסק **רמ"א בסעיף ז ע"פ מהרי"ק**. אמנם **בגבורת אנשים** חלק על כך ופסק שכיוון שאינה נאמנת ולכן אין כופין אותו ממילא חייבת לחיות איתו, **והרשב"א** שעליו הסתמך הרמ"א הוא דווקא בטוענת שאין לו גבורת אנשים, ולשיטתו אזיל הרשב"א שסבור שאין כופין על גט במצב כזה, אך לרמ"א שסובר שכופין על כך, אין לו ללמוד מדברי הרשב"א.

5. א. בעל שנהג באלימות פיזית כלפי אשתו: באלו נסיבות מהווה התנהגות זו עילה לחיוב גט?
ב. האם קיימות נסיבות בהם מהווה התנהגות זו עילה לכפיית גט בכל מיני הכפייה?
ג. האם אלימות זו מהווה עילה לכפות גט על הבעל באמצעות צוי מאסר, והאם ניתן להטיל עליו הרחקות דר"ת?
ד. האם ניתן לקבל פסולי עדות להוכחת טענת אלימות כעילה לחיוב גט? נמק.

א. **לגבי בעל מכה: הרמב"ן כתב בתשובה** שיוציא ויתן כתובה, אך דווקא אם הוא המתחיל, אם היא התחילה, אין כופין אותו. אם הוא רגיל להכותה, אינו נאמן לטעון שהיא התחילה. **רבינו שמחה כתב** שהמכה את אשתו כופין אותו להוציא. מקורו מדין בעל שמונע את אשתו מלבקר את קרוביה שיוציא ויתן כתובה. **הב"י** כתב שלמרות שהדבר נמצא באגודה ברבינו שמחה ובאו"ז, כיוון שזה לא נמצא בשום אחד מהפוסקים המפורסמים, אין לכפות להוציא בבעל מכה. **אמנם רמ"א** פסק כרבנו שמחה, ואמר שהסיבה שהשמיטו זאת שאר הפוסקים מפני פשיטותו של הדין. **החזו"א סימן קח סקי"ד** פסק שבמכות לכו"ע יש כפייה מק"ו מריח הפה שלגביו כופים כל שכן למכות.

ב. לגבי השאלה כיצד לכוף על הצד שכופים, **ראשית נחלקו ראשונים בסעיף כא, האם כל שנאמר יוציא ניתן לכפות על כך בשוטים להוציא: וכך הבין ר"י [וי"ג רי"ף]**, או שדווקא במה שכתוב שכופים ניתן לכפות אף בשוטים, אך כשכתוב רק יוציא ויתן כתובה אין לכופו בשוטים אלא מדברים איתו ואומרים לו שהוא חייב להוציא ואם לא יוציא נקרא עבריין וכו'. **רע"א בשו"ת כתב יד** סימן קז, כתב שבמקרה של בעל מכה יש לכוף ע"י חיוב כתובה אבל לא לכוף בשוטים. **בשו"ת שמע שלמה** אהע"ז ח"א סימן טו, כתב שבימינו יש חרפה יותר גדולה בהכאה לכן יש להחמיר יותר עם בעל מכה מבימים עברו. **לגבי אדם כעסן המוציא את אשתו כל יום מביתה: הרשב"א** פסק שכופין להוציא בגלל שכשמוציאה כל יום מביתה ודאי שמונע ממנה מזונות ותשמיש והווי כמורד לענייינים אלו ולכן כופין להוציא וכ"פ רמ"א. **הגבורת אנשים** (הש"ך) חשש מאוד לאורך כל דיני סימן זה מגט מעושה, ולכן חלק על הרשב"א למעשה. לדעתו, גם במורד מתשמיש וממזונות לגמרי אין להורות למעשה לכפותו לתת גט כיוון דהווי גט מעושה ובניה ממזרים. אלא אם כן באה מחמת טענה שאז כופין להוציא.

ג. **רמ"א פסק על פי ר"ת ומהרי"ק** שבמקום שלא יכולים לכופו בשוטים ניתן להחיל עליו הרחקות דר"ת שלא לעשות לו שום טובה או לישא וליתן עמו וכו', אך אסור לנדותו. לגבי צוי מאסר איני יודע. לכאורה זה יותר דומה לנידוי, לכן תלוי במח' הראשונים האם כופים בשוטים ואז מכ"ש שמותר על ידי מאסר, או שאין כופין, ואז מותר הרחקות דר"ת מניעת טובות, אך לא פגיעה אקטיבית.

ד. בשאלה זו יש לבחון את הצורך בעדות על טענת האשה שהבעל מכה אותה. עדות נצרכת בשביל דבר שבערוה. נאמנות נצרכת בשביל הרבה דברים, כדוגמת המקרה הזה שבו האישה רוצה שנאמין לה שבעלה מכה אותה. **הרשב"ץ בתשובותיו ח"א פב-פה, וכן בנו"ב,** ביארו שיש לחלק בין עדות לנאמנות. כיוון שדברים שהם עניין של נאמנות תלויים בעבידא לאגילויי. כיוון שהם עתידים להיגלות יש להאמין גם לעדים פסולים. זהו יסוד הדין של אשתמודיעינהו **ביבמות לט**., לעניין נאמנות עד לעניין חליצה וייבום, אף אם הוא פסול לומר שזה אח של הבעל או שזו האשה. וזה יסוד הנאמנות בעיגון של מילתא דעבידא לגילויי. משום כך, אם הדבר עתיד להיגלות או גלוי לכול, ניתן לסמוך גם על עדות פסולים. **לשון הרמב"ם היא** שעד פסול נאמן "בדבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד" בסוף גירושין יג, כט. **החת"ס בחלק ה, חו"מ השמטות סימן רג,** פסק לגבי אשה שהיא בעלת קטטה, שלא צריך לכך עדות רגילה וסגי בעדות פסולים כיוון שהדבר מפורסם לכל באי שער עירה, כך לשונו שם. לאור דברים אלו יש לחלק אם מפורסם לכל, יש להתיר עדות פסולים, ואם לא יש לאסור.

6. א. הדין הוא כנס סתם נמצאו בה מומין, הוי ספק נישואין. מה הדין אם נמצאו בו מומין?
ב. מה הדין אם נמצא שחוף?
ג. מה דינו של הנכפה האם כופין אותו להוציא או לא?

א. **במשנה בכתובות עז.** מובאת מח' ת"ק ורשב"ג לגבי האיש שנולדו בו מומין, שלת"ק אין כופין להוציא, ולרשב"ג אם המומין גדולים כופים להוציא ואם קטנים אין כופין להוציא. במשנה הבאה באותו עמוד מבואר שאלו שכופין אותן להוציא ריח הפה ופוליפוס וכו', בין שהיו בו עד שלא נישאו ובין משנשאו נולדו, ומובאת מח' ר"מ וחכמים בדין התנה איתה, שלר"מ אפי' אם התנה איתה יכולה לומר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל וכעת גיליתי שאיני יכולה לקבל. לחכמים, צריכה לקבל ואינה יכולה לטעון כך. **נחלקו ראשונים מה הדין בסתם כשלא התנה אך האשה ידעה מהמום קודם: לטור**

יכולה לומר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל, לכן יוציא ויתן כתובה, **לרמ"ה ולרמב"ם** וכך נפסק **ברמ"א ובשו"ע** צריכה לקבל אותו ואינו מחויב להוציא. נמצא שבמשניות לא מדובר על דין מי שהיו בו מומים מקודם והיא לא ידעה על כך. **בפסק דין של הרב מימון נהרי** דן לגבי אשה שהתחתנה עם בעל שהתגלה כסכיזופרן ומיד פתחה האשה כנגדו בהליך גירושין, הוא ניסה להתאבד והפך לצמח, האם היא יכולה לטעון למקח טעות או שהדין הוא שיוציא ויתן כתובה ואז היא עגונה, הוא הכריע שהווי מקח טעות, כיוון שהגמ' לא התייחסה לדין זה, כיוון **שרבנו שמחה מובא באור זרוע אומר שיש בדין זה מקח טעות כדיני הממון** וכן הוכיח ממספר פוסקים אחרונים שסברו כך כגון **האג"מ והגרצ"פ פראנק**. **הב"ש בסק"ב** סבר שהוי מקח טעות וכופין להוציא. וכן יש שחששו לטב למיתב טן דו, ולכן סברו שבכל מקרה יוציא. אמנם **החזו"א** חלק וסבר שלעולם אין טענת מקח טעות במומים שבאיש בגלל טב למיתב טן דו, אך מחייבים להוציא. נמצא שיש מח' האם הם נשואים או לא, ודומה הדבר למבואר בסימן לט סעיף ו על פי הגמרא **בכתובות עג:** מח' רבא ורב חסדא האם ספק נישואין או נישואין דרבנן, ובכל מקרה יוציאו בגט.

ב. **החוות יאיר בסימן רכא** דן לגבי מי שנמצא סריס, הוא הביא **בשם גדול אחד** שסבר שהוי קידושין, כיון שיתכן ויתרפא לכן לדעתו גמרה בדעתה להתקדש, אמנם הוא חולק על כך, ולדעתו כיון שאינו יכול לבעול בדומה לשחוף שלא מתקשה, ממילא הדין שאין כאן כלל קידושין והוי מקח טעות, וגם מה שפסק הרמב"ם ופסקו השו"ע בסימן לט סעיף ו שמקודשת מספק, זה דווקא כיוון שלא התנה מסתפקינן שמא מחל, אך בנידו"ד אין אישה שמוחלת על דבר כזה שהוא עיקר הנישואין, לכן הוי מקח טעות ואינה מקודשת.

ג. בדין הנכפה נחלקו הראשונים: הראבי"ה סבר שנכפה אינו מום. **מופיע בהגהות אשירי על כתובות עז. הב"ש** באר שאשה נכפית זה מום אז מדוע הראבי"ה סובר שאינו מום לגבי האיש? שאני אשה דניחא לה בכל דהוא וטב למיתב ולכן למרות שריח הפה חמור באיש מבאישה, שאצלה אין זה נחשב למום ואצלו יוציא ויתן כתובה, בריח הפה זה דין מיוחד שהאיש יותר יכול לסבול את של האשה משהיא סובלת את ריחו, אך נכפה אינו מום. **הרא"ש** חלק על ראבי"ה וסבר שהוי מום כיוון שיש סכנה בתשמיש עם הנכפה לכן לדעתו אפי' תנאי לא יועיל בכך. **רמ"א** הביא את שתי הדעות.

7. אשה שאחרי הנישואים נתברר לה שהבעל משתטה מידי יום ביומו וטוענת בבי"ד שהוריה שכנעו אותה והשפיעו עליה שתנשא לו וכעת מבקשת שיכופו עליו לגרשה, מה הדין?

השו"ע פסק על פי תשובת הרא"ש שאין כופין להוציא, כיוון שאין כופין להוציא אלא באותם שאמרו חכמים. **הגר"א הפנה לתוס' ביבמות סד.** שם תוס' מסיימים שכל שלא קאמר בהדיא כופין, אין כופין שלא יהא גט מעושה בישראל שלא כדין ופסול.

