

עזרת יוסף



מקצת מהלכות אישות וכתובות

סוכם ע"י יוסף סוראני

תוכן עניינים

3	הלכות אישות
4	סימן א
22	סימן ב
50	סימן ג
62	סימן ד
135	סימן ה

151	הלכות כתובות
152	סימן סו
162	סימן סז
167	סימן סח
176	סימן סט
186	סימן ע
206	סימן עא
212	סימן עב
214	סימן עג
216	סימן עד
219	סימן עו
227	סימן עז
246	סימן עח

הלכות אישות

סימן א דיני פריה ורביה ושלא לעמוד בלא אשה סעיף א

החובה והחשיבות לישא אשה

הטור האריך בהקדמה על החשיבות לישא אשה, וביאר הטור שישנם שתי סיבות לכך שציוות הקב"ה אשה לאיש:

א. היות ולא טוב היות האדם לבדו.

ב. לצורך פריה ורביה, היות וכוונת הבריה באדם היא בכדי שיפרה וירבה.

עוד כתב הטור שזוהי חובה לישא אשה, וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה נחשב כשופך דמים וממעט הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ומקורו מהגמרא ביבמות סג: וזה לשון הגמרא:

1. **תניא, רבי אליעזר אומר:** כל מי שאין עוסק בפריה ורביה - כאילו שופך דמים.

שנאמר: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", וכתב בתריה: "ואתם פרו ורבו".

2. **רבי יעקב אומר:** כאילו ממעט הדמות, שנאמר: "כי בצלם אלהים עשה את האדם",

וכתיב בתריה: "ואתם פרו" וגו'.

3. **בן עזאי אומר:** כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: "ואתם פרו ורבו".

אמרו לו לכן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים!

אמר להן בן עזאי: ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.

תניא אידך, רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה - כאילו שופך דמים, שנאמר: "שופך דם האדם", וסמך ליה: "ואתם פרו" וגו'.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: כאילו ממעט הדמות.

בן עזאי אומר וכו', אמרו לו לכן עזאי: יש נאה דורש וכו'.

ת"ר: "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל" - מלמד, שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל, הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, וזה לא עסק בפריה ורביה, לא נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל?

4. **אבא חנן אמר משום רבי אליעזר:** חייב מיתה, שנאמר: "ובנים לא היו להם", הא היו

להם בנים לא מתו.

5. **אחרים אומרים:** גורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר: "להיות לך לאלהים ולזרעך

אחרך" בזמן שזרעך אחרך - שכינה שורה, אין זרעך אחרך - על מי שורה? על

העצים ועל האבנים?

כפי שצינו לעיל, הטור כתב שמי שאינו עוסק בפריה רביה כאילו שופך דמים וממעט מן הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ולא הזכיר הטור שחייב מיתה.

וכתב על כך הב"י: "ולא ידעתי למה השמיטו רבינו".

(ובברכי יוסף (ד) צידד בדברי הדרושה שהשאלה אם חייב מיתה נתון במחלוקת ולכן לא הביא הטור עניין זה, וכתב רק שנחשב כאילו שופך דמים ולא שופך דמים ממש, עיי"ש.)

עוד הביא הטור מדברי הגמ' ביבמות סב. שכל השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה בלא ברכה בלא דירה בלא תורה בלא חומה בלא שלום, וכן הביא מדברי ר"א שכל מי שאין לו אשה אינו אדם, וכיון שנשא אשה עונותיו מתפקקים שנאמר: 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיי'.

עוד האריך הטור בחשיבות המצוה שבעבורה מוכרים ס"ת כמבואר במגילה (כז).

לאור כך פסק השו"ע שחייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות. וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.

והוסיף הרמ"א שמי שאינו נושא אישה שרוי בלא ברכה ואינו נקרא אדם, ומי שנושא- עונותיו מתפקקים.

החובה לבוא על אשתו בכל עונה לצורך קיום פריה ורביה

בסעיפים הבאים יתבאר כי מן התורה די בכך שיוליד בן ובת, ומדרבנן מצווה להוסיף להוליד אף לאחר מכן ונסמך על הפסוק 'ובערב אל תנח ידיך'.

וכתב הרמב"ם (אישות טו, א) שכל עוד לא קיים מצות פריה ורביה מחוייב לבעול בכל עונה, ולא מועילה בזו מחילת האשה.

ודייק הב"ש (א) שמשמע שלאחר שקיים מצוות פריה ורביה מועילה מחילת האשה.

ותמה על כך הב"ש שהרי עדיין מחוייב מדרבנן להמשיך ולהוליד?

והעיר הב"ש שהמגיד משנה כתב שמקורו של הרמב"ם לכך שמועילה מחילת האשה, היא מהנאמר בגמ' (כתובות סא:.) שאם הנשים מרשות, יכולים התלמידים לצאת מהבית לכל זמן שירצו.

אך כתב הב"ש שלפי זה הייתה מועילה המחילה אף כשלא קיים כלל מצוות פריה ורביה?
על כן כתב הב"ש שמדובר שהאיש מקיים פריה ורביה במקום בו הוא הולך, וממילא אין מכאן כלל ראייה שהמחילה מועילה לבטל מצוות פריה ורביה והוא הדין שלא תועיל לבטל את המצווה דרבנן של יובערה אל תנח ידיך".
ונשאר הב"ש בצ"ע.

הט"ז כתב שנעלם מדברי הב"ש דברי המ"מ (אישות טו, ז) שביאר בעניין דינו של הרמב"ם שלא ישא אשה שאינה בת בנים כל עוד לא קיים מצוות פריה ורביה, שזה דווקא לפי דין דאורייתא, אבל מדרבנן לא ישא אשה שאינה בת בנים על אף שקיים מצוות פריה ורביה, וא"כ הוא הדין לעניין מחילת האשה, שכל מה שכתב הרמב"ם שמועיל כשקיים מצוות פריה ורביה, זה רק מדאורייתא, אך מדרבנן באמת אין זה מועיל.
מכול מקום כתב הט"ז שתירוץ זה לא מועיל לבאר את פסק השו"ע בסימן עו (סעיף ה) שפסק כלשון הרמב"ם הנ"ל להלכה ומשמע שגם למעשה מועילה מחילת האשה על עונתה כאשר קיים מצוות פריה ורביה.

על כן כתב הט"ז שניתן לתרוץ תירוץ אחר שיבאר הן את הרמב"ם והן את השו"ע והוא, שמדובר במציאות שיש לו אשה נוספת, ולכן בזה תועיל מחילת האשה, היות והוא מקיים ע"י אשה אחרת, ומכול מקום אם לא קיים מצוות פריה ורביה לא תועיל מחילת האשה משום שיתכן שלא יוליד מאחת ויוליד עם שניה ועוד כל כמה דאפשר לתיקוני המצוה מקודם עליו החיוב לתקן ע"י ששהאריך בזה.
אמנם הפת"ש (א) הביא שהברכי יוסף הבין את דברי השו"ע והרמב"ם כפשוטם ולא היה קשה לו כלל לומר שהיות וכבר קיים מצוות פריה ורביה אינו חייב לבעול בכל עונה, ודי שלא יניח לגמרי ויבעל בעת מן העיתים.

האם אנדרוגינוס מצווה בפריה ורביה?

מבואר בגמ' ביבמות (פב): שמותר לאנדרוגינוס לישא אשה, **וכן פסק הרמב"ם** (איסורי ביאה א, טו).
התוספות ביבמות (פב: ד"ה יתנן אנדרוגינוס) הציעו שהוא גם מחוייב לישא אשה משום שמצווה בפריה ורביה. **אמנם בשי' למורא וכן בהגהות מצפה איתן הקשו** שהרי אנדרוגינוס אינו בר הולדה כמבואר ברמב"ם (יבם ו, ב).
ובערוך לנר (יבמות פב: ד"ה יתנן אנדרוגינוס) **כתב** שאכן נחלקו הרמב"ם ותוס' אם אנדרוגינוס הוא בר הולדה.

האם מי שאימץ ילד מקיים מצוות פריה ורביה?

החכמת שלמה הסתפק האם מי שגידל יתום ויתומה בתוך ביתו קיים מצוות פריה ורביה ע"פ דברי חז"ל: "המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו כאלו ילדו".
והסיק החכמת שלמה שהדבר תלוי במחלוקת הדרישה והט"ז (יו"ד סימן רמב) האם לשון 'כאלו' נחשב כשווה ממש למה שדימו אליו או לא: דעת הדרישה שאינו שווה ממש, ודעת הט"ז ששוה.
וכתב החכמת שלמה שנראה שבמקרה שהיו לו בנים ומתו ואח"כ אימץ, אף הדרישה יודה שקיים מצוות פריה ורביה, שהרי גם ילד וגם גידל, וסיים: "כך נראה לי נכון לדינא ודו"ק". (ולכאורה בפשטות נראה שלא קיים ואין למדים מדברי האגדה הבאים לתאר את חשיבות האימוץ, ודוק).

לשון השו"ע:

חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות. וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.
הגה: וכל מי שאין לו אשה שרוי בלא ברכה, בלא תורה כו' ולא נקרא אדם. וכיון שנשא אשה עונותיו מתפקפקים, שנאמר: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מאת ה' (משלי יח, כב).

סעיף ב

מכירת ספר תורה לצורך נשיאת אשה-האם אשה מצווה להביא ילדים מכוח הפסוק "לשבת יצרה"?
לשון הגמ' במגילה כז.

אבל מכרו תורה לא יקחו ספרים וכו'.

איבעיא להו: מהו למכור ספר תורה ישן ליקח בו חדש? כיון דלא מעלי ליה - אסור, או דלמא כיון דליכא לעלווי עילוויא אחרניא - שפיר דמי?...

תא שמע דאמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה, ולישא אשה.

שמע מינה: תורה בתורה שפיר דמי. - דלמא שאני תלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

אשה נמי - לא תהו בראה לשבת יצרה, אבל תורה בתורה - לא...

על פי זה פסק השו"ע:

אין מוכרין ספר תורה אלא כדי ללמוד תורה ולישא אשה:

האם מוכרים ספר תורה על מנת להשיא יתום או יתומה (האם אשה מחוייבת במצוות שבת)?

הב"י באו"ח (סימן קנג) הביא את דברי הריב"ש בתשובה (סימן רפה) שכתב שכשם שניתן למכור ספר תורה לצורך לימוד תורה ונשיאת אשה, הוא הדין שניתן למכור לצורך הספקת התלמידים והשאת יתומים שזה בכלל מצוות תלמוד תורה ונשיאת אשה.

וכתב הח"מ (א) שניתן להשיא דווקא יתום ולא יתומה, משום שרק יתום מחוייב במצוות פריה ורביה. אמנם המגן אברהם (קנג, ט) הביא בשם המהר"ם אלשקר (סימן עב) שהוא הדין ליתומה. וביאר המגן אברהם שזאת משום שאף היא מצווה במצוות 'לשבת יצרה'. הב"ש (ב) צידד בתחילה בדברי המגן אברהם.

אך לבסוף פקפק בזה לאור דברי הרמ"א בסעיף יג שכתב בשם השלטי גיבורים שאשה לא תשאר בלא בעל משום חשד (וכן הוא ברמב"ם- אישות טו, טז) ומשמע שמלבד טעם זה אינה מצווה להנשא, וכן העיר הב"ש שאמנם מדברי תוס' (ביב יג, גיטין מא) משמע אף אשה מצווה במצוות 'לשבת יצרה', אך זה רק לאחד מהתירוצים שם.

אמנם הטי"ז כתב שפשוט שאשה מחוייבת במצוות שבת, ולכן ניתן להשיא יתומה ע"י מכירת ספר תורה, וכתב שאין להוכיח מהרמ"א כנגד דין זה, משום שיתכן שהרמ"א דיבר באשה שכבר יש לה ילד אחד, שבה פטורה ממצוות שבת.

סעיף ג

גיל הנישואין

נאמר במסכת אבות (פרק ה משנה כא)

בן שמונה עשרה לחופה..

ובגמרא בקידושין (כט: -ל) ישנה גם התייחסות לגיל הרצוי לנישואין, וכך נאמר שם:

משתבח ליה רב חסדא לרב הונא דרב המנונא דאדם גדול הוא, א"ל: כשיבא לידך הביאהו לידי. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא, א"ל: מאי טעמא לא פריסת סודרא? א"ל: דלא נסיבנא. אהדרינהו לאפיה מיניה, א"ל: חזי, דלא חזית להו לאפי עד דנסבת. רב הונא לטעמיה, דאמר: בן עשרים שנה ולא נשא אשה - כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך?

אלא אימא: כל ימיו בהרהור עבירה.

אמר רבא, וכן תנא דבי ר' ישמעאל: עד כי שנה, יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כי ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו. אמר רב חסדא: האי דעדיפנא מחבראי - דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר, הוה אמינא לשטן גירא בעיניך.

א"ל רבא לרי נתן בר אמיי: אדיזך על צוארי דברך, משיתסר ועד עשרים ותרתין. ואמרי לה: מתמני סרי עד עשרים וארבעה.

כתנאי: חנוך לנער על פי דרכו: ר' יהודה ורבי נחמיה; חד אמר: משיתסר ועד עשרים ותרתין.

וחד אמר: מתמני סרי ועד עשרים וארבעה.

מבואר בגמרא בדעת רבא שאין לאחר את הנישואין לאחר גיל 20.

וכן מבואר בדברי רב חסדא שראוי להנשא כמה שיותר מוקדם, ולכן עדיף רב חסדא על חבריו בכך שנישא בגיל 16, ואם היה נישא בגיל ארבע עשר הוא היה יכול להתגרות ישירות בשטן. ומדברי רבא לר' נתן בר אמיי עולה שיש לאב להשיא את בנו כל עוד ידו תקיפה עליו וישיאו מגיל 16 עשרה עד גיל 22.

ויש לשון אחרת שדעת רבא היא שיש להשיאו מגיל שמונה עשרה עד גיל 24.

הגמרא הביאה ששתי הדיעות הללו מצויות גם בתנאים בדעת ר' יהודה ור' נחמיה.

הטור כתב שהמצווה היא לישא כשהוא בן 18 כמבואר במשנה באבות, והמקדים לישא כשהוא בן 13, הרי זה מצוה מן המובחר, ובשום ענין לא יעבור עשרים שנה בלא אשה.

הטור לא הזכיר כלל את גילאי 22 ו24.

ואף הרמב"ם לא הזכיר גילאים אלו (אמנם הרא"ש הביאם להלכה ולא ביאר את היחס בינם לבין מה שנאמר לפני, שאין לעבור את גיל עשרים).

אמנם המהרש"ל (קידושין א, נז) התייחס לגילאים אלו ביחס למי שלומד תורה שנביא לקמן וכתב שמכול מקום לא יאחר יותר מגיל 24 וביסס דבריו על מאמר רבא הנ"ל.

ובקריית חנה (שאלה יח) כתב אף הוא, שזהו הזמן המקסימלי לרוצה ללמוד תורה או שזקוק לפרנסתו, ובה ביאר כיצד דברי רבא אינם סותרים את דבריו לפני, במה שכתב שאין לאחר את גיל הנישואין לאחר גיל 20 (אמנם יש לציין שכל זה לפי פירוש אחד ברש"י, ולפי הפירוש האחר גילאי 16 עד 22 וכי לא נאמרו ביחס לנישואין כלל אלא ביחס לזמן שיכול אב לכפות מרותו על בנו עיי"ש, עוד עיין במשנה הלכות חלק ט סימן רמ, עוד יש להעיר שאף לפי הפירוש ברש"י מדברי רש"י נאמרו ביחס לנישואין, ניתן לומר שכוונתו שזה הזמן שעוד יש לאב יכולת להשפיע על בנו שיתחתן ולאחר מכן כבר אין לו יכולת, ואין זה מעיד על הגיל הרצוי).

בדעת הרמב"ם (טו, ב) ישנם גרסאות שונות לגבי הגיל הראשוני בו מחוייב אדם להנשא:

הב"י כתב שהגרסא שלפניו היא שישא מבן שש עשרה או שבע עשרה.
עוד הביא הב"י שהמגיד משנה כתב שיש גרסאות בהם כתוב גיל שבע עשרה.
וכתב המגיד משנה נראה שהגרסא הנכונה היא גיל שמונה עשרה כמבואר במשנה, ואף לגרסא שכתוב שבע עשרה יש לבאר שהכוונה לסוף שבע עשרה, שהוא תחילת שמונה עשרה כמבואר במשנה.
וכתב הרא"ש (יבמות ו, טז) שאם עברו על האדם עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה, יש לכוף אותו על כך, אך מיעט בזה את הדוחה את הנישואין מחמת שרוצה ללמוד תורה (ובעניין זה נדון לקמן).
השו"ע פסק כדברי הטור שיש להתחתן מגיל 18 והמקדים הרי זה משובח, אך לא לפני גיל 13 (כפי שיתבאר בפסקא הבאה), ובשום עניין לא יעבור את גיל עשרים, ולאחר גיל עשרים כופים על כך, למעט מי שרוצה לעסוק בתורה (כפי שיתבאר לקמן).

הח"מ (ב) ביאר שהסיבה שהחיוב לישא הוא מבן 18 ולא מגיל 13 ככל המצוות, הוא משום שיש חיוב ללמוד תורה, וצריך ללמוד קודם שישא כמבואר בגמ' ותחילת לימוד בגמ' הוא רק מגיל 15 כמבואר במסכת אבות, ולכן יש לו להמתין עד גיל 18 (ועיין ברש"י על מסכת אבות (ה, כא) שכתב בטעם שמחוייב מגיל יח בזה הלשון: "די"ח פעמים כתיב אדם מבראשית עד כי מאיש לוקחה זאת")
הציץ אליעזר (חלק ד סימן טז פרק א) **הציע ביאור אחר** והוא שהחיוב לישא אשה מתחיל מאז שהוא שלם בכוחותיו ונחשב 'גבר בגוברין' כשם שזהו הזמן שבו אדם ראוי לדון כמבואר בשו"ע (סימן ז סעיף א) שיש אומרי שאינו ראוי לדון אלא מבן י"ח ולמעלה וכפירוש הסמ"ע שם (ס"ק ח). והאריך להביא דימויים רבים בין גיל המצווה בנישואין לגיל הראוי לדון.

כפיה על מצוות פריה ורביה בימינו?

הרמ"א כתב ע"פ דברי הריב"ש (סימן טו) שבימינו לא נהגו לכוף על מצוות פריה ורביה כלל, בין שלא ישא אשה שאינה בת בנים, ובין שלא יתגרש מאשה ששה עשר שנים ולא ילדה, ובין שלא ישא קטנה.
ומבואר בריב"ש בטעם הדבר, שבית הדין לא מדקדקים כלל בעניין הזיווגים, שאם היו מדקדקים היו צריכים לכפות על כולם והייתה מתרבה הקטטה, וכופים רק על אשה שהיא אסורה עליו.
הח"מ (ד) כתב שמדברי הריב"ש אין ראייה לכך שאין כופים על מי שרוצה לשהות בלא אשה כלל, אבל מכול מקום קצת מדוייק כן מלשון הרא"ש (יבמות ו, טז) שכתב: "וכן היה נכון ברוק שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה שיכפוהו ב"ד לישא לקיים פריה ורביה", ומשמע שבפועל בימיהם לא נהגו כך.
עוד כתב הח"מ שברבי"ש לא כתוב שאין כופים על מי ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, ואדרבה מבואר בדבריו שעל דבר זה כן כופים.
הפתי"ש (ה) הביא שהקרית מלך רב (אישות טו, ב) **השיג על דברי הריב"ש** במה שכתב שאין כופים בימינו, וכתב שכל ב"ד שאינו כופה נוהג שלא כשורה, ואין להשיגו בזה אחר המנהג.

האם מותר לקטן קודם גיל 13 לישא אשה?

כתבו הרמב"ם (איסורי ביאה כא, כה) **והטור** שאין לו לאדם לישא אשה קודם גיל שלוש עשרה משום זנות.
וכתב הב"י שמקורם בגמרא ביבמות (ק"ב:) שם מבואר שלא תקנו נישואין לקטן וכן מבואר במקום אחר (יבמות צו:) שאשת קטן פטורה מן החליצה ומן היבום, ומכאן למד הרמב"ם שהיות ואינו שייך בנישואין, ממילא נחשבת בעילתו כבעילת זנות.
אך הב"י הקשה מהמבואר ביבמות (סב:) שהמשיא בניו סמוך לפרקו, עליו הכתוב אומר: "ידעת כי שלום אהלך", ומשמע שיכול להשיאם סמוך לבגרותם.
וביאר הב"י שהרמב"ם (והטור) יבאר שהכוונה לאחר שהשלים יג שנים שלימות.
וציין הב"י שזה שלא כדעת תוספות בשם ר"י שכתבו (יבמות צו: ד"ה 'נשא') שאע"פ שלא תקנו נישואין לקטן, אין בזה איסור ואין זו ביאת זנות, ואפילו מצווה יש בדבר, ולמדו כן מכך שנאמר שנכון להשיא סמוך לפרקו.

והביא הב"י שדעת רש"י כדעת תוס' שמה שנאמר להשיא סמוך לפרקו, הכוונה בעודם קטנים.
הדרישה (יא) צמצם את מחלוקת הטור והרמב"ם מול תוס' וכתב שאף תוס' מודים שאין להשיא קטן שאינו סמוך לפרקו ואף איסור יש בדבר, כמבואר בסנהדרין עו: -
אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן, והמשיא אשה לבנו קטן, והמחזיר אבידה לנכרי - עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו.
אך מכול מקום סברו תוס' שאם נשא הקטן, אינו צריך להוציאה ואין בעילתו בעילת זנות, ומה שאמרו תוס' שזוהי מצווה, זה דווקא כשהוא סמוך לפרקו.
וכתב הדרישה שאף הטור והרמב"ם מודים לדברי תוס' בכך שאף שיש איסור בקטן שנשא, הוא אינו מחוייב להוציאה ואין בעילתו בעילת זנות ממש, ולכן דקדקו הטור והרמב"ם לכתוב שאם השיא קטן הרי זה כמו זנות, והכוונה לאיסור המבואר בסנהדרין, אך אין זה זנות גמור ואינו צריך להוציאה.
לאור זאת כתב הפרישה שכל מה שנחלקו תוס' מול הרמב"ם והטור, הוא, האם לכתחילה יש להשיא רק כשנמלאו לו יג שנים שלימות, או די בכך שהקטן סמוך לפרקו שנה או חצי.
אמנם הב"ח (קונטרס אחרון) **סבר שהרמב"ם והטור לא חלקו כלל על דברי תוס'** ולשיטתו אף הרמב"ם והטור מודים שכאשר הגיע לשנת ה-13 מצווה להשיאו, על אף שלא מלאו לו 13 שנים שלימות, שהרי הטור והרמב"ם כתבו כלשון הגמ' ואין סיבה להניח שיחלקו על דברי תוס'.

עוד הוכיח הב"ח כן מכך שהמ"מ ביאר בדעת הרמב"ם שלענין גיל 18, די בכך שיגיע לשנה השמונה עשרה, וא"כ הוא הדין לענין גיל 13.
אמנם חידש הב"ח שכל זה נכון במציאות שהאב הוא שמישא את בנו, אבל לבן עצמו אסור לישא אשה עד שימלאו לו יג שנים שלימות, וסיים הב"ח: "והכי נקטינן הלכה למעשה ואין כאן מחלוקת כלל".
ובהמשך (ג) האריך הב"ח לחדש שכאשר האב משיאו סמוך לפרקו בעודו קטן קידושו קידושין מדרבנן וצריכה האשה גט.

הב"ח הביא ראיה לדבריו מדברי רבינו פרץ שהובאו בטור בסימן קמא שאם קטן מינה שליח לגירושין יש לדקדק אם הביא סימנים משום שאין קטן עושה שליח, ומשמע שלענין הקידושין אין בעיה שהוא קטן, ועל כרחך שזאת משום שאביו קידשו. הח"מ (ג) כתב על דברי הב"ח שאינם ברורים.

והב"ש (ד) דחה אף הוא את דברי הב"ש, ובסימן קמא אכן כתב שאין צורך לדקדק בקטן ממה נפשך שאם הוא קטן היא ממילא אינה מקודשת, ואם הוא גדול אז שליחותו הועילה וגירושיו קידושין ותירץ שם בשם הד"מ שהחשש הוא שמא יהיה עיכוב במסירת הגט ובנתיים יגדל הקטן ויתייחד עימה, עיי"ש.

האם הרוצה לעסוק בתורה רשאי לדחות את נישואין ועד איזה גיל?

לשון הגמרא בקידושין כט :

ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה ואם א"א לו בלא אשה ישא

אשה ואח"כ ילמוד תורה.

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה.

ר' יוחנן אמר ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה ולא פליגי הא לן והא להו.

מבואר בבביתא שיש לאדם ללמוד תורה ולאחר מכן ישא אשה, אלא אם כן אינו יכול בלא אשה.

ומבואר בגמרא ששמואל אמר לאנשי בבל שיש להעדיף לישא אשה ורק אח"כ ללמוד תורה.

ואילו ר' יוחנן אמר לאנשי ארץ ישראל שיש ללמוד תורה ורק לאחר מכן לישא אשה, משום שהאדם לא יוכל ללמוד תורה כאשר עול הפרנסה מוטל על כתפיו (ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה?), ואין מחלוקת ביניהם.

וביאר רש"י שעל בני בבל לא היה מוטל עול הפרנסה משום שלמדו מחוץ לביתם ולא היו צרכי הבית מוטלים עליהם, מה שאין כן באנשי ארץ ישראל שלמדו במקומם.

לאור גמרא זו כתב הרמב"ם (אישות טו, ב) :

ואם היה עוסק בתורה, וטרוד בה, והיה מתיירא מלישא אישה, כדי שלא יטרח במזונות וייבטל

מן התורה--הרי זה מותר להתאחר : שהעוסק במצוה, פטור מן המצוה ; וכל שכן, בתלמוד תורה.

הב"י תמה בתחילה מדוע לא סייג זאת הרמב"ם שבמידה ואינו יכול לכונן יצרו- ישא אשה קודם.

ויישב הב"י שכנראה הרמב"ם כלל זאת במה שכתב בהמשך שאם רוצה לעסוק בתורה כל ימיו כבן עזאי יכול, במידה ויצרו אינו תוקפו, ותנאי זה נכון גם למי שדוחה את הנישואין לזמן מוגבל.

הטור הביא את דברי הרא"ש שכתב שלא ידוע מה הזמן שיכול אדם לדחות את הנישואין בעקבות רצונו ללמוד, וכתב שלא יתכן שאין לזה קצבה ויתבטל מפריה ורביה כל ימיו שלא מצינו כן אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה.

הב"ש (ה) כתב שמשלשון הרמב"ם והשו"ע משמע שאכן אין קצבה לדבר, ובאמת מי שהוא כבן עזאי וחשקה נפשו בתורה יכול להבטל לעולם, בתנאי שאין יצרו תוקפו, וכפי שיתבאר לקמן בסעיף הבא (אמנם מהט"ז משמע שאף לדעת הרמב"ם לכתחילה אינו רשאי לנהוג כבן עזאי וכפי שיתבאר לקמן).

ובכפסאות שהובאו לעיל הבאנו שהי"ש והקרית חנה הגבילו זאת לגיל עשרים וארבע.

לשון השו"ע :

מצוה על כל אדם שישא אשה בן י"ח.

והמקדים לישא בן י"ג, מצוה מן המובחר.

אבל קודם י"ג לא ישא דהוי כזנות.

ובשום ענין לא יעבור מעשרים שנה בלא אשה.

ומי שעברו עליו כ' שנה ואינו רוצה לישא, ב"ד כופין אותו לישא כדי לקיים מצות פריה ורביה.

מיהו אם עוסק בתורה וטרוד בה, ומתיירא לישא אשה כדי שלא יטרח במזונו ויתבטל מן התורה, מותר להתאחר.

הגה : ובזמן הזה נהגו שלא לכונן על זה. וכן מי שלא קיים פריה ורביה ובא לישא אשה שאינה בת בנים, כגון עקרה וזקנה או קטנה, משום שחושק בה או משום ממון שלה, אעפ"י שמדינא היה למחות בו, לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים. ואפילו נשא אשה ושהה עמה עשרה שנים לא נהגו לכונן אותו לגרשה, אף על פי שלא קיים פריה ורביה, וכן בשאר ענייני זיווגים. (ריב"ש סימן ט"ו), ובלבד שלא תהא אסורה עליו.

סעיף ז

האם יכול אדם להבטל לחלוטין ממצוות פריה ורביה בעקבות חשקו לעסוק בתורה?

הבאנו לעיל את דברי הגמרא ביבמות שמחד מביאה את דברי בן עזאי האומר שהבטל מפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות, ומאידך הוא עצמו לא נשא אשה בטענה שחשקה נפשו בתורה ויכולה המצווה להתקיים על ידי אחרים.

לאור זאת כתב הרמב"ם (אישות טו, ג) :

מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושגה בה כבן עזאי, ונדבק בה כל ימיו, ולא נשא אישה--אין בידו עון: והוא, שלא יהיה יצרו מתגבר עליו; אבל אם היה יצרו מתגבר עליו--חייב לישא אישה, ואפילו היו לו בנים, שמא יבוא לידי הרהור.

הט"ז (ו) דייק מלשון הרמב"ם והשו"ע שאמנם הנוהג כבן עזאי אין לו עון, אך לכתחילה אין לנהוג כן. [אמנם בסעיף הקודם הבאנו שלדעת הב"ש- הרמב"ם והשו"ע סוברים שדין זה נכון ביחס לכל מי שעוסק בתורה שאין גבול לדחיית הנישואין למעט מציאות שיצרו תוקפו, ומשמע שאין זה דיעבד, ודוק.].

לשון השו"ע:

ומי שחשקה נפשו בתורה, כבן עזאי, תמיד, ונדבק בה כל ימיו, ולא נשא אשה, אין בידו עון, והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו:

סעיף ה

בכמה ילדים יוצא ידי מצוות פריה ורביה?

לשון המשנה והגמרא ביבמות (סא):

מתני. לא יבטל אדם מפריה ורביה - אלא א"כ יש לו בנים.

ב"ש אומרים: שני זכרים,

וב"ה אומרים: זכר ונקבה, שנאמר: "זכר ונקבה בראם".

גמ'. הא יש לו בנים - מפריה ורביה בטיל, מאשה לא בטיל.

מסייעא ליה לרב נחמן אמר שמואל, דאמר: אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים - אסור

לעמוד בלא אשה, שנאמר: "לא טוב היות האדם לבדו".

ואיכא דאמרי: הא יש לו בנים - בטיל מפריה ורביה ובטיל נמי מאשה.

וימא תיהוי תיובתא דרב נחמן אמר שמואל!

לא, אין לו בנים - נושא אשה בת בנים, יש לו בנים - נושא אשה דלאו בת בנים.

נפקא מינה? למכור ספר תורה בשביל בנים.

על פי זה פסק הרמב"ם (אישות טו, ד):

כמה בנים יהיו לאיש ותתקיים מצוה זו בידו זכר ונקבה, שנאמר: "זכר ונקבה בראם"

עוד מבואר בברייתא ביבמות בדף סב: שאם נולד לאדם סריס לא קיים מצוות פריה ורביה.

ובירושלמי (יבמות ג, ו) **מבואר** שהוא הדין לאיילוניות וכך נאמר שם: "איילוניות והסריס ושאינן ראויין לוולד אינן עולין".

וכן פסקו הרמב"ם (אישות טו, ד) **והטור והשו"ע.**

אדם שהביא ילדים שנישאו לסריס או לאיילוניות אם קיים מצוות פריה ורביה, ומה הדין כשלא נישאו כלל?

הח"מ (ו) והב"ש (ח) דקדקו מלשון הרמב"ם והשו"ע שדווקא אם בנו או בתו הם סריס או איילוניות לא קיים פריה ורביה, אך אם בנו זכר רגיל שנשא איילוניות, או שבתו נקבה שנישאה לסריס-קיים.

וכתב הח"מ שהוא הדין כשבניו לא נישאו כלל.

והביא הפת"ש (ח) שהבני אהובה (אישות טו, ה) **הסתפק** לעניין בנים שלא נישאו שיתכן שכל עוד לא מתו בחיי האב- קיים פריה ורביה (וכשמתו ולא הניחו בנים, פשוט שלא קיים כפי שיתבאר לקמן בסעיף הבא), אך לגבי בן שנשא איילוניות או בת שנישאה לסריס היה נראה לו שלא קיים, שהרי אין בזה סברת "לשבת יצרה", ולמה שנתלה שיתגרשו, וכתב שאף שהח"מ החליט בזה, לו הדבר צריך עיון.

לשון השו"ע:

כיון שיש לאדם זכר ונקבה, קיים מצוות פריה ורביה, והוא שלא יהיה הבן סריס או הנקבה איילוניות. (פי', איל הוא זכר הצאן, כלומר שיש לאשה טבע הזכר וסימנים הם שאין לה שדים כנשים, וקולה עבה, ואותו מקום אינו בולט מגופה כיתר הנשים):

סעיף ו

היו לו ילדים ומתו-אם קיים מצוות פריה ורביה?

נאמר בגמרא ביבמות (סב).

איתמר: היו לו בנים ומתו:

רב הונא אמר: קיים פריה ורביה.

רבי יוחנן אמר: לא קיים.

רב הונא אמר קיים, משום דרב אסי, דאמר רב אסי: אין בן דוד בא - עד שיכלו כל נשמות

שבגוף, שנאמר: "כי רוח מלפני יעטוף וגו'".

ורבי יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה, לשבת יצרה בעיניו, והא ליכא.

מיתבי: בני בנים הרי הן כבנים! כי תניא היא - להשלים.

מיתבי: בני בנים הרי הם כבנים, מת אחד מהם או שנמצא סריס - לא קיים פריה ורביה.

תובתא דרב הונא! תיובתא.

נחלקו האמוראים האם אדם שילד ילדים ומתו- קיים מצוות פריה ורביה. **דעת רב הונא** שקיים הואיל והביא נשמות לעולם וזוהו קירב את ביאת המשיח. **ואילו ר' יוחנן סבר** שלא קיים משום שסוף כל סוף לא יישב בזה את העולם. **הגמ' מוכיחה מברייתא כדעת ר' יוחנן**, שאם מתו לא קיים מצוות פריה ורביה. **הגמ' ממשיכה לדון** מתי יוכלו בני הבנים להחשב כבניו לענין שיצא ידי חובת פריה ורביה. וזה לשון הגמרא:

בני בנים הרי הם כבנים:

סבר אביי למימר: ברא לברא וברתא לברתא, וכ"ש ברא לברתא, אבל ברתא לברא לא.

א"ל רבא: לשבת יצרה בעיא, והא איכא.

דכולי עלמא מיהת - תרי מחז לא.

ולא?

והא אמרי ליה רבנן לרב ששת: נסיב איתתא ואוליז בני.

ואמר להו: בני ברתי בני ינהו!

התם דחוי קמדחי להו, דרב ששת איעקר מפירקיה דרב הונא.

אמר ליה רבה לרבא בר מארי: מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הן כבנים?

אילימא מדכתיב: "הבנות בנותי והבנים בני".

אלא מעתה, "והצאן צאני" הכי נמי?

אלא דקנית מינאי. הכא נמי דקנית מינאי!

אלא מהכא: "ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגוב", וכתבי: מני מכיר

ירדו מחוקקים, וכתבי: יהודה מחוקקי.

מבואר בגמרא שבמידה ונולדו לבניו ילדים ומתו ילדיו, אך נותרו ילדי ילדיו, הוא יצא ידי חובה ולמסקנה יכול לצאת בין במידה ויהיה לו בן מבתו ובת מבנו, או שיהיה לו לו בת מבתו ובן מבנו, , אך אינו יוצא ידי חובה במידה ונולדו לו בן ובת רק מילד אחד.

על פי גמרא זו כתב הטור: "היו לו בנים ומתו לא קיים פריה ורביה אבל אם מתו והניחו בנים כיון שיש לו לבן בן או בת, או בן או בת לבת קיים פ"ו, אבל מת א' מהם בלא בנים ויש לשני בן ובת לא קיים". **הב"י למד מדברי הטור** שאם בנו וביתו הותירו שניהם בנים, או שניהם בנות- יצא ידי חובה, הואיל וסוף כל סוף הם באו מכוח בן או בת.

אך ציין הב"י שהרמב"ם סבר (אישות טו, ה) שצריך שיותר בעולם בן ובת.

עוד הביא הב"י שהתרומת הדשן (סימן רסב) צידד בדעת הרמב"ם וביאר שכן עולה מהש"ס ומתוספות.

הד"מ (ג') כתב שמדברי תוס' (יבמות סב: ד"ה יוכל שכן ברא לברתא) **עולה כדברי הטור** שקיים מצוות פריה ורביה אף בבן ובן או בן ובת, וכך למדו תוס' את דברי אביי: 'ברא לברא וברתא לברתא וכל שכן ברא לברתא', כלומר על אף שגם לבן יש בן מועיל בן לבת, וביארו שלמרות שבד"כ יש צורך בבן ובת לצורך קיום פריה ורביה, כאן זה שונה הואיל ובאו מכוח בת שפטרה מפריה ורביה.

אך כפי שהבאנו לעיל התרומת הדשן סבר שאף תוס' מודים שיש צורך בבן ובת, וביאר התרומת הדשן שתוספות אמרו כן בדעת אביי, אך למסקנה שיוצאים ידי חובה אף בבת היוצאת מבת, עיקר הדגש הוא שיהיה בסופו של דבר בן ובת, הואיל והנקודה היא לקיים מצוות שבת, ע"ש בדבריו.

אף הט"ז (ז) סבר שאין כלל מחלוקת בזה וכולם מודים שצריך בן ובת, וביאר שתוס' סברו שאביי סבר שמצוות שבת אינה דומה למצוות פריה ורביה, ולגבי מצווה זו אין צורך דווקא בבן ובת, אך רבא השיב לו שמצוות שבת דומה לפריה ורביה שתהיה כברייתו של עולם- בן ובת, ובזה העיר גם על התרומת הדשן שכתב שהיות ורבא אמר שהנקודה היא 'שבת' יש צורך בבן ובת, ולכאורה הסברא היא הפוכה שבישבת' די אפילו באחד, לכן כתב שהעיקר כדבריו שרבא ביאר שגדרה של מצוות שבת דומה לפריה ורביה.

הח"מ (ז) הסתפק האם לדעת הרמב"ם יועיל שהיה לו בן ובת, ומת הבן והותיר בת, או מתה הבת והותירה בן. כלומר אם יועיל שהותיר בן ונכד בן הבת או בת ונכד מן הבן, [ולא מובן מה הספק ובמה שונה מכך ששניהם מתו והותירו בן ובן או בת ובת שאינו מועיל, וצ"ע].

האם קיים מצוות פריה ורביה כשהזריע באמבטי ונתעברה אשה ממנו ומה הדין בהזרעה מלאכותית?

הח"מ (ח) הסתפק האם אדם שהזריע באמבטו ונתעברה אשה ממנו, קיים מצוות פריה ורביה . **והביא הח"מ שבליקוטי מהרי"ל נאמר** שכן סירא היה בנו של ירמיה שרחץ באמבטי.

הב"ש כתב להוכיח מדברי הב"ח (וי"ד סימן קצה) שקיים מצוות פריה ורביה בכך שכתב שיש לאשה להזהר שלא תשכב על סדין ששכב עליו איש אחר פן תתעבר משכבת זרע שלו, ויש לחוש שמא ישא אחותו מאביו, ומשמע שבנו מיוחס אחריו וא"כ פשוט שקיים מצוות פריה ורביה.

הט"ז דחה שיתכן שדווקא לחומר יש לחוש שמיוחס אחריו, אבל לא לקולא לענין שיפטר מקיום מצוות פריה ורביה.

עוד דחה הט"ז להיות והמצווה לקיים פריה ורביה היא בקום עשה, לא מועיל כשלא עשה מעשה. **הרב צבי פסק** (אבן העזר סימן ד) שבהזרעה מלאכותית מקיימים מצוות פריה ורביה, וזאת על אף שהמצווה היא במעשה הביאה, אך אין הכוונה דווקא למעשה הביאה אלא עשיית מעשה של השתדלות בקיום המצווה.

כדבריו פסקו המנחת יצחק (ג, קח) **והיביע אומר** (אבן העזר ב, א).

וכתבו פוסקים אלו שאף לשיטת הט"ז שבנתעברה באמבטי לא קיים מצוות פריה ורביה, הסיבה היא שלא עשה שום השתדלות, אך בהזרעה מלאכותית, ובה בעל עושה השתדלות להבאת ילדים, יש קיום פריה ורביה. (הדבר תלוי ב 2 דחיותיו של הט"ז, שבדחיה הראשונה משמע שיתכן שאינו מיוחס אחריו, וא"כ הוא הדין להזרעה מלאכותית, אך לפי הדחיה השנייה שלא עשה מעשה יש לומר שבהזרעה מלאכותית קיים את המצווה)

אמנם הרב יעקב אריאל טוען שקיומה של מצוות פריה יכול להתקיים רק ע"י ביאה, ולא מתקיים ע"י פעולות לא טבעיות כגון הזרעה מלאכותית

הרב יעקב אריאל מבאר שיתכן שהפוסקים שהבאנו לעיל (הר צבי, מחנת יצחק, יביע אומר) דיברו לענין מצוות שבת, ובה באמת מסתברים שקיימו אף בהזרעה מלאכותית, היות וסוף כל סוף הוסיפו לישוב העולם.

הנימוקים של הרב אריאל (לכך שלא ניתן לקיים מצוות פריה ורביה בהזרעה מלאכותית), **הם:**

- א. בהזרעה מלאכותית אין יכולת לדעת את יחוסו ללא נאמנות הרופאים ואין בזה חזקת אבהות רגילה.
- ב. מצוות פרו ורבו שייכת להתקשרות נפשית של האב לבנו ובהזרעה מלאכותית יש חשש שלא ייווצר קשר זה.
- ג. דיני התורה נאמרים תמיד דווקא ביחס לדרך הטבעית של קיום המצווה.

(ועיין בהשגות הרב אריה כץ לדבריו ובמה שהשיב לו הרב אריאל בקישור:

<https://www.toraland.org.il/%D7%9E%D7%90%D7%9E%D7%A8%D7%99%D7%9D/%D7%98%D7%9B%D7%A0%D7%95%D7%9C%D7%95%D7%92%D7%99%D7%94-%D7%95%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%94/%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%94-%D7%95%D7%94%D7%9C%D7%9B%D7%94/%D7%A4%D7%A8%D7%95-%D7%95%D7%A8%D7%91%D7%95-%D7%91%D7%94%D7%96%D7%A8%D7%A2%D7%94-%D7%9E%D7%9C%D7%90%D7%9B%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%AA>

האם בן ממזר פוטר את אביו מחיוב פריה ורביה?

נאמר במשנה ביבמות כב.

מי שיש לו אח מכל מקום, זקק את אשת אחיו ליבוס, ואחיו הוא לכל דבר, חוץ ממי שיש לו אח מן השפחה ומן העובדת כוכבים.