8. **אישה שישבה עם בעלה עשר שנים ולא ילדה והרופאים קבעו שהקלקול הוא מהבעל ומבקשת מביה"ד שיחייב את בעלה לגרשה בטענת בעינא חוטרא לידא וכו 'והבעל משיב שהוא מסכים שהאישה יכולה להרות ע"י הפריה מלאכותית והוא גם מתחייב לזון את הוולד שנולד ולפרנסו אך מסרב לגרשה ,מה הדין?**

ביבמות סד. מבואר נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל. ובגמ' ת"ר – יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להיבנות ממנה. **בכתובות עז**, מובאת מח' האם במקרה שנשא עמה עשר שנים ולא ילדה כופין (שמואל) או לא כופין (רב אסי). **הרמב"ם** פסק כשמואל שכופין. לכן לכאורה טענתה העקרונית צודקת, וכך פסק **השו"ע סעיף י**. יש להזכיר שהרמב"ם עקרונית פוסק שבשביל שיוציא ויתן כתובה היא גם צריכה לטעון שאינו יורה כחץ, אם לא טענה זאת, אינה יכולה להוציא כתובה. **הרמ"א סבר על פי הריב"ש** שבזמן הזה אין כופין לגרש, לכן לפיו לא ניתן לכופו לגרשה. כמו"כ מבואר בשאלה שהוא לא מוליד ובו הבעיה, וכך פסק **השו"ע בסעיף ו, ע"פ הגמ' ביבמות סה** שאם היא טוענת שהוא גורם שאינו יורה כחץ אם לא תובעת כתובתה, נאמנת. ומקבלת מנה מאתים ולא תוספת. כאן שברור שזה ממנו, יכולה לדרוש ממנו לגרש, והוא חייב לגרשה כופין אותו להוציא. כמו"כ כתב שם **השו"ע**, שאם ידוע שהוא עקר בכל גווני יוציא מיד ויתן כתובה ולא צריך להמתין עשר שנים, וכך פסק **הטור**, שלא **כרא"ש אביו** שהצריך דווקא אחר עשר שנים מחשש שמא עיניה נתנה באחר כמבואר **בנדרים צ:**. אלא שיש לדון האם זכאי הבעל לחייב את האשה לעשות טיפולי פוריות. **הרב הדיין אריה כץ**, ביאר שאין לכוף את הבעל להוציא כיוון שהבעל טוען שכל הסיבה שאשה רוצה גט, כיון שבעינן חוטרא לידה, וכיוון שיש לה אפשרות לעשות זאת, עליה לעשות זאת, ואינו מחוייב לגרשה. כך **גם מבואר בספרו של הרב בקשי דורון**. **אמנם הוא הביא במאמר דיינים רבים ופסקי**

דין רבים שפסקו שכיוון שאין זאת כדרך כל הארץ והדבר כרוך בסבל פיזי ונפשי רב עבור האשה היא יכולה לטעון שאין ברצונה לעשות טיפולים אלו, ובעלה יחוייב לגרשה. וכך נראה שהפסיקה הרווחת, על אף שהוא הציע לשנות את הפסיקה, בעקבות התפתחות התופעה של ילדים שנולדים באופן כזה.

9. א. האישה שטענה שאין לבעלה גבורת אנשים והוא מכחישה האם היא נאמנת ואם יש הבדל בין שהה עשר שנים ללא שהה עשר שנים?

ב. האם צריכה לטעון לפני הבעל או אף שלא בפניו?

ג . האם צריכה לטעון בעינא חוטרא לידי?

ד. מה הדין לגבי הכתובה באם היא נאמנת ופרט חילוקי הדינים לענין עיקר ותוספת.

א. מחזקה דרב המנונא המופיעה מספר פעמים בש"ס מבואר שחזקה אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה, לכן נאמנת גם במקרה זה. **תוס' ביבמות סה** סוברים שמטעם זה בדבר שהוא יודע כנגד, כלומר בעניין של גבורת אנשים, שזה דבר שהאיש יודע בעצמו, כיוון שהיא מכחישה אותו היא נאמנת מצד חזקה אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה. לפי תוס' אין הבדל אם שהתה עשר שנים או לא, נאמנת. כיוון שלא מקיים כלפיה חיוב עונה. וכ"פ **שו"ע**. אמנם **רמ"א הביא בשם המרדכי** שי"א שבזה"ז שנשים חצופות אין לסמוך עליהם ולכן אינה נאמנת כשטוענת כך כשם שבסימן יז הביא רמ"א את דעת מהר"ם שסבר כך שבזה"ז שהם חצופות אין לסמוך על כך. **בגבורת אנשים** רצה לחלק בין דיני גירושין, לדיני נאמנות לעניין זה.

ב. לאור האמור בטעם הנאמנות צריכה לטעון בפני הבעל דווקא. כיוון שחזקה אין אישה מעיזה פניה **בפני** בעלה וכ"פ הב"ש (סקי"ח). אמנם בבנימין זאב ובשם המהרי"ק הובא בפת"ש (סקט"ו) שזה דווקא כשהם באותה עיר, אך אם היא בעיר אחרת, כיוון שיוודע לבעלה שזו טענתה למה צריך לגרשה, מתקיים בכך אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה ונאמנת.

ג. **לב"ש** לא צריכה לטעון בעינא חוטרא לידי. אמנם לגבורת אנשים שחשש לגט מעושה, דווקא אם טוענת בעינא חוטרא לידי נאמנת.

ד. לכאורה יש להשוות בין דין זה לדין המבואר בריש סימן יז במתגרשת בפניו, בשאלה האם זכאית בכתובתה וכך סבר הב"ש (סקי"ט). נראה שרמ"א שם סבר לעיקר שאינה נאמנת כלל לעניין הכתובה. אמנם בשם המהרי"ק הובא שם לחלק אם אומרת תנו לי כתובתי או לא בדומה לדיני עיגון ורמ"א הביא גם דעה זו. וגם את הדעה שסוברת שגם נאמן לעניין ממון אך את העיקר ולא את התוספת, זו דעת הרמב"ם שם. כאמור רמ"א הביא שם את שלושת הדעות. שו"ע פסק שלא יתן לה כתובה אם כופים להוציא אמנם אם מגרשה מעצמו יתן לה כתובה. גם הגר"א כתב שכל הפוסקים חולקים על פסיקת השו"ע שסבר שלא יתן לה כתובה כאן שהיא סברת רמ"א האחרונה בסימן יז סעיף ב.

10. אם מסוכן לאדם להשאר במקום שנשאה האם כופין אותו לגרש?

השו"ע בסעיף ט פסק שכופין לגרש אם מסוכן לאדם להישאר במקום שנשאה, כמבואר **בכתובות קי:**, בדין שלוש ארצות. **הגר"א** כותב שעל אף שהוא מונע ממנה מזונות ותשמיש והיה ראוי לכפו להוציא כמבואר בסעיף ג, כיוון שיש לה אפשרות ללכת אחריו, ובחירתה היא הגורמת לה שלא תהיה אישות, לכן זה תלוי בדין שנחלקו ע"פ הגמ' **בכתובות עז** שכתוב ואלו כופין להוציא, מה הדין במקרים אחרים שלא נכתבו במפורש, האם כופים בהם להוציא. **לדעת ר"י**, כל מקום שכתוב יוציא ויתן כתובה, הכוונה שכופים בשוטים להוציא. **לדעת ר"ח**, רק איפה שמפורש בתלמוד כופין, אז כופין, אך בסתמא אין כופין. **שו"ע** הביא את דעת ר"י בסתם ואת דעת ר"ח בי"א, **רמ"א** הסיק להחמיר כר"ח בשביל למנוע גט מעושה. לרשב"א כופין להוציא כשמורד בה או ממזונות או מתשמיש וכ"פ **רמ"א**. **לגבורת אנשים** אין כופין להוציא אף אם מונע ממנה הכל אלא בבאה מחמת טענה.

11. מה הדין בשהה עם אשה עשר שנים וילדה בת והאשה הזקינה האם כופין להוציא?

הריב"ש כתב שאם אשתו ילדה ילד אחד תוך עשר שנים, אין לכופו לגרש במקרה זה, אך בתנאי שתהיה עוד ראויה להוליד, אמנם אם הזקינה, יש לכופו להוציא. **הנמו"י** [יבמות יט מדפי הרי"ף] סתם שאם ילדה אין צריך להוציא, ומשמע שאפי' אם הזקינה אין צריך להוציא, וכל האמור בשהתה עמו עשר שנים ולא ילדה הוא אם לא ילדה כלל, ולא אם לא קיימו פ"ו. **המעיל צדקה**, כתב שהעיקר לדינא כנמו"י, וגם יש הרבה גדולים שרואים שאינם מגרשים את נשותיהם אפי' אם ילדו רק ילד אחד תוך עשור.

12. שהה עשר שנים ולא ילדה:

א .האם מתירים חדר"ג?

ב .האם יש הבדל בין בארץ לבין חו"ל?
ג .שהה עשר שנים כנ"ל וגם הבעל ברצונו לעלות לארץ ישראל , מה הדין בזה?
ד .האם יש חובה על הבעל ששהה עשר שנים ולא ילדה לפצותה יותר מכדי כתובתה ,כדי שתקבל גט?

א. ביבמות סד. מופיע עיקר הדין שאם נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה. לאחר חדר"ג נחלקו הפוסקים. **הר"י מינץ** אסר למי ששהה עשר שנים ולא ילדה לישא אחרת, **אמנם הרב"י והסכים עמו המבי"ט** התירו לו שישא אחרת. **הב"ש** [סקל"ה] – למרות שכיום אין כופים על ענייני הזיווגים כפי שכתב ריב"ש, מ"מ אם רוצה לגרשה יכול לכופה על כך אף לאחר חדר"ג. **הב"מ והנו"ב** – חלקו וסברו אם היא באה מחמת טענה כופים אותו, אך אם הוא בא מחמת טענה אין כופין אותה בגלל שבסתמא זה באחריותו שאין ילדים, כיוון שאיהו מיפקד על פ"ו, לכן הוא נענש. **בשו"ת תורת יקותיאל** כתב דבר ביניים בשם רבו, שהבי"ד צריכים לומר לה שהיא צריכה להתרצות להתגרש לקבל גט ע"פ דין, אך אין להם לכוף אותה על כך. אם הבעל מונע ממנה תשמיש או מזונות, אין למחות בידו, אך אם מונע את שתיהם יש לבי"ד להפחידו ולומר לו שאם לא עושה לשם שמים יהיה בנידוי.

ב. **הנו"ב** כתב שאם הוא רוצה גם לעלות לארץ והיא לא רוצה ממ"נ יכול לגרשה בע"כ או בגלל יבמות סד או בגלל כתובות קי:. הטעם שבחו"ל ניתן לומר שהדבר תלוי בו ובגלל חו"ל ח"ו אינו נפקד, אך בא"י ייפקד. לכן יש לחלק בין הארץ, שם אין לו לתלות בחו"ל שזה גורם שלא יהיה לו ילדים לבין חו"ל שם יתכן שלא יהיה לו ילדים בגלל השהייה בחו"ל. **אמנם הפוסקים** התירו לו לישא עוד אחרת בחו"ל ולעלות אח"כ ואינו צריך לעלות מיד אחר זו ששהה עמה עשר שנים ולא ילדה. **אמנם הנו"ב** התיר לו לישא אחרת במידה ועולה לא"י דווקא עם היתר מאה רבנים, כיוון שיש מחמירים שאין לישא אחרת במצב זה ולעבור על חדר"ג [שיטת הר"י מינץ].

13. בעל שנשפט למאסר האם חייב לגרש את אישתו ?האם כופים על כך ?עטרת דבורה סימן צג

14. אם יש מחלוקת הפוסקים אם אסורה לבעלה ,האם כופין את הבעל לגרש ?יש לחשוש משום גט מעושה.

בתשובת מהריב"ל [ח"ד סימן יט] הסתפק במקום שיש ספק האם היא אסורה באיסור ערווה לאדם מסוים, האם מחמירים בשביל שלא לעבור על האיסור, או שמא מקילים בשביל שלא יגיע לדין שצריך לתת גט ואז יעשו כפייה על גט ויהיה הגט מעושה, למרות שבאמת לא יהיה צורך לתת גט. **שעה"מ סבר שהרמב"ן** הבין כאפשרות השניה של מהריב"ל שמקלים בשביל לא לעבור על גט מעושה, לכן אם הספק הוא ספק במציאות כגון גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, כיוון שהספק אם מותרת לו הוא ספק דאו', אז ניתן לכוף לגרש, שזה עיקר הדין גם בספק דאו', אמנם אם יש ספק כמי לפסוק, אין להוציא אותה בע"כ. גם **בפת"ש בסימן ה סק"ז** הביא שכשיש ספק בפצוע דכא כשניטלה ביצה אחת שלו, האם צריך לגרש או לא, כיוון שהווי מח' הפוסקים, אין לגרש בע"כ, כיוון שהווי גט מעושה.

סימן קנו

1.א. מי שמת והניח זרע גוסס האם אשתו זקוקה ליבום?

ב. אם הניח בן טריפה האם היא זקוקה ליבם?

ג. בעל מת ואשתו נתעברה לאחר מיתתו וילדה ולד חי, האם היא זקוקה ליבם?

א. המשנה בפרק ראשון באהלות, אומרת שגם זרע גוסס, פוטר מייבום וכ"פ שו"ע.

ב. **הרב גינת ורדים** (פת"ש סק"ב) הסתפק בכך, האם הוא כממזר שאינו חי ובכל זאת פוטר מייבום וכשם שמשווה הב"ש בסימן ב סקי"א את הממזר לטרפה, או שאין ללמוד משם, כיוון שמדובר על ממזר ידוע שהוא חי והוא פוטר מחליצה והוא הדומה לטריפה, משא"כ ממזר שאינו יודע, ואין ללמוד לטרפה.

ג. **הנו"ב** סימן סט ביאר שכל עוד ניתן לתלות בבעל, תולים בבעל וממילא אינה זקוקה ליבם. כמו"כ הוא בסוף אומר שצ"ע באשה שבעלה מת ביום שבו היא נזרעה ממנו, האם כיוון שבן אין לו בשעת מיתה, ממילא זקוקה ליבום או לא. למעשה הוא מכריע שאין להחמיר בכך, ומותרת בלא ייבום.

3. **אמר יש לי בנים האם נאמן לפטור את אישתו מייבום וחליצה באם הוחזק באחים או באם יש עדים שיש לו אחים?**

בב"ב קלד: מבואר שאדם שאומר יש לי בנים נאמן, הגמ' מעמידה שאפי' אם הוחזק באחים נאמן, ופוטר את אשתו מייבום. כל זאת לגבי מי שהוחזק באחים וטען שיש לו בנים וכ"פ **שו"ע**. אך מי שיש עדים שיש לו אחים, נחלקו הראשונים, **רשב"ם** סבר שאינו נאמן להוציא את אשתו מחזקת האיסור שלה ע"י דיבורו, אמנם **לרמב"ם** שלא חילק משמע שנאמן בכל מקרה. **שו"ע פסק בסתם** כרמב"ם, **ובי"א** הביא את דעת רשב"ם. **הנמו"י** העמיד את האומר יש לי בנים, באדם שלא הוחזק לנו שאין לו בנים, אך במי שהוחזק שאין לו בנים אינו נאמן, אמנם **לרשב"א** גם אם הוחזק שאין לו בנים נאמן. טעמו של הנמו"י כי טעם הנאמנות שלו הוא מטעם מיגו שבידו לגרשה, ממילא לא אמרינן דבר זה אלא כשאין חזקה נגדית מבוררת, אך כשיש חזקה כנגד לא נאמן. אמנם לרשב"א כיוון שבנים תלויים בו הוא נאמן לגביהם גם אם הוחזק לנו שאין לו. **המל"מ** הסתפק האם היא מותרת לכהן, שכיוון שהמיגו שלו מתבסס על מיגו שבידו לגרשה, אינו נאמן אלא כפי טענתו וממילא תהיה אסורה לכהן. אך הכריע שמותרת לכהן.

6. א. מה הדין בעד אחד או עד מפי עד שאומר שמת יבמה או שניתן לבעלה בן. האם נאמן והאם ישתנה הדין בזמן הזה שיש חדר"ג?

ב. האם עד אחד נאמן שכלו חודשי הולד?

א. לגבי השאלה אם נאמן עד אחד להעיד שניתן לבעלה בן בסוף יבמות מבואר שעד אחד נאמן להעיד כשהלכו למדנ"ה שניתן לה בן במדינת הים. **הרמב"ם** (יבום וחליצה ג,ה) סבר שנאמן ע"א הן אם אומר שמת יבמה והן לגבי שניתן לבעלה בן. וכ"פ **שו"ע**. **הראב"ד** חלק עליו להעיד שנולד בן לבעלה אך הודה במת יבמה שע"א נאמן, והטעם כיוון שמת יבמה זה מילתא דעבידא לאיגלויי מה שאין כן, ניתן לה בן. גם **הרא"ש** חלק על הרמב"ם כיוון שסבר בתשובה שאישה אינה נאמנת להעיד על חברתה שכלו חודשי הוולד. כיוון שבכל מקום שע"א נאמן אשה נאמנת. **שו"ע** פסק כרמב"ם הן לגבי מיתת היבם והן לגבי ניתן לבעלה בן. **רמ"א** כרא"ש וכראב"ד. לגבי מת היבם, רמ"א פסק כרא"ש. אמנם **הב"ש** הביא שהוא דעת יחיד בדבר זה ובמקום עיגון ודאי שיש לסמוך על דעת הרמב"ם ופסיקת השו"ע. **בפת"ש (קנח,ג) הביא בשם הנו"ב** שלגבי עד מפי עד ועדות של עבד ואשה, גם הרי"ף לא הכריע בדבר זה ואם כן יש ספק שקול בין הרמב"ם לרא"ש. כמו"כ הוא הביא מספר גאונים שסברו כדעת הרא"ש. אך אמר שמי שרוצה לסמוך על הרמב"ם יש לו בהחלט יתד להישען עליו. לגבי השאלה אם ישתנה הדין בזמן הזה שיש חדר"ג, האחרונים הקשו ביחס לנאמנות של ע"א להעיד לבעל שמתה אשתו, שכיום שיש חדר"ג כיצד ע"א נאמן בכך? ותירצו – ע"א נאמן באיסור דרבנן שבו לא אמרינן שאתחזק איסורא משא"כ באיסור תורה, לכן להתיר לשאת את אחות אשתו, אין להתיר על סמך עדות, זו, גם כאן, כיוון שהאיסור הוא איסור דאו', לא יהיה נאמן. אמנם הב"ש חלק עליהם וסבר שע"א לא נאמן אף באיסור דרבנן, כי אמרינן התחזק איסורא אף בדרבנן.

ב. לגבי נאמנות ע"א שכלו חודשיו של הולד ואימו פטורה מייבום. **הרא"ש** פסק שלא נאמן כיוון שאשה לא נאמנת לחברתה וכל דבר שאשה אינה נאמנת על כך גם ע"א אינו נאמן וכ"פ **שו"ע**. **הרמב"ם** חולק על כך כיוון שסובר שע"א נאמן להעיד וכך הביא **הבאר היטב** בשמו (סקי"ב). **גם הב"ש** הביא שאם הוא אומר שכלו חודשיו הוא נאמן.

סימן קנז

1. מה דין ע"א או גוי מסל"ת לענין הכרה ביבם?

ביבמות לט: מובאת מח' – אשתמודעינהו – פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בעדים, וחד אמר אפי' קרוב אפי' אשה. והלכתא גילוי מילתא בעלמא הוא ואפי' קרוב ואפי' אשה. **וכ"פ הרמב"ם והשו"ע**. **נחלקו לגבי גוי מסל"ת: הב"ש** כתב שאין להאמין לגוי בעדות זו ואפי' מסל"ת וכשם שפסק **הרא"ש** ביחס לשבויה שאין גוי נאמן [אמנם ריא"ז שם חלק עליו], ובעיגון זו קולא מיוחדת. **רע"א תמה על הב"ש** כיוון שהב"ש סבר כלל ביבום, שכל הנאמן לעדות אשה נאמן לעדות זו, ולכן לכאורה גם מסל"ת לדבריו צריך להיות נאמן. **הב"ח ציין ללשון הרמב"ם**, וסבר שאין להאמין לגוי וטעם הדבר כיוון שאין דינו מוזכר כאן בגמ', בעוד בעיגון הוא מוזכר בסוף יבמות, ומשמע שדווקא עבד ושפחה נאמנים אך לא גוי, כיוון שטעם נאמנותה בעיגון בגלל חומר שהחמרת עליה בסופה ובגלל דייקא ומינסבא, ואין ללמוד לכאן. **כמו"כ אחרונים** העמידו את המח' בדבר זה בשאלה מה טעם הנאמנות של גוי מסל"ת ועד מפי עד, האם בגלל מילתא דעבידא לגילויי, ואז גם כאן זה מילתא דעבידא לאיגלויי וצריכים להיות נאמנים, או שהטעם הוא דייקא ומינסבא שלא שייך כאן.

2. האם ההכרה יכולה להיות בשעת חליצה או ההכרה צריכה להיות קודם?

נחלקו ראשונים בדבר זה: הריב"ש – משמע לו מהרי"ף שלא נאמנים האשה והעבד אלא כשאמרו כן לפני שעת החליצה, לכן אין בדבריהם עדות על הממון ועל האיסור ונאמנים, אך אם העידו בשעת החליצה אינם נאמנים. **הראבי"ה** כתב שאין זה נכון לדינא ואפי' בשעת המעשה כשבאים להעיד נאמנים. **מהריב"ל** הכריע לחשוש לריב"ש. **הג"פ** אמר שרוב הפוסקים הכריעו כראבי"ה שאין לחוש לכך.

3.א. אחים שנתגיירו אחד מהם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה האם זקוקים לייבום?

ביבמות צז: מבואר במשנה ובגמ' שהם לא חולצין ולא מייבמים ואין להם אחווה כלל. אם שניהם הייתה הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה היה להם איסור אשת אח על אף שלא היו מייבמין. **וכ"פ שו"ע**.

4. מה הדין אם התנה שאם ימות בלי בנים אישתו רק תחלוץ או שהתנה שיתבטלו הקידושין למפרע.