ובגמרא מבואר שהביטוי: 'מכל מקום' בא לרבות ממזר, והביטוי 'לכל דבר' בא לרבות: 'ליורשו ולטמא לו'. **אמנם בירושלמי** (יבמות פר ב הלכה ו) **נאמר** שהביטוי 'לכל דבר' בא לרבות אפילו לפריה ורביה. **וביאר הריטב"א** (יבמות כב. ד"ה 'מתני') שהכוונה שאף בן ממזר יצא ידי חובת פריה ורביה. **על פי זה פסק הרמ"א** שכאשר הוליד בן ממזר קיים מצוות פריה ורביה. **הב"ש (כתב שנתב)** **הביא את דברי חסידים** (סימן תק) שכתב שהמוליד ממזר לא קיים מצוות פריה ורביה. **ושם כתב** שהמוליד ממזר, לא רק שאינו מקיים פריה ורביה אלא שמעכב את המשויח משום שאינו נחשב כחי (כך מבואר ביבמות עח: ומשמע שם שזרעו לא ממשיק), 'ואלו אותו הזרע שמזרע בפסול היה מזרע בכשרות היה מוליד בן או בת שהיו מתקיימים והיו מולידים בנים אחרים נמצא שהפסיד כל זה וחסר מגוף אדם הראשון...ע"ש.

וכתב הב"ש שיתכן שהספר חסידים דיבר דווקא במציאות שלא ידוע שהוא ממזר שלגביו נאמר שאינו בר חיים, אבל אם הוא ידוע הרי הוא בר חיים.

הערוך השולחן (יז) דחה את שיטת ספר חסידים אף לפי ביאורו של הב"ש וכתב: "ולא נראה לי, דממה נפשך: כל זמן שהוא חי - יוצא בו, ואם ימות ויניח זרע - יצא בזרעו... ואם ימות בחייו ולא יניח זרע - הרי גם באינו ממזר לא יצא, ושנאמר דהוא אינו ראוי להניח זרע ונחשבנו כסריס - לא משמע כלל".

הרדב"ז (ז, ב) **כתב** שעל אף שבפשטות היה לומר שקיים מצוות פריה, האמת שלא קיים משום שזוהי מצווה הבאה בעבירה, והאריך בזה.

אחרונים רבים ניסו ליישב את פסק הרמ"א (כיצד קיים מצוות פריה ורביה בהולדת ממזר, בעוד שלכאורה זוהי מצווה הבאה בעבירה):

- המהרי"ט אלגאזי** (הלכות בכורות ח, סה) **כתב** שיתכן שמדובר כשבא על ערוה בשוגג.
- המנחת חינוך** (מצווה א אות ח) תירץ לשיטתו שהמצווה אינה בבעילה אלא בקיום הילדים, ולא שייך דין מצווה הבאה בעבירה כאשר העבירה לא נעשית בשעת המצווה, (אך עדיין נתקשה כיצד יוצא ידי חובה בזה שמרבה פסולים בישראל).
- הרב צבי פסח פונק** (שו"ת הר צבי אבן העזר סימן א) **תירץ** שאכן לא קיים מצווה, אך מכול מקום נפטר מן המצווה, הואיל ובפועל יש לו ילדים, וכן כתב **הרב משה פיינשטיין** (או"ח חלק א סימן קפח).

האם בן חרש ושוטה פוטר אביו ממצוות פריה ורביה?

כתב הב"ש שמצא כתוב (מהרי"ל סימן קצו שפ עונה לשואל ר' יצחק) שאינו רואה שום סיבה שלא יקיים אדם מצוות פריה ורביה כשהוליד בן חרש ושוטה, שלא גרע מגר שנתגירו בניו עמו, שקיים 'לשבת יצרה' וגם כילה מנשמות הגוף, והאריך בזה.

קטן פוטר מפריה ורביה

כתב הרמ"א: "היה הבן ממזר או חרש שוטה או קטן- קיים את המצווה".
ולכאורה לא ברור מה הכוונה שקיים בקטן, ומה החידוש בזה שהרי אם מת בחייו ודאי שלא קיים, ואם מת לאחר מותו לכאורה קיים.
וכתב הפת"ש (י) בשם היד אפרים שהרמ"א נקט לשון קטן אגב שיטפיה, ואכן אין חידוש בזה.
והפנה הפת"ש לדברי הבני אהובה שהובאו לעיל שהסתפק אם קיים מצוות פריה ורביה בילד שלא נשא אשה, ומת האב קודם שמת הבן עיי"ש.
לשון השו"ע:

**נולדו לו זכר ונקבה, ומתו והניחו בנים, הרי זה קיים מצות פריה ורביה.
במה דברים אמורים?**

כשהיו בני הבנים זכר ונקבה, והיו באים מזכר ונקבה, אף על פי שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו, הואיל ומשני בניו הם באים הרי קיים מצות פריה ורביה. אבל אם היו לו בן ובת, ומתו, והניח אחד מהם זכר ונקבה, עדיין לא קיים מצוה זו. הגה: היה הבן ממזר או חרש, שוטה וקטן, קיים המצוה. (ב"י בשם הרשב"א).

סעיף ז

גר שנתגייר והיו לו ילדים בהיותו גוי.

לשון הגמ' ביבמות סב.

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר:

ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה.

וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה.

רבי יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה.

וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי.

ואזדו לטעמיהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר:

רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו.

וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי.

וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני

פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי

איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לרי' יוחנן, צריכא.

איתיביה ר' יוחנן לר"ל: בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל וגו'!

א"ל: בהיותו עובדי כוכבים אית להו חייס, נתגיירו לית להו חייס.

אמר רב: הכל מודין בעבד - שאין לו חייס, דכתיב: "שבו לכם פה עם החמור" - עם הדומה

לחמור.

מיתבי: "ולציבא חמשה עשר בנים ועשרים עבדים".!

אמר רב אחא בר יעקב: כפר בן בקר.

א"ה, ה"ז?

שאני התם, דיחסינהו בשמייהו ובשמא דאבוהון, והכא לא מפרש.

ואיבעית אימא: יחסינהו בדוכתא אחריתי באבוהון ובאבא דאבוהון, דכתיב: "וישלח המלך

אסא אל בן הדד בן טברימון בן חזיון מלך ארם היושב בדמשק לאמר".

מבואר בגמ' כי נחלקו האמוראים האם גר שהיו לו ילדים בעודו גוי ונתגייר, קיים מצוות פריה ורביה:

ר' יוחנן סבר שקיים, שהרי סוף כל סוף יש לו ילדים.

וריש לקיש סבר שלא קיים, משום שהבנים אינם מיוחסים אחריו, על אף שגם ר"ל מודה שבהיותו גוי

מיוחסים הבנים אחריו.

ומבואר בגמ' כי ר' יוחנן מודה, שעבד שהיו לו ילדים בהיותו עבד, והשתחרר - לא קיים מצוות פריה ורביה,

היות ואינם מיוחסים אחריו.

הרמב"ם (אישות טו, ו) **והטור** כתבו דין זה דווקא ביחס לגוי שנתגייר יחד עם ילדיו.

ודייק הב"י שכל שילדיו לא נתגיירו, לא קיים מצוות פריה ורביה, היות ואין לו בנים יהודים, ובנים גוים

אינם עולים לו לקיום מצוות פריה ורביה, והביא שכן כתב המגיד משנה.

הנושאי כלים הביאו שהמהרי"ל (סימן קצו) **חולק וסובר** שאף אם לא נתגיירו הבנים קיים מצוות פריה

ורביה.

הח"מ (ט) כתב שבגמרא 'משמע קצת' כדברי המהרי"ל.

אמנם ה"ט"ז (ט) האריך בכך שהפשט כדברי הרמב"ם עיי"ש בדבריו.

העיר הבי"ש (יב) שאמנם המהרי"ל דימה בין הדין שיוצא ידי חובה כשהביא ילד קטן או חרש לבין הדין שיוצא ידי חובה כשהיו לו ילדים בגיטו אף שלא נתיירו עמו, מכול מקום השו"ע לא הסכים לדימוי ופסק כמהרי"ל רק בעניין חרש ושוטה וקטן).

לשון השו"ע:

**היו לו בנים כשהיה עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו.
אבל אם היו לו בנים כשהוא עבד, ונשתחרר הוא והם, לא קיים מצוה זו עד
שיוליד אחר שנשתחרר:**

סעיף ח

**אדם שקיים מצוות פריה ורביה, אם יכול לעמוד בלא אשה, ואם יכול לישא אשה שאינה
בת ילודה?**

במשנה ביבמות סא: נאמר: "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים..."
הגמ' מדייקת בתחילה שאם יש לו בנים יכול להבטל מפריה ורביה, אך חייב לישא אשה מכול מקום.
מבואר בגמ' שמשנה זו מסייעת לדבריו של רב נחמן בשם שמואל שאמר שאף על פי שיש לו לאדם כמה
בנים אסור לו לאדם לעמוד בלא אשה שנאמר: "לא טוב היות האדם לבדו".
אמנם בלשון השניה מדייקת הגמרא מן המשנה להיפך שכשם שיכול להיבטל מפריה ורביה, כך יכול שלא
לישא אשה, ולכאורה זה סותר את דינו של רב נחמן בשם שמואל.
ותירצה הגמ' שכוונת המשנה שיכול לישא אשה שאינה בת בנים, אך חייב לישא אשה, והנ"מ היא שלא
ימכור ס"ת בשביל בנים (וביאר רש"י כלומר בשביל לישא אשה בת בנים).
ובדף סב: אומרת הגמ' שדברי המשנה אינה כדעת ר' יהושע שסבר שאף שנשא אשה בילדותו ישא אשה
בזקנותו, ואף שהיו לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו שנאמר: "בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך", היות
ומדברי המשנה עולה שאם יש לו בנים, פטור מפריה רביה.

הגמרא מביאה את דברי רב מתנה שהלכה כר' יהושע.
הרי"ף (יבמות יט:.) **והרא"ש** (יבמות פרק ו סימן ט) **כתבו** שדברי ר' יהושע שחייב להוליד בנים גם לאחר שיש לו
בן ובת אינם מדאורייתא אלא מדרבנן.

ונוראה קצת ברמב"ן (מלחמות יט:.) שהסתפק אם האיסור להיות ללא אישה הוא מדרבנן, וכן כתב הרמב"ם (אישות טו, טז): יוכן
מצות חכמים היא שלא ישא אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור, ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד.
אמנם הפת"ש (יב) **הביא שהארעא דרבנן הביא שהרד"ך כתב** שלדעת הרי"ף זהו איסור דאורייתא, ותמה עליו הפת"ש שלא
הזכיר שהרמב"ם כתב במפורש שזהו איסור דרבנן:

וכתב הרא"ש שנראה שהרי"ף לא גרס בגמרא שמשנתנו שלא כר' יהושע, וסבר שאף המשנה מודה לדברי
ר' יהושע, שעדין ישנה מצווה להביא ילדים אף אם יש לו, אלא שבמידה ויש לו בנים אינו מחוייב למכור
ספר תורה לשם כך, כמבואר בגמ' שזוהי הנ"מ לכך שאינו צריך לישא אשה בת בנים ולמכור ס"ת לשם כך.
וכתב הרא"ש (יבמות פרק ו סימן ט) שלפי גרסאות הספרים שלפנינו שר' יהושע חולק על המשנה - דווקא לדעת
המשנה, אינו מחוייב למכור ס"ת בשביל לישא בת בנים, היות ואינו מצווה בכך, אבל לדעת ר' יהושע אפילו
במידה וקיים מצוות פריה ורביה, הוא צריך למכור ספר תורה בכדי לישא אשה ולהוליד עוד ילדים.
אך כתב הרא"ש שמכול מקום אף ר' יהושע מודה שיש הבדל בין מצואות שקיים פריה ורביה והוליד בן
ובת, לבין מצואות שלא הוליד בן ובת, לעניין שאם נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא הולידה לו ילדים,
שם יש לו בן ובת, אינו מחוייב לגרשה, משום שדינו של ר' יהושע דיבר רק לעניין לכתחילה.

הב"י כתב שאין הכרע בדברי הרא"ש.
הטור כתב שדעת הרא"ש למסקנה היא שר' יהושע חולק על המשנה ושלא כדעת הרי"ף, ולכן להלכה
מותר גם למכור ספר תורה לצורך נשיאת אשה בת בנים, על אף שכבר יש לו ילדים, והנ"מ היחידה לכך
שיש לו בנים, היא לכך שאם הוא נשוי לאשה עשר שנים ולא הביאה ילדים, אינו צריך לגרשה.
השו"ע סתם בתחילה כדעת הרי"ף ממנו עולה כי מותר למכור ספר תורה לצורך אשה בת בנים רק במידה
ולא קיים כלל מצוות פריה ורביה.

והביא בלשון יש אומרים את דעת הרא"ש שמותר למכור ספר תורה לצורך בת בנים, גם אם קיים מצוות
פריה ורביה.

בהגהות על הח"מ (יא) **הביא מדברי הרמ"ע מפאנו** (סימן צו ד"ה ידע כ"י) כי כאשר השו"ע מביא דיעה בסתם
ואחריה בלשון יש אומרים, הלכה כסתם ולא הביא את הדיעה השניה אלא בשביל לחלוק לה כבוד.
אף הבי"ש (טז) **הבין שכך היא הכרעת השו"ע אלא שהשיג על הכרעה זו**, היות וכדעת הרא"ש סברו
המאור והרמב"ן (יבמות יט:), ולשיטת הרמב"ן אין חולק בזה ואף הרי"ף מודה לכך, ושלא כהבנת המאור
והרא"ש.

הב"ש התייחס לכך שהב"ח הביא שבתוספות (יבמות סא: ד"ה יפקא מינה) **מפורש כהבנת הרא"ש ברי"ף**
שאינו למכור ס"ת לצורך בת בנים כשקיים מצוות פריה ורביה.

אך דחה הב"ש שתוס' כתבו כן דווקא לשיטת המשנה ולא לשיטת ר' יהושע.
אמנם האבני מילואים (ד) **כתב** שהבנת הב"ח מוכרחת בתוס' משום שתוס' כתבו שאע"פ שישנה מצווה
לישא אשה בת בנים גם כשקיים מצוות פריה ורביה, מכול מקום אין זו סיבה למכור ס"ת, ומשמע שדיבר
דווקא לשיטת ר' יהושע הסובר שיש מצוה של יבערב אל תנח ידך.

**האם צריך למכור ס"ת כשקיים מצווה ופריה על מנת לישא אשה, והאם כופים על מי שאינו
נושא אשה כשקיים מצוות פריה ורביה.**

הרמב"ן (מלחמות יבמות יט:.) **כתב** שהחובב שלא ליבטל מפריה ורביה לאחר שכבר קיים הינו מצווה ואינו
בגדר איסור, ולכן אין כופים על כך שישא אשה בת בנים, אך מכול מקום כופים אותו שלא ישאר בלי אשה
כלל שזהו איסור, עוד סבר הרמב"ן שגם מוכרים ס"ת לצורך שלא יהיה בלא אשה, על אף שיש לו בנים.

אמנם הב"י הביא את דברי הנמוק"י (יבמות יט: כ. ד"ה 'מתני') **שכתב** שאם יש לו בנים אפילו מפנויה כיון שקיים פריה ורביה רשאי לבטל ואין כופין עליו משום דינו של ר' יהושע, ומשמע שם שאין כופים אותו כלל לשאת אשה, ושם מבואר שזאת על אף שאין לו בן ובת ולא קיים לחלוטין את מצוות פריה ורביה. **עוד כתב הנמוק"י** (יט: ד"ה 'גמ') **בשם הריטב"א** שאין מוכרים ס"ת לצורך נשיאת אשה שאינה בת בנים. **הח"מ כתב** שניתן לפרש את הנמוק"י באופן כזה שלא יחלוק על הרמב"ן ושאף הוא יודה שמוכרים ס"ת לצורך נשיאת אשה, על אף שיש לו בנים.

הב"ש כתב שדברי הח"מ אינם נראים ואכן שאלה זו נתונה במחלוקת רמב"ן ונמוק"י (בשם הריטב"א) **וכתב ה"ט"ז** שנראה שגם הח"מ וגם הב"ש לא עיניו בנמוק"י בפנים, ששם כתב במפורש שאין מוכרים ס"ת לצורך נשיאת אשה (וכן הביא הפת"ש שהגליא מסכת (סימן יב) תמה על הב"ש והח"מ שדנו בזה שהוא מפורש בנמוק"י). **הח"מ רצה להביא ראיה לכך שיש למכור ס"ת לצורך נשיאת אשה, מדין תרומת הדשן שפסק הרמ"א** (יובא לקמן) שמוותר לשאת אשה שאינה בת בנים אם קיים מצוות פריה ורביה בשביל למנוע קטטות, אך סיבה זו אינה מועילה להתירו להיות ללא אשה כלל, ומכאן עולה שלהיות בלא אשה, חמור יותר מלישא אשה שאינה בת בנים. **הב"ש כתב שראית הח"מ אינה ראיה**, שיתכן שהוצאת דמים מוכרחת רק לצורך קיום מצווה, ולא מניעת עבירה.

ה"ט"ז כתב שדברי הב"ש תמוהים משום שפשוט שמניעת עבירה חמורה יותר מחוסר עשית מצווה והביא לזה מקורות רבים שאדם עושה עבירה קלה בשביל שלא יבוא לעבירה חמורה (שבת ד. ובתוס' שם, בעירובין לב, בבא בתרא יב בתוס') וא"כ כיון שמוכרין ס"ת בשביל מצוה זו, ק"ו שמוכרים בשביל הצלת עבירה שהיא חמורה יותר. אך ביאר ה"ט"ז שלנמוק"י ק"ו זה אינו שייך משום שהוא סובר כרי"ף שמי שיש לו בנים אינו מוכר ס"ת אף לצורך נשיאת אשה שהיא בת בנים.

האם צריך לישא אשה בת בנים כשקיים מצוות פריה ורביה, על אף שזה יוביל לקטטות, והאם ניתן להשאר ללא אשה מוחמת קטטות?

כתב התרומת הדשן (סימן רסג) שמי שקיים מצות פריה ורביה ונתאלמן וירא מקטטה ולכן רוצה לישא אשה שאינה בת מריבה אבל אינה בת בנים- רשאי, ואף על פי שישנה מצווה עדיין להביא ילדים כדברי ר' יהושע, מכול מקום אין זה דין דאורייתא אלא דרבנן.

תרומת הדשן מביא ראיה לכך שניתן לדחות את המצווה של 'ובערב אל תנח ידיך', מחמת קטטה, מהמבואר ביבמות (מד.) שאם נפלה יבמה לפני ילד כשהיא מבוגרת ממנו בהרבה, או להיפך שהוא זקן והיא ילדה, 'נותנין לו עצה ההוגנת לו שלא לישא אותה ולא להכניס קטטה אל תוך ביתך'. מוכח מכאן שניתן לדחות את היבום מחמת קטטה ולהסתפק בחליצה, אף על גב שחליצה אינה נחשבת כיבום במקום מצווה, (ולכן היבום דוחה את האיסור שלא אשת אח שהוא לאו שיש עמו כרת כמבואר בתחילת מסכת יבמות), ולא הסתפקה הגמ' בכך שחלוץ, וא"כ הוא הדין שהקטטה תדחה את המצוה של 'ובערב אל תנח ידיך'.

אמנם כתב תרומת הדשן שטעם זה של קטטה אינו מתיר להשאר ללא אשה כלל, משום שזהו איסור, ועוד שיש לחוש שיבוא לידי עבירה.

הרמ"א פסק כדברי תרומת הדשן להלכה.

הח"מ (יב) כתב שראיתו של תרומת הדשן לכך שניתן לדחות את המצווה של 'ובערב אל תנח ידיך' מכך שמשאין לקטן לחלוץ ולא לייבם מחמת קטטה, היא ראיה קלושה, שהרי ביבום וחליצה מן הדין הדבר נתון ביד האח להחליט (ועוד שיש מ"ד הסוברת שמצוות חליצה קודמת ליבום), ואין זה דומה לגרום לו לבטל מצווה של 'ובערב אל תנח ידיך' שאינה נתונה לבחירתו.

ה"ט"ז (יב) כתב שדבריו של הב"ח אינם ברוכים משום שעל אף שביבום הברירה בידו אם לחלוץ או לייבם, אין זה מבאר כיצד אנו מייעצים לו להעדיף את החליצה בעוד מן הדין יבום קודם, ומה שכתב שיש דיעה הסוברת שחליצה קודמת ליבום אינו מובן מבי' סיבות:

האחת- שאף לענין מצות 'ובערב אל תנח ידיך' דעת המשנה שאינו חייב בזה כמבואר בגמ'.

השניה- גם הדיעה הסוברת שחליצה קודמת ליבום זה רק משום החשש שישא שלא לשם מצוה, אך כולם מודים שעקרונות מצוות יבום קודמת למצוות החליצה.

אדם שאינו ראוי להולדה אם צריך לישא אשה בת בנים.

פסק הרמ"א ע"פ הנמוק"י (יבמות יט:.) שאם אדם מכיר בעצמו שאינו בר הולדה פטור מלישא אשה בת בנים, אך חייב לישא אשה, בכדי להשמר מן החטא.

לשון השר"ע:

אף על פי שקיים פריה ורביה, אסור לו לעמוד בלא אשה, וצריך שישא אשה בת בנים אם יש ספק בידו, אפילו יש לו כמה בנים.

ואם אין ספק בידו לישא אשה בת בנים אא"כ ימכור ס"ת:

אם אין לו בנים ימכור כדי שישא אשה בת בנים.

אבל אם יש לו בנים, לא ימכור אלא ישא אשה שאינה בת בנים ולא יעמוד בלא אשה.

ויש אומרים שאפילו אם יש לו בנים ימכור ס"ת כדי שישא אשה בת בנים.

הגה: מיהו אם מכיר שאינו בן בנים עוד ואינו ראוי עוד להוליד, ישא אשה שאינה בת בנים (נ"י בפי' הבא על יבמתו).

וכן אם יש לו בנים הרבה ומתירא שאם ישא אשה בת בנים יבאו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו, מותר לישא אשה שאינה בת בנים. אבל אסור לישב בלא אשה משום חשש זו (תרומת הדשן).

סעיף ט

כמה נשים יכול לישא?

לשון הגמרא ביבמות סה.

רבא אמר נושא אדם כמה נשים על אשתו והוא דאית ליה למיזיינהו.

מכול מקום כתב הטור ע"פ הגמרא ביבמות (מד.) שנתנו חכמים עצה טובה שלא ישא אדם יותר מ4 נשים כדי שיגיע לכל אחת עונה בחדש.

הח"מ (יג) הסתפק האם האיסור שלא לישא נשים יותר מכדי שיוכל לספק הוא שייך בכל מצב או שמועילה מחילת האשה בזה.

והסיק הח"מ שמשלשון הרמב"ם (אישות טו, א) **הריב"ש** (סימן צא) **והשו"ע משמע** שמועילה מחילת האשה בזה, והביא שכן עולה מהפסוק בישעיהו (ד, א) **"החזיקו שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמר לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש רק יקרא שמך עלינו אסף חרפתנו"**.

אך הב"ש כתב שמבואר בגמ' (יבמות מד.) שהיא מקורו של הטור שעיצה שלא ישא יותר מדי נשים) שבנוגע ליבמה- אף אם היא מוחלת מוטל על ביי"ד להשיאה עיצה שלא תנשא לו במצב זה (לא הבנתי כלל את סברת החילוק בין יבמה לשאר נישואין בענין זה, ובגרסת הטי"ז היה כתוב ביבמות, והכוונה שאין הבדל אלא שיש להשיא עיצה, אך במהדורת פרידמאן שינו ליבמה, וצ"ע).

הטי"ז (יג) השיג על הב"ש שבגמ' מבואר רק שמישיאים ליבם שלא לישא במצב כזה, ולא נאמר שמישיאים עיצה זו לאשה, וגם כתב שאין חובה על ביי"ד ליתן עיצה זו.

במקום שיש תקנה שלא ישא אלא אחת

עוד כתב הטור שבמקום שיש תקנה שלא ישא אלא אשה אחת הולכין אחר המנהג.

והביא הב"י שמקורו בנמוק"י (יבמות יד: ד"ה 'עונה בחודש') **בשם הריטב"א** (יבמות מד. ד"ה 'לא צריכא') **בשם רבותיו**, וביארו בטעם הדבר שהיות והמנהג הוא שלא לישא אלא אחת, יש אומדנא שעל דעת כן התחתנה, והרי זה כחמר שאינו רשאי להיעשות גמל.

וכתב הדרכי משה (ח) שנראה שדברי הנמוק"י והטור מדברים במקום שאין שם חרם רבינו גרשום אלא שנהגו כך, אך במקום שיש חרם של רבינו גרשום הדבר אסור מצד החרם, והנ"מ היא שלא יועיל בזה שתתראה אשתו הראשונה.

וסיים הדרכי משה: "ומימי לא ראיתי נושא שתי נשים במקום שהחרם נוהג, אף אם תתראה הראשונה" (אמנם עיין בסעיף הבא שהר"ן הסתפק בזה, והמהרש"ך הסיק שמועילה מחילתה).

מתי יכולה האשה לדרוש כתובה או נדוניה כשנושא אשה נוספת?

כתב הריב"ש (סימן צא) שפשוט שאם יכול לתת מזונות לכמה נשים, ורוצה לישא אשה אחרת על אשתו, אין האשה יכולה לומר לבעלה: 'תן לי כתובתי או תן לי מטלטלין לאחריות כתובה ונדוניה', הואיל ועושה כדין, ואף כשאינו יכול לספקה ורוצה לישא אחרת והיא אינה רוצה להתגרש, אינה יכולה לתבוע נדוניה וכתובה ולא מטלטלין לאחריות אלא תקבל גיטה ואחר כך תתבע כתובתה, ואם אינה רוצה אין מונעין אותו מלישא אשה אחרת עליה.

עוד כתב הריב"ש שאם רוצה לגרש את אשתו משום ששהה עמה עשר שנים ולא הביאה ילדים- אם אינו יכול לזון את שתיהם יוציא ויתן כתובה אם יש לו, ואם אין לו תהיה עליו חוב כתובתה עד שיהיה לו. (בסעיף הבא נדון בחרם של רבינו גרשום שלא לישא יותר מאשה אחת, בתוקפו של חרם זה, ובמגבלותיו). לשון השו"ע:

נושא אדם כמה נשים, והוא דאפשר למיקם בסיפוקייהו.

ומכול מקום נתנו חכמים עצה טובה שלא ישא אדם יותר מד' נשים, כדי שיגיע לכל אחת עונה בחודש.

ובמקום שנהגו שלא לישא אלא אשה אחת, אינו רשאי לישא אשה אחרת על אשתו. (ועיין לקמן ס"ס ב' דאסור לישא שתי נשים בשני מקומות).

סעיף י

חרם דרבינו גרשום

ראשונים רבים (מהר"ם מרוטנבורג [דפוס פראג סוף סימן תרכב], כלבו [סימן קטז], שו"ת הרא"ש [ככלל מג סימן ח] ועוד) **הביאו את תקנת רבינו גרשום**, שהחרים את הנושא אשה על אשתו. **וכתב הנמוק"י** (יבמות יד: ד"ה 'עונה בחודש') **בשם הריטב"א** (יבמות מד. ד"ה 'לא צריכא') שחייבים לכוף על החרם שלו.

טעם החרם

נאמרו טעמים רבים לתקנתו של רבינו גרשום שלא לישא יותר מאשה אחת ונביא חלקם:

1. **המהרי"ק** (שורש קא) **כתב בשם תשובת הרשב"א** שטעם החרם הוא בכדי לגדור גדר בפני הפריצים וההוללים המתעללים בנשותיהם שלא כראוי.
2. **בהגהות מרדכי** (כתובות סימן רצא) **כתב בשם רבינו אביגדור** שטעם החרם הוא בכדי למנוע קטטה.
3. **המהר"ם מפדובה** (סימן יד) **כתב** שתקנה זו נתקנה מהחשש שאדם ירבה לו נשים ולא יוכל לפרנסם.
4. **במשכנות יעקב** (סימן א) **וכן בשואל ומשיב** (קמא, סימן קעח) **כתבו טעם נוסף**, והוא: שיש חשש שישא אשה במקום אחד, וילך למקום אחר וישא אחרת ויתכן שיזדווגו הבנים זה לזה ונמצא אח נושא את אחותו.
5. **במהר"ם שיק** (אבן העזר סימן ד) **כתב** שגזירה זו נתקנה מהחשש שמחמת שנאת הצרות, תגרום אחת לחברתה לעבור איסורים ולקלקל עצמה, וחשודה על כך אפילו כשעל ידי כך מקלקלת את עצמה.

האם חרם דרבינו גרשום תקף במקום שהאשה מוחלת לבעלה שישא אשה נוספת?

הב"י ביו"ד (סימן רכח) **הביא שהר"ן בתשובה** (סימן מח) **הסתפק** האם מועילה מחילת האשה על חרם דרבינו גרשום, הואיל ונתקנה תקנה זו לטובתה, אך כתב שהוא מפפק בזה 'שמא חרם זה לא לתקנת נשים לבד נעשה אלא אף לתקנת האנשים כדי שלא יכניסו מריבה לתוך ביתם'.
וסיים הר"ן: 'ולפיכך איני מכניס עצמי בנדון זה אלא אני מניח הדבר לחכמים הצרפתיים שהם יודעים היאך פשטה תקנה זו במקומם והיאך היו נוהגים בה שעל פי אותו הדרך ראוי לנהוג ולהורות'. (והביאו רע"א בהגהותיו על סימן זה).
אמנם כבר הבאנו בסעיף הקודם את דברי הד"מ שכתב שמימו לא ראה מי שנושא שתי נשים במקום שהחרם נוהג, אף אם תתרצה הראשונה".
אמנם המהרש"ך (חלק א סימן כ) **סבר** שמחילת האשה מועילה בזה.

האם תקנתו של רבינו גרשום נתקנה עד האלף החמישי או מעבר, ומה תוקף האיסור כיום?

הב"י הביא את דברי המהרי"ק (שורש קא ענף ד) **בשם הרשב"א שכתב** שתקנת רבינו גרשום הייתה עד סוף האלף החמישי.
וכתב הד"מ (ט) שהמנהג הוא לכופ גם כיום את הנושא שתי נשים להוציא אחת מהם.
אך כתב הד"מ שנראה שמכול מקום בזמן הזה אין צורך בהיתר של מאה אנשים בשביל לישא אשה שנייה כפי שהיה נהוג בתחילה (כמבואר בכלבו סימן קטז) משום שכבר כלתה הגזירה, וכל התוקף של האיסור הוא מכוח שנהיה להחמיר ויאי אתה רשאי להתיר בפניהם.
השו"ע פסק שלא פשטה תקנתו של רבינו גרשום בכל הארצות, וכן שרבינו גרשום לא החרים אלא עד האלף החמישי.
והרמ"א פסק שכל שלא ידוע שלא פשטה תקנתו, יש להחמיר.
עוד פסק הרמ"א שיש לנהוג תקנה זו אף לאחר האלף החמישי, וכופין על כך, ויש מי שפסק שכיום אין כופים על כך, ואין נוהגים כמותו.
הב"ח (ו) **כתב** שראה מרבתי שקיבלו אף הם מגדולי עולם, שאף כיום לא ניתן להתיר לאדם לישא אשה נוספת ללא היתר מאה רבנים, ושכן פסק המהרש"ל בתשובה (סימן סה).
אף הח"מ (טז) **כתב** ש'כבר נהגו שלא להתיר בלא מאה רבנים'.
הפת"ש (יט) **הביא שהמשכנות יעקב** (סימן א) ביאר במה נתייחד 'חרם דרבינו גרשום' לשיטה הסוברת שנתקן רק עד האלף החמישי, ובמה שונה הוא משאר גזירות חכמים שנתקנו לעולם, וביאר שזאת משום שלדיעה זו- תקנת רבינו גרשום לא הייתה מחמת סייג של תורה, אלא מכוח צורך שעה, ובזה אין סמכות לחכמים לתקן אלא לאותה שעה, וביאר שלשיתות החולקות וסוברות שתקנת רבינו גרשום נתקנה לעולם, צריך לומר שהתקנה לא הייתה מחמת הצורך אלא כסייג לדברי תורה.
עוד הביא המשכנות יעקב מדברי מהר"ם אלשקר (סימן צה) **שכתב**: 'שרוב הגלות לא קבלו עליהם מעולם לא אז ולא היום כגון בגלילות ספרד ובמערב ובכל המזרח, ויש מקומות שקבלו אותה עליהם אפילו עד הזמן הזה ונהגו בה עד היום לפיכך כל המקומות שקבלו אותה עליהם עד היום הרי היא לדידהו כאלו היא תוך זמנה לכל עניניה'.

גדרי היתר מאה רבנים?

בענין גדרי מאה רבנים דנו בזה האחרונים (הובא בפת"ש (טז)):
בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג חלק ד סימן אלף כב) מבואר שהיתר מאה רבנים צריך שיהיה מורכב ממאה אנשים מג' ארצות ומג' קהילות.
וכתב החתם סופר (סימן ד) שאין צורך במאה רבנים שיושבים על כסא רבנות בקהילות שהרי לא יתכן שבג' קהילות יהיו מאה שיושבים על כס הרבנות, אך גם לא יתכן שסתם אנשים 'בעלמא' יועילו בזה, אלא צריך שיהיו ראויים להוראה ומביני מדע להסכים עם המורה הראשון בענין ההוא, והביא שמבואר בנודע ביהודה (אבן העזר סימן ג) שנהגו לצרף את המוסמך ב'מורינו' (סמיכה ללא היתר הוראה), אבל לא בחורים אפי' גדולים וטובים.
ולגבי הגדר של מדינה: כתב החת"ס שאם כמה מדינות נכנסו ע"י מלחמות תחת שלטון אחד, אין זה מחשיבם כמדינה אחת, ועדיין נחשבים ככמה מדינות, וכדוגמא לכך נתן את פולין גליציה ואוסטריה, (וכן ביאר שאם בקהילה אחת יש ג' אנשים שהגיעו מג' קהילות אין זה מועיל).
ולגבי מספר הרבנים שצריך להיות מכל איזור: כתב החת"ס שלכאורה צריך שיהיה מכל איזור שווה בשווה, אך לא נהגו לדקדק בכך וכן שכן מוכח מדברי הנו"ב (סימן ג) שלא הזכיר תנאי זה. אך כתב שמכיל

מקום 'נכון שהרב ובי"ד של מקום המאורע יכתבו פסק שלפי הענין ראוי להתיר לזה וגם יציעו הדבר לפני גדול אחד במדינה ואם יסכים יצרפו סמוכים במורינו מגי' מדינות אף שא"צ משולשים ממש מ"מ יראו לקבץ מספר מסויים מכל מדינה'.

האם גזרו חרם דרבינו גרשום ביבמה, ובמקומות אחרים של מצווה?

הב"י הביא את דברי הנמוק"י (יבמות יד: ד"ה 'עונה בחודשי') **בשם הריטב"א** (יבמות מד. ד"ה 'לא צריכא') **שכתב** שחרם דרבינו גרשום לא נתקן על יבמה.

עוד הביא הד"מ (ט) שמבואר בנמוק"י (יבמות כ. ד"ה 'מונה לה בשעת נפילה) **בשם הריטב"א בשם רבותינו הצרפתים** שלא תקנו חרם דרבינו גרשום כשנשא אשה עשר שנים ולא ילדה, וכתב הד"מ שכן משמע במרדכי (יבמות סימן לא) שחרם דרבינו גרשום לא נתקן במקום 'דיחוי מצוה', וכן פסק המהר"ם מפאדובה (סימן יט).

אך כתב הד"מ שההגהות מרדכי (יבמות סימן ק) **הביא תשובה של רבינו אביגדור** שם כתב שחרם דרבינו גרשום נוהג גם במקום יבום, וכופין אותו לחלוץ.

וכן הסיק המהר"י מינץ (סימן י) לאסור לישא אשה אף במקום מצווה **וכתב כן בשם האור זרוע** (חלק א סימן תרלח, וכן בסימן תשלט).

וכתב המהר"י מינץ שאף המתירים במקום יבום, יאסרו במי ששהה עם אשתו עשר שנים, מפני שביבום יש סברא יותר משום שאשה הקנו לו מן השמים'.

הרמ"א הביא בזה את ב' הדיעות (ומדברי החכם צבי סימן קטז עולה שהבין שהרמ"א הכריע כדיעה השניה שאף במקום יבום ומצווה שייך חרם דרבינו גרשום).

הבאר היטב (כא) הביא שהחכם צבי (סימן קטז) **הכריע** שחרם דרבינו גרשום אינו שייך במקום מצווה.

האם חרם דרבינו גרשום נכון גם במקרה שרק קידש אשה ורוצה לישא אשה נוספת?

הד"מ (ט) הביא שהמהרי"ק (שורש קא ענף ג) **כתב בשם הרשב"א** (חדשות מכת"י סימן קנז) שחרם דרבינו גרשום חל דווקא על מי שנשא אשה ורוצה לישא אשה נוספת, ולא לגבי מי שקידש אשה ועוד לא נשאה ורוצה לישא אחרת, שבמקרה זה ימי יכריחנו לכתוב לה כתובה בעל כרחו ולהתחייב לה שאר כסות ועונה אם לא תמצא חן בעיניו ואין לכופו לכנוס, אלא כופים אותו שלא יעגנה, אלא או יכנוס או יפטור, **וכן הסיק המהר"ם מפאדובה** (סימן יד).

אמנם המהרי"ל (סימן עד, סימן צו) סבר שיש להחמיר אף בארוסה.

הד"מ הסיק להלכה שיש להקל בזה, היות והאיסור בזה אינו משום חשש איסור דאורייתא, אלא מן התקנה, ובתקנה יש ללכת אחרי המקל.

השו"ע פסק שחרם דרבינו גרשום אינו שייך בארוסה.

וכן הסכים עמו הרמ"א לאור דבריו בד"מ.

הבאר היטב (כא) מביא שפסק המהרי"ק והרמ"א כאן להתיר לישא אשה נוספת על ארוסה נסתר לכאורה מפסק המהרי"ק (שורש סג) **והרמ"א בסימן עז** (סעיף ב) שיכול לישא אשה אחרת על ארוסה שהיא מורדת ואינו צריך לחכות יב חדשים, ומשמע שכשאינה מורדת אינו רשאי לישא אחרת על גבה.

והביא הבאר היטב שמדברי השבות יעקב (חלק א סימן צב) **והחכם צבי** (שאלה קטז) עולה שפסק הרמ"א כאן מתיר לישא אחרת רק במידה ואינו רוצה לכנסה, ואילו בסימן עז מדובר כשרוצה לכנסה אלא שהיא מורדת, ולכן אין להתיר לו לישא אשה אחרת אלמלא הייתה מורדת.

הבית הלל, הבית מאיר והחתם סופר (סימן א) פירשו באופן אחר, והוא, שכל מה שהתיר הרמ"א כאן הוא לגרש ארוסה בעל כרחו, אך לא התיר לו לישא אחרת על גבה, והיתר זה שייך רק במידה והיא מורדת.

יבמה שנפלה לפני קטן ולאחר מכן השתדך לאחרת, אם יכול להנשא למשודכת כשהגיע לגיל 13 ויום ולא הביא שערות?

הבאר היטב הביא שהחכם צבי (סימן קטז) **פסק** שיבמה שנפלה לפני קטן ולאחר מכן השתדך לאחרת, יכול הקטן לישא את המשודכת כשהגיע לגיל 13 ולא הביא שערות ואינו צריך לחכות לכך שיכול לחלוץ ליבמה, וזאת אף לשיטת הרמ"א שאין היתר ליבם במקום חרם דרבינו גרשום על אף שזוהי מצוה (וכל שכן לישא על יבמתו שאינה מצווה) מכול מקום לא פסק במקום זה שהוא אנוס, ויחלוץ לה כשיגדיל.

הפת"ש (טו) כתב שתשובת החכם צבי אינה לפניו, ולא ברור אם התיר מחמת שהוא משודך וכפי שפסק הרמ"א בסימן קנט (סעיף ה) שאם נפלה יבמה למי שכבר משודך רשאי לישא את המשודכת קודם שיחלוץ ועל אף שבמקרה של החכם צבי, הקטן השתדך לאחר שנפלה לפניו, מכול מקום כיוון שהיה קטן כשנשתדך הרי זה כאילו נפלה לפניו לאחר שנשתדך, או שמוותר לו להשתדך גם לאחר שהגדיל, הואיל וכרגע אינו יכול לחלוץ משום שלא הביא ב' שערות.

והביא הפת"ש שהאבן שוהם (סימן לד) דן ממש במקרה כזה, וכתב שלכתחילה אינו רשאי להשתדך לאחר שהגדיל, אך מאחר שכבר עשה מותר לכנוס.

ושם נדפס תשובת מהר"א ברודא שהתיר לכנוס אף לכתחילה וכתב שכמה גאונים הסכימו לזה.

הבית אפרים (סימן קמג) התיר אף הוא לישא את המשודכת (הוא דיבר במקרה שנשתדכה בהיותו קטן) אך כתב שימכול מקום ראוי לבי"ד שקודם שיבא לידי נשואין יפשרו בין היבם והיבמה בעסק החליצה שלא יהא שום דבר חוצץ ביניהם וגם יתן ערבון כפי הנראה לבי"ד באופן שתיכף שיהא ראוי לחליצה יחלוץ לה מיד בלי שום עיכוב אמנם אם האשה תקשה ערפה שלא לפשר כפי שיראה לבי"ד ותתן עיניה בממון יוכלו הבי"ד להתיר לו אף בלי רצונה ע"ש.

נעוד הביא הפת"ש תשובת חתם סופר (סימן א) בדבר יבמה שנפלה לפני בחור בן עשרים ולא הסכימה לחליצה עד שיסכים שלא לקחת מירושת אחיו, כי חשבה שאסור לו לישא אשה קודם שיחלוץ לה ובכך יאלץ לוותר על ירושת אחיו, ובנתיים השתדך בחור, והתיר לו החת"ס לישא את משודכתו, במידה ובי"ד יתרה בו שיחלוץ ליבמה כשתרצה ויעמיד ערבות ושבועה על כך.]

האם חרם דרבינו גרשום נכון לגבי אשה שהמירה דתה?

בתרומת הדשן כתב (חלק ב סימן רנו) שהמנהג באוסטריה היא שאף שהמירה האשה דתה שיגרשה, ויכול לזכות לה גט על ידי אחר, משום שזו זכות בשבילה שתזנה פנויה ולא אשת איש. אבל ברייניוס התירו לו לישא אחרת אף ללא גירושין, משום שסברו שבמקרה זה לא תיקן רבינו גרשום את תקנתו.

וכתב הד"מ (י) שמשמע שדעת התרומת הדשן עצמה כמנהג אוסטריה, שחרם דרבינו גרשום שייך אף במקרה זה.

וכתב הד"מ שנראה שמי שהצריכה גט, לא הצריכה מכוח חרם דרבינו גרשום, אלא מכוח החשש שתתייבם השניה, והיא אסורה להתייבם משום שהיא צרת מומרת כפי שיתבאר לקמן בסימן קעג כדין צרת סוטה (ויתבאר אם ירצה ד' לקמן בסימן קעג סעיף יא).

על כן הסיק הדרכי משה שזהו מנהג יפה להצריכה גט במקום שעדיין נוהגים לייבם. **ולהלכה כתב הרמ"א** שיש אומרים שנוהגים חרם דרבינו גרשום אף במי שהמירה דעתה וכן נוהגים במקצת מקומות, ובמקום שלא נוהגים כן, אין להחמיר בזה.

הפת"ש (כב) הביא שהחמדת שלמה (אבן העזר סימן ד) **סבר** שבמקום שלא נהגו להחמיר בגט זיכוי, יש איסור להחמיר בזה, שהרי לדעת הר"י גט זיכוי אינו מועיל, ויוצא שאם נחמיר בזה, נמצאת מקל שאם תחזור האשה, לא נצריכנה גט נוסף, ועוד שאין חיוב לבעל לגרש את אשתו כאשר זינתה, אלא שאסור לו לחיות איתה, ואם נחייבו לכתוב גט זיכוי, יהיה דינו של גט זה כגט מעושה שאינו תקף] עוד ביאר החמדת שלמה שהסיבה שבמקרה זה אין צורך בהיתר מאה רבנים הוא משום שהיא בחזקת זונה ואסורה עליו מדאורייתא, ואין זה נחשב שיש לו ב' נשים וכתב שכן מבואר במהרי"ק (שורש קמא).