המהרא"י ברין פסק שהמקדש אשה ויש לו אח מומר יכול לקדש ולהתנות בתנאי כפול שאם תפול לפני המומר לייבום שלא תהא מקודשת וכ"פ **רמ"א**. **הב"ש** אמר שצריך להתנות את התנאי הזה גם בביאה בשביל שלא יקדשה בביאה ללא תנאי ואז תהיה מקודשת בלי תנאי ותתחייב חליצה. **רע"א** הציע שיתנה לפני עדים בביאה הראשונה שכל ביאותיו אינם על דעת קידושין, וידור כך על דעת רבים. אמנם להתנות שלא תחלוץ הווה מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל. וכך ס"ל **לגר"א** כאן, וכך מבואר **בפת"ש** סק"ח.

5. א. נפלה לפני יבם מומר ונשאת לשוק ללא חליצה מה דינה ?ואם יש לחלק בזה בין מומר בשעת הנישואין עם בעלה לבין מומר שהמיר לאחר הנישואין ומה הטעם בזה?

ב .אם עברה ונשאת בלא חליצה ,באיזה מומר אנו אומרים תצא ובאיזה מומר אנו אומרים לא תצא?

ג .מתי אפשר להתיר לכתחילה בלא חליצה אם היבם הוא מומר?

ד .מתי אין אנו מתירים ליבמה להנשא אפילו כשחלצה מן היבם המומר?

ה .מהי התקנה לאשה העומדת להנשא לאיש שאחיו מומר שלא תזדקק ממנו לחליצה?

א-ב. בדבר זה נחלקו ראשונים, הובא במרדכי פרק החולץ סימן כח כט: **רב יהודה גאון** הבין שאח מומר אינו בגדר אח כך ביאר **בתה"ד**, לכן אשה שנפלה לפני יבם מומר פטורה מייבום. אמנם הוא סייג זאת בתנאי שהיבם היה מומר בשעת הנישואין. הטעם שצריך שיהיה בשעת הנישואין מומר, כיוון שבשעת הנישואין נקבע חיוב הייבום. כמוכן שאם בשעת המיתה אינו מומר, חייבת ייבום. **המהר"ם** כתב שהטעם כיוון שהאשה אדעתא דהכי לא נשאה. כשם שמבואר **בב"ק קי:** שמי שנפלה לפני יבם מוכה שחין, פטורה מייבום כיוון דאנן סהדי שלא על דעת כך נשאת. לפי זה הטעם שבשעת הנישואין צריך האח להיות מומר, כיוון שזה תלוי בדעתה על דעת מה נישאה. **רש"י בתשובה חלק** וסבר שיבם מומר זוקק ליבום, אע"פ שחטא ישראל הוא, ולא יצא מגדר אח. **השו"ע** ציין לשיטת רב יהודה גאון אך אמר שאין לסמוך עליו. **אך הב"י** כתב שאם יש עד אחד שמת יבם משומד ניתן להתיר את היבמה מצד ספק ספיקא [כזכור הרמב"ם התיר אם יש עד אחד שמת יבם, משא"כ הרא"ש שחלק עליו]. כלומר זה מציאות של ספק, לכן חוששים לחומרא, אך אין השיטה דחויה. עקרונית חשש לרש"י.

נחלקו כשעברה ונישאת מה הדין: המהר"י מינץ – אם עברה ונשאת ולא ידעה שיש לה יבם, אין להוציאה מתחת בעלה אם היבם מומר, ואינה צריכה אפי' חליצה. המהר"י מינץ הבין שהעיקר להלכה כמו הגאונים, אך אנו מחמירים בעלמא לחוש לרש"י, לכן במקום שנישאת אין להחמיר בדיעבד. **המהר"י וייל**, פסק שאין להקל בנידון זה, אלא אם לבסוף חלץ לה המומר, כיוון שהעיקר לדינא כרש"י. הטעם שיבמה שלא ידעה שיש לה יבם, שהדין שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה זה מטעם קנס, כאן כיוון שלשיטת הגאונים פטורה מחליצה, אין להחמיר עליה מטעם קנס ולאוסרה. **רמ"א** ציין לשתי הדעות. **בחוט השני** הוסיף, שבמקרה שידעה שיש לה יבם מומר ועברה ונשאת, אם לא מיחו בית הדין שבעירה על כך שנשאת ללא חליצה, אין לקונסה שתצא מבעלה אך צריכה חליצה. אך אם הבי"ד מיחו בה תצא מבעלה אלא אם יש לה בנים, שאז מטעם חשש לעז אין להוציאה.

ג. ביארנו בסעיף הקודם שהב"י פסק שאם יש עד אחד שמת יבם משומד ניתן להתיר את היבמה מצד ספק ספיקא, אף לשיטת השו"ע ורמ"א החוששים לרש"י ואף לכתחילה. בבאר היטב הביא בשם הרמ"ט – שאם העידו שיש לו אח מומר ספק אם מאביו או מאמו, מטעם ס"ס מותרת לכתחילה. הבאר היטב הביא גם בשם הרדב"ז שאם הניח הבעל את אשתו מעוברת וראו עדי אמת שגמרו סימניו אך מת בתוך שלושים יום רח"ל ואחיו המומר אינו לפנינו לכו"ע מותרת להינשא לכתחילה. הרד"ך פסק להתיר במקום שהיבם משומד וגם הוא מקום עיגון כי הוא לא יכול לבוא אליה והיא לא יכולה לילך אליו, שאם יסכימו חכמי הדור הוא יהיה סניף להם להיתר.

ד. רמ"א פסק ע"פ מהרי"ק שאם היה לו שני יבמים אחד מומר וגדול ואחד קטן וישראל, לא תחלוץ אלא מן הישראל ואפי' בדיעבד לא מהני מן המומר אא"כ המומר אנוס.

ה. הפתרון כמו שכתב המהר"י ברין שיתנה תנאי כפול, שאם תפול לפני מומר ליבום שלא תהא מקודשת, ורע"א הוסיף שגם בביאה הראשונה יאמר בפני עדים שבכל ביאותיו הוא אינו מכוון לקדשה וידור כך על דעת רבים.

6. לא היה מוחזק באחים ,ובא אחד ואמר אני אחיו ועד אחד מעיד גם כן שהוא אחיו האם מתיבמת או חולצת? אישה שמת בעלה ולא השאיר זרע של קיימא ובא עד אחד ואמר שהוא שמע מהמת שהיה קורא למישהו אחיו ,אך הוא אינו יודע אם הוא אחיו מאביו או מאמו האם האלמנה זקוקה לייבום או חליצה?

בגיטין נד: מדובר על העושה עם אחר בטהרות, ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו – נאמן. אם אומר לו מה שעשיתי עמך ביום פלוני נטמא – אינו נאמן. טעם החילוק בשם אביי – כל שבידו נאמן. מכאן משמע שאין עד אחד נאמן כנגד חזקת היתר, אלא אם יש ספק הוא נאמן להכריע. **בכתובות כז:** - מרי בר איסק הגיע לו אח ואמר לו, תחלק איתי את נכסי אבא, א"ל מרי – איני מכירך. בא לרב חסדא, שאמר ששפיר אמר מרי לך. מכאן למד הרא"ש בתשובה שכשם שאחיו לא נאמן לעניין ממון, הוא גם לא נאמן לעניין ייבום וחליצה. **הרא"ש בתשובה** כלל נב סימן ה גם למד שאפי' אם בעלה לא נאמן לטעון יש לי אחים ולאוסרה לשוק, כל שכן שגם עד אחד אינו נאמן להוציאה מחזקת היתר ולאוסרה, לכן, אין נאמנים כאן. וכ"פ **השו"ע**. וטעם הדבר ביאר הגר"א ע"פ הגמ' בגיטין נד: שלא נאמן להוציא מחזקת היתר של הטהרות, אלא בציור מסופק. **המהריט"ץ** חילק אם הוא גר במקום זה תמיד ואז אכן היה מוחזק שאין לו אח בצירוף אמירתו, לציור שהגיע זמן מועט לפני שנפטר ואמר שאין לו אח, שאז אם יעיד עד אחד על אחד שהוא אחיו שיהיה נאמן. אך **השב יעקב** חלק עליו. **הרדב"ז** סבר שאם העיד אחד על מישהו שהיה קורא לאחד אחי, אך לא ידע אם אחיו מן האם או מהאב, לא הוי עדות ואינה זקוקה ליבום וחליצה.

7.א. היה מוחזק באחים ואמר בשעת מיתתו אין לי אחים ,האם נאמן לפטור את אישתו מייבום . סעיף ז'

ב .ואם נאמר דנאמן האם מותרת להינשא לכהן .סימן קנו פת"ש סקט"ז

8. האם יבם מותר לו לדור עם חלוצתו לאחר שחלצה ?סעיף י'

סימן קנח

1. אשה שאמרה שמת בעלה או מת יבמה או שנולד להם או לו בן במדינת הים האם נאמנת , והאם יש הבדל אם יצאה אשתו עמו או יצאה לבד? באיזה אופן נאמנת האישה לומר שמת בעלה כדי שתתייבם לייבם ,ובאיזה אופן אינה נאמנת?.

ביבמות קיח האשה שהלכה היא ובעלה למד"ה ובנה עמהם, ובאה ואמרה מת בעלי ואח"כ מת בני נאמנת. מת בני ואח"כ מת בעלי אינה נאמנת וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת. ניתן לי בן במד"ה ואמרה מת בני ואח"כ מת בעלי נאמנת. מת בעלי ואח"כ מת בני אינה נאמנת וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת. הכלל הוא שלפי מה שהוחזקה כשיצאה מהארץ לכך היא נאמנת, אמנם אם רוצה לשנות מחזקתה אינה נאמנת אך חוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת. כ"פ **שו"ע** שהאשה נאמנת לומר מת בעלי שתתיבם וזה כמבואר **ביבמות קיד:** - האשה שהלכה היא ובעלה למד"ה שלום בינו לבינה ושלום בעולם ובאה ואמרה מת בעלי תנשא מת בעלי תתייבם. אמנם אם אמרה מת יבמי אינה נאמנת, מחשש שרוצה לפטור עצמה מחליצה וכפי שמסביר **הרמב"ם** שיש חשש שאיסור לאו קל בעיניה.

לגבי אם טוענת שנולד להם בן במד"ה: ביבמות קיח: ניתן לי בן במד"ה ואמרה מת בני ואח"כ מת בעלי נאמנת, מת בעלי ואח"כ מת בני אינה נאמנת וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת וטעם הדבר שמשנה את החזקה שהוחזקה בה. **בגמ' יבמות קיט:** על המשנה של הלך בעלה וצרתה למד"ה ובאו ואמרו לה מת בעליך, שהדין שלא תנשא ולא תתיבם עד שתדע אם נולד לבעלה בן מצרתה מבואר שאין לומר שתחלוץ בכל מקרה, כיוון שיש חשש שמא אכן נולד לו ילד, ואז יוציאו עליה כרוז מחודש שיתיר אותה לכהונה, ויהיה מי שלא ישמע את הכרוז ויחשוב שחלוצה נישאת לכהן. הגמ' מקשה למה לא חוששים לכרוז לכהונה גם במקרה שהיא אומרת ניתן לי בן במד"ה ומת בעלי ואח"כ בני שחולצת ולא מתייבמת שאם יבואו עדים ויעידו כדבריה אז יתירוה לכהונה ואיכא מאן דשמע בחליצה ולא שמע בכרוז שהתירה ויבואו להתיר חלוצה לכהן? הגמ' מתרצת שני תירוצים. א. בגרושה. ב. באמרה אני והוא נחבאנו במערה ושם הוא מת ואין איש מלבדנו שיוכל להעיד מי מת לפני מי אלא אני.