הבאר היטב (כו) הביא את תשובת החכם צבי (סימן ע) שפסק שכל ההיתר של הרמ"א לישא אשה נוספת ע"ג מי שהמירה דתה, זה רק במידה והמירה מרצון, אבל אם המירה באונס, לא שייך היתר זה.

הפת"ש (כא) הביא שהעבודת הגרשוני (סימן לו) **כתב** ששאלה זו נשאלה לפני ה"י בע"פ והשיב שאף במקרה זה רשאי לישא אף אחרת, ואף ללא זיכוי גט.

והעבודת הגרשוני עצמו נקט בדעת ביניים, שצריך זיכוי גט, אך זה מועיל גם במידה והמירה דעתה מחמת אונס, משום שעדיין הוא נחשבת כעוברת על דת.

האם חרם רבינו גרשום שייך במי שאינה בת גירושין או שמן הדין לגרשה?

מהרי"ק (סימן קא) **כתב ע"פ תשובת רשב"א** שלא שייך חרם דרבינו גרשום במקום שנשתטה ואינה בת גירושין, או במקום שמן הדין לגרשה ואינה רוצה לטול גט.

וכתב הרמ"א שיש להקל בזה כמהרי"ק (וכתב בפת"ש יז) בשם המנחת עני (סימן ג) שמשמע ברמ"א שזה נכון גם במידה שמוכנה לקבל גט אך רק לאחר שנה או שנים, וכל שאינה רוצה לקבל הגט עכשיו מתירין לו).

[הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קמ) **כתב** שאין להתיר לישא אחרת כאשר אינה שוטה גמורה וראויה לתשמיש ע"י בדיקת חברותיה, שהיות ואינה שוטה גמורה, נתת דברך לשיעורין.

ובתשובת מהרי"א אייזיק (הובא בפת"ש טו) **כתב** שאין צורך בסימני השוטה המזכרים ב"ש ודי בשאר דברים שעושה דרך שטות והכל לפי ראות עיני הדיין]

הב"ש (כג) כתב שהרמ"א כלל יחד את מי שנשטית ומי שמן הדין לגרשה, משום ששניהם שווים, ובזה לא תיקן רבינו גרשום את תקנתו כמבואר ברמ"א בסימן קטו (סעיף ד).

הפת"ש (טז) הביא שהשב יעקב (סימן א) **השיג על דבריו**, וסבר שאשה שמן הדין לגרשה בעקבות פשיעתה, דינה קל יותר, ואין צורך בהיתר מאה רבנים (כמבואר ברמ"א בסימן קטו סעיף ד), אבל מי שנשטית אין להתירה ללא היתר מאה רבנים, והוא הדין למי שמן הדין לגרשה ולא פשעה שצריך היתר מאה רבנים כמבואר בסימן שלנו.

השב יעקב הוכיח כן מכך שהרמ"א בסימן קטו סתם בעניין עוברת על דת, שאין צורך בהיתר מאה רבנים, ואילו כאן הביא מחלוקת בזה.

הנודע ביהודה (סימן א) **הביא שגדול אחד** רצה לתרץ את הסתירה ברמ"א באופן אחר, והוא, שבסימן שלנו מדובר בחרם של נשיאת ב' נשים, והוא חמור וצריך היתר מאה רבנים, ואילו בסימן קטו דיבר הרמ"א בגירושין בעל כרחו, שבזה אין צורך בהיתר מאה רבנים, ודבריו מבוססים על דברי מהר"ם מפאדובה (סימן יג) שם מבואר שגירושין בעל כרחו קל יותר.

אמנם הנודע ביהודה חלק על אותו גדול, וכתב שעקרונות גירושין בעל כרחו חמור יותר, ומכול מקום דברי המהר"ם מפדובה נכונים, מפני שהוא דיבר ביחס לעוברת על דת, שבזה עדיף לגרשה בעל כרחו מלישא אחרת, משום שיתכן שתחזור למוטב ויהיו לו ב' נשים. אבל במידה והייתה לו אשה שלא ילדה עשר שנים עדיף לישא אחרת ולא ידור עם הראשונה, וממילא לא יתכן מצב שתלד לו, ושיהיו לו ב' נשים שיכול לחיות עמם.

ומכול מקום לדינא הכריע הנו"ב שהעיקר כשב יעקב שאין להתיר לישא אחרת במידה ומן הדין לגרשה, ללא היתר מאה רבנים.

הפת"ש (טז) הביא מדברי מהרי"א אייזיק שאם חזרה האשה לשפיותה קודם שנשאה, פשוט שבטל ההיתר לישא אחרת, ואם נשא כבר אינו צריך לגרש, וכל שלא ידע מכך שהראשונה חזרה לשפיותה רשאי להנשא ולא נדרש ממנו לברר זאת.

עוד נותר בספק במציאות שנשתדך ועוד לא נשא ואח"כ חזרה לשפיותה אשתו הראשונה, ונטה להתיר לו לישא את השניה היות ונשתדך וקשר עצמו בקנס כנהוג.

האם עד אחד נאמן להעיד שאשתו של אדם נפטרה?

הב"ש בסימן קנח (ס"ק א) כתב שלא ניתן לסמוך על עד אחד אחד שמעיד שמתה האשה בכדי להתיר חרם דרבינו גרשום, משום שעד אחד אינו נאמן באיסורים במקום ש'אתחזק איסורא' (ושם הסתפק בזה קצת ובסימן טו ס"ק כ הכריע כן בפשטות)

הפת"ש (יד) הביא שאחרונים רבים חלקו על דעת הב"ש מסיבות שונות:

הנודע ביהודה (תניינא אבן העזר סימן לג) סבר שיש להאמינו הואיל ויש פוסקים הסוברים (ולכך נוטה הנו"ב) שמן התורה עד אחד נאמן באיסורים אף כש'אתחזק', אלא שהחמירו בזה חכמים, ולא החמירו באיסור זה שהוא קל, ואף אם נאמר שהחרם אסור מן התורה, בימינו כבר האיסור אינו מצד החרם כמבואר בד"מ. (אמנם בסימן ז' התייר דווקא בצירוף שנעדרה זמן רב, וכתב שבסימן לג לא התייר באופן מוחלט עיי"ש, ובסימן ח הסתפק במציאות שהעיד העיד שמתה אשה ולא ידע מי ואמר הבעל שזו אשתו, שמא יש לחוש שנתן עיניו באחרת ולא נאמינו והסיק שהיות וכבר כלה זמן החרם של רבינו גרשום ואין חשש איסור תורה, ושם גם כל האיסור היה מכוח שאמר שיש לו אשה, יש להקל, ובסימן קלח משמע שהתיר בשופי על פי עד אחד וכתב שא"כ כל שכן עיי"פ עדות בשטר).

אף הבית אפרים (אבן העזר סימן א) פקפק בדינו של הבי"ש וכתב: "וא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו במעשים בכל יום שאחד נוסע עם אשתו למרחקים ואם בגפו יבא ויאמר שמתה אשתו ושאיין לו אשה אחרת ואין פוצה פה ומצפצף לעכב על ידו".

על כן הציע הבית אפרים בתחילה לחלק בין סתם עד אחד שאינו נאמן, לבין הבעל עצמו שנאמן לומר שמתה אשתו.

אך לבסוף פקפק הבית אפרים אף בדינו של הבי"ש עצמו שעד אחד אינו נאמן, וכתב שיתכן שיהיה נאמן הואיל וזוהי עדות שעתידה להתגלות.

עוד הביא הבית אפרים את טעם הנו"ב שהובא לעיל שבאיסור קל, נאמן עד אחד.

וסיים הבית אפרים: 'וכמדומה שאין נוהגין עתה לדקדק בזה כלל כי מי שבא אליו כתב מאוהבו ממרחקים שמתה אשתו נושא אשה על פיו ואין מדקדקין אחריו למחות בידו כלל'.

אף הישועות יעקב (קנח, א) **הזכיר את טעמו של הנו"ב** שבאיסור דרבנן נאמן עד אחד, וכן את טעם הבית אפרים שזהו דבר העתיד להתגלות.

וחקר הישועות יעקב מה יהיה הדין כשהעד מעיד שמתה אשתו, ורוצה הבעל לישא את אחותה האסורה לו באיסור דאורייתא, האם במציאות זו, נאסור לו גם לישא אחרת, הואיל והשאלה הייתה על איסור דאורייתא ודרבנן גם יחד, -אין להקל באיסור דרבנן הואיל וזה יצור זלזול כפי שמבואר ברדב"ז בעניין ספק בק"ש שצריך לחזור אף על שאר הפרשיות שהם דרבנן (עיי' בפתי"ש שחקר אחר המקור של הרדב"ז הנ"ל).

אך הסיק הישועות יעקב שאין לדמות בין המקרים, משום שאם ישא אחרת בלאו הכי לא ישא אחותה (ויצא שלא החמרנו בו רק על איסור דאורייתא, הואיל ואסור לישא את אחותו מטעם חרם דרבנן גרשום).

האם יש להתיר חרם דרבנן גרשום במציאות שהאשה נעדרת שנים מספר?

הנודע ביהודה (תניינא סימן ו) **כתב** שאין להתיר לאדם לישא אשה אחרת כאשר אשתו הלכה ממנו מחמת דוחק הפרנסה, ולא נודע עקבותיה יותר משמונה שנה, משום שלא פשעה בהליכתה.

וכתב הנודע ביהודה שעל אף שכנסת הגדולה כתב בשם המהרש"ך שאם נשבתה אשתו, יכול לישא אשה אחרת, יתכן ששם מדובר כשלא קיים מצוות פריה ורביה, ואף שמכול מקום היה צד להקל, בכדי שלא יכשל בהרהורי עבירה, כתב הנודע ביהודה: 'ימ"מ נתת דבריך לשיעורין ואם תתעלם אשה מבעלה איזה זמן לאיזה סבה או שתהיה חולה איזה זמן וכי נתיר לו לישא אחרת על אשתו לכן אין דעתי להתיר בזה וגם איסור אינו אומר כיון שכבר יושב זמן שמנה שנים בלא אשה ואם ימצא מאה רבנים שיתירו לו לא אמחה בידו'.

ובסימן קמז פסק בנו של הנודע ביהודה שיש להתיר לאדם לישא אשה נוספת כאשר נשטתה אשתו וברחה מבעלה לפני שבע שנים עיי' טירוף הדעת ולא נודע עקבותיה, וחילק שמקרה זה שונה מהמקרה של תשובת אביו שלא התיר לישא נוספת כשאשתו נעדרה, כיון שבמקרה זה יצאה אשתו מתוך טירוף הדעת, וכבר פסק הרמ"א שבשטותה יש מקום להקל, ואף שיש לחוש שמא נתפקחה- יש להעמידה על חזקתה בשעת יציאה שהייתה שוטת, ויש הוכחה לזה שאם הייתה מתפקחת, מן הסתם הייתה חוזרת לבעלה. והסיק שיש מקום להקל אף ללא היתר מאה רבנים ואף לדעת הבי"ח שהצריך היתר זה, היות והבי"ח דיבר כשידוע בוודאות שהיא בחיים, מה שאין כן בנדון זה שיתכן שכלל אינה בחיים, אך הצריך בנו של הנו"ב שיסכימו עמו עוד ב' רבנים.

אמנם בחתם סופר (ב) עולה כי מציאות של שוטה שברחה חמור במידה מסויימת ממציאיות של אשה רגילה, ולגביה אין מקום להקל אפילו ע"פ עד אחד, משום שניתן להתירה עיי' היתר מאה רבנים.

אדם שאמר שיש לו אשה ובת ולאחר מכן טען ששיקר ורוצה לישא אשה אחרת

הבית אפרים (סימן א) **כתב** שאדם שאמר שיש לו אשה ובת, ולאחר מכן טען ששיקר מחמת שהתבייש שהוא רווק מבוגר, וביקש לישא אשה אחרת- רשאי לישא אשה אחרת, הואיל ונתן אמתלא לדבריו, ואף שהיה מקום לפקפק באמתלא זו מבי' סיבות:

א. שלא היה צריך להוסיף ולומר שיש לו בת.

ב. שאמתלא לא מועילה לאחר ל' יום כמבאר בב"ש בסימן יט.

מכול מקום יש להקל משום שכל הדין של 'שויה אנפשיה' אינו מתורת ודאי אלא מכוח הספק, והיות והאיסור הוא רק מכוח המנהג יתכן שיכול לחזור בו אף ללא אמתלא כלל, ועוד שיש לו מיגו שיכל לומר שמתה אשתו, אך כתב שמכול מקום יש לאיים עליו בב"ד ולהודיעו חומר דרבנן גרשום, ועוד שיש לפקפק בדין הבי"ש שלא ניתן לחזור באמתלא לאחר ל' יום.

שלח גט לאשתו ע"י שליח, אם יכול לשער את הזמן שהגיע אליה ולישא אחרת

הבאר היטב (כג) **הביא את תשובת המבי"ט** (א, רי) שכתב שאדם שהלך לארץ ישראל ואשתו לא רצתה, רשאי לשלוח לה גט ע"י שליח ולשאר את הזמן שיגיע אליה, ולאחר מכן לישא אשה.

עוד הביא הבאר היטב שכנסת הגדולה תמה על פסק המבי"ט מדוע חשש לחרם דרבנן גרשום שלא ישא ב' נשים, ולא חשש לכך שלא יגרשה בעל כרחו.

וכתב כנסת הגדולה שיש ליישב בדוחק שהחרם שלא ישא ב' נשים חמור יותר משום שעובר עליו בכל שעה שנשוי לאחרת, בעוד בעניין כפיה בעל כרחו, הוא עובר רק בשעה שקבלה את הגט בעל כרחו. **הפתי"ש (יה) הביא שהנודע ביהודה (סימן ב) השיג על פסק המבי"ט וכתב** שהיות ויש אפשרות שהאשה לא תקבל את הגט, לא מועילה החזקה שישליח עושה שליחותו, ולכן אינו רשאי לישא אשה אחרת, ושם דיבר הנו"ב אפילו במציאות שרצתה לקבל את הגט בתחילה, אך יתכן שהיות והוא לא הסכים אז, כעת חזרה בה.

האם יש לכופ את העובר על חרם דרבינו גרשום להוציא את אשתו?

הבאנו לעיל שהד"מ (ט) כתב שהמנהג הוא לכופ גם כיום את הנושא שתי נשים להוציא אחת מהם. **אמנם הכנסת הגדולה (הגהות ב"י אות ט) הביא פוסקים רבים** ובכללם הב"י בתשובה (שו"ת ב"י כתובות סימן יד) **ומהר"ש (תורת חיים חלק ד סימן מו) שסברו** שגזירת רבינו גרשום הייתה רק על תחילת הנישואין, אך אם עבר ונשא אין לכופו להוציא.

וכתב הכנה"ג שכל מה שאמר הנמוקי"י שיש לכופ על החרם הכוונה לכתחילה שלא ישא. **עוד כתב הכנה"ג (הגהות ב"י אות יב) שלפי זה אין** לכופו לגרש לא את השניה, ואף לא את הראשונה. **אך כתב הכנה"ג** שידעת אחרונים שלנו אינו כן, וציין הכנה"ג שהב"י החמיר בזה (סוף סי"ק ג) עד כדי שסבר שאם נשא אשה נוספת על אשתו שנשטתית וחזרה לשפיותה, חייב לגרש בכדי שלא יהיו לו ב' נשים, וכן משמעות כל חכמי הדורות במדינה זו.

לשון השו"ע:

רבינו גרשום החרים על הנושא על אשתו, אבל ביבמה לא החרים.

וכן בארוסה. הגה: אם אינו רוצה לכנוס אלא לפטור (מהרי"ק שורש ק"א). והוא הדין בכל מקום שיש דיחוי מצוה, כגון ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה (מרדכי, רשב"א, מהר"ם מפאדווה).

אמנם יש חולקים וסברא ליה דחרם ר"ג נוהג אפילו במקום מצוה ואפילו במקום יבום, וצריך לחלוץ (הגהת מרדכי דיבמות והגהות מרדכי דכתובות וכ"כ נ"י פרק החולץ).

ובמקום שאין הראשונה בת גירושין, כגון שנשטתית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצה ליקח גט ממנו, יש להקל להתיר לו לישא אחרת (כן משמע בתשובת הרשב"א).

וכל שכן אם היא ארוסה ואינה רוצה להנשא לו או לפטור ממנו.

ולא פשטה תקנתו בכל הארצות.

הגה: ודוקא במקום שידוע שלא פשטה תקנתו, אבל מן הסתם נוהג בכל מקום (תשובת ר"י מינץ).

ועיין ב"י ס"י רכ"ח אם הלך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל.

ולא החרים אלא עד סוף האלף החמישי.

הגה: ומ"מ בכל מדינות אלו התקנה והמנהג במקומו עומד, ואין נושאים שתי נשים, וכופין בחרמות ונדויין מי שעובר ונושא ב' נשים לגרש אחת מהן. ויש אומרים דבזמן הזה אין לכופ מי שעבר חרם ר"ג (ב"י סימן פז), מאחר שכבר נשלם אלף החמישי (שם בשם מהרי"ק). ואין נוהגין כן.

יש אומרים: מי שהמירה אשתו, מזכה לה גט ע"י אחר ונושא אחרת, וכן נוהגין במקצת מקומות (פסקי מהרא"י).

ובמקום שאין מנהג, אין להחמיר ומותר לישא אחרת בלא גירושי הראשונה (שם מנהגי ריני"וס).

סעיף יא

חרמות ונידויים על הנושא אשה על אשתו

לשון השו"ע:

טוב לעשות תקנה בחרמות ונידויים על מי שישא אשה על אשתו:

מקור דין זה הוא מתשובת רא"ש (כלל מג סימן ז).

סעיף יב

לשון השו"ע:

**נשבע שלא ישא אחרת על אשתו, ושהתה עשרה שנים שלא ילדה, יתבאר
בסימן קי"ח:**

סעיף יג

האם אשה מצווה על פריה ורביה?

לשון המשנה ביבמות סה :

האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם הוא אומר (בראשית א, כח) "ויברך אותם אלהים ויאמר להם [אלהים] פרו ורבו".

הראשונים פסקו כדעת ת"ק שהחויב בפריה ורביה מוטל על האיש בלבד, **וכן פסק השו"ע.**

וכתב הטור שלכן אין האשה יכולה לדרוש גט מכוח הטענה שהיא אינה יכולה להביא ילדים ממנו (דין זה יתבאר בע"ה בסימן קנד)

אמנם הדרכי משה (יב) הביא את דברי השלטי גיבורים (יבמות יט: אות א) **שכתב** שמכול מקום אף אשה מצווה שלא תעמוד בלא אשה משום החשד (וכן הוא ברמב"ם אישות טו, טז), **וכן פסק הרמ"א.**

ועיין לעיל בסעיף ב שהבי"ש (ב) רצה להוכיח מפסק הרמ"א שהאשה אינה מצווה ב'שבת' וכל חיובה להנשא הינו משום החשד, **וסותר לדברי תוס' (בי"ב יג. וגיטין מא) ולדברי המגן אברהם (קנג, ט) בשם המהר"ם אלשקר (סימן עב) ששסברו שאשה מצווה במצוות 'לשבת יצרה'.**

ושהט"ז כתב שפשוט שאשה מחוייבת במצוות שבת, ולכן ניתן להשיא יתומה ע"י מכירת ספר תורה, וכתב שאין להוכיח מהרמ"א כנגד דין זה, משום שיתכן שהרמ"א דיבר באשה שכבר יש לה ילד אחד, שבה פטורה ממצוות שבת.
לשון השו"ע:

אשה אינה מצווה על פריה ורביה. (ועיין בסימן קנ"ד. ומ"מ יש אומרים דלא תעמוד בלא איש משום חשדא) (הגהות אלפסי בשם א"ז) :

סעיף יד

לשון השו"ע:

דין מי שנשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, יתבאר שם:

סימן ב שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה ובו יא סעיפים: סעיף א

שלא לישא אשה יש בה פסול

לשון הגמרא בקידושין ע.

אמר רבה בר בר חנה: כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, מעלה עליו הכתוב כאילו חרשו לכל העולם כולו וזרעו מלח, שנאמר: "ואלה העולים מתל מלח תל חרשא".
מבואר בגמ' שאין לאדם לישא אשה שאינה הוגנת לו.
וביאר רש"י: 'פסולה לו'.

הב"י ציין לתשובת הריב"ש (סימן טו) שהדגיש את דברי רש"י שדברי הגמ' אמורים דווקא ביחס לפסולה, ולא ביחס לאדם שנושא זקנה שאינה בת בנין, ואפילו אם עושה כן לשם ממון, ועל אף שכתוב בגמ' שם שכל הנושא אשה לשם ממון, יהיו לו בנין שאינם הוגנים, הכוונה דווקא כשנושא פסולה לשם ממון, וכן **פסק הרמ"א** (אמנם עיין לקמן שהרמ"א פסק דין אחר לאור מאמר חז"ל זה שאין לעגן אשה ולא לישאנה משום ממון).
הגמ' בקידושין (ע-א.ע.) מרחיבה בחומרת הנושא אשה שאינה הוגנת לו, וזה לשון הגמ':

אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי: כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, כשהקב"ה משרה

שכינתו, מעיד על כל השבטים ואין מעיד עליו, שנאמר: "שבטי יה עדות לישראל", אימתי היו עדות לישראל? בזמן שהשבטים שבטי יה.

אמר ר' חמא ברבי חנינא: כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחדות

שבישראל, שנאמר: "בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל, לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות.

הטור הזכיר את דברי הגמ' הללו (והשו"ע לא הביאם).

האם בני משפחה יכולים לעכב מאחד מהם לישא פסולה?

הדרכי משה (א) כתב בשם הנמוק"י (ב"ב מט. ד"ה וקוברין) שמי שרוצה לישא אשה שאינה הוגנת לו- בני משפחתו יכולים למחות בו לכתחלה.

עוד הביא הדרכי משה מדברי הגמ' בכתובות (כח:) שם נאמר שבמידה ואחד מן האחים נשא אשה שאינה הוגנת לו, באים בני משפחתו ומביאים חבית מלאה פירות, ושוברים אותה באמצע הרחבה, ואומרים: "אחינו בית ישראל שמעו: אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתיראין אנו שמא יתערב זרעו בזרענו בואו וקחו לכם דוגמא לדורות שלא יתערב זרעו בזרענו".

לאור זאת פסק הרמ"א שיכולים בני משפחה לעכב מאדם לישא פסולה לו, ואם אינו משגיח בהם, יעשו סימן שלא יתערב זרעו בזרעם.

חזן שפסקו לו ממון בעבור השידוך וחזרו בהם

הב"י בסוף סימן טו הביא את דברי הארחות חיים (הלכות כתובות סימן א) **בשם הראב"ד שכתב:**

נהגו שלא ליתן אדם לבתו ממון גדול, ומי שהוא מקפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו אינו מצליח ואין זיווגן עולה יפה, אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, תדע שהרי אמרו רז"ל (ערובין סד): "הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהם מצות" וראוי לכל איש דעת שלא יעגן עצמו ולא לבת זוגו מפני ממון רב שהממון ההוא לא יצליח מפני העיגון ומפני הרהור עבירה ורבים נכשלים בעבירות כשאינם נושאים אשה במהרה ועליהם נאמר: כל הנושא אשה לשם ממון ולא לשם שמים, עשה יעשה לו כנפים והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום".

הרמ"א הביא דברים אלו כאן, וכתב זאת אף במציאות שפסקו לאותו אדם ממון, ואח"כ חזרו בהם.

הח"מ (א) נדרש לכך שלכאורה פסק הרמ"א הנ"ל סותר לכאורה את הפסק שהובא לעיל שרק כאשר נושא פסולה מחמת ממון- יהיו לו בנין שאינם מהוגנים (ומעבר לסתירה בדין לכאורה יש כאן ביאור אחר לדברי חז"ל שלדעת הארחות חיים זה המעכב נישואי כשרה מחמת ממון ולדעת הריב"ש זה רק במידה ונושא פסולה מחמת ממון)

וחילק הח"מ שהריב"ש עסק במציאות שנותנים לו ממון, ואילו הארחות חיים עוסק במציאות שלא רוצים לתת, ובעקבות כך לא מתחתן כמבואר בסוף דבריו, שלא יעגן עצמו ולא בת זוגו מפני ממון (ומכל מקום נראה שעדיין ביאורם של הריב"ש והארחות חיים למאמר חז"ל שונה, ודוק).

הפת"ש (א) הביא שהחתם סופר (סימן קט) **הסיק** שאף כשהוא עני, לא יעגן בעבור ממון, משום שיוביל להרהור עבירה, וזה שלא כפי שרצה הרב השואל לומר.

עוד הביא הפת"ש את דברי השל"ה (פסחים פרק נר מצוה אות עא) **שכתב:**

אמנם אותן הנוהגין לרמות החזן בכל מה שיוכלו לרמות אותו בענין נדונייתו וגם לכופו שילך לחופה אף שלא נתנו לו הנדוניא משלם שהבטיחוהו איני יודע מנין להם הדין הזה, ואדרבה תנן בפי בתרא דכתובות הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל כו' אף לדברי אדמו"ן אין אנו יכולין לכפותו להכניסה אף שכבר קידשה, והנה הם סברי מצוה עבדי שלא לבייש בת ישראל אבל לא נראה הגון בעיני.

לשון השו"ע:

לא ישא אדם אשה שיש בה שום פיסול.

הגה: כל הנושא אשה פסולה משום ממון, הויין לו בנים שאינם מהוגנים. אבל בלאו הכי, שאינה פסולה עליו אלא שנושאה משום ממון, מותר (תשובת ריב"ש סימן ט"ו).

מי שרוצה לישא אשה פסולה, בני משפחתו יכולין למחות בו (הר"ן פרק המוכר). ואם אינו רוצה להשגיח בהם, יעשו איזה דבר לסימן שלא יתערב זרעו בזרעם.

ומי שפסקו לו ממון הרבה לשדוכין וחזרו בהם, לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון, אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליחו. (ב"י בשם א"ח).

סעיף ב

האם סתם משפחות בחזקת כשרות או שצריכים בדיקה?

פתיחת הסוגיא

לשון המשנה בקידושין סט.

מתני' עשרה יוחסים עלו מבבל:

כהני, לויי, ישראלי, חללי, גרי, וחרורי, ממצירי, נתיני, שתוקי, ואסופי.

כהני, לויי וישראלי - מותרין לבא זה בזה.

לויי, ישראלי, חללי, גרי וחרורי - מותרין לבא זה בזה.

גרי וחרורי, ממצירי ונתיני, שתוקי ואסופי - כולם מותרין לבא זה בזה.

ובגמ' דף סט: נאמר:

מאי איריא דתני עלו מבבל? נתני עלו לארץ ישראל!

מסייע ליה לרבי אלעזר, דאמר ר' אלעזר: לא עלה עזרא מבבל - עד שעשאה כסולת נקיה ועלה.

עולה מן הגמרא שהמשנה באה ללמדנו שמשפחות הנמצאות בבבל, מיוחסות הן ואין לחוש בהם לפסול. מגמ' זו ניתן ללמוד, שדווקא בבבל יש לסמוך על כשרות האנשים, ואין לחוש לפסול, אבל בשאר ארצות יש לחוש.

וכך גם עולה מדברי האמוראים בקידושין עא. וזה לשון הגמ':

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל.

בימי רבי בקשו לעשות בכל עיסה לארץ ישראל, אמר להן: קוצים אתם משימים לי בין עיני? רצונכם, יטפל עמכם ר' חנינא בר חמא. נטפל עמהם ר' חנינא בר חמא, אמר להם, כך מקובלני מר' ישמעאל בר' יוסי שאמר משום אביו: כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל...

אמר שמואל משמיה דסבא: בבל בחזקת כשרה עומדת, עד שיוזע לך במה נפסלה.

שאר ארצות בחזקת פסול הן עומדות, עד שיוזע לך במה נכשרה.

ארץ ישראל, מוחזק לפסול - פסול, מוחזק לכשר - כשר.

הא גופא קשיא, אמרת: מוחזק לפסול - פסול, הא סתמא כשר, והדר תני: מוחזק לכשר - כשר, הא סתמא פסול!

אמר רב הונא בר תחליפא משמיה דרב, לא קשיא:

כאן להשיאו אשה, כאן להוציא אשה מידו.

זעירי הוה קא מישתמיט מיניה דר' יוחנן, דהוה אמר ליה נסיב ברת. יומא חד הווי קאזלי באורחא, מטו לעורקמא דמיא, ארכביה לר' יוחנן אכתפיה וקא מעבר ליה. א"ל: אורייתן כשרה, בנתין לא כשרן? מאי דעתין? אילימא מדתנן: עשרה יוחסין עלו מבבל, כהני לויי, אטו כהני לויי וישראלי כולהו סליקו? כי היכי דאישתור מהני, אישתור נמי מהני. אישתמיטתיה הא דאמר ר"א: לא עלה עזרא מבבל - עד שעשאה כסולת נקיה ועלה.

מדברי האמוראים בגמ' זו עולה לכאורה, כי חל איסור לישא אשה משאר ארצות מלבד בבל¹, ועוד משמע שאם נשאו, צריכים להוציא, למעט מציאות שנשאו מארץ ישראל שאם נשאו אין מוציאים.

אמנם מהגמ' בקידושין עב: משמע שלא נפסק כך להלכה, וזה לשון הגמרא:

אמימר שרא ליה לרב הונא בר נתן למינסב איתתא מחוזייתא.

אמר ליה רב אשי: מאי דעתך?

דאמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי ר' מאיר, אבל חכ"א: כל ארצות בחזקת כשרות הן

עומדות.

והא בי רב כהנא לא מתני הכי. ובי רב פפא לא מתני הכי, ובי רב זביד לא מתני הכי!

אפ"ה לא קיבלה מיניה, משום דשמיע ליה מרב זביד דנהרדעא.

בגמרא זו מופיעה אמרתו של רב יהודה בשם שמואל הקובעת כי דווקא ר"מ סבר שלא כל הארצות כשירות אלא רק בבל, אבל דעת חכמים היא, שאף בשאר ארצות יש לסמוך על כשרות המשפחות.

אמימר הורה כן להלכה שיש להתיר לישא אשה מבני מחוזא.

והקשה עליו רב אשי שבית מדרשם של רב כהנא, רב פפא ורב זביד לא שנו כן.

אמנם, אמימר לא חש לכך הואיל וקיבל מימרא זו מפי רב זביד.

לכאורה דיון דומה נמצא בגמ' בקידושין דף עו. - : זה לשון הגמרא:

מתני'. הנושא אשה כהנת, צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמנה: אמה ואם אמה,

ואם אבי אמה ואמה, ואם אביה ואמה, ואם אבי אביה ואמה; לוייה וישראלית - מוסיפין

עליהן עוד אחת...

גמ'. אמר רב יהודה א"ר:

זו דברי ר' מאיר.

אבל חכמים אומרים: כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות.

איני?

והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: משנתנו - כשקורא עליו ערער!

מאן דמתני הא לא מתני הא.

איכא דאמרי, אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: כל משפחות

בחזקת כשרות הן עומדות.

אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: אם קורא עליו ערער - צריך לבדוק אחריה.

מבואר במשנה שהנושא אשה כהנת צריך לבדוק ד' דורות בכל צד אחר יחוסה.

ומבואר בגמ' שדעת רב יהודה בשם רב שלהלכה אין דין זה נכון, ואין צורך בבדיקה, הואיל וכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות.

ובלשון הראשונה בגמ', ישנה מימרא של רב הסותרת את המימרא של רב יהודה וסוברת שאף המשנה מודה לכך שאין צורך בבדיקה, ודברי המשנה נאמרו דווקא במציאות שיצא ערער על המשפחה.

ובלשון השניה, פשוט כי המשנה חולקת לחלוטין על דין זה, אלא שאף חכמים מודים שכשיצא ערער יש צורך בבדיקה.

מכול מקום לכאורה עולה מגמ' זו כי להלכה, ללא שיצא ערער אין חובה לבדוק, שהרי בפשטות יש לפסוק כדעת חכמים (אמנם לקמן נראה שיש שלמדו כי דעת רש"י אינה כן).

אמנם מצינו מס' נקודות בהם נחלקו הראשונים והאחרונים ביחס להבנת הגמרות, והעולה להלכה:

- האם יש לפסוק כחכמים (ע"פ רב יהודה אמר רב), ולדחות את דברי האמוראים מהם עולה שלא כל המשפחות כשירות, או שיש להעדיף את דברי האמוראים (בגמ' בדף עא.) על פני הכלל שבמחלוקת תנאים של יחיד ורבים הלכה כרבים?
- האם דברי המשנה (בדף עו.) שהנושא אשה צריך לבדוק, נכון לכל אדם הבא לישא אשה, או דווקא לעניינים מסויימים (כגון כשרות לעבודה במקדש, או חומרא מיוחדת לכהן).
- האם דעת חכמים שכל המשפחות כשירות, תקף דווקא ביחס למשפחות מוכרות, או גם ביחס למשפחות שאינם מוכרות כלל?

האם הכלל 'כל הארצות בחזקת כשרות הן עומדות' (רב יהודה אמר שמואל) זהה למשפט- 'כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות' (רב יהודה אמר רב) -[כלומר האם הדיעה הסוברת שהמשפחות אינם בחזקת כשרות, תודה בהכרח שמכול מקום בבבל אין צורך בבדיקה, הואיל וארץ זו ודאי בחזקת כשרות, או שמא על אף שהיא בחזקת כשרות יש בה צורך בדיקה לעניינים מסויימים. וכן, האם הדיעה הסוברת שכל המשפחות בחזקת כשרות; תודה בהכרח שכל הארצות בחזקת כשרות, או שאף היא מודה שהארצות אינן בחזקת כשרות, וכל הכוונה היא שבני אותה ארץ רשאים להנשא בינם לבין עצמם, אך עדיין אינם רשאים להנשא לארץ מיוחסת מהם]

נתמקד כעת בשיטות המרכזיות בראשונים וננסה דרכם לענות על שאלותינו:

¹ יש לציין שבגמרות אלו אין כלל אזכור לכך שישנה בדיקה המתירה את הנישואין, ובאמת היה מסתבר לומר שלשיטות אלו לא תועיל בדיקת ד' אמהות שתובא לקמן, היות וחשש הפסול רחוק ביותר מ 4 דורות והרי הן כעיסה, ועיין חזו"א (סימן א אות יט).

שיטת רש"י.

מרש"י במשנה (בדף עו:): **עולה** כי הסיבה שיש צורך לברר את בירור 'ד' אמהות' הוא מחמת חשש ממזרות ונתינות, ולכאורה נראה מכאן שהחיוב לבדוק שייך ביחס לכל אדם הבא לישא אשה שצריך לברר את יחוסה.²

כן עולה גם מביאורו של רש"י לגמרא בכתובות כד. שם עוסקת הגמ' בנאמנותו של עד אחד ביחס ליחוסו של אדם הטוען שהוא כהן, וקובעת כי עד אחד המעיד על אדם שהוא כהן, נאמן לעניין שיאכל בתרומה ולא לעניין להשיאו אשה, וביאר רש"י: 'להשיאו אשה- מיוחסת, מעלה היא ביוחסין'.

א"כ יוצא מרש"י שסבר שדרישת המשנה בבירור, נכונה ביחס לכל אדם הבא לישא אשה. **שיטה זו של רש"י צריכה להתמודד עם דברי רב יהודה אמר רב** (כתובות עו:). שאמר לדעת חכמים אין צורך בבירור, אלא אם כן יצא עליו ערער.

ומצינו 2 אפשרויות מרכזיות כיצד יתמודד רש"י עם שאלה זו:

א. **הרא"ש** (קידושין ו, ד) הבין בדעת רש"י שפסק כדעת רב אשי בקידושין עב. שסבר שלא חלקו

חכמים על ר"מ בזה, ובאמת אין היתר לישא אשה בלא בירור, משום שרב אשי הינו 'בתרא' (כן עולה מפשטות לשונו של הרא"ש אלא שהחזו"א (הלכות פו"ר סימן א אות יט ביאר את דברי הרא"ש באופן אחר, עיי"ש) **לפי ביאור זה ניתן לתת מענה לשאלות שהצבנו לעיל:**

1. **האם הלכה כרב יהודה אמר רב?** - לדעת רש"י אין לפסוק כדברי רב יהודה אמר רב שכל המשפחות כשרות, אלא כדעת רב אשי, שאין חזקה כשרות לכל הארצות.
2. **האם חובת הבדיקה המופיעה במשנה היא לצורך נישואין או דווקא לענייני כהונה?** - לדעת רש"י דברי המשנה בדף עו שיש צורך בבדיקה נכון לכל אדם הבא לשאת אשה.
3. **האם הכלל 'כל המשפחות בחזקת כשרות' נכון דווקא למשפחה מיוחסת?** - לשאלה זו לא ניתן מענה מפורש בשיטת רש"י עיי"ש הרא"ש, אך בפשטות היה נראה שלדעה זו אין צורך בבדיקה כלל אלא אם כן יצא ערער, הואיל והרא"ש לא הציע חילוק בזה.
4. **האם הכלל 'כל הארצות בחזקת כשרות הן עומדות' זהו למשפט- 'כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות'?** - מדברי הרא"ש בהבנת רש"י נראה כי הכלל 'כל הארצות בחזקת כשרות' זהו לכלל 'כל המשפחות בחזקת כשרות' שהרי הרא"ש ביאר שהיות והלכה כרב אשי בכלל שאין כל הארצות בחזקת כשרות, הוא הדין שיש צורך בבדיקה בכל מצב ושלא כדעת רב יהודה אמר רב (אמנם החזו"א ביאר אחרת את דברי הרא"ש).

ב. הטור חיבר לכאורה את שיטת רש"י לשיטת הרמ"ה (ולכל הפחות לא ראה סתירה בינם) הסובר כי

ניתן לקבל את דברי רב יהודה אמר רב שכל המשפחות בחזקת כשרות, ומכול מקום להצריך חובת בירור כאשר אדם בא לישא אשה, ולבאר שכל המשפחות בחזקת כשרות דווקא במציאות שיש חזקת כשרות לאותה משפחה, אך כשאין חזקת כשרות כגון שאין משפחתו ידועה צריך לברר

אחריו (לקמן נדון האם כל משפחה מוכרת אינה מזיקה בירור, או רק משפחה שהיא מוחזקת בפועל).³

1. **האם הלכה כרב יהודה אמר רב?** - מפורש שהרמ"ה פסק שכל המשפחות בחזקת כשרות כדעת רב אך זאת דווקא במידה והם מוחזקות (ולקמן במס' 4 נדון האם זה סותר לדברי האמוראים שסברו שלא כל הארצות בחזקת כשרות).
 2. **האם חובת הבדיקה היא לצורך נישואין או דווקא לענייני כהנה?** - מפורש שהרמ"ה סבר שחובת הבדיקה במשנה בדף עו. נאמרו ביחס לכל נישואין ולא דווקא לענייני כהונה.
 3. **האם הכלל 'כל המשפחות בחזקת כשרות' נכון דווקא למשפחה מיוחסת?** - הטור כתב בשם הרמ"ה שדברי רב שיכל המשפחות בחזקת כשרות נאמרו דווקא למשפחה שיש לה חזקת כשרות אבל משפחה שאין לה כגון שאינה ידועה צריכה בדיקה.
 4. **הכנה"ג** (הגהות הטור אות ב) **כתב בשם מהרי"ט** (חלק א סימן קמט) שאף משפחה שאינה מוחזקת אך מוכרת אינה צריכה בדיקה ורק כשאינה מוכרת צריכה בדיקה (וביאר הדברי יוסף-סימן ב אות ה) שכל שהמשפחה מוכרת ולא יצא עליה שם שאינה פסולה יש להניח שהיא כשירה שלעניין זה 'לא ראינו' נחשבת כראיה, עיי"ש בדבריו.
- אף השער המלך** (איסורי ביאה פרק כ הלכה ה) **ביאר כך בדעת הב"ח** שכתב שלא נחלקו הב"ח והרמ"ה לדינא וביאר השער המלך שהב"ח מבאר שהטור הבין שהרמ"ה הצריך בדיקה אף למשפחה מוכרת ולכן חלק עליו. אך השער המלך עצמו סבר, שכל שהמשפחה אינה מוחזקת היא חייבת בבדיקה, וזאת על אף שהיא מוכרת.
4. **האם הכלל 'כל הארצות בחזקת כשרות הן עומדות' זהו למשפט- 'כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות'?** - בפשטות היה נראה כי דעת הרמ"ה המופיעה בטור שאין חילוק בין דברי שמואל לדברי רב,

² כך נראה בפשטות בד"ה 'בודקין' שביאר את הבדיקה מחמת חשש ממזרות, אמנם בד"ה 'לויה וישראלית' משמע שרק כהן מחוייב בבדיקה, ועיין בעניין זה בתוס' יום טוב (פרק ד משנה ד) ובפנ"י (קידושין עו. ד"ה משנה) מכול מקום בכתובות כד. משמע שאף כהן שבא לישא אשה צריך לבדוק אחריו, ומשמע שהבדיקה היא אינה דווקא לכהן שהרי לאשה כהנת אין כלל איסור לישא חלל, ומלבד זאת מכתובות כד. משמע לכאורה שחיוב בדיקה זו אינו החיוב המופיע במשנה בקידושין עו. שהרי בקידושין עו. מבואר שאשה אינו מצווה בו, לכן מובן יותר מדוע חיבר הטור את שיטת רש"י לשיטת הרמ"ה שתובא לקמן שסבר שכאשר אין המשפחה מוכרת, מחוייב כל אדם לבדוק, ובאמת במשפחה מוכרת אין צורך לבדוק, היות ואיננו פוסקים כדעת ר"מ במשנה אלא כדעת רב יהודה אמר רב שכל עוד לא יצא ערער אין חובה לבדוק (ומעיין זה תמצא בחזו"א הלכות פריה ורביה א, כו).

³ מעיון בחידושי הרמ"ה המופיעים לפנינו אנו מוצאים דיעה המזכירה במקצת את שיטת הרמ"ה המופיע בטור, אך שונה באופנים שונים: מדברי הרמ"ה עולה במפורש כי אין זהות בין הכלל- כל הארצות בחזקת כשרות, לכלל- כל המשפחות בחזקת כשרות, וההבדל הוא, שהכלל- כל הארצות בחזקת כשרות עוסק ביכולת של בין ארץ אחת לישא אחרת, או ביכולת של ודאי לישא ספק, ואילו הכלל שכל המשפחות בחזקת כשרות, עוסק בבני ארץ ישראל שהם בעלי זהות דומה, שיכולים לישא זה את זה ללא בירור. ואף להלכה ישנו הבדל לשיטתו, משום שאנו פוסקים שלא כדעת שמואל אלא כדעת רב אשי שכל הארצות אינן בחזקת כשרות, ומכול מקום הלכה כדעת רב שכל המשפחות בחזקת כשרות, ולכן בן ארץ ישראל הנושא בת ארץ ישראל, אינו צריך לבדוק, (וקצת קשה שבמקום אחד משמע (עא. ד"ה הא גופה קשיא) שספק שאר ארצות בשאר ארצות כשר, וכן כתב רבינו ירוחם בשמו (נתיב כג חלק ד) ובמקום אחר (עא. ד"ה אמר רב פפא) משמע שרק בארץ ישראל יש להכשיר ספק וספק ולא בשאר ארצות, ובכך ביאר את דברי רב פפא סבא 'מישן מיתה, מדי חולה, עילם גוססת וכו' וכתב: 'והא דאמר רב יהודה... כל המשפחות בחזקת כשרות... ה"מ בארץ ישראל, אבל בשאר ארצות לא קאמר' ושמא ניתן לבאר בכונתו שאכן ברוב הארצות ניתן להתחנות ספק בספק, אך הואיל וישנם ארצות שאין הדבר כך כגון מישן ומדי וכו' לא שייך לומר כל המשפחות בחזקת כשרות, ולכן יש צורך להעמיד את דברי רב יהודה אמר רב דווקא לגבי ארץ ישראל, ועדיין הדבר צ"ע.

ולעולם כל שהמשפחה מוחזקת/מוכרת אינה זוקקת בדיקה וזה הפירוש לדבריהם: 'כל המשפחות/ארצות בחזקת כשרות, אך היה מקום לדייק בדברי הטור שהרמ"ה בא רק לבאר את דברי רב שכל המשפחות בחזקת כשרות, אך באמת סבר שדעת שמואל אינה להלכה⁴ ונראה ששמואל דובר במשפחה שאינה מוחזקת/מוכרת, ולביאור זה יש לומר שזאת משום שרצה לפסוק כרב אשי שהוא 'בתרא'. [ועיין לעיל הערה 3 שברמ"ה מפורש שפסק כרב ולא כשמואל, אך שם חילק בין כשרות בין מדינה למדינה לבין כשרות באותה המדינה עיי"ש].

שיטת ר"ת

כנגד שיטתו של רש"י והרמ"ה הסוברת כי כל אדם הבא להנשא צריך לברר על כשרות האשה אותה הוא נושא (אמנם לשיטת הרמ"ה זה רק כשהמשפחה אינה מוחזקת כמבואר לעיל)

ניצבת שיטתו של ר"ת (ספר הישר חידושים סימן ל) **הסובר שאין צורך בברור בכדי להנשא ואין חוששים לממזרות ולנתנות, וכל דברי המשנה בדף עו עוסקים בחשש חללות.**

תוספות מוכיחים כן מדברי הגמ' על המשנה מהם עולה שאשה אינה מחוייבת בבדיקה, ורק האיש מחוייב בזה, ואם החשש הוא חשש ממזרות, לא היה מקום בזה לחלק בין גבר לאשה, אלא על כרחך שהחשש הוא חשש חללות שאינו שייך באשה (רש"י משיב על קושיא זו ועונה: 'לא הוזהרו כשרות כהנות לינשא לפסולין כגון חללי גירי וחרורי וכיון דלא הקפידה תורה עליהם ליוחסין, רבנן נמי לא עבדו בהו מעלה לאצרוכינהו בדיקה ואפילו מחמת ממזרות ושתוקות אלא כי איתחזיק איסורא ביה אבל לחששא ולמיבדק לא אצרכינהו').

וביאר ר"ת כי אין צורך לברר פסול ממזרות משום ש'מכירין ישראל ממזרים שביניהם'.

אמנם אף תוס' הודו כי המשנה הצריכה לברר אף חשש ממזרות וביארו שהיות וכבר הצריכו את האיש לברר את מחמת חשש חללות, הצריכוהו לברר גם מחמת חשש ממזרות (תוס' הוצרכו לכך מכח שהמשנה הצריכה ברור גם לגבי לוי וישראלית שלגביה לא שייך פסול חללות שאביה אינו כהן, ולא יתכן שיהיה חלל).

נחלקו הפרשנים בדעת ר"ת, האם כוונתו לאסור לכהן לישא אשה ללא ברור מחשש חללות, או שאף כהן רשאי לישא אשה ואינו צריך לחשוש לחללות, ורק במידה והוא מעוניין לעבוד בבית המקדש, או שבנו יעבוד בבית המקדש, או שאשתו תנשא לכהן העובד בבית הכנסת, הוא מוצרך לברר.

הב"ח הבין שדעת הטור היא שר"ת הצריך כל כהן לברר שהאשה שנושא אינה חללה קודם שישאה, (והבין כן בעיקר באופן שהשווה הטור בין שיטת ר"ת לשיטת הרמב"ם וביארו הרמב"ם משמע שהבין שהצורך בברור הוא בכדי לישא אותה), וכן הבין הב"י בדעת הטור.

אמנם הב"ח השיג על הטור וסבר שר"ת לא הצריך בדיקה לצורך נישואין, אלא לצורך הכשרה לכהונה (ולבסוף הסיק הב"ח שיתכן שאף הטור הסיק כך, וזה לשון הטור: 'ומשמע מדבריו (ר"ת) דליוחסין כהונה בעי בדיקה וכן כתב הרמב"ם ז"ל...ומיהו אפשר אף על גב דלחכמים אין צריך בדיקה הלכה כסתם משנה שצריך בדיקה לכהונה באשה', וביאר הב"ח שמה שכתב הטור 'ומיהו אפשר.. שצריך בדיקה לכהונה באשה הוא רק לעניין עבודה במקדש וביאר כן גם בר"ת וברמב"ם עיי"ש בדבריו)

הבית משה (אבן העזר ב, א) **כתב שיש ראייה ברורה כ'שמש' כנגד הב"ח, מכך שהגמ' אמרה שנשים אין הוזהרו לינשא לפסולים, ומשמע שהבדיקה היא מחמת פסול (ומוכרח שכך הבינו תוס' שהקשו כן על שיטת רש"י) עיי"ש.**

מענה לשאלות שהצבנו לעיל:

1. **האם הלכה כרב יהודה אמר רב?** – ר"ת פסק כדברי רב יהודה אמר רב.
2. **האם חובת הבדיקה היא לצורך נישואין או דווקא לענייני כהנה?** – לדעת ר"ת הבדיקה היא רק לעניין כהנה, אלא שנחלקו הב"ח והטור אם כהן צריך לבדוק קודם נישואין מחשש חללה, או שהמחלוקת היא דווקא לגבי הכשרה לעבודה, אך ראשי כהן לישא אשה ללא בדיקה.
3. **האם הכלל 'כל המשפחות בחזקת כשרות' נכון דווקא למשפחה מיוחסת?** – ר"ת לא התייחס לכך, ונראה בפשטות שסבר שלעניין חללה חובה לבדוק כל עוד לא ידוע שאינה חללה, ולעניין חשש ממזרות אין כלל חובה לבדוק.
4. **האם הכלל 'כל הארצות בחזקת כשרות הן עומדות' זהה למשפט- 'כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות'?** – לפי שיטת ר"ת היה מתבקש לכאורה לחלק בין הכלל של שמואל 'כל הארצות וכו' היות ושם ההקשר הוא לגבי היתר נישואין סתם כך, לבין פסק רב 'כל המשפחות, העוסק בפסול חללה, אך יש שלמדו בתוס' בקידושין עא: שביאר שכל הדיונים בגמ' שם נאמרו לגבי פסול כהונה, אלא שקשה על הבנה זו ששם הגמרא אומרת שאם הוא מארץ ישראל, אם נשא אשה – לא תצא, ומשמע שבשאר ארצות יש להוציא, וקושיא זו קשה בין לשיטת הטור שיש איסור לישא חללה ובין לשיטת הב"ח שהבדיקה היא רק בכדי להכשירו, שלפי הב"ח פשוט שלא שייך כלל להוציאה ויכול גם לישא לכתחילה, ואף לפי הטור, האיסור הוא רק עליו, ושם מדובר שהוא עצמו מסופק, ולא הוזהרו הנשים להנשא לפסולים, ועיין מה שכתבו בזה המקנה (קידושין עא:), מרומי שדה (קידושין עא: חזו"א (פריה ורביה א, כז), ויש הרבה להרחיב בזה ואכמ"ל.

שיטת הרמב"ם:

הרמב"ם כותב (איסורי ביאה יט, יז-כב):

כל משפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהן לכתחלה, ואף על פי כן אם ראתי שתי משפחות שמתגרות זו בזו תמיד וכו' ... חוששין להן וראוי להתרחק מהן ... (יבואר לקמן)...

⁴ כך ניתן לדייק מלשון הטור שכתב: '**וכל הארצות** סתמן בחזקת כשרות הן עומדות ואיש או אשה שיבא לינשא אין צריך לבדוק אחריהם כלל אבל רש"י פ"י איש שבא לישא אשה צריך לבדוק אחריו קודם שישאיהו וכ"כ הרמ"ה ופירוש הא דאמר כל המשפחות בחזקת כשרות היינו מאן דאית ליה חזקת כשרות אבל מאן דלית ליה חזקת כשרות כגון שאין משפחתו ידועה צריך ראייה ליוחסים ואין עד אחד נאמן אף על פי דלא הוזהרו כשרות מלינשא לפסולים ה"מ פסולי כהונה אבל פסולי קהל אם בא לישא ישראלית לא שבקינן עד דמייתי ראייה ומשמע שדקדק הטור שהרמ"ה בא ליישב רק את אמירתו של רב בעניין משפחות ולא את אמירתו של שמואל.

וכן נראה שכל העמדתו של הרמ"ה שמדובר במשפחות מוחזקות/מוכרות יכול להיאמר בדברי רב שעסק במשפחות, אבל דברי שמואל עוסקים בארצות, ומשמע שכל הבאים מהארצות כשר, ויותר קשה לחלק בזה בין סוגי המשפחות השונות שהרי שמואל לא עסק במשפחות.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

משפחה שקרא עליה ערער והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר או חלל או שיש בהן עבדות הרי זה ספק ואם משפחת כהנים היא לא ישא ממנה אשה עד שיבדוק עליה ארבע אמהות שהן שמנה... ולמה בודק בנשים בלבד מפני שהאנשים כל עת שיריבו זה עם זה יחרף את חבירו בפסול שיש בייחוסו, ואילו היה שם פסול היה נשמע, אבל הנשים אין מחרפות בייחוסין.
ולמה יבדוק האיש כשירצה לישא ממשפחה זו שהורעה חזקתה ולא תבדוק אשה שתנשא לה? מפני שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין.

מדברי הרמב"ם עולה בפשטות שלעניין נישואין אין כל הבדל בין פסול חלל ופסול ממזר, והנושא אשה סתם כך אינו צריך לברר שאין בה פסול ממזרות וכדו' וכן אין צריך לברר שאינה חללה, ורק במידה ויצא ערער צריך לברר.

אלא שלפי זה צריך להבין מדוע האשה אינה מצווה לברר על האיש שאינו ממזר במידה ויצא ערער, ובמה שונה בזה אשה מאיש?

הרמב"ם שואל שאלה זו ומשיב כנימוקה של הגמרא (קידושין עו.): 'מפני שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין'

ולכאורה קשה על הרמב"ם קושיית תוס' על רש"י, שהרי הרמב"ם סובר שחובת הבירור היא גם בעניין פסול ממזרות, ופשוט שנשים הוזהרו שלא להנשא לממזר כגברים.

המ"מ מבאר שהרמב"ם יבאר כרש"י שהובא לעיל שהיות ולא הוזהרו נשים כהנות להנשא לפסולי כהונה, חכמים לא תיקנו שיצטרפו לברר אף בעניין ממזרות (וכן ביאר מרכבת המשנה יט, יח אמנם קצת קשה שהרמב"ם לא טרח לבאר זאת).

א"כ עולה עד כאן, שדעת הרמב"ם היא שכל שלא יצא ערער אין חובת בירור אף לעניין פסול כהונה. **אמנם בפרק כ הלכה ה פוסק הרמב"ם** שכהן מיוחס המעיד על אדם שהוא בנו וכהן, אינו עולה לייחוסין ע"פ עד אחד עד שיביא עדים שהוא בנו.

מדברי הטור עולה כי הבין מדברי הרמב"ם בפרק כ (אמנם מההלכות הקודמות) שלדעתו יש צורך בבירור לעניין כהונה, ובפשטות נראה שהבין הטור כן אף לעניין נישואין.

המגיד משנה מציע 2 אפשרויות לבאר את היחס בין העולה מפרק יט שאין לחוש לחללות סתם כך, לבין העולה מפרק כ שללא עדים אינו נחשב ככהן מיוחס:

❖ **אפשרות ראשונה**- הרמב"ם בפרק כ עוסק בכהן שלא ידועה משפחתו, ולכן אין ליחסו ללא עדים, אך כאשר משפחתו מוכרת אין צורך בעדים, והצורך לומר כך הוא מפני שבגמ' בכתובות כד. שקובעת שאינו נחשב ככהן ע"פ עד אחד, נאמר שם גם שאינו נאמן להשיאו אשה, וכתב המ"מ שלפי זה נראה שאף לעניין פסול ממזר וכיו"ב צריך בירור במידה ואין משפחתו מוכרת, וחיבר זאת לדברי הרמב"ם בפרק יג הלכה י שפסק שאדם שבא ואומר שגר הוא ונתגייר נאמן דווקא בארץ ישראל ובימי חז"ל שחזקת כולם ישראל, אבל בחז"ל צריך להביא ראיה ורק אח"כ ישא ישראלית משום מעלה בייחוסין.

בפשטות ביאור זה ברמב"ם תואם לשיטת הרמ"ה הסובר שחובת הבירור היא לכל נישואין אך רק במידה ואין משפחתו מוחזקת.

❖ **אפשרות שניה**- הרמב"ם סובר שאף כשאין משפחתו מוכרת אין חשש חללות לעניין נישואין, ורק לעניין ייחוס כהונה כגון לעלות למזבח וכו' צריך להביא ראיה, והרמב"ם יבאר את הגמרא בכתובות (כד.) כפירושו של ר"ת שהפירוש 'להשיאו אשה' הוא לעניין שבתו תהיה כשרה להנשא לכהן העובד בבית המקדש וכתב שיתכן לזה כיוון הרמב"ם, שהרי לא כתב את הצורך בבירור אלא בפרק העוסק בייחוס כהונה, ובפרק יט העוסק בבדיקת נישואין מחמת פסול, לא הזכיר את הצורך בבדיקה, וביאר המ"מ לפי זה שדינו של אדם שאומר שגר היה ונתגייר שונה מאדם שאין לו משפחה, משום שבמקרה של גר, הוא הודה שהיה עכו"ם בתחילה, ולכן עליו מוטלת הראיה שהתגייר (משום מעלה, אמנם מן הדין נאמן מכוח מגו, כמבואר ברמב"ם).

בפשטות ביאור זה תואם לשיטת ר"ת ולפי הבנת הב"ח שכל חובת הבירור לגבי חלל, זה רק לעניין כשרות עבודה, אך אף כהן רשאי לישא אשה מבלי לברר, במידה ואינו חפץ שהוא או זרעו יהיו כשרים לעבודה (כך כתב המ"מ במפורש, ומכל מקום יש להעיר שבניגוד לר"ת נראה שהרמב"ם הבין שדברי המשנה בקידושין עו. נסובים על בירור נשואים ולכן במידה ויצא ערער מחוייב לברר בכדי לישא בין אם הוא כהן ובין אם הוא ישראל⁵).

אמנם הב"ח הבין שהטור הבין בדעת הרמב"ם שאף לעניין נישואין, מחוייב הכהן לברר, והאריך לדחותו, ואכן זה נסתר לכאורה מכך שהרמב"ם בפרק יט כתב במפורש שאין צורך לברר מחשש חללות (ולבסוף הסיק הב"ח שיתכן שאף הטור הסיק כך, וזה לשון הטור: 'ומשמע מדבריו (ר"ת) דלייחוס כהונה בעי בדיקה וכן כתב הרמב"ם ז"ל... ומיהו אפשר אף על גב דלחכמים אין צריך בדיקה הלכה כסתם משנה שצריך בדיקה לכהונה באשה', וביאר הב"ח שמה שכתב הטור 'ומיהו אפשר... שצריך בדיקה לכהונה באשה' הוא רק לעניין עבודה במקדש וביאר כן גם בר"ת וברמב"ם עיי"ש בדבריו).

⁵ יש להעיר שבפשטות הבדיקה של הרמב"ם בפרק כ אינה עוסקת כלל בשאלה אם הכהן חלל או לא, אלא אם הוא בכלל כהן, ונראה שכאשר ידוע שהוא כהן אין צורך לבדוק אם הוא חלל, ואיננו חוששים לזה כמבואר בפרק יט ולפי זה יוצא שאין כלל הבדל בין ייחוס כהונה או נישואין, אלא שצריך לדעת שהוא כהן, ויוצא שדברי הרמב"ם בפרק כ אינם שייכים כלל לסוגייתנו, ואין שום הכרע שמישהו יחלוק על הרמב"ם בזה שצריך לברר שהאדם כהן בכדי ליחסו לכהונה לעבודה, ומצאתי שמעין זה העיר הב"ש בסימן ג ס"ק א וזה לשונו: "ודין זה ל"ד לפלוגתא שהבאתי בסי' הקודם אם חיישינן שמא חלל הוא מי שאינו משפחתו ידוע לנו דאפילו למ"ד דלא חיישינן דפסול הוא מ"מ חיישינן שמא לאו כהן הוא וישראל כשר הוא ודברי ב"ח מ"ש בזה תמוה" וכוונתו לב"ח בתחילת סימן שכתב: "איכא לתמוה דבסימן הקודם התבאר דלדברי הרמב"ם אפילו לייחוס כהונה לא צריך בדיקה... וכאן אנו חוששין מן הסתם שלא לקרות בתורה ראשון וכו' אף על גב דליכא חששא דאיסורא דאורייתא כל עיקר, וי"ל דדוקא במי שיש לו חזקת משפחה התם הוא דאין חוששין לשום איסור... אבל איש נכרי שבא ואמר כהן אני דאין לו חזקת משפחה אינו נאמן והיינו כדברי הרמ"ה...".

והבין הב"ש (ג) שלפי ביאור זה במ"מ, צריך לבדוק אף לעניין נישואין ולא רק לעניין כשרות לעבודה.
והקשה הב"ש בעצמו שזה סותר במפורש לדברי הרמב"ם בפרק יט שכתב שאין חוששים לחללה.
ותירץ שיש לחלק בין משפחה מוכרת שאין חוששים לבין משפחה שאינה מוכרת.
עוד תירץ שכל מה שכתב בפרק יט הוא שכל עוד לא יצא ערער אין צורך בבדיקה ד' אמהות, אך מכול מקום צריך לבדוק.
הט"ז השיג על הב"ש שפשוט שלפי ביאור זה אין צורך לבדוק אלא לעניין עבודה וכיו"ב וכן מפורש במ"מ וזה לשונו: ' אבל יש מן המפרשים שכתבו דלהשיאו אשה לאו דוקא אלא שאינו נאמן ליוחסין שכל כהן שהוא בודק אינו נושא בתו וכן המשפחות הבדוקות כגון של דוכן ושל מזבח ושל סנהדרין אינן נבדקות בו כדי שתהא משפחתן בדוקה **אבל אם לא רצו לבדוק ולהחזיק משפחתן בדוקה לאחד מדברים אלו הרי הוא נושא** שכל אדם בחזקת כשרות עד שיפסל, ואפשר שאף זהו דעת הרמב"ם"
הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ז, א) הביא משו"ת הרמב"ם (בלאו ד, תעג) שמפורש שסבר כפירוש השני שסתם ישראל נאמן לומר ישראל אני, ורק בגר צריך לברר.

שיטת הרא"ש והרי"ף:

הרי"ף והרא"ש השמיטו ולא הביאו כלל את המשנה המצריכה בדיקת ד' אמהות.
וכתב הב"י שהסיבה שהשמיטו היא משום דבריו של רב יהודה בשם רב שהמשנה הינה דעת ר"מ ולחכמים אין צורך בבדיקה.
אך הקשה הב"י שמכול מקום מבואר בגמ' שאם יצא על המשפחה ערער, יש חיוב בבירור אף לדעת חכמים, וקשה שהרי"ף והרא"ש השמיטו זאת.
וכתב הב"י שניתן ליישב שהצורך בבדיקה במידה שיש ערער, אינו בדיקת ד' אמהות אלא די בבדיקה כלשהי, ולכן לא כתבו זאת.
הב"ח כתב שהקושי בפירוש הב"י הוא שיוצא שהרמב"ם חולק על רבו הרי"ף שהרי הרמב"ם הצריך בדיקת ד' אמהות במידה ויצא עליו ערער.
על כן ביאר הב"ח שהרי"ף והרא"ש סברו שאין כלל חידוש שצריך בדיקת ד' אמהות במידה ויצא עליו ערער, ולכן לא טרחו לכתבו.
המהרש"ל (קידושין ד, יב) **כתב שדברי הב"י דחוקים**, והפשוט הוא שלדעת הרי"ף דברי המשנה נאמרו בבירור דווקא לגבי עבודה במקדש וכדעת ר"ת, ואין זה שייך לימינו, ולכן לא הביאורו (ולפי זה יוצא שהרמב"ם חולק על רבו הרי"ף, משום שלדעת הרמב"ם חובת הבדיקה היא גם ביחס לנישואין).

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן סבר שהמשנה אינה עוסקת בבא לישא כהנת או בבא לישא לוייה וישראלית, אלא בכהן הבא לישא אשה ובלוי וישראלי הבא לישא אשה.
וקושיה המשנה שכהן חייב לבדוק מחמת חשש חללות 4 דורות, ולוי וישראלי הבא לישא אשה צריך לבדוק מחמת חשש ממזרות וכדו' 5 דורות.
בטעם הדבר שהחמירו על הישראל יותר מהכהן ביאר הרמב"ן ע"פ הירושלמי (ד, ט) שהסיבה שהצריכו לבדוק בכלל, הוא מכוח קנס 'כדי שיהא אדם מדבק בשבטו ובמשפחתו שהיא בדוקה לו ולא יהא צריך לטרוח לבדוק', וביאר הרמב"ן ש'קנסו יותר בלויים וישראלים מן הכהנים לפי שאין מדקדקין כל כך ביוחסין ואינן מדבקין במשפחתן'.
[בפשטות, עולה מן הרמב"ן שלוי וישראל מחוייב לבדוק 5 דורות, וכהן מחוייב רק 4 וזאת גם אם בודק מחמת ממזרות, אך המ"מ וכן הח"מ והב"ש כתבו כי לדעת הרמב"ן הדגש הוא בגלל מה הוא בודק, ולא מי בודק, ולכן כל שבדק מחמת חשש ממזרות צריך 5 דורות, וכן עולה במ"מ (איסורי ביאה יט, יט) ובר"ן (קידושין לא: ד"ה 'מי'ש בנשי'')
עוד ביאר הרמב"ן שהדיוק של הגמרא שרק האיש בודק ולא האשה, נכון רק לגבי כהן הבא לישא כהנת, וזאת משום שאשה כהנת אינה אסורה בחלל, אך לגבי סוף המשנה העוסקת בבדיקת ממזרות אין הבדל בין גבר לאשה, ואף אשה מחוייבת לבדוק משום ממזרות וכיו"ב.
עוד ביאר הרמב"ן שכל מה שנאמר בגמ' שהחייב לבדוק הוא רק כשיצא ערער, זה דווקא לגבי פסולי ממזרות וכיו"ב, אבל לגבי פסול כהונה יש חובה לבדוק אף כשלא יצא ערער.

תקציר שיטות הראשונים:

- **רש"י סבר** כי אדם הבא לשאת אשה צריך לברר בירור ד' אמהות.
הרא"ש הבין בדבריו שפסק כדעת רב אשי שאין כל הארצות כשרות.
ולפי זה יוצא בפשטות שלעולם צריך אדם לברר בירור זה.
אמנם הטור חיבר את שיטת רש"י לשיטת הרמ"ה שכל החיוב בבירור הוא רק כשאין המשפחה מוחזקת (ובהערה 2 בעמוד שגיאה! **הסימניה אינה מוגדרת**. צידדנו בביאור זה לאור דברי רש"י בכתובות שהצריך בירור אף באשה שאינה שייכת ביחוסיה כהונה, עיי"ש).
המהרי"ט (וכן ביאר השער המלך בב"ח) **הבין שדי בכך** שהמשפחה תהיה מוכרת בכדי שלא יהיה צורך בבירור.
אמנם דעת השער מלך שאף משפחה מוכרת זוקקת בירור כל עוד אינה מוחזקת.
- **לעומת רש"י, סבר ר"ת** כי הנושא אשה אינו צריך לברר, משום שאין לחשוש לממזרות ולנתינות, וכל דברי המשנה נאמרו ביחס לחשש חללות.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

ונחלקו הטור והב"ח האם לדעת ר"ת כהן חייב לברר בכדי להנשא מחשש חללות (טור), או שרק לעניין כשרותו לעבודה במקדש או כשרות זרעו חייב לברר (ב"ח).
הבית משה הכריח כדעת הטור בהבנת ר"ת שלעולם חייב לברר, מדברי הגמ' שנשים אינם נזהרו בפסולים וזה שייך לגבי פסול נישואין בחללה ע"ש.

○ הרמב"ם פסק שכל עוד לא יצא ערער אין חובת בירור בין לענייני ממוזרות ובין לענייני חללות, אך במקום אחר הצריך בירור לענייני יחוס כהונה.

המ"מ הציע 2 הבנות ברמב"ם:

1. הרמב"ם סבר כרמ"ה שכל שאיננו מכירים משפחתו יש חובת בירור אף לענייני נישואין, ואף בישראל הבא לישא אשה, וכל זאת משום מעלה ביוחסין.
2. הרמב"ם סבר כדעת ר"ת שאין צורך בבירור לצורך נישואין, ורק לענייני מעלות כהונה יש חובת בירור, [אך שלא כר"ת שבמידה ויצא ערער חייב לברר אף לענייני נישואין ואף אם הוא ישראל הב"ש הבין שלפי ביאור זה הרמב"ם מצריך כהן לבדוק אף לענייני נישואין אמנם הט"ז השיג עליו שפשוט שלא הצריך אלא לענייני עבודה וכיו"ב].
(אמנם הב"ח הבין שהטור הבין בדעת הרמב"ם, שיש צורך בבירור אף לענייני חתנות כהונה, אך לכאורה נסתר לחלוטין מדברי הרמב"ם בפרק יט.

בשו"ת הרמב"ם מוכח כפירוש זה.

○ לדעת הרמב"ן בין נשים ובין גברים מחוייבים לבדוק מחשש ממוזרות במידה ויצא ערער, וכשלא יצא ערער יש חובה לבדוק רק מחמת חשש חללות, ובזה מחוייבים רק הגברים משום שנשים מותרות בחללים.

עוד יוצא לפי הרמב"ן שכהן מחוייב לבדוק ד' דורות מחשש חללות, וישראל ה' דורות מחשש ממוזרות, [ולפי המ"מ ח"מ ובי"ש אף כהן הבא לבדוק מחשש ממוזרות מחוייב לבדוק ה' דורות כישראל ורק לענייני פסול חללות די לו בד' דורות].

○ הרי"ף והרא"ש השמיטו את המשנה העוסקת בבדיקה ד' אמהות:
הב"י הציע שזאת משום שסברו שהלכה כחכמים שאין צורך בבדיקה, ואף כשיצא ערער די בבדיקה כלשהי.

והב"ח ביאר שכשיצא ערער יש צורך בבדיקת ד' אמהות, אלא שזהו דבר פשוט שאין צורך לאומרו.

אמנם המהרש"ל ביאר שסברו הרי"ף והרא"ש כר"ת שהמשנה נאמרה רק לגבי עבודה במקדש, שאינה שייכת כיום, ולכן לא הביאנה.

הכרעת הפוסקים מן הטור ואילך

האם החיוב לבדוק או רק לענייני כהונה או לכל אדם?

הבאנו לעיל שנחלקו רש"י והרמ"ה מול ר"ת, האם על כל אדם מוטל לבדוק באשתו קודם נישואיה, או שהחיוב הוא רק לענייני כהונה.

הטור כתב בתחילה שיש להכריע שאף לענייני יוחסי כהונה אין צורך בבדיקה, אלא אם כן יצא עליו ערער כפשט הכרעת הגמ' בקידושין עו: שלדעת חכמים אין חובת בדיקה במציאות שלא יצא ערער.
אך כתב הטור שניתן לומר שיש להכריע כסתם משנה ושלא כדעת רב יהודה אמר רב, ושחובה לברר אף ללא ערער, ומכול מקום משמע שאף לפי האפשרות זו חובת הבירור היא רק לענייני כהונה ושלא כרש"י והרמ"ה.

כמו כן מפורש בטור שאינו מסכים לסברת הרמ"ה שיש חילוק בין משפחה מוכרת למשפחה שאינה מוכרת. הב"י כתב שהכרעת הטור בתחילה [שאין צורך לברר אפילו לענייני יוחסי כהונה, מכוון הכרעת הגמ' בדף עו: שלדעת חכמים אין צורך בבדיקה ללא ערער] אינה מוכרחת, שיתכן שכל דברי המשנה והגמ' נסובו ביחס לחובת בירור בישראל ולא ביחס לכהן, וכפי שסבר הרמב"ן (קידושין עו. ד"ה יואיכא דמוקי).

השו"ע פסק בסעיף שלנו ובסעיף ג כלשון הרמב"ם (איסורי ביאה יט, יז-יח) ממנו עולה שהחיוב הוא בכל אדם, אך רק במידה ויצא ערער.

האם יש חיוב לבדוק גם בישראל כאשר אין משפחתו מוכרת?

כפי שהבאנו לעיל פסק השו"ע ע"פ הרמב"ם שכל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחילה (למעט מציאויות המעידות על פגם משפחה וכפי שיתבאר לקמן).

לעיל הבאנו שהמ"מ הביא ב' פירושים, האם הרמב"ם קיבל את דינו של הרמ"ה שבמידה והמשפחה אינה מוכרת יש חיוב לברר.

הב"ש (ס"ק ג, ברמו ובסימן ג ס"ק ה באורך) הכריע שהרמב"ם והשו"ע קיבלו את דינו של הרמ"ה.

הב"ש הוכיח לבאר כן מכוון פסק הרמב"ם (איסורי ביאה כ, יד) והשו"ע (סימן ג, סעיף א) שפסקו ע"פ הגמ' בכתובות (כו). שאדם שאמר כמסיח לפי תומו שאביו הרכיבו על כתפיו והאכילו תרומה ולקחו מבית הספר, הוא מוחזק ככהן, ובתוס' ביארו (כתובות כו. ד"ה 'מבית הספר') שהצורך לומר שלקחו מבית הספר היא משום שלא כן יש לחוש שהוא עבד שרכב על כתפי אביו העבד, שאף הוא אוכל בתרומה, וצ"ל הב"ש שהטור השמיט משפט זה, משום שסבר שכל המשפחות בחזקת כשרות, ולכן אין לחוש שהוא כהן, ורק לענייני יוחסי כהונה יש צורך בבירור, אבל מלשון השו"ע עולה שסבר שיש לחוש לעבדות, ועל כרחך צריך לומר שזאת משום שאין משפחתו מוכרת וכדעת הרמ"ה.

הבאר היטב (ג) הביא שאף דעת הבית הלל היא שהעיקר כדעת הרמ"ה שכל מי שאין משפחתו מוכרת צריך להביא ראיה על כשרותו ועל יהדותו, והעיד שכך המנהג בליטא, ושכן דעת מהרי"ט (א, קמט).

אך הביא הפת"ש (ב) ששער המלך (איסורי ביאה כ, ה) **האריך להוכיח כנגד שיטת הב"ש והבית הלל** וכתב שאף אדם שאינו מוכר נאמן על כשרותו, ודחה את הראיה מדברי הגמ' ע"פ תוס' (כתובות כו.) במה שביאר שולוא שיאמר שאביו לקחו מבית הספר היינו חושדים שהוא עבד, וביאר השער המלך שיש לחלק בין מציאות שהאדם טוען שהוא כשר שאינו צריך להביא ראיה, לבין מציאות שאף הוא אינו יודע אלא מכוח סיפורו, ובזה יש לחוש שמא אינו יהודי, שאף הוא אינו טוען כן בוודאות, וכתב השער המלך שמדברי הרמב"ם והשו"ע מהם הוכיח הב"ש שיש חובה לברר כשאינו מוכר, מוכח להיפך שהרי כתבו שם הרמב"ם (איסורי ביאה כ, ג) והשו"ע (ג, א) 'שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן... אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ומשמע שמוותר לשאר נשים, ואיננו חוששים שהוא לא יהודי או פסול.

אמנם הודה השער המלך שדעת ראשונים רבים ביניהם הר"ן ונראה שכך היא גם דעת הרמב"ם והשו"ע שלעניין כהונה יש צורך בבירור במידה ואין משפחתו מוכרת, אך גם בזה סבר השער המלך שנחלקו הנמוקי' ותוס', עיי' בדבריו.

בעמק שאלה [נתן 'הדברי חיים'] (אבן העזר סימן ט) **כתב** ש'האחרונים כולם חולקים על הב"ש וסוברים שאין חובה לברר אף כשאין משפחתו מוכרת, וציין לשער המלך, בית מאיר (סימן ב סעיף ב) עצי ארצים.

וכן כתב ר' שלמה קלוגר (האלף לך שלמה אבן העזר סימן טו) שהמנהג שלא כדעת הבית שמואל, אלא שאין בודקין כלל.

יש לציין שאף הרשב"א כתב בתשובה (חלק ב סימן טו) שאין לחוש שאדם שבא מארץ רחוקה וטוען שהוא יהודי שאינו יהודי, וכתב: 'וזה אין בו ספק פקפוק, וספק כלל. שכיון שהן מחזיקין עצמן כישראל, אין מדקדקין אחריהם. והרי הם ישראלים גמורים, כמיוחסים שבישראל. ואין אומרים לישראל: הבא ראיה שישראל אתה. ואלו היו רוצין לשקר, מי הכריחן שלא לקרות שמות אביהן, כאשר קראו לעצמן? ומי יכחישם על אביהם, יותר על עצמם? וגדולה מזו, שאפילו מי שבא ואמר: גר אני, שנתגיירתי בב"ד, נאמן. משום דאמר: מיגו שהפה שאסר, ואמר: שהיה נכרי, הוא הפה שהתיר ואמר: שנתגייר. שאלו רצה לומר: ישראל אני, נאמן. ואין צריך להביא ראיה.'

האם נשים מחוייבות בבדיקה מחשש ממזרות?

הבאנו לעיל שמדעת רוב הראשונים משמע שנשים אינם מחוייבות בבדיקה מחשש ממזרות, וזאת אף במידה ויצא ערער.

אמנם דעת הרמב"ן שנשים מחוייבות בבדיקה זו, וכל מה שנאמר שאין מוזהרות, זה רק ביחס לבדיקת חללות.

הח"מ (ה) התקשה כיצד יתכן שהאשה לא תתחייב בבדיקה, גם במציאות שיצא ערער, ולפי פירוש הרמב"ם הכוונה שבאו עדים והעידו שיש במשפחה זו פסול.

וכתב הח"מ שלשיטת רש"י אין קושי משום שהוא סבר ש'ערער' זה כשהעדים מעידים על קול בלבד.

וכתב הח"מ שצריך לומר שהרמב"ם מודה שצריכה לבדוק בדיקה כלשהי, אך אין צורך בבדיקת ד' אמהות. **הב"ש (ט) תירץ** שלדעת הרמב"ם היות וספק ממזר אינו אסור מן התורה, מן הדין אין חובת בדיקה.

ומכול מקום כתב הב"ש שיש להחמיר כשיטת הרמב"ן שאף האשה מחוייבת לבדוק, וכל מה שנאמר שאינה מחוייבת זה רק לעניין ממזרות, וכתב שכן דעת רש"י (וכוונתו לכך שרש"י פטר את האשה מבדיקה רק כאשר הערער הוא על קול בלבד, אבל בעדים ודאי שיצריך בירור)

האם אדם שאינו שומר תורה ומצוות שאין משפחתו מוכרת, נאמן על יהדותו?

בקריית חנה כתב (ב, אבן העזר ג) כי אף הסוברים שאין לברר אחר אדם שמגיע מרחוק, על אף שאין משפחתו מוכרת, מכול מקום אם ידוע שאינו מתנהג כדת משה וישראל 'ומחלל שבת ועושה כל העולה על רוחו, אליבא דכ"ע חיישין ליה'.

וכהכרעה זו פסקו בפסקי דין רבניים (פד"ר חלק ב עמוד 58, פד"ר חלק ט עמוד 369).

אמנם הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אבן העזר א, ו) **כתב** שדין זה שהאומר 'ישראל אני' נאמן אינו דוקא שראינו שומר תורה ומצוות אלא אף על אמירתם לבד שהוא ישראל הוה הרוב ישראל משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים בכל המדינות **שידוע שרובא דרובא דהעכו"ם ואולי כולם הם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים**, וכ"ש באשה שהיא נשואה לעכו"ם שאם היא ג"כ עכו"ם לא תאמר על עצמה שהיא ישראלית ויש להאמינה למה שאמרה שהיא ישראלית' ולפי נימוקו יתכן שפה בארץ הדין יהיה שונה].

והרב עובדיה פסק (וביע אומר חלק ז סימן א אות ט) **בענין העולים מברית המועצות** שנאמנים על יהדותם, על אף שאינם מקיימים מצוות וכך כתב: 'שכל שבא ממקום שיש רבים פורצי גדר שנעשה להם כהיתר לחלל שבת וכיוצא בזה, הרי דינם כתינוק שנשבה בין העכו"ם, וכמו שכתב החזון איש בירור דעה (סוף סימן ב). ע"ש.

אך סייג הרב עובדיה את פסקו וכתב: ומכל מקום אם יש רגלים לדבר שהצרתם אינה נכונה, צריך לחקור ולדרוש היטב. וכתורה יעשה.

סימני פסול משפחה

הבאנו לעיל שפסק הרמב"ם שכל המשפחות בחזקת כשרות, ומכול מקום מנה הרמב"ם (איסורי ביאה יט, יז): מציאויות בהם יש למשפחה סימני פסלות, אשר יש לחוש להם ונפרטם כעת:

משפחות מתגרות זו בזו

לשון הגמרא בקידושין עא:

אמר רב יהודה אמר רבי: אם ראית שני בני אדם שמתגרים זה בזה – שמץ פסול יש באחד מהן, ואין מניחין אותו לידבק אחד בחבירו.
אמר ר' יהושע בן לוי: אם ראית שתי משפחות המתגרות זו בזו, שמץ פסול יש באחת מהן, ואין מניחין אותה לידבק בחברתה.
רש"י ביאר: ואין מניחין אותן מן השמים לידבק בחבירו לכך הטילו מן השמים מריבה ביניהם. על פי גמרא זו פסק הרמב"ם (איסורי ביאה יט, יז): שראוי להתרחק ממשפחות המתגרות זו בזה, משום שאלו סימני פסלות.⁶

עז פנים ובעל מצה ומריבה

עוד כתבו הרמב"ם והטור שיש להתרחק ממשפחה שהיא 'בעלת מצה ומריבה תמיד, או איש שהוא מרבה מריבה תמיד עם הכל ועז פנים יותר.
וכתב הב"י שמקורו בגמרא בקידושין ע: **שם אמר רב יהודה בשם שמואל** ש400 עבדים היו לפשחור בן אימר וכולן נטמעו בכהונה, וכל כהן שיש בו עזות פנים אינו אלא מהם.
אך ציין הב"י ששם בגמרא נאמר שר' אלעזר חולק על דברי שמואל משום שהוא אמר: 'אמר אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו שנאמר (הושע ד ד) "ועמך כמריבי כהן".
וכתב הב"י שיתכן שלא חלק ר' אלעזר אלא בעניין כהן, אבל מי שאינו כהן, והוא עז מצח יש להרהר אחריו.
אמנם הדרישה דחה את דברי הב"י מבי סיבות:
א. לפי דברי הב"י היה לרמב"ם ולטור לחלק בין ישראל לכהנים.
ב. ברמב"ם ובטור משמע שצריך שיהיה גם עז פנים וגם בעל מצה ומריבה.
על כן ביאר הדרישה שרב יהודה אמר שמואל רצה לחוש לפסול רק בכהן שהוא עז פנים משום עבדי פשחור, ור' אלעזר דחה שאין לחוש לכך, וכל שכן שאין לחוש לישראל שהוא עז פנים, וכך הלכה, אלא שכתבו הרמב"ם והטור שבמידה והוא גם עז פנים וגם בעל מריבה יש לחוש לפסול.
א"כ יוצא ב' מחלוקות בין הב"י לדרישה:
א. לדעת הב"י יש לחוש לעז פנים בישראל אף ללא שהוא בעל מריבה ולדעת הדרישה אין לחוש.
ב. לדעת הב"י אין לחוש לכן עז פנים אף שהוא על מריבה, ולדעת הדרישה יש לחוש לו.
הב"ש (ד) ציין למחלוקת ב"י-דרישה והתייחס לנ"מ השניה, האם יש לחוש לכהן שהוא עז פנים ובעל מריבה, ולא התייחס לנ"מ השניה.

הפוסל אחרים

לשון הגמרא בקידושין ע.
ואמר רבה בר רב אדא, ואמרי לה אמר רבי סלא אמר רב המנונא:...וכל הפוסל – פסול, ואינו מדבר בשבחה לעולם;
ואמר שמואל: במומו פוסל.
ומסופר בגמ' בהמשך שרב יהודה פסל אדם והכריז עליו שהוא עבד, ע"פ אימרא זו.
וכן פסקו הרמב"ם טור ושו"ע שיש לחוש לפוסל אחרים, שהוא עצמו פסול במה שפסל.

עזות פנים אכזריות שנאת הבריות וחוסר גמילות חסדים

בגמ' ביבמות עח: מסופר שגזר על הגבעונים שאינם מבני ישראל משום שאינם רחמנים שלא הסכימו להתפייס ורצו בהרג בני שאול, ובני ישראל ניכרים בג' מידות רחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים.
על פי זה פסקו הרמב"ם הטור והשו"ע שחוששים למי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא הבריות, שהוא גבעוני.
הב"ש (ה) כתב שרק מי שאינו שייך בכל ג' הסימנים של ישראל: (רחמנים ביישנים וגומלי חסדים) אבל מי שיש לו אפילו אחד מהסימנים אין חוששים לו.

האם בימינו יש לחוש לסימני פסול אלו?

כתב המהרש"ל (ים של שלמה פרק ד סימן ד):
ואני אומר, אם בזמנינו באת להחמיר במשפחות מתגרות זו בזו, לא הנחתם משפחה לאברהם אבינו שתהא בחזקת כשרות, כי בעוונותינו הרבים הדור פרוץ, ואין מורה, ולעולם מתגרים משפחות זו בזו, ומשום הכי נראה, אפילו מי שדרכו לפסול משפחות, ולומר עליהם פסולים, אין חוששין עליו כי הוא הפסול, כי הדור פרוץ בעוונותינו הרבים, ומורגל בכך, ואין חוששין למשפחתו, אלא הוא חומץ בן יין לבד, תו מסיק, ואמר שמואל, שתיקותא דבבל היינו יחוסא כי האי, דבמערבא, כי הוּו מנצי בי תרי בהדדי, חזי הי מינייהו דקדים ושתק, אמר האי מיוחס טפי, להידיבק בו, ואפילו האידנא:
וכתב בערוך השולחן (טו):
ואם המהרש"ל אמר כן בדורו ק"ו לדורות אלה:

⁶ אמנם ברמב"ם אין רמז לכך שהפסול הוא רק באחד המשפחות ומשמע ממנו שהפסול הוא בעצם כך שהם מתגרים זה בזה, וזה לשונו: 'כל משפחות בחזקת כשרות.. ואף על פי כן אם ראית שתי משפחות שמתגרות זו בזו תמיד או ראית משפחה שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד.. חוששין להן וראוי להתרחק מהן שאלו סימני פסלות הם.