הרמב"ם – פסק שאין אומרים תחלוץ ולא תתיבם בטוענת מת בעלי ואח"כ בני, אלא אם היא גרושה או שהיו במערה. וכ"פ **שו"ע**. אמנם **הרא"ש והרי"ף** לא הביאו את הסיוג הזה של הייתה במערה או גרושה. **הב"ש** הסביר שהם לא קיבלו את האוקימתא הזו, וטעם הדבר שיש לחלק בין צרה שהלכה למד"ה ששם רוב נשים מתעברות ויולדות, לכן הרוב מסייע לצד הספק הזה, ולכן קיים חשש שיגיעו עדים ויצריכו כרוז לכהונה וכו', למי שהלכה למד"ה ואומרת מת בעלי ואח"כ בני, שבמקרה זה כיוון שאין שום רוב המסייע לכך שבעלה מת קודם, אין לחוש לעדים. **הקרבן נתנאל** הבין שגם הרי"ף והרא"ש מודים להבנת הסוגיא רק העמידו את הסוגיא במקרה רגיל, כיוון שהציור של האוקימתא דחוק. **הב"ש** הקשה על השו"ע למה בניתן לי בן ומת בני ואח"כ בעלי, נאמנת להתייבם, למרות שיש לה חזקה של זיקת יבמין, עדיין רוב נשים מתעברות ויולדות לכן החזקה כנגד הרוב אז מדוע לסמוך עליה? יש כאן ספק דאו' לכאורה? **הב"מ** – הרשב"א והרמב"ן על הסוגיא שאלו את השאלה ותירצו שכיוון שהיא לפנינו ריקנית, אין לה את הרוב של רוב נשים מתעברות ויולדות.

2. באיזה אופן נאמן היבם לומר שמת אחיו ,ובאיזה אופן אינו נאמן?

ביבמות קיח: מבואר שאין האיש נאמן לומר מת אחי שייבם אשתו. וכ"פ **שו"ע** שאין האיש נאמן לומר מת אחי ואייבם את אשתו. גם האשה אינה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא לשוק. **בגינת ורדים** ביאר שהאומר מת אחי ואייבם את אשתו, אינו נאמן בדבריו גם שאחד מאחיו האחרים ייבמה וגם שיחלצו לה. אמנם אם אמר רק מת אחי בלי ואייבם את אשתו, הותרה לאחיו האחרים שייבמוה והוא לא ייבם אותה כמו כל ע"א שמעיד מת בעלה, אך **בתשובת תורת חסד**, כתב שגם האומר מת אחי יכול לחלוץ לה. **כמו"כ אם היה לו בנים**, נאמן אחיו היבם לומר שמת **וכ"פ בשלט"ג**. אמנם **הח"מ** הסתפק במצב זה שתחלוץ לו אף אם יש לו בנים, אך **הב"ש** אמר שאפי' מי שמיראי הוראה כח"מ צריך להתיר שתחלוץ לו בציור זה. כמו"כ **הסתפק הח"מ** האם בזמן הזה שאין מייבמים אלא חולצים וכמשנה אחרונה **ביבמות לט:** וכאבא שאול, האם נאמן להעיד שמת אחיו ולחלוץ לה. **המ"מ להבנת הב"ש** לא חילק בנאמנות בין היבמה ליבם אך לדעת הב"ש יש לחלק.

3. האם עד אחד נאמן גם לגבי חדר"ג ,לגבי מות היבם ,לגבי מות אישתו כדי לישא אחותה?.

לגבי מת יבמה נחלקו הראשונים. **הרי"ף והרמב"ם** פסקו שע"א נאמן לומר מת יבמה להתירה לשוק, כי עיקר הנאמנות מצד מילתא דעבידא לאיגלויי ולא מצד דייקא. **הרא"ש** פסק שע"א לא נאמן להעידה שמת היבם בגלל שבעינן דייקא ומינסבא וליכא. **שו"ע** פסק כרמב"ם ורי"ף. **רמ"א** פסק כרא"ש. **הב"ש** מביא בשם הרבה אחרונים להקל בכך בעת דחק ועיגון. **לגבי מות אשתו כדי לישא אחותה, ביבמות קיח:** - אין האיש נאמן לומר מתה אשתו שישא אחותה. **הב"י** דייק מרש"י על דין זה דס"ל שע"א נאמן. אמנם **תוס'** כתבו במפורש שאין עד אחד נאמן לומר שמתה אשתו שישא אחותה. **והב"ש** דוחה את הבנת הב"י ברש"י ואומר שאינה מוכרחת. **לגבי חדר"ג** – יש מח' שמובאת כבר בסימן א', האם כיום שהוי איסור לשאת שתי נשים, עדות של אדם על מות אשת חברו, האם נאמן על אף שהוא עד אחד או שאינו נאמן. **הפת"ש** בסימן א הביא הרבה פוסקים הסוברים שנאמן גם כנגד עד אחד כיוון שהווי התחזק איסורא באיסור דרבנן שלא אמרינן וניתר בעדות עד אחד. אמנם **בב"ש** הביא שהוי איתחזק איסורא ואינו נאמן אלא ב-ב' עדים.

סימן קנט

1.א. יבמה שנתקדשה לאחר ,וגרשה ואחר כך היבם חלץ לה .האם מותרת לחזור למקדש הראשון?

ב .האם יש הבדל בין שוגג למזיד? זקוקה לייבום שנתקדשה לזר בשוגג ,בפני ב 'עדים ואח"כ חלצה ,לאחר מכן באה להינשא לזה שקידשה והתברר תוך כדי שאלות ביה"ד שאחד מעדי הקידושין פסול לעדות האם היא מותרת לזה שקידשה או לא?

ג .מה הדין אם חלץ לה היבם ,עוד לפני שנודע ענין הקידושין ,האם מותרת לחזור למקדש ? פת"ש סק"ג

ד .מה הדין באם כבר נישאה לזר?

1. א. ביבמות צב מובאת מח' רב ושמואל לגבי יבמה שקידשה אחר האם צריכה גט. לרב לא צריכה גט. לשמואל צריכה גט מספק. **וכ"פ הראשונים והשו"ע** כשמואל. בהמשך הגמ' מבואר שאחר שנאמר שהלכה כשמואל, אם היה יבמה כהן וקידשה אחר, חולץ לה יבמה ומותרת למקדש. הגמ' מקשה חוטא נשכר? ומתרצת שהיה יבמה ישראל, נותן לה השני גט ומותרת ליבם. נחלקו הראשונים האם מותרת לחזור למקדש ואם כן באיזה מצב. **לדעת ר"ת**, אם היבם רוצה לייבם יש כאן בעיה של חוטא נשכר, אך אם הוא חולץ מדעתו אין בעיה של חוטא נשכר ומותרת למקדש. אמנם **לבה"ג** אסורה למקדש עולמית בכדי שלא יהיה חוטא נשכר. נחלקו בהבנתו. **הרא"ש** הבין שגם הוא מודה שכל האיסור הוא אם נעשה במזיד אך אם נעשה בשוגג מותר. **תה"ד** הבין שלבעל הלכות גדולות אם נישאת תצא ושאין חילוק לשיטתו בין שוגג למזיד, כי גם בשוגג יוצא שחוטא בשוגג נשכר.

שו"ע פסק לחומרא שגם בשוגג מוציאים מידו. כך ביארו **הגר"א והב"ש**. **הב"ש** תמה למה החמיר כ"כ ולא סבר כבה"ג ורוב הפוסקים הסוברים שהדין נאמר דווקא במזיד ולא בשוגג. **רמ"א** הביא את **דעת ר"ת** – שתלוי אם רוצה היבם ליבם או שלא רוצה. אם רוצה יוציא המקדש ואם לא, מותרת במקדש. **וכ"פ רמ"א לעיקר**. אך הביא אח"כ את דעת **תה"ד** שדווקא אם היה שגגה גמורה כגון שלא ידעו כלל שיש יבם, אך אם ידעו שיש יבם וחשבו שהוא מת, כיוון שהיא לא דייקא ומינסבא זה שוגג קרוב למזיד, לכן זה באחריותה ואסורה למקדש. לעניין אם נישאת למקדש בשוגג, **שו"ע** פסק כרא"ש שמותר. **רמ"א** הביא את דעת תה"ד שחולק ואוסר אך גם הביא את דעת ר"ת שבשוגג מותרת למקדש אם עבר ונשאה.

ב. יש קושי בדין זה שהקשו הראשונים (הרמב"ן למשל) אשה שבעלה הלך למד"ה והתקדשה בלבד לאחר מותרת לחזור לו אם בעלה יגרשה וכן מותרת לחזור לבעלה. אז למה כאן בקידושין מחמירים אפי' בשוגג לדעת השו"ע? לכן סבר **הב"ש** שהידיעה שיש כאן שהיא עשתה זאת בשוגג היא על פי קול בעלמא, אך אם זה לא היה קול, אלא עדות ממש היא מותרת למקדש אפי' אם היה עדות של עד אחד. **הב"מ והברית אברהם** חלקו עליו וסברו שגם אם יש עדות של עד אחד שנעשה בשוגג אין זה מועיל. **המהרש"א על יבמות צב:** מסביר שהחילוק הוא שבאשת איש אינה צריכה גט מן המקדש כיוון ששם הקידושין לא תופסין כי היא אשת איש, משא"כ בייבום שהקידושין תופסין וצריכה גט מספק, ממילא לשיטות המחמירות אסורה לחזור למקדש.

ד. באם נשאת לזר, הדין הוא שצריך מי שנישאה לו להוציאה בגט וכל הדרכים הללו בה. בפשטות הולד אינו ממזר, ע"פ **יבמות מט**, שדווקא בחייבי כריתות ומיתות בי"ד הוא ממזר. אמנם **תוס' בגיטין פ:** אומרים שהוא ממזר מדרבנן. **שו"ע בסתם** שאינו ממזר, **בי"א** שהוא ממזר מדרבנן.

.2א .יבמה שהתקדשה לאחר ,האם מותר ליבם ליבם אותה ?סעיף א) 'זקוקה ליבמה שנתקדשה לאחר ,האם הופקע זיקתה עי"ז ?עיין בית מאיר בטעם הדבר שיכול לחלוץ בלי גט(

ב .מה הדין ביבמה שניסת האם פקעה זיקתה ?סעיף ב'

ג .ואם נתקדשה לאחי היבם מאמו ,מה הדין בזה?

3. שומרת יבם שזינתה האם נאסרת ליבם או לבועל ,ומה הדין אם הרה לזנונים ,האם יהיה מותר לחלוץ לה אז?

בסוטה יח: נאמר ששומרת יבם שזינתה שלא כרב המנונא – מותרת ליבמה. **רבינו ירוחם** – דווקא אם היבם ישראל ולא אם הוא כהן. **שו"ע** פסק כך שלא נאסרה על יבמה אם הוא ישראל. **רמ"א הוסיף ע"פ הנמו"י** שלבועל נאסרת. אמנם בפת"ש תמה על מקורו של הנמו"י, וסבר המוצל מאש, שעקרונית מי שאחר שחלץ לה יבמה יתיר לבועל, מי יאסור עליו דבר זה, אך מאתי לא תצא הוראה. המנחת עני דן ביחס לשאלה אם יהיה מותר לחלוץ לה אז ומסקנתו שע"פ הגמ' שאומרת שכל הראוי לייבום ראוי לחליצה, והיא לא ראויה לייבום בגלל גזירת מניקת חבירו ביבמות מב, לכן הפשטות לאסור בכך. אך הוא אומר שלא מצא ראיה מוכרחת לאיסור ולהיתר אלא דבר זה לכן טוב הדבר שתמתין עד אחר כד חודש.