לשון השו"ע:

כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחלה, ואעפ"כ אם ראית ב' משפחות שמתגרות זו בזו תמיד
(או שני בני אדם שמתגרים זה בזה) (בפ"י יוחסין), או ראית משפחה שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד, או ראית איש שהוא מרבה מריבה עם הכל ועז פנים ביותר, חוששין להם וראוי להתרחק מהם, שאלו סימני פסלות הם. וכן כל הפוסל אחרים תמיד, כגון שנותן שמץ במשפחות או ביחידים ואומר עליהם שהם ממזרים, חוששין לו שמא ממזר הוא. ואם אומר להם שהם עבדים, חוששים לו שמא עבד הוא, שכל הפוסל במומו פוסל. וכן מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששים לו ביותר שמא גבעוני הוא.

סעיף ג

משפחה שיצא עליה ערער

בסעיף הקודם הבאנו את דברי המשנה בקידושין עו. שם נאמר שהנושא אשה כהנת בודק בדיקת ד' אמהות, והנושא לוייה או ישראלית, וכן שמבואר בגמ' שנשים שבאים לישא אינם מחוייבים לבדוק באיש.

כמו כן ציינו שנחלקו הפרשנים אם משנה זו אמורה דווקא לגבי כהן, או לגבי כל ישראל. השו"ע פסק בעקבות הרמב"ם שבדיקה זו שייכת בין בישראל ובין בגוי, אך להלכה היא נצרכת רק במידה ויצא ערער כמבואר בגמ' שם וכפי שהובא לעיל.

נחלקו רש"י והרמב"ם מהו ה'ערער' המחייב בדיקה: רש"י כתב שכאשר 2 עדים ומעידים שיצא קול על אותה המשפחה, יש צורך בבדיקה, ואף שאינם מעידים עדות גמורה.

אמנם הרמב"ם כתב (איסורי ביאה יט, יח) שצריך שיעידו עדים שנתערב באותה משפחה ממזר חלל או שיש בה עבדות, ולכן אותה אשה היא ספק ומחוייב לבדוק.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם שרק כשיש עדים שמעידים בוודאות על עירוב פסול יש חובת בדיקה. הפת"ש (ג) הביא את דברי מהרשד"ם (אבן העזר סימן רלו) שכתב שנראה שאף לדעת רש"י אין צורך בבדיקה כשיצא סתם קול עד שיבואו עדים ויאמרו זאת בעצמם אע"פ שאין עדותם עדות גמורה.

כיצד בודק?

מבואר במשנה כי הנושא כהנת בודק שמונה אמהות:

1. אמה. 2. אם אמה
 3. אם אבי אמה. 4. אם אם אבי אמה
 5. אם אביה. 6. אם אם אביה
 7. אם אבי אביה. 8. אם אם אבי אביה
- והנושא לוייה וישראלית מוסיף עוד דור אחד. ובגמ' נחלקו כמה אמהות מוסיף בפועל, וזה לשון הגמרא (קידושין עו.):

רב אדא בר אהבה תני: ד' אמהות שהם שתיים עשרה.

במתניתא תנא: ד' אמהות שהם שש עשרה.

בשלמא לרב אדא בר אהבה, מוקים לה בלוייה ובת ישראל,

אלא מתניתא נימא פליגא? לא, מאי עוד אחת? זוג אחת.

מבואר בגמ' כי מפשטות דברי המשנה עולה שעל לוייה וישראלית מוסיף עוד ד' דורות: דור נוסף מצד אמה, ומצד אבי אמה, ומצד אביה, ומצד אבי אביה.

ואלו הם:

1. אם אם אמה.
 2. אם אם אם אבי אמה.
 3. אם אם אם אביה.
 4. אם אם אם אבי אביה.
- יוצא סה"כ 12 אמהות.
- ולדעת הברייתא יש להוסיף זוג אמהות מכל צד, כלומר להוסיף עוד 4 על האמור לעיל:
1. אם אם אם אמה.
 2. אם אם אם אבי אמה.
 3. אם אם אם אביה.
 4. אם אם אם אבי אביה.

אך הרמב"ם ובעקבותיו הטור והשו"ע כתבו שמוסיף רק עשר אמהות. וכבר תמה המ"מ על הרמב"ם בזה שאין שיטה כזו, והביא הח"מ (ד) את תמיהתו.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

המ"מ הציע שהרמב"ם גרס אחרת בגמרא, אך השאיר גרסא זו בצ"ע.
ובפרישה (יה) ביאר שהרמב"ם הבין שמוסיפים דור אחד מצד אמה ודור אחד מצד אביה, ובכדי שלא לעבור 5 דורות, יש להוסיף רק את אס אס אס אמה, ואת אס אס אס אביה.

האם אשה מחוייבת לבדוק באיש כשיצא על משפחתו ערער?

עיינ בסעיף הקודם בדבר חיובה של האשה לבדוק באיש, שמפשטות הרמב"ם והשו"ע משמע שלעולם אינה חייבת ואף כשיצאה ערער.

והח"מ כתב שבדיקה כל שהיא צריכה.

והב"ש כתב שיש להכריע כשיטת הרמב"ן שמחוייבת לבדוק מחשש ממזרות.
לשון השו"ע:

משפחה שקרא עליה ערער, והוא שיעידו שנים שנתערב בהם ממזר או חלל

או שיש בהם עבדות, ה"ז ספק.

ואם משפחת כהנים היא, לא ישא ממנה אשה עד שיבדוק עליה ד' אמהות

שהן שמונה, אמה ואם אמה, אם אבי אמה ואמה.

וכן הוא בודק על אם אביה ואמה, אם אבי אביה ואמה. ואם היתה משפחה

זו שקרא עליה ערער לויים או ישראלים, מוסיף לבדוק עליהם עוד אחת

ונמצא בודק עשרה אמהות.

אבל אשה הבאה לינשא אינה צריכה לבדוק, שלא הוזהרו כשרות לינשא

לפסולים:

סעיף ז

אמרו על אדם שהוא פסול ושתק, האם שתיתקנו מהווה הודאה?

לשון המשנה בכתובות יג.

ראוה מדברת עם אחד, ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת.

ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה

לדבריה.

היתה מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת.

ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר, עד שתביא

ראיה לדבריה.

ובגמרא בכתובות יד. - : נאמר:

ומי אמר רבי יהושע אינה נאמנת?

ורמיננהו: העיד ר' יהושע ורבי יהודה בן בתירא, על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה!

א"ל: הכי השתא? התם - אשה נישאת בזדקת ונישאת, הכא - אשה מזנה בזדקת ומזנה?

אמר רבא: דרבי יהושע אדרבי יהושע קשיא, דרבן גמליאל אדרבן גמליאל לא קשיא?

והא קתני סיפא, אמר להן רבן גמליאל: קבלנו עדותכם, אבל מה נעשה שהרי גזר רבן יוחנן בן

זכאי שלא להושיב בית דין על כך, שהכהנים שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב!

אלא אמר רבא:

דרבן גמליאל אדרבן גמליאל לא קשיא: התם ברי, הכא שמא.

דרי יהושע אדרי יהושע נמי לא קשיא: התם חד ספיקא, הכא תרי ספיקי; הלכך לרבן גמליאל,

אלים ליה ברי - דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר, וקיל ליה שמא - דאפילו בספק ספיקא נמי

פסיל; לרבי יהושע, אלים ליה חד ספיקא - דאפילו בברי נמי פסיל, וקיל ליה ספק ספיקא -

דאפילו בשמא נמי מכשיר.

תנו רבנן: איזוהי אלמנת עיסה? כל שאין בה לא משום ממזרות, ולא משום נתינות, ולא משום

עבדי מלכים;

אמר רבי מאיר: שמעתי, כל שאין בה אחד מכל אלו - משיאין לכהונה.

ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ וכן היה ר"ש בן מנסיא אומר כדבריו: איזוהי אלמנת עיסה? כל

שנטמע בה ספק חלל, מכירין ישראל ממזרים שביניהם, ואין מכירין חללין שביניהם.

אמר מר: איזוהי אלמנת עיסה? כל שאין בה לא משום ממזרות, ולא משום נתינות, ולא משום עבדי מלכים. הא חלל – כשר.

מאי שנא הנך? דאורייתא, חלל נמי דאורייתא!

ותו, אמר רבי מאיר: שמעתי, כל שאין בה אחד מכל אלו – משיאין לכהונה, היינו תנא קמא: **ותו,** ר"ש בן אלעזר אומר משום ר' מאיר, וכן היה ר"ש בן מנסיא אומר כדבריו: איזוהי אלמנת עיסה? כל שנטמע בה ספק חלל, מכירין ישראל ממזרים שביניהן, ואין מכירין חללין שביניהן; והא אמרת רישא: חלל – כשר!

א"ר יוחנן: ממזר צווח וחלל שותק איכא בינייהו:

תנא קמא סבר: כל פסול דקרו ליה ושתיק – פסול, והכי קאמר ת"ק: איזוהי אלמנת עיסה? כל שאין בה לא שותק ממזרות, ולא שותק נתינות, ולא שותק עבדי מלכים, ולא שותק חלל.

וקאמר ליה ר"מ: הנך הוא דקא פסיל ליה בקהל, אבל שותק חלל – כשר, והא דשתיק? משום דלא איכפת ליה.

וקאמר ליה ר"ש בן אלעזר לתנא קמא דר' מאיר: אי שמיע לך דמכשר ר"מ בשתיקה, לא דקרו ליה חלל ושתיק, אלא דקרו ליה ממזר ושתיק, והאי דשתיק? סבר: ממזר קלא אית ליה, אבל ממזר וצווח, חלל ושותק – פסול, והאי דאשתיק? סבר: מיסתייה דלא מפקי ליה מקהל.

במשנה מבואר שנחלקו ר' יהושע ורבן גמליאל האם נאמנת אשה להעיד על בנה שאינו פסול או שאינה נאמנת:

לדעת רבן גמליאל נאמנת.

לדעת ר' יהושע אינה נאמנת.

הגמרא מציגה לכאורה ברייתא בה נראה שנתהפכו דיעותיהם של רבן גמליאל ור' יהושע:
הברייתא דנה שם באלמנת עיסה:

ומביאה את עדותו של ר' יהושע כי אלמנת עיסה כשרה לקהל.

לעומת זאת רבן גמליאל אומר שכבר גזר רבן יוחנן בן זכאי שהכהנים שומעים לרחק ולא לקרב. כלומר שאין להכשירה לכהונה.

רבא מיישב שאצל רבן גמליאל ור' יהושע ישנם דגשים שונים המכריעים את שאלת הכשרות: לדעת רבן גמליאל כל שהאשה טוענת בודאות שהיא כשרה יש להאמינה, וזאת על אף שללא אמירתה אנו בספק ממש לגבי כשרותה. ואילו לדעת ר' יהושע אין כלל משמעות לטענתה, וכל שהספק הוא ספק אחד, יש לפוסלה כדין המשנה, אך בנוגע לאלמנת עיסה מדובר ב2 ספיקות [ספק ספיקא] ולכן יש להכשירה.

נחלקו הראשונים מהי בדיוק הגדרתה של אלמנת עיסה:

רש"י **ביאורו הראשון כותב** כי אלמנת עיסה, זו אשה שנשאה לספק חלל כגון: שזרק בעל אמו הראשון גט לאמו, ספק קרוב לו ספק קרוב לה ומת, ונמצאת זו ספק גרושה ספק אלמנה ונשאה לכהן והוליד ממנה בן, זהו ספק חלל, והאשה שנשאת לו היא אלמנת עיסה.
לפי ביאור זה לא מדובר כאן ממש 2 ספיקות, אלא בספק אחד האם האשה גרושה, אך היות והספק הוא באשה ולא בחלל זה מוגדר ספק ספיקא.

רש"י הביא ביאור נוסף מרבי יוסף טוב עלם והוא, שאלמנת עיסה זו אישה שנשאה לאדם שהוא ספק ספיקא של חלל, כגון שאמו של הבעל התגרשה מבעלה הראשון גירושי ספק (ספק קרוב לו ספק קרוב לה) ומת, ונשאה לכהן בתוך ג' חודשים, ונולד בן, שהוא 'ספק ספיקא חלל' - ספק נולד לבעל הראשון והוא כשר, ואף אם נולד לשני שמא אינה גרושה אלא אלמנה ושוב הוא כשר.

תוס' כתבו ששני ביאוריו של רש"י דחוקים, והציעו ביאור שלישי בשם ר"י וריב"א שמדובר באשה שנטמע במשפחתה ספק חלל, והיא ספק ספיקא שמא לא נתערב בה הספק, ואף אם נתערב שמא כשר הוא.

הגמרא ממשיכה ודנה מיהי אותה אלמנת עיסה.

וביאר רש"י שהשאלה מיהי אותה אלמנה שהעידו שהיא כשרה (עדותו של ר' יהושע).

ולמסקנה מסיקה הגמ' (ע"פ ביאורו של ר' יוחנן) שישנם מספר דיעות בזה:

- א. **תנא קמא סבר** שבמידה ואמרו על אדם שהוא פסול מכל פסול שהוא ושתק ולא הכחיש, הרי הוא פסול ודאי ושוב לא ניתן להכשירו, ואלמנת עיסה היא אחת שאין בה פסול שכזה.
- ב. **ר"מ סבר** שדין זה נכון ביחס לשאר פסולים אבל ביחס לפסול חלל אין זה נכון, משום שעל פסול חלל אדם אינו מוחה משום שלא אכפת לו מזה.
- ג. **ר"ש בן אלעזר סבר** שדין זה נכון ביחס לשאר פסולים כולל חלל, אך לא ביחס לממזר משום שעל ממזר יש קול, וכל שאין קול אין לפוסלו.

להלכה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה יט, כב) **ועמו שאר הפוסקים כדעת ת"ק** ששתיקה על כל פסול שהוא, מהווה עדות לפסול ואף על פסול חללות וממזרות.

הרמב"ם לא סייג כלל פסול זה (וכתב הבי"ש ו) שלפי ביאורו שהובא בסעיף הקודם שלדעת הרמב"ם כל שאינו מוכר יש לברר אחריו, צריך לומר שהחידוש בכך ששתק שצריך בדיקת ד' אמהות ובסתם אדם שאין משפחתו מוכרת די בבירור בעלמא) אך בקרב הראשונים נאמרו 3 סייגים שונים:

❖ **הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם** (איסורי ביאה יט, כב) **כתב** שהשתיקה היותה ראייה דווקא

בדורות הראשונים שהיו ב"ד מענישים על הוצאות שם רע שהיה מוציא אדם על חברו, ולכן

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

היינו מצפים שאדם היה צווח לבי"ד על חרפתו, אבל כיום שאין בי"ד מענישים על כך, השתיקה הרי משובחת.

מכול מקום כתב הראב"ד שאם הוציאו עליו שם פסול שלא בשעת מריבה, שתיקתו מהווה ראייה אף בימינו, משום שהיה לו למחות על כך.

❖ **הרמב"ן, הר"ן, והטור בשם ר"י כתבו** שתיקה מהווה ראייה רק במידה ונתערב במשפחה פסול, וברמב"ן ובר"ן כתבו גם ספק פסול.

❖ **הרמב"ן וכן הר"ן כתבו שנראה** לפרש שתיקה מהווה ראייה רק במידה וצווח כנגד פסול אחד ושתק כנגד אחר, ולפי ביאור זה יתכן שהשתיקה תחייב, אף כשלא נתערב במשפחה שם פסול.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שכל פסול, שהוא פסול.

והרמ"א הביא את ג' הסייגים שהבאנו (כל דיעה בלשון יו"א).

הרמ"א הוסיף סייג נוסף ע"פ המהר"ם מפאדובה (סימן יד) שבמידה ואמרו פסול הנוגע רק לבניו ושתק, אין שתיקתו מהווה ראייה לפסולו, אך סיים הרמ"א לאור דברי המהר"ם מפאדובה: 'אבל למיחש קצת בעיני'.

וכתב הח"מ (ז) ששמע מהרמ"א שגם במידה ויצא קול שנתערב במשפחה פסול, וגם בזמן שבי"ד נזקקים על החרפות וגם שצווח על פסול אחד ומחה על אחר, מכול מקום כל שאין הפסול פוסל אלא את זרעו, אן שתיקתו מהווה ראייה.

עוד העיר הח"מ שבניגוד לדברי הרמ"א ששמע שאינו פוסל זרעו אלא שיש לחוש קצת, בתשובת מהר"ם מפדובה עצמה מבואר שלא סמך המהר"ם מפדובה על היתר זה לבדו אלא כסניף, ואף זה רק במידה שנשאת שלא תצא.

לשיטה שתיקה פוסלת רק כשנתערב פסול- הרי במצב זה פסול גם ללא שתיקתו?

האחרונים התקשו בשיטת ר"י בטור (ולכאורה גם בשיטת הרמב"ן והר"ן) שסבר שהפסול בשתיקה הוא רק במידה שנתערב פסול במשפחה, שהרי במקרה זה אין להנשא לאשה ממשפחה זו בלא בדיקה אף ללא שתיקה כמבואר לעיל בסעיף ג בעניין משפחה שיצאה עליה ערער.

האחרונים הביאו תירוצים שונים לשאלה זו:

○ **הב"ח והח"מ (ו)** (בתירוץ הראשון) **כתבו** שהסעיף שלנו עוסק כשאין עדים על פסול המשפחה, אלא קול בלבד, ולכן ללא שתיקה לא היה לנו לחייב (וזאת כשיטת הרמב"ם בסעיף הקודם שפסל רק כשיש עדים ממש שנתערב פסול).

○ **הח"מ בתירוץ השני כתב** שאכן המשפחה נפסלת אף ללא שתיקתו, היות ויצא ערער, אך במידה ושתק אנו מניחים שרק הוא הפסול ולכן מכשירים את שאר משפחתו, עד שיברר אותו שתק שהוא אינו פסול.

○ **הט"ז כתב בדומה ממש לתירוץ השני של הח"מ אך באופן קיצוני יותר** והוא שאכן שתיקתו מהווה בירור גמור לכך שהוא הפסול, וממילא מכשיר את שאר המשפחה, אך בניגוד לח"מ סבר הט"ז, שאף בירור לא יועיל להכשיר את השותק, הואיל ויש לנו ודאות גמורה שהוא זה שנפסל.

○ **הב"ש (יב) כתב** שמקור שיטת ר"י הינה בתוס' (כתובות יד. ד"ה 'אלמנת עיסה) שהבאנו לעיל שהביאו את שיטת ר"י וריב"א שאלמנת עיסה זוהי אלמנה שהתחתנה עם ספק ספיקא של חלל, ולגביה סבר ר"י שכל שלא שתק הפסול, היא מוגדרת כאלמנת עיסה בלבד, ולשיטת ר' יהושע כשרה, ואף שלהלכה אנו פוסקים כרבן גמליאל שפוסל במקרה זה כפי שיתבאר בסעיף הבא, מכול מקום יש הבדל בין פסול של ספק ספיקא שלגבי אדם נשאת לכהן לא תצא, לבין פסול ספק ממש, שצריכה לצאת, והוא הדין אם שתק על פסולו.

הב"ש הביא נ"מ נוספת להבדל בין פסול 'ספק- ספקא' לפסול שותק (לשיטתו שתובא בסעיף הבא), שספק ספיקא נאסר רק ביחס לכהן, אבל ישראל רשאי לישא אשה שנשא לספק ספק ממזר וכיו"ב (ולקמן נביא שזאת בניגוד לשיטת הב"י).

האם סיבת הפסול כשהודה היא משום שתיקתו מהווה הודאה?

הגמ' מביאה שר"ש בן אלעזר סבר שתיקתו של ממזר אינה פוסלת אותו ללא קול, אך שתיקת חלל פוסלת משום שיש להניח שהוא שתק משום שסבר שתיקה זו תועיל לו בכדי להסתיר את פסולו שלא יוציאורו מהקהל (בלשון הגמרא: 'מיסתייה דלא מפקי ליה מקהל').

תוס' (כתובות יד: ד"ה 'מסתייה') **הקשו** מדוע ר"ש בן אלעזר נדרש לתת טעם לכך שתיקתו פוסלת, והרי עצם השתיקה היא הראיה שהרי 'שתיקה כהודאה' כפי שסבר ת"ק בעניין ממזר שתיקתו מהווה הודאה.

ותירצו תוס' שבאמת לעולם אף בממזר השתיקה אינה פוסלת מכח הודאה, אלא שאנו מניחים ששתק משום שרצה להעלים את פסולו, ולכן מסתמא הוא פסול.

הקשה האבני מילואים (ב) מדוע באמת שלא נפסול מדין 'שתיקה כהודאה', כמו בכל דיני תורה, ומדוע נצרכנו לראיה נוספת.

ותירץ האבני מילואים ע"פ ביאורו של הח"מ שהובא לעיל שבשתיקתו הוא מכשיר גם את האחרים, וזה לא היה מועיל ללא הסברא ששתק מפני שרצה להעלים את פסולו.

השומע חרפתו בסתם דברים ושותק

לשון הגמרא בקידושין עא:

עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודה, חזייה לרב יצחק בריה דרב יהודה דגדל ולא נסיב. א"ל: מאי טעמא לא קא מנסיב ליה מר איתתא לבריה?
א"ל: מי ידענא מהיכא אנסיב? אמר ליה: אטו אנן מי ידעינן מהיכא קאתינן?...
אמר ליה: היכי נעביד?
אמר ליה: זיל בתר שתיקותא, כי האי דבדקי בני מערבא, כי מינצו בי תרי בהדי הדדי חזו הי מנייהו דקדים ושתיק, אמרי: האי מיוחס טפי.
אמר רב: שתיקותיה דבבל היינו יחוסא.
איני? והא איקלע רב (לבי בר שפי חלא) [לבי שיחלא] ובדק בהו.
מאי לאו ביחסותא!
לא, בשתיקותא, הכי קאמר להו: בדוקו אי שתיקי אי לא שתיקי.
על פי גמרא זו פסק הרמ"א בזה הלשון: "והשומע חרפתו בשאר דברים ושותק, סימן הוא שהוא מיוחס".

לשון השו"ע:

כל שקורין לו ממזר, ושותק; או נתין, ושותק; או חלל, ושותק; או עבד, ושותק; חוששין לו ולמשפחתו ואין נושאים מהם, אא"כ בודקין כמו שנתבאר.

הגה: וי"א דוקא משפחה שנתערב בה אחד מאלו הפסולים, אבל אדם אחר שקורין לו כך ושותק, אין בכך כלום. (טור בשם ר"י ובית יוסף בשם הרמב"ן והרשב"א).

ויש אומרים עוד דכ"ז דוקא בדורות הראשונים שהיו ב"ד נזקקים למי שחרף חבירו ומענישין אותו כראוי, לכן הוי שתיקה כהודאה. אבל עכשיו, השותק על המריבה הרי זה משובח, אא"כ קורין לו כך שלא בשעת מריבה (ב"י בשם השגות הראב"ד).

ויש אומרים דלא אמרינן שתיקה כהודאה. אא"כ צווח על פיסול אחר, אבל אם שותק תמיד לא הוי כהודאה (הר"ן סוף פ"ק דכתובות).
וכל זה מיירי בפיסול הנוגע בעצמו, אבל אם רוצים לפסול זרעו בפניו ושותק, אין בכך הודאה, אבל למיחש קצת מיהא בעינן (תשובת ר"מ פדוואה סימן י"ד).

והשומע חרפתו בשאר דברים ושותק, סימן הוא שהוא מיוחס.

סעיף ה

משפחה שנתערב בה ספק חלל ודין 'משפחה שנטמעה נטמעה'

בסעיף הקודם הבאנו את דברי הגמ' בכתובות יד.: - ממנה עולה כי נחלקו רבן גמליאל ור' יהושע בדבר אלמנת עיסה:

ר' יהושע העיד כי אלמנת עיסה כשרה לקהל.

לעומת זאת רבן גמליאל אומר שכבר גזר רבן יוחנן בן זכאי שהכהנים שומעים לרחק ולא לקרב. כלומר שאין להכשירה לכהונה.

כמו כן הבאנו את ביאורו של רבא:

שרבן גמליאל אמנם מקל יותר כאשר האשה מעידה על כשרות בנה, אך מחמיר יותר כאשר טענתה טענת שמא ולכן אף בספק ספיקא הוא מחמיר.

ואילו ר' יהושע מקל בספק-ספקא אף בטענת שמא, ומחמיר בספק אחד אף בטענת ברי. כמו כן ביארנו כי מצינו 3 פירושי לביטוי 'אלמנת עיסה':

רש"י בביאורו הראשון- אשה הנשואה לספק חלל, ולגבי בנה זה נחשב ספק ספיקא, על אף שבפועל זהו ספק אחד.

רש"י בשם ר' יוסף טוב עלם- אלמנה הנשואה לספק ספיקא שהוא חלל (כגון שנתגרשה אמו מבעלה הראשון ספק קרוב לו ספק קרוב לה ומת בתוך שלשה חדשים ונשאת לכהן תוך שלשה חדשים וילדה את זה ... הרי ספק ספיקא: שמא אינו בנו של כהן, ואת"ל בנו הוא, שמא לא היתה אמו גרושה אלא אלמנה).

תוס' בשם ר"י וריב"א- אלמנה שנטמעה במשפחה ספק חלל, וספק אם היא נשואה לאותו ספק, ואף אם אכן הוא אותו ספק, שמא כשר הוא.

הרמב"ם (איסורי ביאה יט, כג) **כתב כביאור תוס' בשם ר"י וריב"א** והכריע כדעת רבן גמליאל שאף כשנתערב בה ספק חלל, הרי היא פסולה.

וכך לשונו:

משפחה שנתערב בה ספק חלל:

כל אלמנה מאותה משפחה אסורה לכהן לכתחלה.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

ואם נשאת לא תצא מפני שהן שתי ספיקות: שמא זו אלמנת אותו חלל שמא אינה אלמנתו, ואם נאמר שהיא אלמנתו שמא חלל הוא שמא אינו חלל. אבל אם נתערב בה חלל ודאי כל אשה מהן אסורה לכהן עד שיבדוק ואם נשאת תצא. והוא הדין אם נתערב בה ספק ממזר או ממזר ודאי שאשת ממזר ואשת חלל לכהונה איסור אחד הוא כמו שביארנו.

מלבד העובדה שהרמב"ם ביאר את המושג 'אלמנת עיסה' כ"רי וריב"א, יש להוציא מהלכה זו ברמב"ם עוד מספר דינים:

- א. על אף שאין להנשא לאשה ממשפחה שנתערב ספק חלל, מכול מקום יש חילוק בין משפחה שנתערב בה ספק חלל, שאם נשאת לא תצא, לבין משפחה שנתערב בה חלל, שאף אם נשאת תצא (הגר"א כז) מציינ שהרמב"ם למד כן מלשון רבן גמליאל שמשמע שקיבל עקרונית את עדותו של ר' יהושע להיתר אלמנת עיסה אלא ש'מה נעשה שהרי גזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בית דין על כד' ומשמע לכתחילה).
- ב. דין זה נכון לא רק לגבי מציאות שנתערב ספק חלל, אלא הוא הדין במידה והתערב ספק ממזר.

כעת נתייחס לכל אחד מהחידושים בפני עצמו:

(ביחס לחידוש שאם נשא אלמנה עיסה- לא יוציא, נדון אם דין זה נכון אף ביחס לבתה, וביחס לחידוש השני שדין זה נכון אף ביחס לספק ממזר נדון אם דין זה נכון גם ביחס לישראל הבא לשאת אלמנת עיסה, או רק ביחס לכהן).

הנושא את בתה של אלמנת עיסה, אם צריך להוציאה?

בגמ' בקידושין (עד :- עה.) **נחלקו התנאים** כיצד נפסלת אשה לכהונה ומופיעות בזה ג' שיטות (ע"פ ביאור הגמ' (ס):

- דעת ת"ק**- כל אשה שנבעלה ע"י אדם האסור לה, בעילתו פוסלת אותה לכהונה, ולכן אשה שנבעלה ע"י מצרי שני נפסלת לכהונה.
 - דעת ר' יוסי** שרק ביאה שפוסלת את הילד, פוסלת את האשה, ולכן אשה שנבעלה ע"י מצרי שני- אינה נפסלת לכהונה, הואיל ובנה כבר מותר בקהל.
 - דעת רשב"ג** שרק במידה וביאתו תפסול גם את בתו, תפסול האשה לכהונה, ולכן גר עמוני ומואבי שבא על אשה, הלא פוסלה לכהונה, היות ובתו אינה נפסלת שנאמר 'עמוני'—לא עמונית.
- הגמרא מביאה את דבריו של רב חסדא שאומר** שכל התנאים הללו מודים שאלמנת עיסה אסורה לכהונה, מפני שאפילו המקל ביניהם שהוא רשב"ג מודה שבמידה ובתו נפסלת- אף היא נפסלת.
- הגמ' מביאה שזה כנגד ר' יהושע ור' יהודה בן בתירה**, המתירים אלמנת עיסה לכהונה, משום 'ספק - ספיקא' כמבואר לעיל.
- מדברי הגמ' עולה לכאורה** שזהו דבר פשוט שאין עליו חולק שבת אלמנת עיסה נפסלת לכהונה, ולא נחלקו התנאים אלא לעניין האלמנה עצמה.
- תוספות** (כתובות יד. ד"ה 'אלמנת עיסה) **התקשו בזה** שהיות וסיבת הפסול באלמנת עיסה היא משום 'ספק ספיקא' אין טעם לחלק בין אלמנת העיסה לבתה.
- ותירצו תוספות** שבאלמנה יש צד קולא משום שהיא הייתה בחזקת כשרות ואילו בתה נולדה לתוך הספק, ולכן יש להחמיר לגביה מכוח מעלה ביוחסין, על אף שמעיקר הדין 'ספק- ספקא' מותר.
- הב"י** (סוף סימן ז) **הסיק מדברי תוס'** שלהלכה שאנו פוסקים כרשב"ג שאין לשאת אלמנת עיסה ואם נשאת לא תצא, שאם נשא את בתה תצא, היות ואין לה חזקת הגוף.
- עוד דקדק הב"י כן מלשון הרמב"ם** [משום שלענין האיסור לישא אלמנת עיסה והדין שלא יוציאה במדה ונשא, כתב הרמב"ם: 'כל אלמנה', אך לעניין מציאות שנתערב חלל ודאי, כתב: 'כל אשה מהן אסורה', ומשמע שכל מה שהתיר הרמב"ם בדיעבד שלא להוציא אלמנת עיסה, הוא דווקא ביחס לאלמנה, ולא ביחס לבתה].
- אמנם כתב הב"י שדעת ר"ת היא שדין הבת כדין האלמנה**, ואם נשא בת אלמנת עיסה לא יוציאה (כנראה כוותנו לר"ת המופיע בתוס' (כתובות יד. ד"ה 'תיר') וכן הבינו האחרונים בדעת הב"י ודברי ר"ת שם סבוכים ונתייחס מעט לעיל בהבנות השונות בדעתו, ועיי' הערה 7).

⁷ וזה לשון תוספות שם:

קשה לרבינו תם על גרסת הספרים דגרסי אלמנת עיסה דאם כן אית ליה לרבי יוסי דאלמנת עיסה כשרה דהא מכשר לקמן שתוק ממזר וכל שכן דמכשר באלמנת עיסה כדמוכח הסוגיא ובפרק עשרה יוחסין (גי' שם) אמר בהדיא דלרבי יוסי אלמנת עיסה פסולה.

לכך מוחק רבינו תם 'אלמנת' וגריס: 'איזוהי עיסה', ולענין בת קתני וקאי אהאי דתנא בשילהי עדיות העיסה נאמנת לטהר ולטמא לרחק ולקרב לאסור ולהתיר... והכי משמע בתוספתא דקתני נאמנת עיסה לטהר ולטמא לאסור ולהתיר לרחק ולקרב ובאלמנת עיסה לא נגעו.

והשתא לא קשה דרבי יוסי אדרבי יוסי דהא דאכשר רבי יוסי בשתוק ממזר אגוף העיסה קאי להכשיר את הבת **אבל במקום שמזכיר אלמנת עיסה להכשיר דוקא אלמנה ולא הבת כדמוכח בקדושין (דף עה.)** ושם ודאי פוסל רבי יוסי אפילו את האלמנה כדמוכח נמי בקדושין וכדברי ר"ת משמע בירושלמי דקתני איזוהי עיסה כל שאין בה לא ממזר ולא נתין ולא עבדי מלכים רבי מאיר אומר כל שאין בה אחד מכל אלו בתה כשרה אלמא דבכשרות דבת מייירי ולא באלמנה...

ודברי ר"ת אינם ברורים דיים במה שחילק בין אלמנה לבת, אך נראה מסוף דבריו כמעט מפורש, היפך דברי הב"י ושאר הוא מקבל את דברי הגמ' בקידושין שאף המכשיר, לא מכשיר אלא את האלמנה, ולא את הבת.

ולקמן נביא שהב"ח הקשה כן על הב"י וביאר שר"ת חילק בין מציאות שהפסול מחמת התערובת שבזה יש להכשיר את האלמנה ולא את הבת, אך כשהפסול הוא מחמת שקראו עליה בשם, בזה עדיפה הבת שיכולה להכשיר עצמה ע"י שתיקה או צווחה, בשונה מהאלמנה שהיות ואינה מן המשפחה, אין משמעות לשתיקתה.

והאבני מילואים כתב ליישב את הבנת הב"י, והיא ע"פ ההבנה שר"ת חילק בין מציאות שהעיסה עצמה כלומר בעל אלמנת העיסה פסל עצמו בשתיקתו, שבזה נחלקו התנאים אם רק הבת נפסלת או גם האלמנה, ובזה עסקה הגמ' בקידושין, לבין מציאות שהעיסה לא פסל עצמו ובזה אין חלוקה בין הבת לאלמנה ושניהם כשירות ובזה עסקה הגמ' בכתובות.

הב"ח השיג על הב"י ב2 נקודות:

א. **כתב הב"ח שמה שכתב הב"י שדעת תוס' כדעת הרמב"ם שלעניין בתו, אם נשאת לא תצא 'הוא שלא בדקדוק'.**

ונראה שכוונתו למה שכתב הח"מ (ח) שכל החלוקה שעשו תוס' בין אם לבתה, הוא ביחס לנישואין לכתחילה לדיעות שניתן להנשא ל'אלמנת עישה', אך תוס' כתבו במפורש שהבת אינה נשאת רק משום מעלה ביוחסין, וא"כ אין כלל סיבה להניח שלדעתם אם נשאת לא תצא.
 [הלחם יהודה (איסורי ביאה יט, כג) השיג על השגת הח"מ וכתב שמוכח שתוס' התכוונו לכך שצריך להוציאה שהרי הם התייחסו לסוגיא בקידושין בדף עה, שם משווה הגמ' בין אלמנת עישה לפסולים ממש כגון גר עמוני וכדו' שלגבם ודאי הדין ש'אם נשאת- תצא'. וסיים: 'וזה פשוט למי שאינו מתעקש ואף שיש לכאורה קצת הוכחות להיפך האמת יורה דרכו כדכתיבנא', ונראה שכוונתו בהוכחות שכנגד לכך שתוס' כתבו שזאת משום מעלה ביוחסין ודוק]

ב. **עוד השיג הב"ח על מה שכתב הב"י שדעת ר"ת היא שאין חילוק בין בת לאמה, משום שר"ת כלל לא חלק על דברי תוס' שיש חילוק בין אם לבתה (ולכל הפחות לעניין לכתחילה) וכפי שמבואר בקידושין עה. אלא שסבר ר"ת שחילוק זה נכון דווקא במידה והפסול הוא מכוח התערובת ולא משום שקראו עליה בשם, ובה עדיפה האלמנה על הבת שיש לה חזקת כשרות, ולכן גרס שהגמ' בכתובות עוסקת ב'עישה' ולא באלמנת עישה (וזהו בכדי ליישב סתירה בדעת ר' יוסי שבקידושין עה. מבואר שסבר שאלמנת עישה פסולה, ואילו בכתובות משמע שמתיר) אך במידה וקראו עליה בשם, עדיפה הבת מהאם בכך שיכולה להתיר עצמה ע"י צויחה או שתיקה לפי הדיעות השונות, אך האם אינה יכולה, היות והיא אינה שייכת באותה משפחה.**

ועיין לעיל הערה 7 בביאורי התוספות השונים, ובישובו של האבני מילואים בדעת הב"י, שאכן יוצא מר"ת שאין חילוק בין אם לבתה במקרה של עישה שלא צווח או שתק, ורק במידה וצווח או שתק אנו אומרים שפשוט שבתו נפסלת ונחלקו התנאים האם גם אלמנת העישה נפסלת].

הרמ"א (לכאורה בעקבות דברי הב"י) **הביא מחלוקת בלשון י"א וי"א' האם בת אלמנת העסה תצא על אף שנשאת או שלא תצא.**

וכבר ציינו לעיל שהח"מ (ח) השיג על הב"י בזה וכתב שאין להוכיח מדעת תוס' שיש חלוקה בין אם לבתה לעניין דיעבד.

והוסיף הח"מ שאף דקדוקו של הב"י ברמב"ם 'אינו כדאי לבנות ע"י יסוד ולחדש דין זה'.

יוצא שלשיטת הח"מ אין שום ראשון שסובר שבת אלמנת עישה שנשאת- תצא.

הב"ש (יד) כתב אף הוא שדקדוקו של הב"י מתוס' אינו מוכרח, ואדרבה ניתן לדייק הפוך שהרי כתבו תוס' שהבת לא תנשא משום שאין לה חזקת הגוף על אף שיש לה ספק ספקא משום מעלה ביוחסין ודימה זאת לדין שלא תנשא ללא 'תרי רובי', ובעניין 'תרי רובי' מבואר ש'אם נשאת- לא תצא' על אף שאין 'תרי רובי' אלא רוב אחד [הגר"א (כח) דחה את ראיית הב"ש וכתב שתוס' לא התכוונו לדמות בין החומרא בבת, לחומרא של תרי רובא, אלא רק באו להוכיח מדין 'תרי רובי' שבכהונה החמירו יותר משאר מקומות].

ומכול מקום הב"ש העלה סברא מדוע דינו של הב"י נכון ויש להוציאה אף נשאת, וזאת משום שבנדון דידן אין זה ספק- ספקא גמור כפי שכבר הקשה 'האלוף התורני נר ישראל כ"ש מהר"ר הילמן נר"ו מק"ק פראג' משום שהספק ספקא אינו בגוף אחד, אלא ספק אחד הוא בגוף העסה והשני בתערובת ונפסק בשו"ע (יו"ד קי, ט). שאין להתיר ספק- ספקא כזה [בפסויות מבואר ברשב"א שהטעם הוא שכבר הספק הראשון הוכרע לאיסור, הואיל וספק אסור, וממילא יוצא שנתערב איסור בתערובת], אך מכל מקום לגבי האלמנה עצמה הדין הוא שאם נשאת לא תצא, משום שמכיל מקום יש לה חזקת גוף [ובהגהה כתב: 'יש לדחות ולומר דלא עדיף חזקה זו מחזקת בהמה אשר מחמת הרוב מחזיקין בחזקת כשירות ומ"מ לא אמרינן ס"ס כזה'].

הב"ש סייג את הסברא זו דווקא לפסול לכהן, שבזה נכון שלא לומר ספק- ספקא באופן זה, אבל בנוגע לספק ממזר ביחס לישראל, ניתן לסמוך אף על ספק- ספקא כזה, הואיל וספק ממזר מותר מן התורה, וכל העיסוק כאן הוא באיסור דרבנן, ובה מועיל אף ספקא ספקא שהאחד בגוף והשני בתערובת, ולכן במקרה זה אם נשאת- לא תצא.

אך כתב הב"ש שיתכן שיש לדחות סברא זו ולומר שאין לדמות בין כללי ספק ספקא בדיני איסור והיתר, לכללי ספק ספקא בנוגע לפסול חתנות, וכפי שרש"י העלה בפירושו הראשון שהספק ספקא האמור לגבי אלמנת עישה הוא כאשר נשאה לספק, ואף זה קרוי 'ספק- ספקא'.

הבית מאיר כתב להשיג על דברי מהר"ר הילמן והב"ש במה שהסיקו שהנדון דידן הוא ספק בגוף וספק בתערובת וכתב שכל החסרון בספק בגוף וספק בתערובת הוא כאשר הדיון הוא בתערובת עצמה, אבל בנדון דידן אין אנו דנים בעישה אלא באלמנה ובבת, וכבר פסק הש"ך ביו"ד (קי, סג) כן לגבי מציאות שהיו בחצר תרנגולת ספק טריפה ותרנגולת כשרה ונמצא ביצה שיש להתיר את הביצה מכוח ספק ספקא יבזה לא נחלק אדם' וביאר הבית מאיר בטעם החילוק, שכאשר הספק הוא לא בתערובת עצמה אלא ביוצא ממנה, לא היה שלב בו ספק אחד כבר הוכרע, 'ובשעה אחת חלו השני ספיקות', ולכן זה ספק ספקא גמור, וכתב **שמצא שכן כתב המנחת יעקב (כלל מג ס"ק כד)**

האבני מילואים (ד) השיג על דברי הבית מאיר והמנחת יעקב וכתב שבנדון דידן אין שום הבדל אם הדיון הוא על הספק שנתערב הוא על היוצא ממנו, משום שידוע לנו בוודאות שהאלמנה והבת שייכים לאותה עישה והספק שלנו לגבי נכון באותה מידה לגביהם, מה שאין כן במקרה של הביצה, שם איננו יודעים אם הביצה שייכת לתרנגולת הכשרה או לספק טריפה, ולכן באמת שם אלו ב' ספיקות שונים: ספק אם

ועיין בריטב"א בכתובות יד: שהבין קצת אחרת בדעת ר"ת, והיא שעסה אכן נפסלת כמבואר בקידושין, אלא שע"י שתיקה או צויחה יכולה להכשיר עצמה, ודין זה נכון בין בה ובין בבתה, ובה עוסקת הגמרא בכתובות. והשיג עליו הריטב"א: 'שאין סברא לומר דעישה הפסולה מחמת ספיקא שתהא שתיקה מכשירתה'.
ועיין עוד בפירוש תוס' זה במהרש"א ובמהר"ם שיף, וכן בחזו"א (אבן העזר א, ב) ועיין גם בספר הישר לר"ת (חידושים יח) שלכאורה ביאר באופן אחר.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

התרנגולת טריפה, וספק אם הביצה שייכת לאותה תרנגולת, וכתב האבני מילואים שהנדון דידן דומה יותר למקרה שנתערב חתיכה מאחת התרנגולות, שבו באמת אנו נחשיב את הספק כספק בגוף וספק בתערובת, ואינו ספק ספיקא גמור, וסיים: 'וזה ברור' (והיה מקום לדחות שאף האבני מילואים מוכרח להודות שחידש השי"ך שבמעבר של גוף, הספק התעורר מחדש, שהרי גם במקרה של הביצה, אמנם הספק מנין הגיע הביצה, הינו ספק חדש, אך הספק האם הטריפה היא אכן טריפה, כבר היה שיך בתרנגולת, והוכרע לאיסור ואעפ"כ אנו פותחים את הספק מחדש, וא"כ יתכן שהוא הדין שכאשר 2 הספיקות היו קיימות בגוף הקודם ועבר לדבר אחר, אנו פותחים את הספיקות מחדש, הואיל וביחס לגוף החדש, 2 הספיקות התעוררו יחד).

הערוך השולחן (כא) דחה את דברי האבני מילואים וכתב, שאם באמת הספק עצמו היה חי והיינו נאלצים לדון לגביו, היה לנו גם לאסור את בתו ואלמנתו מכוח אותו ספק ספיקא שהרי זהו אותו ספק, אבל כעת שהדיון הוא רק לגביהם, לכן אנו דנים רק ביחס אליהם, ולגבם הספק ספיקא הוא טוב, משום ש 2 הספיקות באו יחד.