4. אם נתיבמה בטעות ששמעה שמת בעלה ואח"כ בא האם מותרת לבעלה?

5. בזמן הזה שיש חרם דרבינו גרשום, שלא לישא שתי נשים, אם נפלה לאחד יבמה האם מותר לו לישא אחרת לפני שיחלוץ יבמתו?

סימן קעח

1. א. קטנה שזנתה האם מותרת לבעלה?

ב. חרשת אשת פיקח שזנתה האם אסורה לבעלה?

א. **המשנה ביבמות לג:** עוסקת בשנים שקידשו שתי נשים, ואח"כ הוחלפו נשותיהם, שהדין שצריכות להמתין חודשי הבחנה ואז מותרות לחזור לבעליהן. הגמ' מביאה שבבריתא נאמר, שאם היו קטנות שאינן רואיות לילד, מחזירין אותן מיד, שואלת הגמ' ואי במזיד מי שריא? ותירוצה – הא לא קשיא, פיתוי קטנה אונס נינהו, ואונס בישראל מישרא שרי. הגמ' קובעת ומקבלת כיסוד את דין פיתוי קטנה אונס. אמנם בגמ' **בכתובות ט.** לגבי האומר פ"פ מצאתי, נאמן לאוסרה עליו. הגמ' מעמידה באשת ישראל וכגון שקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד שאז ודאי שזינתה תחתיו אך מצד שני פיתוי קטנה אונס הוא, אז מדוע נאמן לאוסרה? ולכאורה משמע שלגמ' זו אין פיתוי קטנה אונס.

תוס' בכתובות הקשו, למה כשקידשה קטנה אוסרה, הרי יש ספק ספיקא, ספק במזיד ספק ברצון, ואם ברצון, שמא זינתה כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא? אומרים תוס' שאין זה ספק ספיקא כי שם אונס חד הוא. הספק הוא אחד, האם נעשה ברצון או באונס. מכל מקום משמע לתוס' שהם סוברים את הדין של פיתוי קטנה אונס, ומקבלים אותו להלכה.

הרמב"ם פסק שהקטנה נאסרת על בעלה אם זנתה ברצון. **הראב"ד** השיג עליו שהרי פיתוי קטנה אונס הוא כמבואר **ביבמות לג? המ"מ** הסביר שמקור הרמב"ם מהסוגיא בכתובות ויש לומר שהרמב"ם חולק על תוס' ולא סובר ששם אונס חד הוא, לכן לדעתו יש ספק ספיקא ומותרת. הוא מעדיף את הסוגיא בכתובות על פני הסוגיא ביבמות.

הברית אברהם סימן עז אות ד כתב ע"פ המהרי"ק, שטעמו של הרמב"ם, שבכדי שאשה תאסר על בעלה, לא בעינן דעת איסור שלה שהיא נאסרת על בעלה, אלא כוונה למעול מעל בבעלה, וזה שייך

גם בקטנה. המהרי"ק לשיטתו בדין אומר מותר, הנפסק בסימן קעח סעיף ג ברמ"א. אמנם **בב"מ** ביאר שהטעם שקטנה נאסרת כיוון שגם אצלה שייך המושג מזיד, אך הקטן לא נענש עליו, בגלל שהתורה חסה עליו. כמו"כ יש אחרונים שסוברים לחלק בין קטנות. יש קטנות שאינן בנות דעה ויש קטנות שהם בנות דעה והכל לפי העניין.

השו"ע ציין לשתי הדעות בשם יש מי שאומר. **ביש מי שאומר קמא פסק כרמב"ם**, **ובי"א בתרא פסק כתוס'. הב"ש** אמר שדעת רוב הפוסקים כתוס' והראב"ד שחלקו על הרמב"ם.

בטוען פ"פ מצאתי: פסק **השו"ע** בסימן סח סעיף ז שנאמן לאוסרה עליו בקטנה. **רמ"א** שם פוסק בשם י"א שדווקא כשהיא גדולה לפנינו אז נאמן לאוסרה אך אם היא קטנה אינה נאסרת. ומבארים שם שטעמו לאסור דווקא בגדולה כי פיתוי קטנה אונס הוא. יש לדון בשיטת השו"ע האם מסכים לחילוק הרמ"א. לכאורה מכך שרמ"א כתב בי"א נראה שחולק, ואז נראה שפושט בסח כרמב"ם.

ב. **במל"מ** פי"א ה"ו מאישות הביא שחרשת ושוטה דינם כדין הקטנה שפתויים אונס. **בכנ"י** שאל מי יימר שלשוטה יש דין קטנה. **רע"א** מבאר שלשוטה יש פחות דעת מקטנה ולכן לכו"ע הוי פיתויה אונס. וכשם שמוכח **מתוס' בחולין יב** ד"ה מאן תנא – שחליצה בשוטה כשגדול עומד על גביו לא מהני משא"כ בקטן. אך חרשת לדעתו יש להשוות לפיתוי קטנה. **נמצא שלוש דעות: למל"מ** – חרשת ושוטה כקטנה. **לכנ"י** חרשת כקטנה אך שוטה לא ברור שהיא כקטנה. **לרע"א** – שוטה לכו"ע הוי אונס ואף הרמב"ם מודה בה לתוס'. אך בחרשת דינה זהה לקטנה.

2. האם במקרים הבאים אשת איש נאסרת לבעלה:

א. שימש באבר מת או שזנתה עם שחוף.

ב. שסבורה שזה בעלה.

ג. אומרת מותר.

ד. נבעלה לגוי.

ה. התירוה בי"ד להינשא.

ו. זינתה ברצון כדי להציל נפשות, האם מותרת לבעלה? ומה דינה לגבי כתובתה?

א. בגמרא **בסוטה כו:** מופיע דין שחוף. פירוש הדבר שאינו מתקשה בעת התשמיש. שמואל פוסק שמקנאין על ידו. כלומר האשה נאסרת על בעלה אפילו אם הוא קינא לה שלא תסתר עם שחוף ונסתרה עמו. וכ"פ **השו"ע**. **הפת"ש הביא בשם יד המלך** שבזמן הזה שאין קינוי וסתירה לעניין השקאת מי סוטה אלא לעניין לאוסרה על בעלה, אם קינא לה משחוף מותרת לבעלה ונשאר בצ"ע לדינא. **רמ"א** בסימן כ, כתב שקטן פחות מבן ט' שאין ביאתו ביאה שבא על אשה גדולה נראה לו שלא נאסרה לבעלה. **הב"ש** הקשה מהסעיף שלנו, ואמר שעל כרחך שלא לכל עניין פסקו זאת הטור ורמ"א. [ניתן אולי להציע לחלק בין מי שהוא גדול ועקרונית ראוי לביאה רק שהוא שחוף וחל על כך שם ביאה, לקטן ששם ביאה כלל לא חל עליו למרות שמבחינת הקישוי שניהם אינם מתקשים].

ב. **ביבמות לג:** מבואר במשנה, שנים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה ואת של זה לזה הרי אלו חייבין משום אשת איש. ובהמשך המשנה ומפרישין אותן שלושה חודשים שמא מעוברות הן. הגמ' מסבירה שלא החליפו כי לא עסוקים ברשיעי, ולכן תני במשנה הוחלפו. [בהמשך הגמ' מבואר שהסתמא של הגמ' שפיתוי קטנה אונס הוא]. הגמ' ממשיכה שהראיה לכך שהוחלפו מכך שמפרישין אותן מבעליהם, ומדייקת הגמ' שאם אינם מעוברות מחזירים אותם לבעליהם ואם זה במזיד כיצד מותרות לחזור לבעליהם [אחד לבעל ואחד לבועל?], אלא בשוגג. **הרמב"ם** בעקבות הגמ' הזו, פסק בפכ"ד מאישות הי"ט – האשה שזינת תחת בעלה בשגגה או באונס הרי זו מותרת לבעלה שנאמר והיא לא נתפשה, הא נתפשה מותרת. כמו"כ מהגמ' **בנדרים**

צא: בנשים שסיפרו לבעליהם שאחר בא עליהם, הגמ' אומרת שאינה נאמנת שמא נתנה עיניה באחר, **והר"ן** שם מבאר שמדובר באשת כהן, כי באשת ישראל כיוון ששוגגת מותרת לבעלה. **רמ"א** קעח, ג פסק כרמב"ם – גדולה שזנתה בשוגג שסברה שבעלה הוא והוא אחר מותרת לבעלה ישראל.

ג. **לגבי אומרת מותר** - ראה בסעיף הקודם את דברי הרמב"ם ע"פ הגמ' ביבמות לג:. השאלה האם הרמב"ם התיר בכל שגגה, או דווקא בשגגה שהיה טעות בגוף אך בטעות בדין כגון אומרת מותר – יאסור. **המהרי"ק בשו"ת בסימן קסז** פסק שאומרת מותר אסורה לבעלה. הוא דייק זאת מכך שנאמר בפרשת סוטה ומעלה בו מעל, ולא ומעלה מעל בה', לכן כל שהיא מועלת בבעלה אף אם היא חושבת שהיא לא עושה איסור, היא עוברת על ומעלה בו מעל ונאסרת. ראייתו מאסתר המלכה שנבעלה לאחשוורוש על אף שעשתה בהיתר להצלת ישראל, נאסרה לבעלה. **רמ"א** פסק בסעיף ג כמהרי"ק. יש לציין לתשובת **בניין ציון**, המדבר ממעשה נורא של אשה שהיה איש שהיה נראה כצדיק וסיגף עצמו בתעניות וכו', שבעת שבעלה לא היה בבית, פיתה אותה ואמר לה שהוא אליהו הנביא ונשלח דווקא אליה שהיא אישה כשרה ויראת ה' באופן מיוחד בשביל שיוולד מהם ילד צדיק, והיא התרצתה, הוא נתן לה סימן שאחרי כמה ימים יקרה משהו, והוא לא קרה, והיא הבינה שהוא רמאי, ואז היא הצטערה מאד וסיפרה הכל לבעלה, הוא דן בשאלה האם ניתן להתירה לבעלה. הוא פוסק שניתן להתיר אותה לבעלה, כיוון שלא התכוונה למעול בבעלה אלא לעשות משהו שלהבנתה הוא מצוה. הבניין ציון רצה שיצטרפו אליו עוד שני גדולים להיתרו. [מתשובתו הרב דייכובסקי בתחומין לו, רצה להתיר את האומרות מותר של "הרב" הסוטה מצפת]. **רע"א** פסק לשיטת המהרי"ק שגם מפסידה כתובתה, כפי שפסק הרמב"ם בדין קטנה שזנתה בבעלה.