לסיכום:

מהגמ' בקידושין (ע"ה) עולה לכאורה שאף המתיר אלמנת עיסה, אוסר בבתה. **הב"י הבין שלאור גמ' זו פסקו תוס' והרמב"ם** שבת אלמנת עיסה שנשאת לכהן- תצא. **וכתב הב"י שר"ת חולק בזה.**

הח"מ השיג על הב"י וכתב שאין שום סיבה שתוס' יאמרו דין זה אף לענין דיעבד, ולא כתבו כן אלא לכתחילה משום מעלה ביוחסין [ו ה"ח השיג על הבנת הב"י ברי"ת ואכמ"ל]. **והוסיף הח"מ** שאף דיוקו של הב"י ברמב"ם אינו מוכרח לחדש דין שצריכה הבת לצאת במידה ונשאת. **הרמ"א הביא את ב' הדיעות.**

הב"ש כתב שעקרונית הערת הח"מ נכונה, אלא שיש סברא לאסור את הבת משום שאין זה ספק ספיקא רגיל אלא ספק בגוף וספק בתערובת, אך יש מקום להקל בזה שיתכן שאין לדמות בין כללי ספק ספיקא באיסור והיתר לכללי ספק ספיקא ביוחסין (ומכול מקום האלמנה מותרת משום שיש לה חזקת הגוף). **הבית מאיר והמנחת יעקב סברו** שאין כלל מקום לאסור את הבת ואין זה נחשב ספק בגוף וספק בתערובת הואיל, והספק הוא בגוף אחר (אלמנה, בת) ולא בעיסה עצמה.

האבני מילואים סבר שאין מקום לחלק בזה, הואיל וסוף כל סוף כל הספק בבת ובאלמנה נובע מספיקות הבעל שכבר הוכרעו.

ערוך השולחן מצדד בבית מאיר ובמנחת יעקב ומבאר שהיות והספק אינו עוסק בבעל היות והוא נפטר יש לדון לגביהם, ולגביהם זהו ספק ספיקא טוב ש 2 הספיקות באו יחד.

האם ישראל אסור לכתחילה באלמנת עיסה של ספק ממזר?

הבאנו לעיל שפסק הרמב"ם שדין אלמנת עיסה שאסורה לכתחילה להנשא ואם נשאת תצא, נכון גם ביחס לאלמנת עיסה מחמת ספק ממזר שנתערב במשפחה.

הב"י (סוף סימן ז) **הבין בדעת הרמב"ם** שאף ישראל אינו רשאי לשאת אשה שיש בה ספק ספיקא של ממזר. **והביא הב"י שהראב"ד חולק על הרמב"ם בזה** וסובר שדין אלמנת עיסה נאמר דווקא לפסול חלל שנתערב, אבל לא לגבי שאר ספקות קהל כגון ממזרות נתינות ועבדות, ובמקרים אלו יש להתיר להנשא לכתחילה במציאות של 'ספק ספיקא', וכתב הראב"ד שעל אף שנאמר בכתובות (יד) שאלמנת עיסה היא כזו שאין בה ספק ממזרות - כבר העמידה הגמרא דין זה ביחס לפסול שתיקה, ואין זה שייך לספק ספיקא עיי"ש.

הב"ש (טז) השיג על הב"י וכתב שכל מה שכתב הרמב"ם שדין אלמנת עיסה נכון גם ביחס לפסול ממזר, אינו נאמר ביחס לישראל הבא לישא אלמנת עיסת ממזר שבוה ודאי מותר לו לישא אותה לכתחילה שלא אסרו לגביו ספק ספיקא כמבואר בכתובות (יד) שכל הסיבה שאסר רבן גמליאל 'אלמנת עיסה', היא משום 'שהרי גזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בית דין על כך, שהכהנים שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב!' ומשמע שהחומרא שייכת דווקא לכהן, ולא נאמר דין זה אלא ביחס לכהן הבא לישא אלמנת ממזר. וכתב הב"ש שאמנם כתב הטור בסוף סימן ז: 'ישראל שנתערב ספק איסור אסור לישא מן אותה משפחה' מוכרחים לומר שזהו טעות סופר וכפי שהגיה שם המהרש"ל (וכן הפרישה).

אשה הנשואה למישהו שנתערב במשפחות ספק עיסה, וטוענת בוודאות שהיא כשרה?

בתחילת הסעיף הבאנו את מחלוקת ר"ג ור' יהושע בדין 'אלמנת עיסה', ושנפסק להלכה כר"ג שלכתחילה אין להנשא לאלמנת עיסה.

כמו כן הבאנו את ביאור הגמ' למחלוקת:

שרבן גמליאל אמנם מקל יותר כאשר האשה מעידה על כשרות בנה, אך מחמיר יותר כאשר טענתה טענת שמא ולכן אף בספק ספיקא הוא מחמיר.

ואילו ר' יהושע מקל בספק-ספקא אף בטענת שמא, ומחמיר בספק אחד אף בטענת ברי.

לאור גמ' זו הסתפק הב"ש (יג), האם אלמנת עיסה תהיה כשרה במידה שתטען בטענת ברי שהיא כשרה, שלכאורה לדעת ר"ג פשוט שכך צריך להיות הדין, שכל חומרות נבעה מכך שטענת טענת שמא, אלא שיתכן שהיות ולהלכה אנו פוסקים כר' יהושע במחלוקתו עם ר"ג האם נאמנת אשה לומר בטענת ברי שלכשר נבעלה, ולהלכה אנו אומרים שלא מועילה טענתה על אף שיש רוב לטובתו (רוב כשרים) כל עוד אין יתרי רובי, א"כ יתכן שיש להחמיר אף כשטוענת ברי.

הב"ש כתב שכך יש לדייק מלשון הרמב"ם והשו"ע שאף אם תטען טענת ברי, לא תהיה כשרה, הואיל וסתמו וכתבו שלא תנשא ולא חילקו בזה.

אמנם התקשה בזה הב"ש משום שלדעת הב"י בסימן ו, ר"ג עצמו מודה שכל עוד אין יתרי רובי אין להאמין לאשה, וא"כ לא מובן מדוע הגמ' בכתובות (יד) הקשתה על ר"ג שסותר דבריו מכך שמחמיר באלמנת עיסה, והרי באלמנת עיסה אין יתרי רובי, ומדוע נצרכה הגמ' לחלק בין טענת ברי לטענת שמא.

על כן כתב הב"ש שיש לחדש שספק חלל בתוספת רוב מוגדר כיתרי רובי, וא"כ יתכן שבאמת להלכה אם תטען טענת ברי, יש להתירה, היות ויש כאן יתרי רובי.
לאור זאת כתב הב"ש שיש להעמיד את המקרה של אלמנת עיסה במקרה שבו מחד היא שאינה טוענת טענת ברי, אך מאידך לא אומרים עליה שהיא ממזרת והיא שותקת, שבוזה יש להוציאה אף בדיעבד.
רע"א השיג על הב"ש וכתב שעקרונית הלכה כר"ג אלא שבדבר שר' יהושע מחמיר, לחומרא, אין לעשות כנגדו כמבואר בגמ' בכתובות (יד.) שכך אמר שמואל לרב יהודה, והיות ובמקרה זה גם ר' יהושע מכשיר משום שהוא מקל בספקא ספק, אין מקום להחמיר.

דין משפחה שנטמעה נטמעה

לשון הגמ' בקידושין עא.

אמר ר' יהושע בן לוי: כסף מטהר ממזרים, שנאמר: "וישב מצרף ומטהר כסף וגו'" (מלאכי ג).

מאי מגישי מנחה בצדקה?

א"ר יצחק צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שמשפחה שנטמעה- נטמעה.

הגמ' מביאה את דברי ר' יהושע שאומר כי 'כסף מטהר ממזרים'

וביאר רש"י שכוונתו שממזרים שהם בעלי ממון ולאור כך שהצליחו להטמע בישראל ע"י כספם- יטהרו, משום שלעתיד לבא אין הקדוש ברוך הוא מבדילם מאחר שנדבקו בהם משפחות ישראל הרבה.

וזה מתקשר לאמירתו של ר' יצחק שצדקה עשה הקב"ה לישראל שמשפחה שנטמעה- נטמעה ואין הקב"ה מבדילם.

הגמ' בהמשך העמוד ממשיכה לעסוק במציאויות בהם נתערב פסול משפחה:

ומסופר שם על כך שבתקופתו של רבי פנחס רצו להחשיב את ארץ ישראל כמיוחסים יותר מבבל, ושיצטרכו בני ארץ ישראל לבדוק את האנשים מבבל במידה וירצו להתחתן עמם [לשון הגמ': 'יבקשו לעשות בבל עיסה לארץ ישראל!']

ור' פנחס הודיע ברבים שהדין הוא להיפך ושארץ ישראל היא 'עיסה לבבלי' ומיד הסתלק מן המקום, וניסו התי"ח לברר את המשפחות הפסולות בארץ ישראל עד שפרשו מעיסוק זה מחמת הסכנה, וביאר רש"י שגילו משפחות בעלי זרוע שהם פסולים, וחששו שיהרגו.

אמנם ר' יוחנן השיג על סיפור זה, וסבר שאכן יש יכולת לפסול את המשפחות הפסולות, אלא שאין עושים כן, משום שכבר גדולי הדור נטמעו בה.

וביאר הגמ' שר' יוחנן סבר כר' יצחק ש'משפחה שנטמעה- נטמעה.

אביי הביא סיוע לכך ממשנה (עדויות ה, ז) המספרת על משפחת בית הצריפה שרוחקה ע"י בן ציון בזרוע ומשפחה אחרת שקורבה ע"י בזרוע, ואמרה המשנה שעל אלו בא אליהו לטמא ולטהר, לרחק ולקרב.

ודייק אביי שעולה מן המשנה שאליהו ירחיק דווקא משפחות הידועות לנו כמו אלו, אך לא משפחות שהם כבר נטמעו.

עוד מביאה הגמ' ברייתא בה מסופר על משפחה שלא רצו חכמים לחשוף, ומסרו אותה לבניהם ותלמידים פעם או פעמיים בשבע שנים (2 דיעות).

מדברי הגמ' נראה לכאורה שישנו קשר בין המצב העתידי בו אליהו לא ירחיק משפחות מסוימות, לבין המצב ההלכתי אף בימינו, ועולה שלאור המצב העתידי, גם היום יש להתיר משפחה שנטמעה, וכפי שביאר ר' יוחנן שלא חשפו משפחות פסולות ע"פ הכלל שמשפחה שנטמעה-נטמעה. וכפי שעולה מכך שאביי הביא ראיה לדין זה של ר' יוחנן מדיוק במשנה שאליהו לעתיד לבא לא ירחיק משפחות מסופקות.

[אך מכל מקום מהברייתא האחרונה משמע שעדיין היו חכמים מוסרים שמות משפחות שנטמעו לתלמידיהם, ויש לברר מדוע עשו כן, ונתייחס לזה לקמן].

הגמ' בדף עב: ממשיכה לעסוק בדיני פסולים לעתיד לבא, ומביא מחלוקת בין ר' יוסי לר"מ בדינם של הממזרים והנתינים לעתיד לבא:

דעת ר' יוסי שלעתיד לבא יטהרו הנתינים והממזרים.

ואילו דעת ר"מ שהם לא יטהרו.

ושם קבע רב יהודה בשם שמואל שהלכה כרבי יוסי.

ואמר על כך רב יוסף: שלולא הכרעה זו של רב יהודה בשם שמואל, היה אליהו מרחק בכוח [לשון הגמרא: 'הוה אתי אליהו, מפיק מינן צוורני צוורני קולרין']

דיון זה דורש התייחסות בפני עצמה, משום שלכאורה נראה שדעת ר' יוסי היא שלעתיד לבא יטהר אליהו את הממזרים הוודאים, ופשוט שאין הכוונה שכך הדין הוא אף בימינו, ולכאורה זה נוגד לגמרא שהבאנו לעיל בקידושין עא. שיוצרת קשר ישיר בין המצב בעתיד למצב ההלכתי כיום, וכן עולה מהמשנה אותה ציטט אביי, שאליהו כן ירחיק את הפסולים הוודאים.

מקור נוסף הדורש התייחסות בעניין זה הוא בגמרא ביבמות יז. וזה לשון הגמ' שם:

מאי הרפניא?

אמר ר' זירא: הר שהכל פונין בו.

במתינתא תנא: כל שאין מכיר משפחתו ושבתו נפנה לשם.

אמר רבא: והיא עמוקה משאול, שנאמר: "מיד שאול אפדס ממות אגאלס", ואילו פסול

זיזהו לית להו תקנתא.

כלומר מדברי רבא עולה כי ישנם משפחות שנתערב בהם פסול שאין להם כלל תקנה, ומן הפסוק אליו מנגיד אביי את מצבם - "מיד שאול אפדס" היה ניתן להסיק שאף לעתיד לבא, לא תהיה להם תקנה.

בקרב הראשונים ישנם ג' שיטות מרכזיות בהבנת גמרות אלו, ובהגדרת מצב הפסולים, בימינו ולעתיד לבא, ונציגם כעת:

□ **הרמב"ן סבר** שלעתיד לבא אליהו יטהר אף את הפסולים הוודאיים, אך דווקא את פסולי הממזרות והנתינות בהם דיבר ר' יוסי, אך לא יתיר אליהו את פסולי העבדות והחללות (עבדות משום שאינן מכלל ישראל, וחללים מפני שע"י כך מטהר את הלוויים ובכל זאת לא פוסלם מן הקהל), וכפי שעולה מהמשנה בעדויות (ח,ז), שעל כגון אלו בא אליהו לטהר ולטמא. וביאר הרמב"ן שאין הכוונה שגדרי היחוס יבוטלו לעתיד לבא, אלא שהוראת שעה תהיה לטהר את הממזרים והנתינים הקיימים כעת. וכן לא יותרו כל הנתינים אלא אלו שנתערבו בישראל (על אף שהם ודאיים), (עוד הביא הרמב"ן שהראב"ד ז"ל אומר שאליהו בא ומפרישן ואח"כ הן נטהרין כדאמרינן בעלמא (סנהדרין צ"א ב) עומדין במומן ואח"כ מתרפאין, וסיים: 'והרחמן יזכנו לימות המשיח ולחיי העולם הבא. ונראה').

וסבר הרמב"ן שלעניין כאלה שנתערבו, אין כלל מחלוקת שכשרים אף בימינו ע"פ הכלל שמשפחה שנטמעה- נטמעה, ולכן אף היודע בהם אינו מעיד.

□ **הר"ן השיג על דברי הרמב"ן** במה שסבר שלעתיד לבא יטהר אליהו אף את הפסולים הוודאים, משום שלדעתו אין חילוק בין ימינו לימים שלעתיד לבא, וביאר הרמב"ן שאליהו לעתיד לבא לא ירחק את המשפחות המטומעות אף שידועות לו, ולכן גם בימינו אין להרחיק את המשפחות המטומעות, ואף אין אנו רשאים לגלותן.

ומכול מקום כתב הר"ן שיתכן שראוי לגלות על משפחה שנטמעה לצנועין כדי שלא ידבקו בהם אף על פי שאם היו נדבקים בהם בלא ידיעה לא היה שם איסור כלל אבל מפני שאין הזרע מוכן לקדושה ולטהרה שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, ולמד כן מהברייתא המתארת שחכמים היו מוסרים את שמות המשפחות שנטמעה לתלמידיהם, אבל סתם אדם אינו רשאי לגלותה.

הר"ן הביא שנראה שדעת הרמב"ם כדבריו שאף אליהו לא יתיר אלא את המשפחות המטומעות ולא את הממזרים הוודאים שכך כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (יב, ג): " אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה", ומשמע שרק את המשפחות שכבר הוחזקו בכשרות

בפשטות נראה שלהלכה אין מחלוקת בין הר"ן לרמב"ן ושניהם מודים כי בימינו המשפחות המטומעות כשירות, ולכן אפילו מי שידוע בהם אינו מעיד.
אמנם הב"י מביא שיטה שלישית:

□ **הב"י מביא את דברי ההגהות מרדכי** (יבמות סימן צז) **בשם אור זרוע** (חלק א סימן תרח) **שהסיק** שדברי רבא ביבמות (יז. הובא לעיל) שאמר שאין תקנה לבני הרפניא, חלוקים על הכלל של 'משפחה שנטמעה- נטמעה', ולשיטה זו אף אליהו לא יטהר את המשפחות הללו לעתיד לבוא כדעת ר"מ, וכך יש לפסוק להלכה ולכן יש להתרחק ממשפחות שאינן ידועות.

הב"י כתב שאין לקבל את שיטת האור זרוע להלכה ולדחות את דעת כל שאר הראשונים, וכפי שהש"ס עצמו סתם שהלכה כר' יוסי ולא כר"מ, וכתב הב"י שניתן לבאר את דעת רבא באופן שלא יסתור הכרעה זו. **הרמ"א פסק להלכה כהכרעת הב"י** שאם נטמעה המשפחה אין לגלותה (ושלא כאור זרוע), **עוד הוסיף הרמ"א את דברי הר"ן** שמכול מקום כשר הדבר לגלות לצנועין. **עוד הוסיף הרמ"א את דברי השלטי גיבורים** (קידושין ל:). **שכתב** שכל עוד לא נטמעה המשפחה יש לגלותה. **הח"מ (ט) התקשה בכך** שאם ישנו איסור לגלות על משפחה שנטמעה, מהי המציאות בה יוצא ערער' על המשפחה, וכבר ביארנו בסעיף ג' כי לדעת הרמב"ם, 'ערער' פירושו ששני עדים מעידים על כך שנתערב פסול במשפחה, ולכאורה אסור עליהם להעיד על כך, היות ו'משפחה שנטמעה- נטמעה'.
ותירץ הח"מ 2 תירוצים:

1. מדובר במציאות שהעדים עשו כן באיסור.
2. כאשר יש 2 עדים צריך להודיע מן הדין, ורק אם יצא רק קול אין להודיע.
וכתב הח"מ שמדברי הר"ן (שהוא מקור דין זה) היה ניתן לומר כביאור השני, שרק מחמת קול אין לגלות, אבל עדים צריכים לגלות.

אך מדברי הרמ"א נראה כפירוש הראשון שאף העדים אינם צריכים לגלות, ואם גילו זה באיסור. **ותמה על כך הח"מ** שלא מסתבר שיהיה אסור להם לגלות, ובמידה ואחר יגלה, יהיו הילדים ספק ממזרים. **הב"ש (יט) צידד דווקא** באפשרות הראשונה האומרת שאף לעדים אין לגלות, וכתב שכך עולה מהגמ' שגם כאשר היה הדבר ידוע לחכמים, הם לא גילו.

החזו"א (אבן העזר א, יח) כתב שנראה שכל מה שאמרו שאין לגלות משפחה, זה דווקא כשיודע ליחיד, ואין לו לגלות גם אם הוא נאמן לבני עירו, וכן במציאות שידוע שיוכל אולי למצוא עדים על כך, אבל אם יודע בוודאות שיש עוד אחר שידוע פיסולם כמוהו, הרי זה נחשב כידוע לרבים' וחייבים להעיד.
וכתב החזו"א שזאת כדעת הח"מ, אלא שהח"מ הבין שהרמ"א חולק בזה, ואין שום סיבה להניח כן, ופשוט שכל שיש 2 עדים זה כבר נחשב כידוע ברבים.

משפחה שנטמעה ולא ידוע פיסולה, אם מותרת ליחיד היודע על פיסולה?

הד"מ (ב) כתב שנראה שמי שידוע על פסול אותו משפחה, אסור לו להתחתן עמהם (ושם נראה שהבין שזה גם שנתערב רק ספק פסול במשפחה וגם לגבי ישראל וכדעת הב"י שהוא לעיל ושלא כב"ש).

וכן מדוייק מלשון הרמ"א שכתב: 'וכל זה דוקא למי שיודע בדבר', ומשמע שאף אם רק היחיד יודע אסור לו.
אמנם החזו"א כתב (אבן העזר א, לב): שמסתבר שאף היחיד מותר במקרה זה מכוח שהמשפחה הוטמעה והוכשרה.
אך כתב החזו"א שמלשון הרמ"א לא משמע כן, וסיים: 'מיהו לשון הרמ"א אינו מתפרש שפיר, דלמה ליה למימר למי שיודע, לימא בידוע לרבים, ואולי יש ט"ס וצ"ל וכל זה דוקא בדבר ידוע. וצ"ע'.
[ונראה לכאורה שלא ראה את דברי הד"מ שכתב במפורש שליחיד היודע אסור ודוק].

מכוח מה הותרה משפחה שנטמעה?

כתב המהרי"ט (חלק ב יו"ד סימן א ד"ה יועלי) שההיתר של 'משפחה שנטמעה' נובע מכוח החידוש ש'ספק ממזר מותר מן התורה', כלומר למרות שיתכן שכל ספק דאורייתא אסור רק מדרבנן, בממזר יתחדש גם שאין לגלות את הספק, הואיל והתורה התירתו.
אמנם ר' שמואל רוזנבסקי (בספר "בני ישראל" עמ' נח) כתב שההיתר אינו מדין 'ספק ממזר', וגם לא מדין ביטול ברוב, אלא זוהי הלכה מיוחדת שקבלו חז"ל בפסולי קהל וחללות, ונלמדה מן הפסוק: "מגישי מנחה בצדקה" וכדרשת ר' יצחק שצדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שימשפחה שנטמעה- נטמעה'.

לשון שו"ע:

משפחה שנתערב בה ספק חלל, כל אשה כשרה שנשאת לאחד מאותה משפחה ונתאלמנה, אסורה לכהן לכתחלה, ואם נשאת לא תצא, מפני שהם שתי ספקות, שמא זו אלמנת אותו חלל, שמא אינה אלמנתו; ואם נאמר שהוא אלמנתו, שמא אינו חלל.

הגה: וי"א דוקא האלמנה דהוה ליה חזקת כשרות, אבל בתה, אפילו נשאה, תצא.

ויש מקילין ואומרים דאין חלוק בינה לבתה (בי הדעות בב"י בס"ב ס"ז).
אבל אם נתערב בה חלל ודאי, כל אשה מהם אסורה עד שיבדוק, ואם נשאת תצא.

והוא הדין אם נתערב בה ספק ממזר או ממזר ודאי.

הגה: וכל זה דוקא למי שיודע בדבר. אבל משפחה שנתערב בה פסול, ואינו ידוע לרבים, כיון שנטמעה נטמעה והיודע פסולה אינו רשאי לגלותה, אלא יניחנה בחזקת כשרות, שכל המשפחות שנטמעו בישראל כשרים לעתיד לבא. ומ"מ כשר הדבר לגלות לצנועין (כך משמע מהר"ן פרק עשרה יוחסין).

ודוקא משפחה שנטמעה ונתערבה.

אבל כל זמן שלא נתערבה מגלין הפסולים ומכריזין עליהם, כדי שיפרישו מהם הכשרים (שם בהגהות אלפסי).

ועיין בחושן המשפט סימן ל"ה מי נאמן להעיד על משפחות.

סעיף ו

למי ראוי להנשא?

לשון הגמ' בפסחים מט:

תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם.

לא מצא בת תלמיד חכם - ישא בת גדולי הדור.

לא מצא בת גדולי הדור - ישא בת ראשי כנסיות.

לא מצא בת ראשי כנסיות - ישא בת גבאי צדקה.

לא מצא בת גבאי צדקה - ישא בת מלמדי תינוקות.

ולא ישא בת עמי הארץ, מפני שהן שקץ, ונשותיהן שרץ, ועל בנותיהן הוא אומר: "ארור שכב עם כל בהמה"...

תניא, היה רבי מאיר אומר: כל המשיא בתו לעם הארץ - כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה

ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים - אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים.

בברייתא הראשונה מופיעים סדרי העדיפות בנשיאת אשה, ומבואר שאין לשאת בת עם הארץ.

ובברייתא השניה מבואר שגם אין להשיא בתו לעם הארץ, היות והוא לא התייחס אליה כראוי.

מיהו עם הארץ שאסור לישא בנותיו ושאינן להשיא אליו את בתו?

הרא"ש (פסחים ג, י) התייחס לדינים האמורים בפסחים (מט:). לגבי עם הארץ שאין לקבל עדות ממנו ואין למנותו אפוטרופוס ועוד.

והקשה הרא"ש מהמבואר בחגיגה כב. שמקבלים עדות מעם הארץ משום איבה. והביא שתירץ הרא"ש שהברייתא בפסחים עוסקת בעם הארץ שאינו בדרך ארץ והוא חשוד בעבירות, ובחגיגה מדובר בעם הארץ שיש לו דרך ארץ שאינו חשוד בעבירות.

הרא"ש האריך להשיג על פירושו ופירוש כפירוש ר"י (תוס' פסחים מט: ד"ה ויש') שהברייתא בפסחים עוסקת בעם הארץ המתירה להרוג עם הארץ עוסק בעם הארץ שימכיר וכופר כדי להכעיס והוא רע לשמים ורע לבריות והוא נחשב כליסטים וחשוד על שפיכות דמים, ועם הארץ האמור בחגיגה הוא פסול ולכן נצרך ר' יוסי להכשירו, אך אינו אותו עם הארץ האמור לעיל ולכן אין מכריזין על אבידתו, אך אסור לגזול ממנו וכשי"כ שלא להרגו וכיוצא בזה.

נראה שלאור דברי הרא"ש כתב הטור: 'ולא בכל עם הארץ קאמר אלא במי שהוא חשוד לעבור להכעיס'. אך השיג עליו הב"י שהרא"ש כתב הגדרה זו דווקא ביחס להיתר הריגת עם הארץ וכיו"ב, אך פשוט שלענין שלא להשיא לבת הארץ, הדין נכון לכל עם הארץ שאינו מדקדק במצוות, והביא הב"י שכן פירש רש"י שנשותיהם קרויות שרץ משום שאינם זהירים במצוות.

הב"ח כתב להצדיק את דברי הטור וביאר שאף הטור לא התכוון לומר שכל האיסור לישא בת עם הארץ זה דווקא במי ישכופר כדי להכעיס ורע לשמים ולבריות כהגדרת הרא"ש, ופשוט שאף הטור מודה שגדר זה נאמר דווקא לגבי היתר הריגת עם הארץ, אך כוונת הטור שרק מי שחשוד על כך שידוע על האיסור ועובר על כך, על אף שעובר מכוח תאוה, כלומר לתיאבון, הוא זה שאסור לישא את בנותיו, אבל אם עובר על המצוות מחמת טעות שאינו בקי במצוות והוחזק שעוסק במצוות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים, אין בעיה לישא את בנותיו.

הט"ז (ד) ביאר את דברי הטור באופן קצת שונה, והוא שאף שעובר לתיאבון, אין להנשא לבתו, אך זה דווקא כשהוא שונא ת"ח ויש לחוש שיעשה כן גם להכעיס, הואיל ולא ישמע לחכמים עיי"ש בדבריו.

הב"ש (ב) סיכם שמדברי הב"י הב"ח (וכן הדרושה) עולה הסכמה שכל שידוע שעובר עבירות, אין להנשא לבנותיו, אף אם עושה כן לתיאבון וסיים: 'ומ"ש הטור דעובר להכעיס עיין בדבריהם'.

האם יש לישא בת עם הארץ ששינתה מדרך אביה?

הט"ז (ג) דקדק מלשון רש"י שהבעיה לישא בת עם הארץ היא משום שאין ביכולתה להבין את משמעות לימוד התורה, ולכן תסית אותו לבטל מתורה ולעסוק בפרנסה.

ולאור זאת כתב הט"ז שאם נמצא בת לע"ה שהיא חכמה ומבינה את חשיבות לימוד התורה, אין בזה איסור מצד שאביה עם הארץ.

וכתב על כך הברכי יוסף (ד, הובא בפתי"ש [נ]) שלפי זה יש להתיר גם בת עם הארץ עשיר שמפרנסו, שבוה אין לחוש שתסית אותו לעבוד, משום שאינו נצרך לכך, וסיים הברכ"י: 'ובלאו הכי אין העולם נוהרים בזה, ואפשר מפני הטעמים הנז'.

[אמנם השי' למורא כתב שדברי הט"ז נאמרו מכוח ערבוב של דיבורים מתחילים ברש"י והמעניין יראה כי מה שכתב לענין 'כי הם חיידי' אינו שייך כלל לעניין לישא בת עם הארץ, כי אם לכך שאין להלות לעם הארץ, משום שעל חיינו לא חס, שאינו עוסק בתורה, עיי"ש].

מהי הגדרת ת"ח?

הפתי"ש (ה) הביא את דברי הברכי יוסף (ב) שכתב שאף לדעת מהר"י וייל (סימן קסג) ו'דעמיה' הסוברים שבימינו אין דין ת"ח לכמה עניינים, פשוט שדין לישא בת ת"ח שייך אף בימינו, משום שגם שיעונינו ענו בנו שהת"ח לא דמו לדורות ראשונים, גם הבעלי בתים דימהם במ און דמיונם עולה לאשר היו לפנים בישראל. וחזר הדין דהמובחר הם הת"ח, ויש לו לישא בת ת"ח. ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, שהת"ח יהיה רשום ביראת חטא כחכמי דורו החשובים והכל לשם שמים.

האם יש מצווה לישא את אחיינתו בת אחותו או בת אחיו?

לשון הגמ' ביבמות סב: -סג.

ת"ר. והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת זחוקו, עליו הכתוב אומר: אז תקרא

וה' יענה תשוע ויאמר הנני.

מדברי רש"י (ד"ה 'והנושא בת אחותו') מבואר שהמצווה היא לישא דווקא את בת אחותו ולא בת אחיו משום שגיגעועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו.

וכן כתבו תוס' (ד"ה 'והנושא בת אחותו') **בשם ר"ת** אך מטעם אחר 'שהיא בת מזלו כדאמרין רוב בניס דומין לאחי האם'.

אך הביאו תוס' שדעת רשב"ם שהוא הדין שמצווה לישא בת אחיו, אלא שכתבו בת אחותו משום שהוא מצוי יותר 'לפי שמשדלתו בדברים ושכח שנושא בתה'.

אף מדברי הרמב"ם עולה (איסורי ביאה ב, יד) שהמצווה היא גם בבית אחיו, וכך כתב: "ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו שנאמר ומבשרך לא תתעלם".

וביאר המ"מ שהטעם שיש מצווה באלו היא משום: 'שאהבת הקרובים היא טבעית ואהבת האיש לאשתו באה מחמת מעשה שניהם שהוא מקרה להם ובהתחבר שתייהן אז יהיה האוהל נכון ויהיה שלום בבית וידוע שאין לך קרובה שיכול אדם לישא יותר מבת האחיות ובת האח'.

הרמ"א כתב שמצווה לישא בת אחותו, והוסיף: 'וי"א אף בת אחיו'.

אמנם כתב הציץ אליעזר (טו, מד): "לאסור נשואי קרובים המותרים על פי דין אין אפשרות, אבל לאור הממצאים שבידי הרופאים בזה, יש מקום להזהיר ולהסביר על הסיכון הבריאותי האורב כתוצאה מנשואין כאלה, ולהחדיר את התודעה בקרב ההמונים על תוצאת המחקרים המציאותיים בזה וזה מותר בהחלט... ידוע על משפחות רבות שלא נשמרו וכן סובלים עי"כ מפגם – תורשתי".

[אמנם הדברי יציב] (אבן העזר ז) לא קיבל את חוות דעת הרופאים בזה, וכתב: ומה לנו לרופאי אליל אשר בכלל בנאמנותם רבו הדיעות, וכבר הביא החת"ס לחלק שלגבי ישראל דלא חביל גופייה לא מהימני... וק"ו בבניהם המשוקצים מטומאת נדה... ומה להם לבני ישראל הקדושים, ומנא להו הטבעיות של זרע קודש המקדשים עצמם... פשיטא שלא משגיחין על דבריהם, שכל אחד סותר דברי חברו, ומדור לדור נודע טפשותם ביותר בפשטות ממש וח"ו להביא דבריהם לבית מדרשא ומה לתבן את הבר, וזה ברור כשמש".

לשון השו"ע:

לעולם ישתדל אדם לישא בת תלמיד חכם ולהשיא בתו לתלמיד חכם.

לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור.

לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות.

לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה.

לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות.

ואל ישיא בתו לעם הארץ.

הגה: ועל בנותיהן הוא אומר: ארור שוכב עם בהמה (דברים כז, כא). וכל זה

בעם הארץ שאינו מדקדק במצות (טור).

ומצוה לאדם שישא בת אחותו (גמרא בסנהדרין וביבמות).

וי"א אף בת אחיו (הרמב"ם פ"ב דהלכות איסורי ביאה).

צוואת ר' יהודה החסיד

(בספר חסידים מופיע צוואתו של רבי יהודה החסיד, ושם מופיעים אזהרות רבות, ונביא כאן את האזהרות העוסקות בענייני נישואין ואלו הן:

א. לא ישא אדם בת אחיו או בת אחותו.

ב. לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה.

ג. שני בני אדם ששמותיהם שוים לא יזדווגו יחד בילדיהם.

ד. לא ישאו שני אחים לשתי אחיות.

ה. לא ישא אדם שתי אחיות זו אחר זו.

ו. לא ישאו שני אחים אשה ובתה, ולא ינשאו ב' אחיות לאב ובנו.

ז. לא יתחתן אדם שני פעמים עם חברו בן ובת בת ובן.

ח. לא ישאו שני זה את זה, לא בת האשה לבנו של אישה או להיפך.

ט. לא יעשו נשואים לשני ילדים יחד כי לא יצלח.

י. שני חופות בשבת אחד מהם יעני או ילך לגולה או ימות [שני חתנים בביהכ"ס אחד לא יצליחו, וחופת שתי אחיות בשבת אחת מהם יעני או ילך בגולה או ימות].

יא. שלא יצוד צבי לחופה, כי צבי לחופה צרה יגיד.

ובאזהרה הראשונה עולה לכאורה כנגד הגמ' שקובעת שמצווה לשאת בת אחותו!!

הפת"ש (ז) התייחס למה שכתב ר' יהודה החסיד שלא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו.

וציין לדברי הנו"ב (תניינא- אבן העזר עט) וכך כתב הנו"ב:

דע, ויהיו הדברים הללו חקוקים על לוח לבך, לזכרון הכלל הגדול, שאין רשות לכל חכם שלאחר חתימת התלמוד לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל. אמנם כשאנו מוצאים אחד מחכמי ישראל המוחזק בתורה וביראה, שכתב בספר דבר הסותר לדברי התלמוד, חייבים אנו למשכוננו אנפשין לתרץ דבריו שלא דיבר אלא רק לשעה או למשפחה פרטית. וכיוצא בזה אנו מוצאים לר' יהודה החסיד בצוואתו דברים שכמעט אסור לנו לשמעם, כי הוא אומר (סימן כה) שלא ישא אדם בת אחותו, ובגמ' (סנהדרין עו): אמרו שהוא מצוה, וכן שלא ישאו ב' אחים לב' אחיות, ובגמ' (ברכות מד) פ' זוגות אחים כהנים נשאו פ' זוגות אחיות כהנות וכו'.

ואם היה החסיד מצווה כן לכל ישראל, היה הוא סותר לדברי התלמוד, והיה אסור לנו לקבל דבריו כלל.

אבל האמת יורה דרכו כי רק לזרעו אחריו צוה לדורי דורות, כי ראה ברוח הקודש שזרעו לא יצלח בזיווגים אלו. ודברי הש"ס על הכלל... ותמיהני על רוב העולם שאין חוששים להמנע מלתת בתם לע"ה והוא נגד ד' חז"ל שאמרו שהוא ככופתה ומניחה לפני הארי, ולהתחתן עם צורבא מרבנן ששמו כשמו הם שואלים, ולא תהא תורה שלמה שלנו כצוואה בעלמא. לכן יגמור השידוך...

עוד הביא הפת"ש את דברי החכמת אדם (כלל קכג אות יג) שכתב שכל דברי ר' יהודה החסיד אמורים דווקא כשהשמות משולשים, כגון: ששמו ראובן, וכן חתנו שמו ראובן, אם יקח חתנו זה חתן ששמו ראובן, אז לא יצלח, כיון שהוא משולש כפי שעולה בספר חסידים עצמו (סימן תעז).

כמו כן הביא את דברי החת"ס (אבן העזר סוף סימן קטז) **שכתב** בתחילה שמי שלא מקפיד בזה, אין מקפידים עליו, ובפרט במקום שיש זכות תורה שודאי מכפרת, כשם שמכפרת על בית עלי, כמו כן ציין אף אף הוא שבספר חסידים עצמו (תעז) משמע שהבעיה היא רק כאשר השמות משולשים.

אך הביא הפת"ש שהכרם שלמה סיפר שבפועל בסיפור שהיה, החליף החת"ס את שם החתן מפני שהיה שמו כשם חותנו, ובזה אין "בית מיחוש".

וכתב הפת"ש שיתכן שהסיבה שבתשובה לא הזכיר החת"ס את הפתרון של החלפת השם, הוא משום שבתשובה היה גם את הטעם של זכות התורה ולכן לא הוצרך לעצה אחרת.

הרב עובדיה יוסף (חלק ב- אבן העזר סימן ז) **הביא את דברי המהר"ם סוזין** (סימן ז) **שהשיג על דברי הנוב"י** שאין להוסיף דינים על התלמוד, וכתב שאינו מבין 'מה כל החרדה בזה, שהרי אף במה שמפורש בתורה להיתר, באו חז"ל ואסרו כגון מצות לנכרי תשיך... ואין לחלק בין חכמי התלמוד לחכמים שלאחר התלמוד, שהרי רבינו האר"י ז"ל כתב בכמה דברים, אשר עצמו מספר, היפך השי"ס והראשונים, ואפילו בדבר שיש בהם חשש ברכה לבטלה.

וכתב עליו הרב עובדיה יוסף:

ורוח בטני הציקתני מפני היד שנשתלחה כלפי אור עולם הנוב"י ז"ל, ודבריו המצודקים, (ושלא לתת יד לפושעים לומר, שיש רשות לחכמי כל דור ודור, לשנות ח"ו מדברי התלמוד, לפי רוח הזמן, ואפילו בשו"א"ת), ואתו דהנוב"י היא? והרי מבואר דבר זה בראשונים, שאף להחמיר אין רשות לגאונים שלאחר התלמוד לגזור גזרות חדשות. וכמ"ש הרא"ש (פרק במה מדליקין ס"י טו). וע"ע להרב המגיד (פ"ה מה' חוי"מ הי"ב). ובגדולי האחרונים שהובאו בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח ר"ס טז). ע"ש. וכ"כ מרן הכסף משנה (רפ"ב מה' ממרים), שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו גם בחתימת התלמוד שמיום שנחתם השי"ס לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליו.

...ומ"ש עוד מהר"ם סוזין, מההיא דהאר"י ז"ל שפסק בכ"ד היפך השי"ס וכו', הנה אף בזה עבידי רבנן דמשנו שלא יהיו דבריו היפך השי"ס והפוסקים, ואם אין דרך לנטות ימין ושמאל, בודאי דלא קי"ל כוותיה.

אך הביא הרב עובדיה יוסף שהדברי חיים (אבן העזר סימן ח) **האריך להשיג על הנו"ב וכך כתב:**

והנה לפלפל בזה הוא למותר כי איך בדבר שאין לנו שום ידיעה והוא מדברים הנסתרים ובמחילת כ"ת הגאונים בתראי שהחלו לפלפל בכוונת רבינו יודא החסיד ז"ל וכי נשכיל בדבר שאין מבואר לשכלנו להשיג...

כי ידוע רבינו יהודה החסיד הי' רבו של הסמ"ג ואור זרוע אשר כל תורתנו ומנהגנו בארץ אשכנז וצרפת נמשכים אחריהם ולכן בודאי יפה שיחתן מתורתן של בני האחרונים ושרי ליה מאריה לנוב"י שהרחיב בלשונו נגד ר"י החסיד רבן של גולת אריאל ארץ אשכנז וצרפת.

אך באמת אין להקשות מדברי הגמרא עליו כי הלא ידוע לנו בכמות זה שאמרו מתחלה מצוה יבום קודם ואחר כך שראו שאין הדור מכוונים לשם מצוה חזרו לומר מצות חליצה קודם [יבמות ל"ט ע"ב] כמו כן יוכל להיות שבכמות אלה הזווגים אם היה החיתון לשם שמים כמו בדורות הראשונים לא ידעו שומרי מצוה דבר רע ומשום הכי לא נזהרו חכמי התלמוד ואדרבא צוו לישא בת אחותו [יבמות ס"ב ע"ב] והחסיד [בצוואה שם ס"י כ"ו] ראה שהדורות אין מכוונים יפה לשם שמים והעלה לפי גודל חכמתו מה שיוקפד בעניני הזווג ובודאי אין בחכמי האחרונים לדחות דברי הקדמונים אם לא נמצא בדורות הקדמונים חולקים עליו כי אנו כאין נגד חכמתם ותורתם וחסידותם ויראתם ועלינו לקבל דבריהם באהבה הגם שהוא נגד התלמוד :

ומכול מקום הסתפק הדברי חיים האם צוואת ר' יהודה החסיד נאמרה לכל או דווקא לזרעו, והסיק שבזה יש ללכת אחר העולם שאם הלכה רופפת בידך צא וראה האיד העולם נוהג, וכתב שהמנהג הוא להחמיר רק באשה ששמה כשם חמותה, ובשאר הדברים אין לדקדק, ונראה שלא כתב כן אלא לזרעו.

הרב עובדיה השיג על השוואת הדברי חיים בין דיני צוואת ר' יהודה החסיד, לדיני יבום וחליצה, ששם ישנו איסור אשת אח, ולכן כשלא מקיים לשם מצווה פוגע באיסור, מה שאין כן בנדון דידן, וכתב על חילוקו שזה "ודאי דוחק גדול לחלק בין כוונה לכוונה, בין דורותם לדורותינו, שאין אלו אלא דברי נביאות".

כמו כן השיג הרב עובדיה על כך שיש ליישם כאן את הכלל שאין לאחרונים לחלוק על הראשונים, וכתב שאמנם נכון שאין לחלוק על הקדמונים אך זה דווקא 'בדברי הלכה שחידשו הראשונים מדעתם וסברתם הרחבה מני ים' אך בדבר שאין לו 'שום שורש ויסוד בהלכה', ונאמר 'רק דרך צוואה בעלמא, ולא הזכירו בלשון איסור כללי' (א"א- יש להעיר שלכאורה בלשונו משמע דווקא שזה איסור ממש). ועוד שהדברים 'ממש כגזרות חדשות אחר סתימת התלמוד'.

והסיק הרב עובדיה שלכן הרמ"א סתם ופסק שיש לישא בת אחותו, ולא השיג בצוואת ר' יהודה החסיד.⁸

סעיף ז

לא לישא ממשפחות נכפים ומצורעים

לשון המשנה ביבמות סד.

מתני'. נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל.

⁸ עוד הביא הרב עובדיה סיפור שהביא בשו"ת שם אריה (חיו"ד ס"י כז) וזה הלשון: 'ושמעתי מהרה"ג מוהר"ר מרדכי מרגליות אב"ד סטנאב, שהיה לו קבלה מאבותיו, כי בזמן מהרש"א ז"ל, באסיפת גדולי הדור בזמן ההוא דיברו על אודות צוואת ריה"ח, ועמד הגאון מהרש"א על רגליו ואמר, אני מבני בניו, ובצוואה הנ"ל כי שלא יקרא איש מזרעו את בנו לא יהודה ולא שמואל, ואני זה שמי שמואל ושם אבי יהודה. ע"כ. ושאלתיו למה באמת לא חששו לצוואת זקנים ריה"ח, והשיב כך שמעתי סתם. והוא פלא באמת. עכ"ל'.

גירשה - מותרת לינשא לאחר, ורשאי השני לשהות עמה יי שנים...
ובגמרא ביבמות סד:

גירשה - מותרת וכו'.

שני אין, שלישי לא.

מתניתין מני? -

רבי היא.

דתניא: מלה הראשון ומת, שני ומת - שלישי לא תמול. **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: שלישי תמול, רביעי לא תמול.

והתניא איפכא!

הי מינייהו אחריניתא?

ת"ש, דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: מעשה בארבע אחיות בצפורי, שמלה ראשונה ומת,

שניה ומת, שלישית ומת,

רביעית - באת לפני רבן שמעון בן גמליאל.

אמר לה: אל תמולי.

ודלמא אי אתיא שלישית, נמי הוה אמר לה!

א"כ, מאי אסהדותיה דר' חייא בר אבא.

ודלמא הא קמ"ל, דאחיות מחזקות.

אמר רבא: השתא דאמרת אחיות מחזקות, לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא

ממשפחת מצורעים; והוא, דאתחזק תלתא זימני.

מאי הוה עלה?

כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר: עובדא הוה קמיה דר' יוחנן בכנישתא דמעון ביוה"כ שחל

להיות בשבת, ומלה ראשונה ומת, שניה ומת, שלישית - באה לפניו, אמר לה: לכי ומולי.

א"ל אביי: חזי דקשרית איסורא וסכנתא.

סמך עלה אביי, ואזל נסבה לחומה בריתא דאיסי בריה דרב יצחק בריה דרב יהודה, דנסבה

רחבא דפומבדיתא ושכיב, רב יצחק בריה דרבה בר בר חנה ושכיב, ונסבה הוא ושכיב.

אמר רבא: ומי איכא דעביד עובדא בנפשיה כי האי? והא איהו דאמר: אבין דסמכא, יצחק

סומקא לאו בר סמכא, אבין ישנו בחזרה, יצחק סומקא אינו בחזרה!

ועוד, אימר דפליגי - לענין מילה, בנישואין מי פליגי?

אין, והתניא: ניסת לראשון ומת, לשני ומת - לשלישי לא תנשא, **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא...

א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא, בעי מיניה מרב יוסף: הלכה כרבי?

ואמר לוי: אין;

הלכה כרבן שמעון בן גמליאל?

ואמר לוי: אין.

אחוכי אחיך בוי!

א"ל: לא, סתמי היא, ופשיט לך: נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן

שמעון בן גמליאל.

הגמ' מביאה מחלוקת בין רבי לרבן גמליאל מתי אנו חוששים שכשהדבר חוזר על עצמו, הוא יחזור על כך שוב.

מחלוקתם נסובה לגמרי מקרים רבים:

1. אשה שלא הולידה מאיש אחד, מתי יש לחוש שלא תוליד גם אצל אחר.
2. אשה שבנה מת במילתו, מתי יש לחוש שדבר כן יקרה אף לבניה האחרים (או לבני אחיותיה).
3. אשה שנשאה לאחד ומת, מתי יש לחוש שאף בעל אחר ימות ממנה (אשה יקטלנית).
4. אשה הרואה דם בזמן קבוע, מתי יש להגדירו כזמנה הקבוע (וסת קבוע).
5. מתי שור נעשה מועד לנגוח.
6. העובר עבירה ולוקה וחוזר על כך מתי כבר נחשב כרשע שאינו חוזר בו ומכניסים אותו לכיפה.

הגמ' מביאה שמבואר שחזקה זו יכולה להיות גם בין אחיות, כלומר שאם אשה מלה בתה ומת וכך גם אחותה, וכך גם אחותה, אז הרביעית צריכה שלא למול.

והסיק מכך רבא שהוא הדין למשפחה של מצורעים או נכפים, שאם הדבר חוזר על עצמו ג' פעמים, הם מוחזקים לכך.

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

הגמ' מביאה שר' יצחק העיד שר' יוחנן פסק שיש לחוש רק לאחר ג' פעמים (לענין מילת בני אחיות) ואבי סמך עליו (לענין נשיאת אשה 'קטלנית') ומת.

רבא תמה כיצד סמך אביי על רב יצחק בעוד הוא אמר בעצמו שעדויותיו בהלכה אינם מדויקות משום שאינו זוכר, ועוד שיתכן שישנו חילוק בין מילה לנישואין, שבוה לא נחלקו כלל התנאים, אך הוכיחה הגמ' שאכן נחלקו אף בזה.

הגמ' ממשיכה ומספרת כי רב יוסף בן רבא שאל את רב יוסף כמי הלכה.

ולמעשה השיב לו רב יוסף שהלכה כרבי וגם כרשב"ג, וסבר רב יוסף בן רבא כי רב יוסף צוחק עליו. **אך ביאר לו רבא שרב יוסף סבר** שיש לפסוק כסתימת המשניות, ולכן לענין נשיאת אשה שאינה מולידה, הלכה כר"מ שכבר לאחר פעמיים אין לשאת אותה, וכן לענין החוזר על חטאיו ולוקה שיש להוציא לכיפה, אך, לענין מועדות של שור תם ודיני וסתות, אין להחזיק עד ג' פעמים.

הגמ' לא נתנה הכרעה ברורה לגבי מילה, וכן לגבי משפחות מצורעים ונכפים, וכן לגבי אשה 'קטלנית'. **וכתבו הרא"ש** (בבמות ו, יג-יד) **והרי"ף** (בבמות כ:) שמסתבר שלענין אשה שמתים בניה במילה, או אשה 'קטלנית', יש להחמיר אחר פעמים, הואיל ויש בזה סכנת נפשות (ומשמע שאף באשה שלא הולידה יש סכנת נפשות, וזה תמוה, ועיין דברי יציב אבן העזר סימן כה שהאריך בזה).

עוד סתמו הרי"ף והרא"ש כדעת רבא לענין משפחות נכפין ומצורעים שאין להחזיקם עד ג' פעמים ומשמע שכך הלכה.

והעיר על כך המהרש"ל (יש"ש ו, לג) שלכאורה אף בנכפין ובמצורעים יש ספק נפשות, ומדוע שלא נחוש לאחר פעמיים.

והשיב המהרש"ל שהיות והחזרה אינו באדם אחד, אלא במשפחה כולה, אין לחוש אלא לאחר ג' פעמים, והביא שכן כתב הנמוק"י.

ולאור כך הסיק המהרש"ל שאם 2 אחיות הולידו נכפה ומצורע יש לחוש לכך, אף שהדבר חזר על עצמו רק פעמיים, וכפי שנפסק לגבי מילה. (והביא הפת"ש (ח) בשם הברכ"י (ח) בשם יד אהרון שכתב גם כן כדעת המהרש"ל).

אך הביא הפת"ש (ח) שהרשב"א כתב אחרת שדווקא לגבי 2 אחיות היולדות נכפים ומצורעים אין לחוש אלא עד ג' פעמים משום שאחיות לא מחזיקות אלא בתלת זמני דחידוש, אבל אם הדבר חוזר באותו אדם, יש להחזיקו אף לאחר פעמיים כהכרעת הרי"ף בענין מילה (ולא התייחס לענין החזקה בשאר המשפחה, ושמה במשפחה היותר מרוחקת אין זו חזקה כלל, ודוק. עוד משמע ברשב"א שאף לענין מילה אין להחזיק באחיות אלא לאחר ג' פעמים כך נראה ל).
השו"ע סתם כדעת רבא שיש לחוש למשפחות נכפים ומצורעים לאחר ג' פעמים.

לשון השו"ע:

לא ישא אדם אשה לא ממשפחת מצורעין ולא ממשפחת נכפין, והוא שהחזק שלשה פעמים שיבואו בניהם לידי כך:

סעיף ח

למי ראוי לישא בת כהן?

לשון הגמ' בפסחים מט.

דאמר רבי יוחנן בת כהן לישראל - אין זוגן עולה יפה.

מאי היא?

אמר רב חסדא: או אלמנה או גרושה או זרע אין לה.

במתניתא תנא: קוברה או קוברתו, או מביאתו לידי עניות.

איני?

והא אמר רבי יוחנן: הרוצה שיתעשר - ידבק בזרעו של אהרן, כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן

לא קשיא: הא - בתלמיד חכם, הא - בעם הארץ.

רבי יהושע נסיב כהנתא, חלש. אמר: לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה, דהוי ליה חתנא כי

אנא.

רב אידי בר אבין נסיב כהנתא, נפקו מיניה תרי בני סמיכי: רב ששת בריה זרב אידי ורבי יהושע

בריה זרב אידי.

אמר רב פפא: אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי.

אמר רב כהנא: אי לא נסיבנא כהנתא - לא גלאי. אמרו ליה: והא למקום תורה גלית! - לא

גלאי כדגלי אינשי

הגמ' מביאה את אמירתו של ר' יוחנן שזיווגם של בת כהן לישראל, אינו עולה יפה.

אך לבסוף מסיקה הגמ' שזה דווקא כשנשאת לעם הארץ, אך כשנשאת לת"ח, אדרבה 'תורה וכהונה מעשרתן'.

הגמ' מביאה מס' סיפורים על אמוראים שנשאו בת כהן, חלקם ראו בזה ברכה וחלקם להיפך.

להלכה פסקו הטור והשו"ע כדברי הגמ' בתחילה שלעם הארץ אין הזוג עולה יפה, ולת"ח הרי זה נאה ומשובח.

הפת"ש (ט) הביא את דברי החוות יאיר (סימן ע) שכתב שבימינו אין לנו עם הארץ ששייך בדין זה.

לשון השו"ע:

עם הארץ לא ישא כהנת, ואם נשא- אין זיווגם עולה יפה, שימות הוא או היא מהרה, או תקלה תבא ביניהם. אבל תלמיד חכם שנושא כהנת, הרי זה נאה ומשובח, תורה וכהונה במקום אחד.

סעיף ט

לא ישא בחור זקנה ולא זקן ילד

כתבו הרמב"ם (איסורי ביאה כא, כו) **והטור:** 'לא ישא בחור זקנה ולא זקן ילדה שדבר זה גורם לזנות. וכתב המגיד משנה שמקור הרמב"ם הוא מהגמ' ביבמות קא: שם נאמר ש'שמשיאין לו עצה ההוגנת לו, שאם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרים לו: מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, כלך אצל שכמותך ואל תכניס קטטה לתוך ביתך'. ולענין שלא ישא זקן קטנה, ציין המגיד משנה למקור נוסף בסנהדרין (עו.) שם מבאר ר' מני שאביי ורבא לומדים שהפסוק "אל תחלל את בתך להזנותה" מדבר במשיא את בתו לזקן. הח"מ (יא) מציין לספר חסידים (סימן שעט) שכתב שאם הקטנה מתרצה לכך אין איסור בזה, ושם מביא ספר החסידים סיפור על בתולה שנשאת לזקן ויצאו מהם ת"ח. לשון השו"ע:

לא ישא בחור, זקנה, ולא זקן, ילדה, שדבר זה גורם לזנות:

סעיף י

הנושא אשה ודעתו לגרשה

לשון הברייתא ביבמות לז:

תנא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה, משום שנאמר: "אל תחרש

על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך"

מבואר בברייתא שישנו איסור לישא אשה כאשר דעתו לגרשה.

הטור הביא שהרמב"ם (איסורי ביאה כא, כח) **סייג דין זה וכתב** שאם האדם מודיע מראש לאשה שנושאה לימים אחדים הדבר מותר.

הב"י תמה על הטור בכך שתלה סייג זה ברמב"ם שהרי הדבר מבואר שם בגמ' ביבמות שאמוראים מסויימים היו מגיעים לעיר מסויימת ומכריזים: "מי רוצה להנשא לי ליום אחד", ועולה שאין בעיה בזה.

הב"ח יישב שבמקרה של הגמ' יתכן שאין כוונתו לגרשה לאחר מכן, אלא שכוונתו לבא לימים אחדים, ולאחר כך להשאיר את האשה במקומה ולא לגרשה, ולכן תלה הטור דין זה ברמב"ם.

אף הדיישה תירץ באופן דומה וכתב שיתכן שכוונתו לבא לימים אחדים, ולאחר זמן יחזור למקומו ושוב יבא לימים אחדים.

עוד תירץ הדיישה באופן אחר:

והקדים הפרישה שהגמ' שם סיפרה סיפור זה כסתירה לדין שאין לישא אשה במקום אחד וילך וישא אשה במקום אחר, משום שיש חשש שישא אח את אחותו ללא ידיעה.

ויישוב הגמ' בתחילה שהיות ואותם ת"ח מוכרים אין לחוש לכך.

אך המשיכה הגמ' להקשות שהרי בלאו הכי, אינו יכול לבא עליה כאשר הגיע ליום אחד, משום שצריכה להמתין שבעה נקיים.

ותירצה הגמ' 2 תירוצים:

א. שהיו מכריזים על כך קודם בואם של האמוראים.

ב. שהם היו מייחדים אותם בלבד ולא משמשים עמם.

וכתב הדיישה שלפי התירוץ שהוא אדם חשוב, יתכן שדווקא לגביו אין בעיה שישא לימים אחדים הואיל ומתרצה לכך, ואף לפי התירוץ השני, יתכן שאין כלל היתר לבא על אשה שנשאה לימים מועטים, ורק לישא אותה מותר, [וכן תירץ הטי"ז (ה) שלפי התירוץ שהיה מיחדה אין ראייה שמותר גם לבא עליה, משום שהקפידא אינו על הנישואין אלא על הביאה, כשם שאסור לבא על שונאתו וכיו"ב הבי"ש (כב) הביא את תירוץ הטי"ז].

סעיף יא

אם מותר לישא 2 נשים ב2 מקומות שונים

נאמר בגמ' ביבמות לז:

יתר על כן אמר ר' אליעזר בן יעקב: לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה

אחרת, שמא יזווגו זה לזה, ונמצא אח נושא את אחותו.

מבואר בגמ' שאין לאדם לישא 2 נשים ב2 מקומות שונים, מהחשש שאח יישא אחותו.

ובסעיף הקודם הבאנו שהגמ' כתבה שבאדם חשוב מותר, משום שהוא מוכר והם יידעו שהם אחים, **וכן פסק השו"ע.**

אמנם הב"ש (כג) ציין לכך שהרי"ף והרא"ש השמיטו את ההיתר של 'אדם גדול' וביאר הב"ש שיתכן שסברו כטי"ז שהובא בסעיף הקודם, שכתב שלפי תירוץ הגמ' שאותם אמוראים לא היו באים על נשותיהם אלא רק מייחדים אותם, אין ראייה לכך שיש היתר לבא על אשתו ממקום אחר, מחשש שאח יישא אחותו.

וכתב העזר מקודש (יא) שהגדרת מדינה לענין זה היא: 'אולי ריחוק או שינוי מבטא קצת, או שינוי מלכות ושרים או שינוי נימוסים שהרי בארץ הקדושה ג' ארצות והכל מלך אחד. ומכל מקום מצד מלכות גם כן יש

סימן ב- שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה

לומר דהוה ליה ב' מדינות ובפרט בגבולים ביניהם עם קפידות ועיכובים. ומי שיותר נוטה שלא יוליד יש לומר ספק ספיקא לקולא...'
הפת"ש (י) הביא שהבית מאיר כתב בשם הבית הלל שכיום שאין נושאין 2 נשים מכוח חרם דרבינו גרשום אין נ"מ גדולה בזה.
והוסיף הבית מאיר שנראה שאם מתה אשתו או שנתגרש ממנה, אין לחוש לזה, היות ובד"כ מוליד את בניו הקטנים עמו, ואין לחוש למילתא שלא שכיח שמשאירם אצל הגרושה או קרובי האם.

לשון השו"ע:

לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה אחרת במדינה אחרת, שמא יזדווגו הבנים זה לזה ונמצא אח נושא אחותו.
ואדם גדול ששמו ידוע וזרעו מפורסם אחריו, מותר.

סימן ג דין בן שהוא ספק לכהונה, ובו ט סעיפים: סעיף א

האם נאמן אדם להעיד על עצמו שהוא כהן?

נאמנותו לעניין נשיאת כפיים, קריאה בתורה, ופדיון בכור

לשון 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.
רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.
אמר רבי אלעזר: אימתי? במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין - מעלין לכהונה על פי עד אחד.

רשב"ג אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד.

המשנה מבארת שהאדם אינו נאמן להעיד על עצמו שהוא כהן, ומביאה מחלוקת תנאים לגבי נאמנות עד אחד על כך (ויבאר בעזרת ד' בסעיף הבא).

ובגמ' בדף כה: קובעת הברייתא: "חזקה לכהונה - נשיאות כפיים, וחילוק גרנות ועדות..."
ושואלת הגמ': וכי עדות חזקה היא?

ומסיקה הגמ' לבסוף שמדובר בעדות הנשענת על החזקה.

כדוגמא לכך מביאה הגמ' סיפור על אדם שבא לפני ר' אמי והעיד על אדם שהוא כהן ושאלו ר' אמי: "מה ראית?" והשיב לו העד: "שקרא ראשון בבית הכנסת" וכן שלאחר מכן קרא אחריו לוי, ולאור כך העלהו ר' אמי לכהונה.

א"כ מבואר שניתן להחזיק אדם ככהן מכוח כך שהוא נושא כפיים, ואוכל בתרומה (חילוק גרנות), ושקרא ראשון בבית הכנסת, וקרא אחריו לוי. (אמנם דברים אלו אינם מחזיקים אותו כהן לענין יוחסין, וכפי שיבואר במהלך הסימן).

על פי זה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה כ, יג) שהאומר על עצמו שהוא כהן: לא יקרא בתורה ראשון, לא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול, וזאת משום שדברים אלו יחזיקו אותו ככהן, וכן פסק הטור⁹.
הרמ"ם השיג על הרמב"ם וכתב שהמנהג הוא להאמין לאדם האומר שהוא כהן ולהעלותו לתורה, וכתב שאין חשש בזה, שאף אם יחשיבוהו ככהן זה יהיה רק לענין תרומה דרבנן ויכולי האי לא חיישינן.
הר"ן (על הרי"ף כתובות י:א.) כתב שיתכן שהמנהג הוא כך, משום שכיום אין תרומה מצויה בינינו.
ומכול מקום סיים הר"ן: "ואף על פי כן דברי הרמב"ם עיקרם".

אף המגיד משנה הצדיק את פסק הרמב"ם והשיג על השגת הרמ"ם וכתב שאין מביאין ראייה ממנהג בטעות.

אך אף הרמ"ם כתב להצדיק את המנהג כדברי הר"ן שאין לחוש לזה היות ואין נוהגים בתרומה בארצינו, ואף הוא סיים: "ואעפ"כ אין ראוי לעשות כן".

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם שאין להעלותו לקריאה בתורה ראשון וכיוצא בזה ע"פ עצמו.
והרמ"א כתב בלשון "וי"א" כדעת הרמ"ם שנאמן לקרוא בתורה בראשון, והוסיף גם שנאמן לישא כפיו, משום שאין לנו תרומה דאורייתא.

וכתב הרמ"א שכן נוהגין היום בכל מקום, שאין נוהגים בתרומה ואין כלל למה לחוש (וכתב הח"מ (ב) שהרמ"א הכריע כן רק כשלא נוהגים כלל בתרומה, ושלא כדעת הרמ"ם שזה אף כשנוהגים בתרומה דרבנן כגון בא"י).

הח"מ (א) והב"ש (ב) תמהו על הרמ"א במה שהקל אף לענין נשיאת כפיים, שהרי בזה יש חשש איסור של נשיאת שם שמים לבטלה במידה והוא אינו כהן.

הב"ש כתב ליישב את פסק הרמ"א שמעצם כך שהקלו בעלייה לתורה- ראשון, משמע שאין בעיה בכך שישא כפיו, שאל"כ לא היו מעלים אותו לתורה מחשש שיבואו לעלותו לנשיאת כפיים. וביאר הב"ש שהסיבה שאין לחוש לזה, היא משום שאיננו חוששים שיעשה איסור בדבר שאין לו הנאה ממנו.

הפתי"ש (א) הביא שהישועות יעקב (א) יישב את דברי הרמ"א יותר בשופי, משום שטען שהאיסור עשה של נשיאת שם שמים לשווא, זה דווקא בזמן המקדש כשהיו מברכים בשם המפורש, וכתב שמצא שכן כתב מהרי"ט (חלק א סימן קמט), וסיים שהעיקר כדברי הרמ"א, ומנהג של ישראל- תורה היא.

הבאר היטב (א) כתב שיש לחקור אם הוא נאמן על עצמו גם לענין פדיון בכור (לקחת את חמשת הסלעים), שלכאורה לא היה לנו להאמינו היות ומדובר בדין דאורייתא ויש לו הנאה ממנה, אך מאידך מוכח שהוא נאמן, שאם הוא לא היה נאמן לא היה לנו להאמינו לנשיאת כפיים ולקריאת התורה, שהרי בכך נחזיקהו גם לענין בכור, ונשאר בצ"ע. [כן הקשו החת"ס (קובץ תשובות ס) הברכי יוסף (ב) אבני מילואים (א) ועוד]

השאלת יעב"ץ (א קנה) כתב ליישב שהיות וכיום המנהג הוא לתת את ה5 סלעים ע"מ להחזיר, אין לחוש לזה.

והחת"ס כתב גם שפדיון בכור אינו שכיח כל כך, ולרוב מכבדים כהן ממשפחת הולד, ולכן יש פחות מקום לחוש לשקר, בפרט שלרוב מחזירים את הסלעים (כדברי השאלת יעב"ץ).

⁹ הב"ש בס"ק א כתב: "ודין זה ל"ד לפלוגתא שהבאתי בסי' הקודם אם חיישינן שמא חלל הוא מי שאינו משפחתו ידוע לנו דאפילו למ"ד דלא חיישינן דפסול הוא מ"מ חיישינן שמא לאו כהן הוא וישראל כשר הוא ודברי ב"ח מ"ש בזה תמוה" ועיין לעיל בעמוד 24 הערה 5.

אך מכול מקום נותר החת"ס במבוכה משום: "הני ארחי ופרחי במדינה זו..דלא שכיחי כהני, ונוהגין להשכיר כהן על יום טוב לברך על הדוכן ומכבדין האורח בשביל זה, וכבר נתברר לנו כמה מכשולים בזה שכזבו האורחים ונתפסו והודו, על כן יש לעיין בכהאי גוונא".

נאמנותו לעניין לאסור עצמו בגרושה זונה וחללה

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה כ, יג) שנאמן אדם על עצמו לומר שהוא כהן לעניין שיהיה אסור בגרושה, זונה וחללה, ולעניין שלא יטמא למתים, ואם עשה אחד מדברים אלו לוקה מכוח דבריו, והנבעלת לו ספק חללה. **המגיד משנה ביאר** שהוא נאמן לאסור על עצמו מכוח המושג 'שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא', ומה שכתב הרמב"ם שהנבעלת לו היא ספק חללה- כוונתו שאם נבעלת לו אחת מהפסולות לכהונה כגון זונה או חללה, הרי היא חללה מספק משום שיתכן שהוא ישראל, ולא הייתה אסורה לו כלל, ואף בניה ספק כמותה.

השו"ע פסק ככל דברי הרמב"ם.

והגר"א (יב) התקשה כיצד מכוח דבריו אנו עושים את הנבעלת לו- ספק חלל, ונשאר בצ"ע.

הפת"ש (ד) הביא את דברי המשנה למלך שכתב שמוכרחים לומר שלוקה רק במידה והוחזק ל' יום, שאם לא כן, אינו לוקה ע"פ עצמו, וכן השיג על מה שכתב המ"מ שזרעו ספק, וכתב שהיות ואנו מחשיבים אותו כודאי פסול, הוא הדין לבניו, שהם 'כרעא דאבוהון', ורק האם היא מסופקת (וכתב הפת"ש שהברית אברהם יישוב את דבריו בטוב טעם, ועיין בש"ש ו, יא שהוכיח מהגמ' ביבמות מז. שלא אומרים בזה 'בריה כרעיה דאבה' וכשנאמן על ילדיו זה רק לגבי ילדיו החיים, ע"ש).

כתבו הח"מ (ג) והב"ש (ד) שאם אותו אדם הטוען שהוא כהן, בא על אותה אשה שוב, לוקה עליו לא רק משום גרושה, אלא גם משום חללה, ולגביו אין זה ספק, כשם שאיננו מסתפקים שהוא כהן ומלקים אותו על לאו של גרושה.

אמנם הב"ח כתב במפורש שאף הוא עצמו אינו לוקה משום חללה (וכתב כן משום שהתקשה מה החידוש בכך שהיא ספק חללה, והרי בלאו הכי אסורה לכהן אחר משום גרושה או זונה שכבר נבעלה לאחר, ותירץ שהכוונה שאותו כהן לא לוקה עליה משום ספק חללה, אם יבוא עליה שוב, או שכהן אחר לא ילקה משום חללה). **ותמה הפת"ש (ה)** על כך שהח"מ והב"ש התעלמו מדברי הב"ח.

הטוען שהוא כהן ונעשה שליח לקדש גרושה לכהן אחר

הפת"ש (ג) הביא שהתשובה מאהבה (א, קמט) **נשאל ע"י חתנו הרב ר' איציק שפיץ** האם הטוען שהוא כהן ונעשה שליח לקדש גרושה לכהן אחר, בטלו הקידושין היות וכל שהוא 'בר חיובא' אין שליחות בדבר עבירה והמעשה בטל כמבואר בנו"ב (סימן עו) או שמא אין להחשיבו כ'בר חיובא' לעניין אחרים, משום שאנו מאמינים שהוא כהן רק ביחס לעצמו, ולא ביחס לאחרים ולכן הקידושין חלו.

והשיב התשובה מאהבה כי ע"פ מושכל ראשון נראה שהיא מקודשת ואנו מחזיקין אותם שהוא מרוב העול שאינם כהנים, ואיננו מאמינים לו אלא רק לגבי עצמו.

אמנם הפת"ש כתב שלדעתו המושכל הראשון הוא להיפך (וכן נראה לי משום שבפועל אסור לא לשאתה ואנו נלקה אותו על כך, ולכן פשוט שזהו דבר עבירה, אלא שדברי הנו"ב שבכגון דא בטל המעשה צריך תלמוד, ואכמ"ל).

נאמנותו של אדם לומר שהוא כהן כשהוא מסיח לפי תומו

הגמ' בכתובות (כה - כו.) **מספרת על רבי ור' חייא** שכל אחד סמך על דבר אחר לעניין יוחסין:

האחד העלה בן ע"פ אביו לכהונה.

והשני העלה אח ע"פ אחיו ללויה.

הגמ' הוכיחה שרבי הוא זה שהעלה בן ע"פ אביו לכהונה מדברי הברייתא שם נאמר שרבי סובר שמי שבא ואמר בני זה וכהן הוא - נאמן להאכילו בתרומה משום שבידו להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה- משום שאין בידו להשיאו אשה.

הגמ' מסיקה לאור זה שר' חייא העלה אח ע"פ אחיו ללויה, והתקשתה שלכאורה הסיבה שהוא לא העלה בן ע"פ אביו, היא משום שהוא קרוב לגביו, וא"כ אותה הסברה היה לו לומר בעניין נאמנות האח.

ותירצה הגמ' שר' חייא העלה דווקא אח שהסיח לפי תומו.

הגמרא מביאה דוגמא לכך שנאמן אדם כאשר הוא מסיח לפי תומו מסיפורו של רב יהודה בשם שמואל על אדם אחד שהיה מסיח לפי תומו, ואמר: 'זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא, והוציאוני מבית הספר, והפשיטוני את כותנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב, ור' חייא מסיים בה: וחבירי בדילין ממני, והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות, והעלהו רבי לכהונה על פיו.'

ועולה מגמ' זו כי על אף שאין להאמין לאדם הטוען שהוא כהן, מכול מקום אם אמר כן כ'מסיח לפי תומו- יש להאמינו.

תוספות (כתובות כו. ד"ה 'מבית הספר') **דקדקו** מכך שנאמר בסיפור שהעיד אותו אדם שהוציאוהו מבית הספר, שאם לא היה אומר כן, היה לנו לחוש שמא עבד הוא, ואכל בתרומה כעבד כהן.

אמנם הטור השמיט לשון זו.

וכתב הב"י שכנראה הטור סבר שלשון זו אינה בדווקא.

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה כ, יד) **כתב לשון זו, וכן פסק השו"ע.**

הב"ש (ה) ביאר שנחלקו הרמב"ם והטור בשאלה האם יש לחוש לפסול ממזרות ועבדות באדם שהגיע ממשפחה שאינה מוכרת, שלדעת הרמב"ם (והשו"ע) יש לחוש, ולכן צריך שיעיד שהוציאוהו מבית הספר, ולדעת הטור אין לחוש לכך (עיין לעיל סימן ב עמוד 29)

הפת"ש (ו) הביא שהשער המלך (איסורי ביאה כ, ה) **האריך להוכיח כנגד שיטת הב"ש** ודחה את הראיה מדברי הגמ' ע"פ תוס' (כתובות כו.) במה שביארו שלולא שיאמר שאביו לקחו מבית הספר היינו חושדים שהוא עבד, וביאר השער המלך שיש לחלק בין מציאות שהאדם טוען שהוא כשר שאינו צריך להביא ראיה, לבין מציאות שאף הוא אינו יודע אלא מכוח סיפורו, ובזה יש לחוש שמא אינו יהודי, שאף הוא אינו טוען

כן בוודאות, וכתב השער המלך שמדברי הרמב"ם והשו"ע מהם הוכיח הב"ש שיש חובה לברר כשאנו מוכר, מוכח להיפך שהרי כתבו שם הרמב"ם (איסורי ביאה כ, יג) והשו"ע (ג, א) 'שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן... אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ומשמע שיותר לשאר נשים, ואיננו חוששים שהוא לא יהודי או פסול.

לשון השו"ע:

מי שבא בזמן הזה ואמר: כהן אני, אינו נאמן. ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו.

הגה: וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה, שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה (ב"י בשם הרמ"ד).
וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי.

ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת (לו אם היא פסולי כהונה) ספק חללה. ואם היה מסיח לפי תומו, נאמן.

כיצד? מעשה באחד שהיה מסיח לפי תומו ואמר: זכור אני כשהייתי תינוק והייתי מורכב על כתפו של אבא, הוציאני מבית הספר, הפשיטוני את כתנתי והטבילוני לאכול תרומה לערב, וחבירי בדלים ממני והיו קורין אותי: יוחנן אוכל חלות, והעלה רבינו הקדוש לכהונה ע"פ עצמו.

סעיף ב

נאמנות עד אחד לומר על אדם שהוא כהן

בסעיף הקודם הבאנו את מחלוקת התנאים במשנה בכתובות כג: אם עד אחד נאמן לומר על אדם שהוא כהן:

ת"ק סובר שנאמנים שנים להעיד אחד על השני שהם כהנים¹⁰.

ר' יהודה סובר שאינו נאמן.

ר' אלעזר סובר שבמקום שיש עוררין, לא נאמן עד אחד, וכשאין עוררין נאמן.

רשב"ג בשם ר' שמעון בן הסגן סובר שניתן להעלות לכהונה ע"פ עד אחד.

בפשטות, היה נראה שיש כאן ג' שיטות: ת"ק ורשב"ג- עד אחד נאמן, ר' יהודה- עד אחד אינו נאמן, ור' אלעזר שמחלק בין מצאיות שיש עוררין למצאיות שאין.

אמנם יש להרחיב מעט בדעת ר' יהודה ורשב"ג.

בדעת ר' יהודה:

סברא הגמ' בתחילה (כד-כז): שאף ר' יהודה סובר שעד אחד נאמן להכשיר לכהונה, ורק במקרה ששנים מעדיין אחד על השני, סבר שאינם נאמנים מחשש ליגומלין, כלומר, שעשו עסקה ביניהם שכל אחד יעיד על חבירו שהוא כהן.

אמנם בהמשך (כד): הציעה הגמ' אפשרות נוספת [ואיבעית אימא] שר' יהודה לא מקבל כלל נאמנות עד אחד לעניין כהונה משום שר' יהודה סובר ש'מעלין מתרומה ליוחסין', ולכן אם נקבל עדות עד אחד לעניין תרומה, אנשים יחזיקוהו ככהן אף לעניין יוחסין¹¹, ולזה פשוט שצריך 2 עדים, ולכן אין להאמין כלל לעניין כהונה בעד אחד (ולעומתו סברו חכמים שאין מעלין מתרומה ליוחסין, ולכן אין לחוש לכך ששיאיהו מכח שנאמן לעניין תרומה, ולכן ניתן לסמוך על כך שהוא כהן לעניין תרומה אף ע"פ עד אחד בלבד).

בדעת רשב"ג:

בפשטות עולה מדעת רשב"ג כי ניתן להעלות לכהונה ע"פ עד אחד.

אלא שנתקשה הגמ' (כה): שיוצא לפיכך שלא הוסיף רשב"ג כלום על דעת ת"ק.

והביאה הגמ' אפשרות שההבדל בין ת"ק לרשב"ג הוא במקרה של אדם שהוחזק אביו ככהן, אלא שיצא עליו שם שהבן הוא בן גרושה או חלוצה, ולכן הורידוהו מכהונתו, ולאחר מכן בא עד והעיד שידוע שהוא כהן, והעלוהו שוב, ובאו לאחר מכן שני עדים שמעידים שהוא בן גרושה וחלוצה, והורידוהו מכהונה ולאחר מכן בא עד נוסף שהעיד שהוא כהן, שלדעת רשב"ג יש להשיבו לכהונה, היות ויש כאן 2 עדים כנגד עדים, ויש להעמידו על חזקתו הראשונה, ולדעת ת"ק על אף שמן הדין יש לצרף עדותם, מכול מקום אין להעלותו לכהונה משום 'זילותא דבי דינא'.

רב אשי השיג על פירוש זה וביאר שמחלוקתם היא בשאלה האם ניתן לצרף שני עדים שלא באו יחד (אלו תורף דברי הגמ', ועיי' באורך).

¹⁰ יש להעיר שבמשניות דעת ת"ק מופיעה כמשנה בפני עצמה, ונראה שכך למד זאת הר"ן עיין לקמן הערה 12

¹¹ רש"י כתב כן לעניין להשיאו אשה, וכן עולה לכאורה מהגמ' שדנה ביחוסו לעניין להשיאו אשה, אך עיין בסעיף הקודם שביארנו בדעת הרמב"ם שלעניין להשיאו אשה, לכאורה אין צורך כלל בבירור, ויש לציין שהרמב"ם בפרק כ השמיט לחלוטין את הניימ ביחוסין לעניין נישואין, ובפרק יט ביאר בפשטות שאין חילוק לעניין לישא אשה בין כהן לישראל, ודוק.

א"כ, ישנה מחלוקת תנאים אם יש נאמנות לעד אחד לומר שהוא כהן, לעניין תרומה, אך פשוט שאינו נאמן לגבי יוחסין.

ומדברי הגמ' (כתובת כד-כה): עולה שלדיעה הסוברת שניתן להעלותו בתרומה, הכוונה היא גם לתרומה דאורייתא. [משום שהגמ' שם מקשה על השיטה שמעלין מ'תרומה ליוחסין' (ולכן אין להאמין לעד אחד לעניין תרומה) מדברי הברייתא המתירחת למבואר בספר עזרא ג, (א) שעזרא הסכים לבני חביה לקבל יחוס כהונה לענין קדשי הגבול, אך לא לעניין קדשי המקדש, ולכאורה לשיטה שמעלין מתרומה ליוחסין, היה לנו לחוש שאם הם יאכלו בקדשי הגבול, יעלו אותם גם לעניין יוחסין, ותירצה הגמ' 2 תירוצים:

- א. שהואיל ורואים שאינם אוכלים מקדשי מקדש, ידוע שחזקתם הורעה ולא יעלו אותם לכהונה.
 - ב. שעזרא התיר להם לאכול רק בתרומה דרבנן, ואין מעלין ליוחסין מתרומה דרבנן.
- א"כ, עולה שלדיעה הסוברת שעד אחד נאמן, הכוונה גם לעניין תרומה דאורייתא.

הרמב"ם פסק שעד אחד אינו נאמן לעניין תרומה דאורייתא, ושמעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין. **אך פסק הרמב"ם** שלעניין 'חזקה שיהיה כהן ככהני זמן זה ויאכל תרומה וחלה של דברי סופרים ובשאר קדשי הגבול', נאמן אף ע"פ עד אחד, וכן יכול להיות כהן ככהני זמנינו מכוח חזקה שנושא כפים וקורא בתורה ראשון, **ויצא שפסק הרמב"ם כדעת ר' יהודה**.

אמנם הר"ן (על הרי"ף כתובות י:) **כתב** שנראה שהלכה כחכמים שאין מעלין מתרומה ליוחסין, ולכן עד אחד נאמן לעניין תרומה אפילו שהיא דאורייתא, וטעם הדבר הוא שיעד אחד נאמן באיסורי. הר"ן הסיק מכוח הכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים, וכן שכך סתמות המשנה¹².

הר"ן התייחס לכך שהרמב"ם לא פסק כן, ונראה שהבין שהרמב"ם סבר שאף חכמים מודים שלעניין תרומה דאורייתא לא מועיל עד אחד, ושמעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין אף לדעת חכמים והאריך להשיג על שיטה זו.

נראה שאף הרמ"מ (איסורי ביאה כ, ד) **הבין שהרמב"ם סובר** שאף לדעת חכמים מעלין ליוחסין מתרומה דאורייתא, ואינו פוסק כלישנא השניה בגמ' ממנה עולה שלדעת חכמים אין מעלין ליוחסין אף מתרומה דאורייתא¹³.

אמנם הגר"א (א) כתב במפורש שהרמב"ם פסק כר' יהודה (אמנם בפירוש המשניות (ז) כתב הרמב"ם שאין הלכה כר' יהודה).

וביאר הגר"א שהרמב"ם למד כן מסתימת המשנה בדף כח. שם נאמר שנאמן אדם להעיד בגודלו על שראה בקטנותו שאדם מסויים אכל עמהם בגורן ולהכשירו לכהונה, ומבארת הגמ' בדף כח: שהסיבה שאין חוששים לכך שהוא עבד, היא כדעת ר' יהודה שמעלין מתרומה ליוחסין ולכן אין חולקים לעבד סתם כך תרומה ללא שרבו עמו, בכדי שלא יעלוהו ליוחסין.

עוד הביא הגר"א שכן סתימת המשנה ביבמות צט. שאם נתערב וולד כהנת בולד שפחה- יכולים הולדות לאכול בתרומה, ומבארת הגמ' שסתם כך עבד אינו אוכל בתרומה ללא רבו וכדעת ר' יהודה.

להלכה הכריעו הטור והשו"ע כדעת הרמב"ם שעד אחד אינו נאמן לגבי תרומה דאורייתא (ושמעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין), אך נאמן לגבי תרומה דרבנן.

נאמנות כהן לומר על אדם שהוא בנו לעניין כהונה

הגמ' בכתובות (כה): מספרת על רבי ור' חייא שכל אחד סמך על דבר אחר לעניין יוחסין: **האחד העלה בן ע"פ אביו לכהונה.**

והשני העלה אביו ע"פ אחיו ללויה.

הגמ' הוכיחה שרבי הוא זה שהעלה בן ע"פ אביו לכהונה מדברי הברייתא שם נאמר שרבי סובר שמי שבא ואמר: 'בני זה וכהן הוא' - נאמן להאכילו בתרומה, זאת משום שבידו להאכילו בתרומה, ואינו נאמן להשיאו אשה, זאת משום שאין בידו להשיאו אשה.

להלכה פסקו הראשונים כדעת רבי שנאמן האב לומר לומר על בנו שהוא כהן לעניין תרומה.

הראשונים התקשו שלכאורה דין זה סותר את דברי המשנה והגמ' בקידושין (ע"ט): שם מבואר שאדם שהגיע ממדינת הים עם ילדים, נאמן לומר שאלו בניו והם כשרים רק במידה וטוען שחוזר עם האשה שיצא עמה (ודי שיטען שזו אותה אשה) ואף זאת הוגבל בגמ' (ע"י רבה רב רב הונא) למציאות שילדים כרוכים אחר האמא, אך במידה וטוען שהאם מתה ואלו בניה, חייב להביא ראיה על כשרות הבנים. ונחלקו האמוראים האם במקרה שנאמן, יש להגביל את הנאמנות דווקא לעניין קדשי הגבול ולא ליוחסין (ריש לקיש), או אפילו ליוחסין (ר' יוחנן), ומכול מקום עולה פשוט שלדברי שניהם, אף לעניין קדשי הגבול יש להאמינו רק כשכרוכים אחריה.

א"כ יוצא שבמידה ואינם כרוכים אחרי אדם, לא תועיל עדות האב, וזה סותר לדעת רבי אצלינו שנאמן האבן לומר על אדם שהוא בנו משום שבידו להאכילו.

ונאמרו בעניין זה תירוצים רבים:

התוספות (כתובות כה: ד"ה נאמן השני) **תירצו בשם ריב"ם** שאכן רבי חולק על דברי המשנה בקידושין.

עוד הביאו תוס' שריב"ם תם ביאר שהמשנה בקידושין היא כדעת ר' יהודה הסובר שיאין מעלין לכהונה ע"פ עד אחד.

¹² כלומר דעת ת"ק במשנה שלפנינו, ולכאורה זו אותה הטענה, ועוד שנראה שת"ק אינו נחשב כסתם משנה, אלא שמעיון במשנה יראה שזה מחולק 2 משניות שונות, ויוצא שיש סתם משנה כדעת ר' יהודה, ומלבד זאת מבואר בגמ' שחכמים חולקים, עיין בזה ודוק.

¹³ נראה שהמ"מ הבין שהרמב"ם פוסק כלישנא הראשונה שהמחלוקת בין ת"ק לר' יהודה הוא אם חוששין לגומלין ושכל מחלוקתם היא בתרומה דרבנן ובה לכ"ע אין מעלים ליוחסין, ופסק כחכמים שאין חוששין לגומלין, אבל בתרומה דאורייתא מעלין ליוחסין ובה לא עסקה המשנה.

- **עוד מופיע בתוס' תירוץ נוסף** (הובא בסוגריים מרובעות) שהמשנה בכתובות עוסקת במקרה שהבנים כרוכים אחרי האם, ותואמת לחלוטין למשנה ולגמ' בקידושין.
 - **הרמב"ן** (חידושים כתובות כה: ד"ה 'הרי שבא') **תירץ באופן אחר**, והוא שבמקרה בכתובות מדובר שמעיד על אדם שלא ידוע כלל שהוא בנו, ולכן נאמן לומר שהוא בנו וכהן, ואילו בכתובות מדובר כשידוע בעדים שזה בנו, אלא שלא ידוע מי אמו ואם הוא כשר, ולכן אינו נאמן סתם כך משום שהוא קרוב אצל בנו.
 - **הרמב"ם סתם** (איסורי ביאה כ, ט) **כדעת רבי בכתובות** שכל כהן נאמן לומר: 'בני זה כהן' לענין להאכילו בתרומה, ואינו צריך להביא ראיה על הבנים או על האשה.
- המ"מ הבין בדעת הרמב"ם** שלדעתו כל דברי המשנה והגמ' בקידושין לא עסקו בענייני תרומה, אלא לענייני יוחסין, ומה שמבואר שם שנחלקו ר' יוחנן ור"ל האם דין זה נאמר דווקא לעניין קדשי הגבול או גם ליוחסין, יפרש הרמב"ם שלדעת ר' יוחנן שכמותו נפסק להלכה, הדין שם נאמר דווקא ליוחסין ולא לקדשי הגבול, ובקדשי הגבול נאמן האב אף כשהילדים אינם כרוכים אחרי אמו.
- הטור והשו"ע פסקו במפורש** שאפילו האב נאמן להאכיל את בנו בתרומה (שלא כדעת הרמב"ן שכאשר ידוע שהוא בנו, אינו נאמן).