ד. **לגבי נבעלה לגוי**. נתחיל בנתייחדה עם גוי - מחד נפסק **בשו"ע** בסעיף ו [באופן כללי ובלי יחס מסוים לגוי דווקא] ע"פ הגמ' בסוטה ב שצריך קינוי וסתירה, קינוי אל תסתרי עם איש פלוני, סתירה שיראו אותם מתייחדים בבית הסתר כדי טומאה, כשאין את אחד מהם אין האשה נאסרת לבעלה, מאידך **הרמ"א בסימן ז סעיף יא פסק ע"פ מהרי"ק שפסק ע"פ הלכות גדולות**, שאם נתייחדה עם גוי לשם זנות יש להחמיר. **המהרי"ק** באר שני חילוקים בין דברי ה"ג לשאר הפוסקים בשביל לא ליצור מחלוקת ביניהם. **א.** כל הפוסקים איירי בייחוד אשת איש, אך ה"ג דיבר על ייחוד פנויה שאסורה לכהן. **ב.** ה"ג דיבר על מקרה בו היא דיברה עם הגוי דברי זנות ותפלות שאז יש יותר רגליים לדבר ואז משנתייחדה עימו נאסרה, שאר הפוסקים לא דיברו כשדיברה עימו בדברי זנות. **הח"מ** ביאר שמדובר בפנויה על פי התירוץ הראשון, ולעניין לאוסרה לכהן, כיוון שאם מדובר על אשת איש, אם התייחדה בין אשת כהן ובין אשת ישראל, מותרת כי מבואר בגמ' שאין אוסרין על הייחוד. אם מצד כהן, הכל תלוי אם מסורה בידו (בידי הגוי) או לא, אם מסורה בידו אסורה, ואם אינה מסורה בידו מותרת. [**המרדכי** המוזכר בב"ש תולה איסורה בזמן ששהתה עימם. אם שהתה זמן רב אסורה ואם מעט מותרת]. **הח"מ** הבין שגם לתירוץ השני מדובר בפנויה. **הגר"א** ציין לכתובות יג שמדברת היינו שבויה ושאני שבויה דרוב עכו"ם פרוצים בעריות, שזה מקורם של ה"ג ומהרי"ק לאסור אם נתייחדה לשם זנות עם הגוי. **הח"מ** הביא גם את דעת **הרא"ש** הסובר שאם נתיחדה עם הגוי אסורה לכהן, כי חוששים לאונס, אך הוא אומר שהוא דעת יחיד וכל הפוסקים חולקים עליו. **הב"ש** חלק על הח"מ וביאר שהמהרי"ק דיבר על אשת איש, לכן יש לומר שהמהרי"ק אסר בנתיחדה לשם זנות באשת איש כהן, ולא רק בפנויה לכהן על פי תירוץ ה-ב' של המהרי"ק. **אמנם כשיש עדים שנבעלה בוודאי לגוי**: יש לדון בדבר על פי **תוס' בכתובות ג:** מח' ר"ת וריב"ם. **לר"ת** מותרת לבועל אחר מות בעלה אם התגייר. **לריב"ם** נאסרה על הבועל. **לכאורה מראיות ריב"ם שם משמע שגם ר"ת מודה שאסורה לבעלה:** א. לגבי אסתר נאמר כאשר אבדת אבדתי, כאשר אבדתי מבית אבא אובד ממך. ב. משמע בגמ' שפרוצות, נאסרות לבעליהן אם באו עלים גויים. **השו"ע** בסעיף יט **פסק בי"א כר"ת** ביחס להתרה לגוי אחר שהתגייר ואחר שאינה נשואה עוד לבעלה וביאר את טעמו כרא"ש. **הרא"ש** הבין בסוגיא בכתובות כריב"ם, אך הסכים עם דעת ר"ת, כיוון שאמרינן אסורה לבעל ולבועל דווקא אם האיסור לבועל נובע מהבעל, אך אם הבועל אסור איסור עצמי, כגון כאן שהוא גוי, לא אמרינן אחד לבעל ואחד לבועל. כך גם משמע מהגמ' **בסוטה כו.** ביחס לקינוי גוי.

ה. התירוה בי"ד להינשא: המהרי"ק בסימן פד, דן על מי שנישאת על פי בי"ד שטעו ואמרו לה שקידושיה הראשונים לא חלו, והלכה ונישאת לשני האם היא מותרת לשני. הוא פוסק שגם אם היינו

אומרים שהאשה לא צריכה לדקדק אחרי פסיקת בית הדין, זה דווקא בפסיקה של בי"ד חשוב, אך בי"ד גרוע כמקרה שהוא דן בו, ודאי שהייתה צריכה לדקדק אחריהם. נחלקו האחרונים, האם לדעתו בבי"ד חשוב האשה תהיה מותרת. **הברכ"י והנו"ב** – אם מדובר בבי"ד חשוב, נחשבת אנוסה ומותרת לבעלה. **רע"א והבית הלוי** – הוא אמר כן לרווחא דמילתא, אך לדעתו אין להתירה לראשון מדרבנן, שמא יאמרו מחזיר גרושתו משנשאת לאחר.

הרשב"א בתשובה אלף קפט, חלק על המהרי"ק ופסק שאשה שחשבה שאינה מקודשת נחשבת כאנוסה ומותרת לחזור לבעלה. הוכחתו ממיכל בת שאול, שעל אף שנישאה לפלטי בן ליש, הותרה לחזור לדוד, כיוון ששאול ובית דינו פסקו לה שקידושי דוד אינם קידושין בגלל שהיו אלו קידושין במלוה ופרוטה, שדעתה אמלוה. **הרשב"א** כמהרי"ק אמר שצריך להיות בי"ד חשוב כבי"ד של שאול. [מעניין כיצד אין בעיה של קרוב בכך ששאול דן את בתו]. **הט"ז** הקשה על הוכחת הרשב"א מפלטי בן ליש, שבגמ' נאמר שלא בא עליה, וממילא לא נאסרה לדוד מעצם הקידושין אליו. כמו"כ מדוע העושה על פי בי"ד מוגדר אנוס, הרי התורה מחייבת חטאת למי שעשה איסור על פי הוראת בי"ד שטעה. ניתן היה את הקושיא השניה לתרץ בטענה שגם בשגגה שמקריבים עליה חטאת אישה אינה נאסרת לבעלה כמבואר ברמב"ם שהובא בתחילת התשובה. לגבי השאלה הראשונה הרשב"א בעצמו בסימן י מזכיר את זה, אך מבאר שהעדיף לומר שכיוון שדוד לא יכל לדעת שאכן פלטי לא בא עליה כשם שאנו יודעים בגלל עדות הגמרא, לכן ההיתר נובע מהוראת בית הדין.

ו. זינתה ברצון כדי להציל נפשות ראינו במהרי"ק וכך גם מבואר בריב"ם בתוס' בכתובות ג: ע"פ הגמרא במגילה, כאשר אבדתי אבדתי, כאשר אובד מבית אבא אובד ממך. אסתר נאסרה לבעלה בכך על אף שעשתה זאת להצלת נפשות וכך הביא **הב"ש להלכה** שנאסרה לבעלה. **החכמת שלמה** הקשה על כך, מכך שיעל נשארה מותרת לבעלה. הוא מוכיח זאת מכך שנאמר יעל אשת חבר הקיני, ומשמע שהיא עדיין אשתו. **החכמת שלמה**, חילק בין מקרה שההצלה עקיפה, כמו אצל אסתר שעל ידי הביאה התרצה לבוא למשתה ולעשות את בקשתה, משא"כ עם יעל, שעצם הביאה אפשרה את הריגתו של סיסרא. **לגבי הכתובה: ברע"א ובברית אברהם** המובאים בפת"ש מבואר שאין לה כתובה, כשם שפסק הרמב"ם בדין קטנה שזנתה, שעל אף שאומרת מותר, אין לה כתובה.

3. אשת קטן שזנתה האם אסורה לבעלה?

הרמב"ם בסוטה ב ב – ואלו הן הנשים שאינן ראויות לשתות אע"פ שהיא רוצה לשתות והוא רוצה להשקות יוצאות בלא כתובה משהיה עידי סתירה אחרי עידי קינוי ואחת מהחמש עשרה נשים, היא גדולה אשת הקטן, והוא הדין לקטנה אשת הגדול. **הכס"מ** ביאר שהטעם שכתוב והביא האיש את אשתו אל הכהן, האיש ולא הקטן. זה ביחס לקינוי וסתירה של אשת הקטן. אמנם נראה שעיקר כוונת השואל, הייתה למח' הרמב"ם ותוס' האם אמרינן פיתוי קטנה אונס. לכאורה יש שתי סוגיות שחולקות בדבר. **הגמ' בכתובות ט.** דעת ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו, והגמ' מעמידה באשת ישראל וכגון דקיבל בה אביה קידושין באותה קטנה, שאז יש רק ספק אחד, האם באונס או ברצון, אך אין ספק מצד תחתיו או לא תחתיו, שכיוון שקידשה פחות מבת ג' שנים ויום אחד בתוליה חוזרים, ולכן ודאי שאם מצא פ"פ זה קרה תחתיו. לפי גמ' זו משמע שאכן בקטנה יש ספק האם היא באונס או ברצון. **אמנם ביבמות לג:** מבואר במשנה של הוחלפו שתי נשים, שהגמ' מעמידה בהוחלפו ולא החליפו, והגמ' מוכיחה שמדובר בשוגג מכך שקתני בסיפא אם היו קטנות שאינן ראויות לילד מחזירין אותן מיד, ואי במזיד מי שריא? הגמ' מתרצת, הא לא קשיא, פיתוי קטנה אונס נינהו ואונס בישראל מישרא שרי. הגמ' ביבמות מניחה שפיתוי קטנה אונס הוא כדבר ברור.

תוס' בכתובות הקשו, מדוע לא יהיה ס"ס בקטנה, ספק באונס ספק ברצון, ואם תמצי לומר ברצון, פיתוי קטנה אונס הוא? ותירצו תוס' דשם אונס חד הוא. כלומר הספק בסופו של דבר האם באונס או ברצון. משמע לתוס', שגם בגמ' בכתובות ניתן להעמיד שפיתוי קטנה אונס, והגמ' אינה חולקת על הגמ' ביבמות. לכן לפי תוס' למסקנה, פיתוי קטנה אונס הוא, ולכן באשת ישראל לעולם מותרת לבעלה, אמנם באשת כהן אסורה לחזור לבעלה, שהרי ביחס לכהנים גם אונס אוסר.

הרמב"ם סוטה ב, ד פסק שאף הקטנה נאסרת על בעלה אם זנתה ברצון. **הראב"ד** חלק עליו מהמבואר בסוגיא ביבמות לג:. **המ"מ** טען שמקורו של הרמב"ם מהסוגיא בכתובות, והסיבה שאין ס"ס כתוס' לא מטעם דשם אונס חד הוא אלא מטעם שפיתוי קטנה לא הוי אונס. מה שהגמ' ביבמות לג: אמרה שפיתוי קטנה אונס הוא זה בדרך דחיה אך לא כמסקנה להלכה. **הברית אברהם** הטעים והסביר שיסוד המח' מה צריך בשביל שאשה תאסר על בעלה, לדעתו הרמב"ם כסברת המהרי"ק שאומרת מותר אסורה כיוון שלא צריך בשביל להאסר על הבעל דעת איסור והיתר, אלא כוונה למעול מעל באשה, וזה שייך גם בקטנה. **הב"מ** סבר אחרת בהסבר המח' שנחלקו האם שייך בקטנה מזיד, ולדעתו לדעת הרמב"ם שייך מזיד. **השו"ע** ציין לשתי הדעות. ביש מי שאומר ראשון פסק כרמב"ם שאסורה לבעלה. לכן מקנאים לה כדי להפסידה כתובתה. וביש מי שאומר שני הביא את דעת התוס' והראב"ד, שאינה נאסרת על בעלה אלא באשת כהן. **הב"ש** סבר שרוב הפוסקים סבירא ליה כדעת הראב"ד ותוס'. כל זאת **בקטנה הנשואה מדאו' וכגון דקיבל בה אביה קידושין**.

בקטנה שהשיאוה אמה ואחיה, קידושיה מדרבנן בלבד. לכן אף כשמזנה אינה נאסרת אף לבעלה הכהן, גם לשיטת הרמב"ם. למרות שכהן אסור בזונה, קיימ"ל לדינא שפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות לא עשאה זונה, ומכיוון שנישואיה דרבנן ולקטנה אין דעת ורצון, אינה נאסרת על בעלה.

לגבי קטנה ביותר שדינה כדין השוטה. בתשובת מקום שמואל פסק ששוטה שזינתה אסורה לבעלה. לדעתו יש לחוש שמא זינתה ברצון. **לבינת אדם** – כיון שלרוב הפוסקים פיתוי קטנה אונס, השוטה מותרת לבעלה, ויותר קרוב הדבר שדין השוטה קל יותר מקטנה, כיון שמצינו שקטן שהכה את אביו צריך תשובה משא"כ שוטה (ב"מ). **הברית אברהם** סייג שדווקא בשוטה גמורה מותרת כיוון שפיתויה כאונס אך תמימה ופתאה ביותר אסורה לבעלה. **בב"מ** סימן ו סעיף יד כתב שקרוב בעיניו שגם לדעת הרמב"ם שקטנה אסורה כיוון שיש לה רצון זה דווקא בבת חינוך. גם בברית אברהם כתב שלרמב"ם קטנה שאין לה דעת למעול מעל בבעלה, מותרת לבעלה אף לרמב"ם. נראה שנחלקו בטעם הרמב"ם לאיסור, לברית אברהם, זה תלוי בדעת למעול בבעלה, לב"מ תלוי בזדון שלה, השייך בגיל חינוך ולא לפני זה.

4. האם אפשר לקנא על ידי שליח?

בבסיס דין זה עומדת **המשנה בסוטה כד,** שיש כאלה שבי"ד מקנים להם. ומשמע שיש אפשרות לסוג של שליחות בקינוי. נחלקו ת"ק ור' יוסי, האם הבי"ד גם יכולים להשקותה (ר' יוסי) או רק לפוסלה מכתובתה (ת"ק).

רש"י על הסוגיא ב - כה. – העוסקת בדין עוברת על דת ורצה בעלה לקיימה האם יכול או לא, ביאר שהבי"ד מקנאין בתורת שליחות הבעל. **הנו"ב** כתב ע"פ רש"י שאין הבעל או בי"ד יכולים לעשות שליח על הקינוי כשהבעל שם כיון שבזה שהוא לא מקנא בעצמו מראה שמוחל, אלא כשהבעל לא נמצא אז יכולים לקנא עבורו.

הנוב"י אמר שנראה לו ברור שאין הבעל עצמו או הבי"ד יכולים לשלוח שליח על הקינוי. כיוון שיש בכך חב לאחריני לאשה והוי כתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים.

החת"ס כתב בפשיטות שהבי"ד יכולים לשוויה שליח לקינוי וכך פסקו **הבאר שבע והכנה"ג**. יסוד המח' האם יש שליחות במקום שמתעבר בריב לא לו. החת"ס הבין שכיוון שהבעל כשמו בעלים על אשתו, יש שליחות, משא"כ בשאר תופס לבע"ח שאין בעלים ברורים אחד ומוגדר. לנו"ב יש כאן התערבות של השליח בדבר שלא שייך לו והתורה לא תיקנה שליחות על כך. יתכן גם לומר שלדעת החת"ס אין כאן חוב לאשה, אלא זכות לה שמפרישין אותה מאיסור לכן שייך כאן זכין ושליחות ואין חב לאחריני.

5. **האם בעדות סוטה לאחר קינוי וסתירה אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה?**

עדות זו שלאחר קינוי וסתירה מוגדרת כעדות טומאה, **ותוס' בסוטה לא:** כותבים בסוף דבריהם שם בד"ה כאן בבת אחת, שלא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה בגלל שיש רגלים לדבר בגלל הקינוי והסתירה.

6. **א. אשת איש שזינתה עם גוי וגירשה בעלה ונתגייר הגוי, האם מותרת לו?**

ב. מי שזינה עם אחות אשתו וגירשה בעלה האם מותרת לבועל לאחר מיתת אשתו ומה שונה זה מגוי הבא על אשת איש?

ג. זינתה עם קטן פחות מ – יג' ויותר מ – ט' האם אסורה לו כשיגדיל?

ד. א"א שנאנסה וגירשה בעלה, האם אסורה לבועל? האם יש חילוק בין אשת ישראל לאשת כהן?

א. ראה בתשובה 2 ד בסימן זה בסוף התשובה, התייחסות לשאלה זו. **שו"ע** פסק כר"ת בי"א.

ב. **תרומת הדשן פסק עקרונית כרא"ש** שלא אמרינן כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל כשבלאו הכי בלי הביאה של הבועל עליה הייתה אסורה לבועל, אמנם באחות אשתו הנשואה, כיוון שעקרונית שייכי בה לגביו קידושין לאחר מות אשתו [וכשתהיה פנויה], ממילא אם בא עליה בחיי אשתו, ואז גירשה בעלה ומתה אשתו אסורה לו, כיוון שאילולי בא עליה הייתה מותרת לו. וכך פסק **רמ"א**. ההבדל מגוי, שאצל גוי האיסור תמידי, בעוד אחות אשתו, יש לה היתר אם יגרש את אשתו אחותה או שתמות. אמנם לפי שיטת ר"ת, אין טעם ההיתר לגוי בגלל שאסורה עליו מקודם וכקטן שנולד דמי, ולכן לא נאמר לגביו אחד לבעל אחד לבועל, אלא שביאתו אינה ביאה כי בשר חמורים בשרם, ונראה שיחלוק על תה"ד וכך הביא בפת"ש (סקל"ג) בשם **רע"א**.

ג. **הפת"ש הביא בשם חידושי רב גדול אחד**, שהסתפק כשהבועל היה בין ט ל- יג שביאתו ביאה אי אסורה לו כשיגדיל. מצד אחד בקטן לדעת הרמב"ם אסור להשיא אשה לקטן דהוי כזנות ולכן דומה לזינתה עם גוי, לאלו שמתירים אותם אח"כ – כר"ת כתובות ג: בתוס'. מאידך דומה לזינה עם אחות אשתו שאמרינן בה אחד לבעל אחד לבועל, כיון שתהיה מותרת לו אח"כ כשם שפסק תה"ד ופסקו רמ"א. אך יש להסתפק כיוון ש**למרדכי הטעם שהלכה כר"ת** שמותר לשאת את הגוי שזינתה עמו כשהייתה נשואה ואח"כ הוא התגייר, מטעם שהוא כקטן שנולד ולפני זה לא היה בר איסורא, ממילא גם בנידו"ד הקטן לא הוי בר איסורא בשעה שזינה איתה. **בנ"צ** ביאר שפשוט בנידון זה שאסור והוא הדין לזינתה עם חרש ושוטה. כנראה שהבין במרדכי שעיקר הטעם שכקטן שנולד ולכן האיסור שהיה לגביו נתבטל אך לא מצד שכשעשה זאת לא עשה איסור, ממילא קטן לא הוי כגר שהוי כנולד מחדש, לכן יש לאסור בקטן כזה. יש להזכיר שבסעיף ב מבואר שהמקנא צריך להיות גדול, ונחלקו מי הוא גדול. **לרמב"ם**: קטן הוא פחות מבן תשע, וביאר **המ"מ** שהרמב"ם ס"ל שלא נחשב קטן לדין זה אלא מי שאינו ראוי לשכיבה. ממילא מגיל תשע ראוי לקנא. אמנם **לתוס' בסוטה כו:** ד"ה אבל, ס"ל שקטן הינו מי שלא הביא סימנים, כלומר עקרונית בגיל 13. **הפת"ש** ציין לשתי הדעות.

ד. לכאורה מקור דין זה הוא הגמ' **בכתובות ט.** למטה, הגמ' שואלת מעשה שהיה (מעשה דוד ובת שבע) מפני מה לא אסרוה? לכאורה הייתה אשת איש, ואמרינן אחד לבעל אחד לבועל ואסורה לדוד? בתירוץ ראשון הגמ' עונה, שזה היה אונס. תירוץ זה מלמד שבאונס כיוון שהאשה לא אסורה לבעל אינה נאסרת לבועל, לא שייך לומר כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. תירוץ שני, שהיה גט מקודם. לפי התירוץ השני אין זה מוכרח, אך יתכן לפרש שאסורה בכל מקרה לבועל אף אם היה באונס. **הב"ש** בסימן יא סק"ג ביאר את **הגהת רמ"א** שאמר שאם נאסרה בשבילו לבעלה אסורה לו, שרצונו לומר שאם בעלה ישראל ואנסוה כיוון שמותרת לבעלה, אם גירשה בעלה למרות שמותרת לו, תהיה מותרת לבועל כי לא אמרינן כשם שאסורה לבעל וכו' כי לא נאסרה לבעל. כך גם פוסק במפורש **התוס' בשבת נו.** ד"ה ליקוחין, שהאונס אשת איש, אם גירשה בעלה או מת מותרת לבועל. **אמנם הב"ש הביא ירושלמי** הסובר שלבועל אסורה בכל מקרה, אף אם זו אשת ישראל שנאנסה שלא אמרינן בה כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. נראה שיש להציע שתי אפשרויות ביסוד דין כשם

שאסורה לבעל כך אסורה לבועל שיבהיר גם את טעמי המח', האם האיסור תלוי בבעל ואם לא יהיה איסור לבעל, לא יהיה איסור לבועל, או שאינו תלוי בבעל אלא איסור עצמי, והכשם רק מלמד שהוא אסור, אך לא תולה את האיסור, באיסור לבעל. האם הקנס הוא קנס עצמי לבועל על מה שעשה, או שהוא קנס בגלל שפוגע בבעל ואוסרו לאשתו. בלשון אחרת האם הכשם ה-כ היא כ הדמיון או כ השויון.

נפ"מ נוספת מחקירה זו, היא מה הדין אם היה בועל שני אחרי הבועל הראשון, האם אסורה לו לאחר שבעלה גרשה, אם דווקא כשאסורה לבעלה אסורה לבועלה, הרי אסורה מקודם לבעלה על ידי הבועל הראשון, ממילא תהיה מותרת לבועל שני וכך פסק **המהר"א ששון**, אם זה קנס עצמי, לכאורה יהיה איסור לבועל גם בבועל שני וכך נראה שפסק **הברכ"י** בסימן יא.

לגבי אשת כהן, בפשטות אסורה לבועל וכך ביאר **הב"ש** ע"פ הסברו ברמ"א, אמנם **הח"מ** אמר שיש לעיין בדין זה. ויש להבין את עיונו.