האם ניתן להעלות משטרות ליוחסין?

לשון הגמרא בכתובות כד :

איבעיא להו: מהו להעלות משטרות ליוחסין?

היכי דמי?

אילימא דכתיב ביה: "אני פלוני כהן חתמתי עד", מאן קא מסהיד עילויה?

לא צריכא, דכתיב ביה: "אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתימו סהדי", מאי? אמנה שבשטר קא מסהדי, או דלמא אכולה מילתא קא מסהדי?

רב הונא ורב חסדא:

חד אמר: מעלין.

וחד אמר: אין מעלין.

הגמרא מסתפקת האם ניתן לייחס אדם ככהן מכוח שכתוב בשטר שהוא כהן, ומבואר בגמ' שפשוט שאין הכוונה שהאדם עצמו כתב בשטר שהוא כהן, אלא במציאות של שטר הלוואה וכתב הלוה: "אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני", ועדים חתומים על זה, והשאלה היא האם העדים מעידים רק על ההלוואה, או שעדותם מועילה גם לגבי הגדרתו ככהן.

ומסיקה הגמ' שנחלקו רב הונא ורב חסדא בשאלה זו.

להלכה פסקו הראשונים שאין מעלין משטרות ליוחסין, אבל לעניין תרומה מעלין.

על פי זה פסקו הטור והשו"ע שאפילו משטרות מעליו לכהונה בזמן הזה וכביאור הגמ' שזאת רק במקרה שכתוב כן בשטר הלוואה ועדים מעידים על כך.

הר"ן (על הרי"ף כתובות י: ד"ה גרסי' בגמ' איבעיא להו) **כתב** שכל מה שנאמר בגמ' שחתימת עצמו שהוא כהן סתם כך ללא עדים אינה נחשבת, נכונה לגבי תרומה דאורייתא, אבל לגבי תרומה דרבנן מועילה אפילו חתימת עצמו מועילה, משום שזה לא גרע מסיח לפי תומו שמבואר בכתובות כו. שמכשירים מכוח זה.

וזה כנגד העולה מלשון הטור והשו"ע שהבאנו.

ואכן הרמ"א הוסיף את דברי הר"ן בלשון 'וי"א'.

הח"מ (ו) העיר שלדעת הרמ"א הצורך במסיח לפי תומו הוא רק לעניין תרומה דרבנן, אך לעניין נשיאת כפים ועליה לתורה כראשון, נאמן אף כשאומר כן ישירות כמבואר בדעתו בסעיף א.

אלא שלאור זה הקשה הח"מ שאין להחשיב את אמירתו כימסיח לפי תומו הואיל וידוע שנאמן על כך לעניין דברים מסויימים, ואין ללמוד כן מהר"ן שסבר שאף לעניינים אלו אינו נאמן (כמבואר לעיל בסעיף א).

ותירץ הח"מ שצריך לומר שהרמ"א דיבר לגבי ארץ ישראל ששם יש תרומה דרבנן, ולכן לא מעלים אותו גם לתורה כראשון ואינו נושא כפיו (כמבואר לעיל בסעיף א).

הב"ש (ט) הקשה על שיטת הר"ן שבגמ' משמע שרק כשיוצא בדבריו בעקיפין שהוא כהן זה נחשב כמסיח לפי תומו, ולא שאומר כן במפורש.

והשיב על זה ר' עזריאל הלדסהיימר (שו"ת, אבן העזר, חושן משפט ומילואים סימן ז): שיש לתרץ בשני אופנים: **האחד**- שבמקרה של הגמ' האדם לא ידע שהוא כהן ולכן הוצרכנו להגיע לזה דרך סיפור.

השני- שם מדובר שלא הוא התחיל בזה ולכן אין זה נחשב כמסיח לפי תומו כשאומר באופן ישיר (ולענין שאלת הבי"ש חזקה היא, משום שעדיין אין מקור לכך שאף מציאות זו נחשבת כמסלית ולכל היותר לא מצינו ראיה להיפך, והר"ן ציין למקרה זה כראיה וצ"ע)

מה הדין כשהעדים הם אלה שכתבו שהלווה הוא כהן?

הר"ן (על הרי"ף כתובות י: ד"ה גרסי' בגמ' איבעיא להו) **הביא שהרא"ה כתב** שבמידה והעדים הם אלו שכתבו שהלווה כהן, כ"ע לא פליגי שהם מעידים גם על כך שהוא כהן ואף לעניין תרומה דאורייתא, **וכתב שכן נראה דעת הרשב"א.**

אך כתב הר"ן שנראה שהרמב"ם (איסורי ביאה כ, ט) חולק משום שהרמב"ם כתב: "כיצד? הרי שהיה כתוב בשטר פלוני כהן לזה מפלוני והלווה כך וכך" והשמיט את המילה "אני", ומשמע שהעדים הם אלו שכתבו כן, ואעפ"כ אין מעלין ליוחסין.

וביאר הר"ן שטעמו של הרמב"ם הוא שיתכן שהסופרים סומכים על האופן שבו אותו אדם נקרא בעיר, וכיוון שרואים שהוא אוכל בתרומה הם קוראים לו כן, ואין בזה תוספת בירור.
הטור והשו"ע העתיקו את לשון הרמב"ם, ומשמע שאף כשהעדים כותבים שהוא כהן, אין מעלים אותו ליוחסין לעניין תרומה דאורייתא (וכן דייק הח"מ (ה) וכתב שאין לדייק מכאן שכשהוא כתב אינו מועיל אף לעניין כהני זמנינו, וכן כתב הב"ש [ח]).

שנים בעלי אותו שם שבעיר, האחד כהן והשני אינו כהן, האם במקרה זה מעלין משטרות ליוחסין?

הבאנו לעיל שנפסק ש'אין מעלין משטרות ליוחסין.
תוספות (כתובות כד: ד"ה 'אמנה') **הקשו על כך מדברי המשנה בב"ב** (קעב.) שם מבואר שאם יש שניים בעיר אחת עם אותם שמות עד שלושה דורות, יש לכתוב על האחד מהם כהן בכדי לזהותו, ומשמע מכאן שהעדים מעידים גם על כך שהוא כהן, שאם לא כן, אין בזה כלל תוספת ביאור.
ותירצו תוס' שאכן במציאות שיש שנים עם אותו שם, והאחד כהן, פשוט שהעדים מעידים גם על הכהונה, ובמקרה זה פשוט שמעלים משטרות ליוחסין.
הח"מ (ה) הסתפק אם גם הרמב"ם יודה שבמקרה זה יש להעלות משטרות ליוחסין, והסיבה שלא הזכיר זאת, זה מפני שזה פשוט, או שהרמב"ם סובר שגם במקרה זה העדים חותמים רק על כך שהוא כהן ככהנים שבזמן הזה ולעניין תרומה דרבנן ולא מעבר לכך.
הח"מ התעורר לדיון זה מכוח סתירה:

שכאן סתם השו"ע כלשון הרמב"ם שאין לחלק בין לשון העדים ללשון הלווה ובב' המקרים אין עדותם מועילה ליוחסין.

ואילו בסימן סט סעיף ז פסק הרמ"א כדעת הרשב"א בתשובה (חלק ב סימן שנב) שחילק בין מציאות שהלווה כתב אני יוסף בן שמעון שליט"א שאין זה ראיה לכך שמדובר ביוסף שאביו חי, אך אם העדים כתבו כן זה מועיל, וכתב הח"מ שהשו"ע סותר עצמו (יש להעיר ששם הרמ"א פסק ולא השו"ע).

וכתב הח"מ ליישב שיתכן שהרמב"ם פוסק כתוס' שהבאנו לעיל, שכאשר יש 2 יוסף בן שמעון ודאי עדות העדים עדות היא (ונראה שהח"מ הבין שזה דווקא כשהם כתבו ולא כשהוא כתב, שאל"כ עדיין יש סתירה שלדעת הרמב"ם והשו"ע זה יהיה נכון גם כשהלווה עצמו כתב ושלא כפי שחילק הרמ"א).

עוד כתב הח"מ שיתכן שהרמב"ם חולק על תוס' וסובר שלעניין יוחסין, לא מועילה עדות העדים אף כשיש 2 יוסף בני שמעון, אך מכול מקום לעניין שטר הלוואה שכתוב על האחד 'יוסף בן שמעון שליט"א' ודאי שיש משמעות לכך, משום שהעדים לא יכתבו שליט"א על מי שהוא מת.

הב"ש (ח) צידד בכך שהרמב"ם חולק על תוס' וסובר שלעניין יוחסין לא מועילה חתימת העדים אף כשיש 2 יוסף בן שמעון בעיר.

אך הוסיף הב"ש שלדעת הרמב"ם יש קולא שבעניין שטר הלוואה שכתוב על אביו של אחד שהוא שליט"א, זה יועיל לדעת הרמב"ם אף כשהלווה כתב כן והעדים חתמו ושלא כדעת הרשב"א (ושלא כפי שדייקנו מדברי הח"מ שמשמע שסובר שאף הרמב"ם יודה לחלוקה זו).

האם מעלין מנשיאות כפים ליוחסין ולשאר דברים?

לשון הגמרא בכתובות כד: - כה. (בדילוגין)

איבעיא להו: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין?

תיבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין, ותיבעי למ"ד אין מעלין;

תיבעי למ"ד מעלין- הני מילי תרומה דעון מיתה היא, אבל נשיאות כפים דאיסור עשה - לא, או דלמא לא שנא?

תיבעי למ"ד אין מעלין- הני מילי תרומה דמיתאכלא בצנעא, אבל נשיאות כפים דבפרהסיא, אי לאו כהן הוא כולי האי לא מחציף אינש נפשיה, או דלמא לא שנא?

רב חסדא ורבי אבינא:

חד אמר: מעלין.

וחד אמר: אין מעלין...

ת"ש: חזקה לכהונה - נשיאות כפים בבבל...

קתני מיהת נשיאות כפים, מאי לאו ליוחסין?

לא, לתרומה.

והא דומיא דאכילת חלה קתני, מה אכילת חלה ליוחסין, אף נשיאות כפים ליוחסין!

לא, אכילת חלה גופה לתרומה; קסבר: חלה בזמן הזה דרבנן, ותרומה דאורייתא, ומסקינן מחלה דרבנן לתרומה דאורייתא...

ת"ש: חזקה לכהונה - נשיאות כפים...

קתני מיהת נשיאות כפים, מאי לאו ליוחסין?

לא, לחלה. הא דומיא דחילוק גרנות קתני, מה חילוק גרנות ליוחסין, אף נשיאות כפים ליוחסין!
לא, חילוק גרנות גופה לחלה; קסבר: תרומה בזמן הזה דרבנן...

הגמ' **מסתפקת** האם ניתן לעלות כהן ליוחסין מכוח כך שהוא נושא כפיו בית הכנסת. ומביאה הגמ' שנחלקו בזה **רב חסדא ורבי אבינא**.
הגמ' **בהמשך מביאה מספר ברייתות** שכתוב בהם במפורש שנשיאות כפיים הינה חזקה לכהונה. ודוחה הגמ' שהכונה היא דווקא לתרומה ולא לעניין יוחסין.
לכאורה על פי זה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה כ, א) שנשיאות כפים מועילה לעניין להאכילו תרומה דרבנן ולהחזיקו ככהני זמנינו.
וכן פסקו הטור והשו"ע.
וכתב הגר"א (יז) שאמנם בגמ' שם משמע שנשיאת כפים מועילה להחזיקו אף בתרומה דאורייתא, אך זה דווקא לדיעה שאין מעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין, אך הרמב"ם פסק שמעלין (כר' יהודה עיין לעיל), וא"כ פשוט שאין מעלין מנשיאות כפים לתרומה דאורייתא, כשם שאין מעלין ליוחסין.

האם מעלין אדם לכהונה מכך שעלה לתורה דאשון?

לשון הגמרא כתובות כה :

כי הוא דאתא לקמיה דרבי אמי, א"ל: מוחזקי בזה שהוא כהן.

א"ל: מה ראית?

אמר ליה: שקרא ראשון בבית הכנסת.

בחזקת שהוא כהן או בחזקת שהוא גדול?

שקרא אחריו לוי.

והעלהו ר' אמי לכהונה על פיו...

הוא דאתא לקמיה דריש לקיש, אמר ליה: מוחזקי בזה שהוא כהן,

א"ל: מה ראית?

[א"ל:] שקרא ראשון בבית הכנסת.

א"ל: ראיתו שחילק על הגרנות?

אמר לו ר' אלעזר: ואם אין שם גורן, בטלה כהונה?

זימנין הווי יתבי קמיה דר' יוחנן, אתא כי הא מעשה לקמיה, א"ל ריש לקיש: ראיתו שחילק על

הגורן?

א"ל ר' יוחנן: ואם אין שם גורן בטלה כהונה?

הדר חזייה לר"א בישות, אמרו שמעת מיילי דבר נפחא ולא אמרת לן משמיה.

מגמרות אלו מבואר כי ר' אמי העלה אדם לכהונה מכוח כך שעלה לתורה ראשון ואחריו עלה לוי.

ור"ל לא רצה להחזיק אדם ככהן במקרה זה עד שידע שאכל בתרומה (חילק בגרנות).

אך ר' יוחנן העיר לו שאין צורך בזה.

ונראה שר"ל שקיבל דבריו (כפי שביאר רש"י שהקפיד על ר"א שלא אמר לו לו שכך סבר ר' יוחנן ולכן לא קיבל ר"ל בתחילה

הערה זו מר"א, עיי"ש).

וכן פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה כ, א) והשו"ע שניתן להחזיק באדם ככהן ככהני זמנינו מכוח עליתו לתורה

כראשון.

לשון השו"ע:

היה עד אחד מעיד עליו, נאמן להאכילו בתרומה בזמן הזה ולקרות בתורה

ראשון ולישא את כפיו.

ואפילו אביו נאמן עליו.

ואפילו משטרות מעלין לכהונה בזמן הזה.

כיצד? הרי שהיה כתוב בשטר: פלוני כהן לוח מכלו מנה, ועדים חתומים

עליו, הרי זה בחזקת כהן ככהני זמן זה.

וכן מעלים מנשיאות כפים ומקריאה בתורה ראשון להיות כהן ככהני זמן

זה.

(ו"י"א דאם חתם עצמו: אני פלוני כהן עד, מהני בזמן הזה) (הר"ן פרק ב'

דכתובות).

סעיף ג

האם אנוסים נאמנים להעיד על אדם שהוא כהן?

הב"י כתב בשם הרשב"ש שניתן לסמוך על עדותו של אחד מהאנוסים לכך שאחד מהם מוחזק בכהן

ומעלין אותו לתורה, ואין לחוש שמא אמו גויה משום שכל האנוסים נזהרים מלהתחתן עם גויים ואין

לחוש למיעוט, משום שכל שיפריש מרובא פרישי.

וכן פסק השו"ע.

הח"מ (ו) התקשה בפסק זה היות והשו"ע בסעיף ו פסק כדעת הרמב"ם שאם עד אחד מעיד על אביו שהוא כהן, אין מעילים אותו לכהונה, מן החשש שאמנם אביו כהן אך הוא נשא חללה, ורק כשיש שני עדים אין לחוש לזה.

וכתב הח"מ שבפשטות הרשב"ש לא מודה לרמב"ם בדין זה, אך קשה על פסק השו"ע.
וכתב הח"מ ליישב שיתכן שהרמב"ם פסק כן דווקא לגבי נשיאת כפיים ואכילת תרומה שיש בזה איסור, אך לעניין להעלותו לתורה אף הרמב"ם יודה משום שאין בזה איסור.
לשון השו"ע:

אם יעיד אחד מהאנוסים שאחד מהם מוחזק בכהונה, מעלין אותו לקרות בתורה ואין חוששין שמא אמו עובדת כוכבים:

סעיף ז

האם שני עדים יכולים להעיד זה על זה שהם כהנים?

בסעיפים א-ב הבאנו את דברי המשנה בכתובות כג: שנחלקו התנאים אם עד אחד נאמן לומר על אדם שהוא כהן:

ת"ק סובר שנאמנים שנים להעיד אחד על השני שהם כהנים¹⁴.

ר' יהודה סובר שאינו נאמן וכו'.

והבאנו שם שישנם 2 אפשרויות בגמ' בדעת ר' יהודה:

א. גם ר' יהודה מודה שנאמן עד אחד להחזיק אדם לכהונה, ורק במקרה ששנים מעידים זה על זה,

סבר שאינם נאמנים מחשש ליגומלין, כלומר, שעשו עסקה ביניהם שכל אחד יעיד על חברו שהוא כהן.

ב. ר' יהודה מודה שאין לחוש ליגומלין אלא חולק באופן כללי על ת"ק וסובר שעד אחד אינו נאמן

להעלות אדם לכהונה, וזאת משום שלדעתו 'מעלין מתרומה ליוחסין'.

הגמ' שם בהבנה הראשונה הביאה שמשנה זו סותרת למשנה בדמאי (ד, ז) שם מבואר ששני חמרים שנכנסו לעיר:

לדעת חכמים אין אחד נאמן על תבואת חברו למרות שהוא מזלזל בשלו, משום שחוששים ליגומלין.

ולדעת ר' יהודה נאמן האחד על חברו.

וזהו ממש היפך המשנה אצלינו.

ותירצה הגמ' 2 תירוצים:

א. יש להפוך את השיטות בכדי שלא תהיה סתירה.

ב. ר' יהודה הקל דווקא בדמאי, וחכמים החמירו דווקא במקרה שכלי אומנתם בידם ובזה החשש לגומלין גדול.

הרי"ף והרא"ש השמיטו סוגיא זו.

והרמב"ם פסק בעניין כהונה שאין לחוש לגומלין ונאמנים זה על זה (אמנם בעניין דמאי פסק הרמב"ם שיש לחוש) **וכן פסק השו"ע.**

לשון השו"ע:

אפילו באו שנים, וכל אחד מעיד על חברו שהוא כהן, נאמנים, ולא חיישינן לגומלין.

סעיף ה

נאמנות אדם בגדלותו להעיד על שראה בקטנותו אדם שמתנהג ככה

לשון המשנה בכתובות כח.

מתני', ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן:

נאמן אדם לומר...זכור היית... ושהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה, ושהיה

חולק עמנו על הגורן... אבל אין אדם נאמן לומר דרך היה לפלוני במקום הזה, מעמד ומספד היה

לפלוני במקום הזה.

מבואר במשנה שנאמן אדם להעיד בגדלותו על שראה בקטנותו שאיש פלוני אכל בתרומה.

ועולה מן המשנה שלא בכל דבר נאמן אדם להעיד בגדלותו על מה שראה בקטנותו.

הגמ' טורחת לבאר בכל דבר שהמשנה אמרה שנאמן, מהו טעם הדבר.

ולעניין נאמנות על תרומה מבארת הגמ' שמדובר בתרומה דרבנן.

עוד מבואר בגמ' שהסיבה שאין לחוש שמא עבד הוא, הוא משום שהעד העיד שאותו אדם יצא מבית ספר

ולמד תורה, ולכן אין זה יכול להיות עבד (כדעת ריב"ל שאסור לעבד ללמוד תורה).

הרמב"ם (איסורי ביאה כ, טו) **ובעקבותיו השו"ע פסקו דין זה** והשמיטו את הצורך שיעיד שיצא מבית הספר,

וזאת בניגוד לפסק הרמב"ם (איסורי ביאה כ, ו) **והשו"ע** (סעיף א) בעניין מסיח לפי תומו שהזכירו עניין זה.

הח"מ (ח) תמה על שהשמיטו זאת כאן וכתב שכנראה סמך השו"ע על דבריו בסעיף א.

אמנם הב"ש (ה) כתב שיש לגרוס זאת אף כאן.

(ובאריכות בעניין זה, עיין לעיל סימן ב סעיף ב [עמוד 29] וסימן זה סעיף א [עמוד 51])

לשון השו"ע:

¹⁴ יש להעיר שבמשניות דעת ת"ק מופיעה כמשנה בפני עצמה, ונראה שכך למד זאת הר"ן עיין לעיל הערה 12

נאמן הגדול לומר: זכורני, כשהייתי תינוק, שראיתי לפלוני טובל ואוכל תרומה, ומעלין אותו על פיו להיות כהן ככהני זמן זה.

סעיף ו

מה הדין באדם שהוחזק שאביו כהן, או שיש עדים על כך, וכשיש עד אחד? בסעיפים א-ב הבאנו את מחלוקת התנאים במשנה בדף כג: בשאלה אם עד אחד נאמן להעיד על אדם שהוא כהן.

ושם הבאנו שלכאורה דעת רשב"ג זהה לחלוטין לדעת ת"ק הסובר שעד אחד נאמן לעניין כהונה. כמו כן הבאנו שהגמ' בדף כו.-: נדרשה לשאלה זו.

הגמ' ביארה שרשב"ג רצה לחדש שאף במקרה שאדם הוחזק ככהן מכוח שאביו הוחזק ככהן, ולאחר מכן יצא עליו שם שהבן הוא בן גרושה או חלוצה, והורידוהו מכהונתו, ולאחר מכן בא עד והעיד שידוע שהוא כהן, והעלוהו שוב, ובאו לאחר מכן שני עדים שמעידים שהוא בן גרושה וחלוצה, והורידוהו מכהונה ולאחר מכן בא עד נוסף שהעיד שהוא כהן, אף במקרה ניתן להשיבו לכהונה מכוח עדותו של העד האחרון.

ובתחילה הציעה הגמ' שהטעם שת"ק סבר שאין להעלותו, הוא מכוח זילות בית הדין שכבר הורידוהו. רב אשי השיג על פירוש זה שא"כ לדעת ת"ק לא היה לנו לעלותו אף אם היו באים 2 עדים.

אלא ביאר רב אשי שמחלוקתם היא בשאלה האם ניתן לצרף שני עדים שלא באו יחד (אלו תורף דברי הגמ', ועיי' באורף).

מגמ' זו עולה בפשטות כי די בכך שידוע שאביו של אדם כהן בכדי להחזיקו ככהן, וכן פסק הרמב"ם (איסורי

ביאה כ, טו).

אלא שהרמב"ם הוסיף חידוש נוסף הדורש ביאור:

הרמב"ם חידש שדווקא במקרה שהוחזק אביו ככהן או שיש שני עדים שאביו ככהן- מעלים אותו לכהונה על פיו משום שהוא בחזקת אביו, אבל כשרק עד אחד מעיד על כך- אין להעלותו לכהונה, משום שיש לחוש שאע"פ שאביו כהן, הבן עצמו חלל, ולכן צריך שהעד גם יעיד שהבן עצמו כהן.

דברי הרמב"ם מעוררים תמיהה, שהרי אם החשש הוא בכך שהבן חלל, לא מובן מה הבדל אם עד אחד מעיד על אביו שהוא כהן או שנים? וכן לא מובן מהו מקורו של הרמב"ם לדין זה.

המגיד משנה כתב שנראה שהרמב"ם למד זאת מהגמרא בכתובות (כו).

1. את הדין הראשון שאם הוא מוחזק לכהונה אין לחוש לחללות- למד הרמב"ם מכך שקבע ר"ש בן אלעזר שכשם שתרומה חזקה לכהונה, כך מעשר ראשון חזקה לכהונה.

והקשתה על כך הגמ' שהרי מעשר ראשון שייך ללוי, ואף לשיטה (ר"א בן עזריה) שמעשר ראשון יכול להנתן גם לכהן, מכול מקום הוא יכול להנתן גם ללוי, וא"כ כיצד ניתן להוכיח כהונה ע"י אכילת מעשר ראשון?

ותירץ שם רב חסדא שמדובר באדם שאביו הוחזק ככהן אלא שיצא עליו קול שהוא בן גרושה ובן חלוצה הוא, ובמקרה זה אם חלקו לו מעשר, יש לנו ראיה שהוא כהן ואינו חלל, ואין ספק שהוא לא לוי.

וכתב המ"מ שמדברי הגמ' עולה שאין לחוש במי שאביו מוחזק לכהונה שהוא חלל, אלא אם כן יצא עליו קול שהוא בן גרושה וחלוצה.

2. את הדין השני שאם רק עד אחד מעיד על אביו, יש לחוש שהוא חלל- למד הרמב"ם מהדין בהמשך דברי ר"ש בן אלעזר שקבע שאם הוא חולק בבית דין אין זו חזקה לכהונתו, וביאר רב ששת שהכוונה היא שאם חלק בתרומה בנכסי אביו עם אחיו בבית דין – אין זה ראיה לכך שהוא כהן כשר, שיתכן שחולק בזה בירושה בכדי למכור.

וכתב המ"מ שמכח שרב ששת סתם שאין ראיה בכך שחלק עם אחיו בבית דין, ויש לחוש לכך שהוא חלל, ולא תלה זאת למציאות שיצא קול, משמע שיש מציאות שחוששים שהוא חלל, אף ללא קול, ועל כרחק שזאת במציאות שיש רק עד אחד שמעיד שהוא בן כהן.

הגר"א (כג) תלה את דברי הרמב"ם בגירסא אחרת שאינה קיימת אצלנו (ועיי' בזה באריכות בספר הגר"א חלק ג, חלק ד- קובץ מאמרים והערות על משנת הגר"א ותלמידיו, עמוד 53).

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

והרמ"א הוסיף: 'ובכל דבר הולכין אחר החזקה, שהרי שורפין וסוקלין על החזקה' (וביאר הבי"ש (יב) שהכוונה לכך שסומכים על כך שבניה כרוכים אחריה, עיין לעיל סעיף ב בעמוד 53).

הב"ש (יא) ביאר בטעם החילוק בין מוחזק או שידוע ע"פ לבין ידוע ע"פ אחד, שכל שהוא ידוע רק ע"פ עד אחד, הוא נחשב כבא ממשפחה לא מוכרת ויש לחוש לכך שהוא חלל, מה שאין כן שיש שני עדים או שהוא מוחזק, שנחשב כבא ממשפחה מוכרת, ואין לחוש לכך שהוא חלל (וזאת לשיטתו בסימן ב סעיף ב ובסימן ג סעיף א שלדעת הרמב"ם כל שבא ממשפחה שאינה מוכרת יש צורך לברר אחריו וכדעת הרמ"ה בטור בסימן ב עיי"ש).

החכמת שלמה כתב שהמ"מ נדחק בביאור הטעם של החילוק בין עד אחד לשנים¹⁵, וכתב שלדעתו החילוק פשוט, והוא שבמקום שלא קיבלו את העדות באופן גמור, כגון בעד אחד שאינו נאמן ליוחסין, הצריכו גם לבדוק שאינו חלל, אבל כשיש ב' עדים שאביו כהן, אין לנו כלל חשש ואין צורך לעוד בדיקה, ולכן גם לא הצריכו לבדוק אם הוא חלל.

הח"מ (ו, ט) ציין לכך שהחילוק בין עד אחד לשני עדים או חזקה, זוהי דעת הרמב"ם, אך איננה מוסכמת על שאר הפוסקים.

¹⁵ וכך כתב המ"מ: "אבל בעד אחד כיון שהעד אינו מעיד ודאי בבן זה לא אמרינן אוקמייה אחזקת אבהתיה דהא לא ידעינן מי הוי אביו אלא ע"פ עד אחד"

והביא הח"מ שהמגיד משנה (איסורי ביאה כ, יב) הביא שרש"י והראב"ד פירשו שמה שנאמר לגבי חולק עם אחיו בבית דין, זה דווקא כשיצא קול, ויוצא שאין מקום לחלק בזה בין עד אחד לשנים. עוד כתב הח"מ שנראה שהרשב"ש חולק בזה שכתב שעד אחד מהאנוסים נאמן להעיד על אנוס אחר שהוא כהן, ומשמע שאין חוששים לכך שהוא חלל, (עיי' לעיל סעיף ג).

לשון השו"ע:

מי שבא ואמר: כהן אני, ועד אחד מעיד שיודע באביו שהוא כהן, אין מעלין אותו לכהונה על פיו, שמא חלל הוא, עד שיעיד שזה כהן הוא. אבל אם הוחזק אביו כהן, או שיבאו שנים והעידו שאביו של זה כהן הוא, הרי זה בחזקת אביו.

(ובכל דבר הולכין אחר החזקה, שהרי שורפין וסוקלין על החזקה).

סעיף ז

אם ניתן לצרף עדים שלא העידו יחד, להכשירו לכהונה, ומה הדין כשב' כיתי עדים סותרים זה את זה?

בסעיף הקודם הבאנו שביארה הגמ' (כתובות כו.) שנחלקו ת"ק ורשב"ג במקרה שהיו מוחזקים באביו של אדם שכהן הוא, ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה והורידו אותו. אז בא עד אחד והעיד שכהן הוא והעלו אותו, באו שניים ואמרו שבן גרושה או בן חלוצה הוא והורידו אותו, ושוב בא עד אחד והעיד שכהן הוא, ושביאר רב אשי, שכ"ע מודים שאין לחוש לזילות של בית דין, ולכן אם שני עדים יבואו, פשוט שיש להעלותו, וכל המחלוקת היא בשאלה אם יש לצרף שני עדים שלא העידו יחד.

הב"י ציין לכך שהמחלוקת אם יש לצרף שני עדים שלא העידו יחד מופיעה גם בב"ב (לב.) ובכתובות (כו.): וכתב הב"י שיקיימא לן בעלמא כמאן דאמר מצטרפין.

אמנם הביא הב"י שהמ"מ כתב בשם הרשב"א (כתובות כו. ד"ה רשב"ג, קדושין סו. ד"ה ויש): שדין זה שמעלין לכהונה במציאות זו נכון דווקא ביחס לתרומה דרבנן, אבל לתרומה דאורייתא אין מעלים, כיוון שסוף כל סוף יש כאן 2 עדים מול שני עדים, ואין לומר במקרה זה שיש להעמיד את המצב על חזקתו כשמדובר באיסור תורה (וכן כתבו תוס' על הסוגיא (כתובות כו. ד"ה יאן) בשם ר"י).

אמנם הר"ן הציע (על הר"ף כתובות יא. ד"ה יואיבא למידק) שהיות וכל החומרא כשיש שני עדים מול שני עדים הוא רק מדרבנן, יתכן שלא החמירו כן אלא באיסור אשת איש (או עבודה), ולא בתרומה על אף שהיא דאורייתא.

הרמב"ם (איסורי ביאה כ, טז) והשו"ע סתמו כדברי הגמרא שניתן לצרף את שני העדים יחד במקרה זה בכדי להעלותו לכהונה.

הב"ח הבין מסתימתם שחולקים על דברי הרשב"א (ור"י) וסוברים שניתן להעלותו אף לעניין תרומה דאורייתא, ואינה דומה לאשת איש שמשאירים בספק כמבואר בשו"ע (סימן מז) משום שאיסור אשת איש חמור יותר.

אמנם הט"ז חלק על הב"ח וכתב שאף השו"ע והרמב"ם סברו שמעלין רק בתרומה דרבנן וכן יש לדייק מלשונם שעסקו באב שהוחזק בכהונה, וכבר הקדים הרמב"ם בתחילת הפרק שחזקה זו מועילה רק בכדי להיות ככהני זמנינו לאכול בתרומה דרבנן, וכן כתב הב"ש (יד) [אך ציין הפת"ש (ט) שהפרי מגדים (יו"ד פתיחה להלכות שחיטה שורש ז) הקשה שבסימן מז ס"ק ב כתב הב"ש כדברי הב"ח, ונשאר בצ"ע].

לשון השו"ע:

מי שהוחזק אביו כהן, ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה, חוששין לו ומורידין אותו.

בא עד אחד אח"כ והעיד שהוא כשר, מעלין אותו לכהונה על פיו.

באו ב' עדים אח"כ והעידו שהוא חלל, מורידין אותו מכהונה.

בא עד אחד והעיד שהוא כשר, מעלין אותו לכהונה, שזה האחרון מצטרף לעד ראשון והרי שנים מעידים שהוא כשר, ושנים מעידים שהוא פסול, ידחו אלו ואלו וידחה הקול, שהשנים כמאה, וישאר כהן בחזקת אביו.

סעיף ח

דין 'ספק כהן'

לשון המשנה ביבמות ק. - :

מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים ונשאת וילדה, ואין ידוע אם בן תשעה לראשון אם בן שבעה לאחרון...

היה אחד ישראל ואחד כהן - נושא אשה ראויה לכהן, ואין מטמא למתים, ואם נטמא - אינו סופג את הארבעים, אינו אוכל בתרומה, ואם אכל - אינו משלם קרן וחומש, ואינו חולק על הגורן, ומוכר התרומה והדמים שלו, ואינו חולק בקדשי הקדשים, ואין נותנין לו את הקדשים, ואין מוציאין את שלו מיזו, ופטור מן הזרוע והלחיים והקיבה, ובכורו יהא רועה עד שישתאב, ונותנין עליו חומרי כהנים וחומרי ישראלים...

מבואר במשנה שאדם שהוא 'ספק כהן' [משום שאמו הייתה נשואה לאחד שהוא כהן, ולא שהתה ג' חודשים ונישאה לישראל (או להיפך) ונתעברה ולא ידוע אם או הבן הוא בן הכהן או בן הישראל צריך להחמיר גם ככהן וגם כישראל. **הרמב"ם** (איסורי ביאה כ, יז) **והטור והשו"ע** כתבו שדינים אלו נכונים גם לשאר מצאויות של ספק, כגון שנתערב ולד כהן בולד ישראל. לשון השו"ע:

אשה שלא שהתה שלשה חדשים אחר בעלה, וילדה, ואין ידוע אם בן ט' לראשון או בן שבעה לאחרון, והיה אחד מהן כהן והשני ישראל, הרי זה ספק כהן.

וכן אם נתערב ולד כהן בולד ישראל, והגדילו התערובות, כל אחד מהם ספק כהן ונותנים עליהם חומרי ישראל וחומרי כהנים; נושאים נשים הראויות לכהונה, ואין מטמאים למתים, ולא אוכלים בתרומה, ואם נשאו גרושה מוציאים ואין לוקים.

סעיף ט

ספק אם הוא בן של כהן זה או של כהן אחר

לשון המשנה ביבמות ק.:

מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים ונשאת וילדה, ואין ידוע אם בן תשעה לראשון אם בן שבעה לאחרון...

היו שניהם כהנים:

הוא אונן עליהם והם אוננים עליו.

הוא אינו מטמא להם והם אינן מטמאים לו.

הוא אינו יורש אותן אבל הם יורשין אותו.

ופטור על מכתו ועל קללתו של זה ושל זה.

עולה במשמרו של זה ושל זה ואינו חולק.

אם היו שניהם במשמר אחד - נוטל חלק אחד.

המשנה עוסקת במציאות שברור שהאדם הוא כהן, אלא שיש ספק אם הוא בן של כהן זה, או של כהן אחר (משום שאמו הייתה נשואה לכהן אחד, ולא שהתה ג' חודשים ונישאה לכהן אחר ונתעברה ולא ידוע אם או בן הכהן הראשון או בן הכהן השני). ומפרטת את דיניו כיצד מתנהג בספק זה.

ובגמ' חידש שמואל שאם נולד אדם מאחד מעשרה כהנים שפירש ובעל- הולד שתוקי.

וביארה הגמ' שהכונה היא שהוא שתוקי לעניין כהונה, ומסקנת הגמ' שדין זה נלמד כ'אסמכתא' מהפסוק "והיתה לו ולזרעו אחרייו" (במדבר כה, יג) שצריך שזרעו יהיה מיוחס אחריו.

ומסיקה הגמ' ששמואל אמר כן רק כשנולד דרך זנות, ולא דרך נישואין.

הגמ' הקשתה על דינו של שמואל מדין משנתנו שמשמע שמיחסיים אותו לאביו הכהן, על אף שלא ידוע מי הוא אביו, ומכך שנאמר שהוא אונן על שניהם, מוכח לכאורה שבא עליה דרך זנות, שאם מת הראשון ואח"כ נישאה לשני, לא יתכן שיהיה אונן על שניהם ואם נתגרשה מהראשון, אז יוצא שהשני חלל שאינה יכולה להנשא לכהן.

וביארה הגמ' שיש מציאות שהוא יהיה אונן על שני האבות, והוא כשקובר אחד, ומלקט עצמות של השני.

עוד ביארה הגמ' שמה שנאמר ששניהם אוננים עליו מדובר כשנתקדשה לראשון, ואח"כ נתברר שהקידושין היו טעות ונתקדשה לשני (שם נתגרשה ואז נשאת, הרי הוא ספק חלל ויכול להטמא לראשון ממה נפשך: או שהוא אביו, או שהוא בן השני והוא חלל ורשאי להטמא).

השו"ע פסק כדברי הגמ'.

זינתה עם כהן אחד ונישאת לאחר, אם כשר הבן לכהונה

הרמ"א הוסיף מדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כג חלק ז) שאם זינתה עם אחד ואח"כ נישאת לכהן תוך שלושה חודשים, הוולד פסול לכהונה (כדינו של שמואל).

הח"מ (יב) השיג על פסק הרמ"א משום שבמקרה זה יש לתלות שהבן בא מבעלה שירוב בעילות של הבעל, שהרי אפילו כשזינתה תחתיו אנו אומרים כן, וכל שכן כשזינתה לפני כן.

הח"מ דייק כן מדעת רש"י שפירש שכשהניחה הגמ' שהמשנה דיברה בבעילות זנות, הכוונה כש2 הבעילות היו בזנות.

אמנם הב"ש (טז) הצדיק את פסק הרמ"א וכתב שדברי רש"י אינם בדווקא והביא שכ"כ מהרש"א.

וביאר הב"ש שלא מסתבר לתלות בבעילות אחר הבעל במקרה זה שיתכן שהייתה מעוברת קודם הנישואין. **עוד כתב הב"ש** שאף אם נפרש כפירושו של הח"מ שרש"י כתב בדווקא שמדובר ש2 הבעילות בזנות, על כרחך שזה דווקא דעת המקשן, שאם למסקנה הייתה הגמ' סוברת שיש חילוק בין נישואין לזנות, היה לה לרצף שהמשנה מדברת במקרה שזינתה עם הראשון ונשאה לשני, או להיפך, שבזה יכול להיות אונן על שניהם וכו'.

הייתה נשואה לכהן אחד ומת וזינתה עם כהן אחר בתוך ג' חודשים

הבאנו לעיל שפסק הרמ"א מכוח דברי רבינו ירוחם שאם זינתה עם כהן אחד ונשאת לאחר בתוך ג' חודשים, הולד פסול לכהונה, משום שלא ניתן לייחסו, והייתה בעילת זנות. הח"מ הבין שלדעת הרמ"א, הוא הדין במקרה שמת הכהן הראשון וזינתה עם כהן אחר בתוך ג' חודשים לאחר מות בעלה. אך הב"ש (טז) כתב שאין זה מוכח (ונראה שזה לשיטתו שבמקרה זה יתכן שהרמ"א יודה שיש לתלות בבעל, הואיל וכאן לא שייכת הסברא שיתכן שהבן היה קודם שנישאו).

2 ילדי כהנים שנולדו מזנות ונתערבבו, אם כשרים לכהונה?

הדרישה הניח שדינו של שמואל נכון גם במקרה שנולדו 2 ילדים מ2 כהנים ונתערבבו, שכל שלא ניתן לייחסם, ונולדו מזנות, הם פסולים לכהונה. אך הט"ז והב"ש (טז) השיגו על הדרישה, וכתבו שדינו של שמואל נאמר דווקא במקרה שלעולם לא היה ניתן לייחסם, אבל במקרה שנולדו ואח"כ נתערבבו, הרי הם כהנים כשרים.

כהן הבא על הפנויה ונתעברה, אם יש לחוש שהבן אינו בנו?

כתב הרמ"א בשם הרא"ש בתשובה (כלל לב סימן טז) שכשכהן בא על הפנויה ונולד להם בן- הבן כשר לכהונה, שמכיוון שמודה הכהן שבנו הוא נחשב זרעו מיוחס אחריו, ואין לומר שהיות שהפקירה עצמה לגביו הפקירה עצמה גם לגבי אחרים. הב"ש בסימן ד (סיק מ) כתב שדברי הרמ"א כאן אמורים דווקא במציאות שכולם כהנים, וכוננתו שאין לחוש שזינתה מכהן אחר, ושיושתק לכהונה מכוח דינו של שמואל, והסיבה שאין לחוש לזה משום שדינו של שמואל הוא מדרבנן בלבד, ודבר הנילמד מעניינו, אבל במקרה שיש ישראלים אחרים, יש לחוש שזינתה מהם, ושאינו כהן כלל. אמנם הפת"ש (יא) הביא שהכנסת יחזקאל (סימן נו) השיג על הב"ש וסבר שדברי הרמ"א אמורים אף במציאות שיש ישראלים, והסיבה שאין לחוש כאן שכשם שהפקירה עצמה לזה, כך הפקירה עצמה לאחרים, היא משום שלעניין כהונה זה קל יותר, כשם שמעלים לכהונה ע"פ עד אחד וכשם שיכל הבועל לומר שהוא מפלוני כהן, כך יכול לומר שזהו בנו. אמנם הביא הפת"ש שהברית אברהם (סימן יא אות ט) תמה על הכנ"י בזה, שהרי אף הבועל עצמו אינו יכול לדעת אם האשה לא זינתה מאחרים והיאך יהיה עד על כך.

לשון השו"ע:

שני כהנים שנתערבו ולדותיהם, או אשת כהן שלא שהתה אחר בעלה ג' חדשים ונשאת לכהן אחר, ואין ידוע אם בן ט' לראשון או בן שבעה לאחרון, הרי זה כהן ונותנים על הולד חומרי שניהם, הוא אונן עליהם והם אוננים עליו, הוא אינו מטמא להם והם אינם מטמאים לו.

במה דברים אמורים?

בזמן שבאים מכח נשואין.

אבל בזנות, משתיקין אותו מדין כהונה, הואיל ואין ידוע ודאי מי הוא אביו. כיצד?

עשרה כהנים שפירש אחד מהם ובעל, אף על פי שהוא ודאי בן כהן ואם נטמא למת או נשא גרושה לוקה, ואינו עובד ואינו אוכל בתרומה.
הגה: זנתה עם כהן אחד, ובתוך שלשה נשאת לכהן אחר, הולד פסול לכהונה (תא"ו נכ"ג).

כהן הבא על הפנויה ומודה שהוא בנו, הבן כהן לכל דבר ולא חיישינן שמא הפקירה נפשה לאחרים (תשובת הרא"ש כלל ל"ב):

סימן ד

מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר ובו לז סעיפים :

סעיף א

מעמדם של הנתנים (גבעונים) ושאר שבעת העממים

הקדמה

מפורש בתורה (דברים, ז) כי אין להתחתן עם שבעת העממים אשר התגוררו בארץ כנען, וכך נאמר :
א: כִּי יִבְיָאֵךְ יְקֹזֵק אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגִּרְשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שְׁבַע גּוֹיִם רַבִּים וְעִצּוּמִים מִמֶּךָ : ב: וַיִּתְּנֶם יְקֹזֵק אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהַפִּיתֶם הַחֲרָם תַּחְרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַיֶּם : ג: וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בְּתָךְ לֹא תִתֵּן לְבָנְךָ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לְבָנְךָ :

בסוגיות השונות בגמ' (יבמות עו, יבמות עח) : עולה הדיון האם האיסור הוא דווקא בהיותן גוים, או גם לאחר שנתגירו.

כמו כן יש לדון בעקבות סוגיות הגמ', האם במידה והאיסור הוא אף לאחר גיורם, אם האיסור נכון לכל הדורות, או שנאמר דווקא לאותו הדור, וכן האם איסור זה נכון דווקא ביחס לגר עצמו או גם לזרעו אחריו. בנוסף לדיונים אלו נתייחס למעמדם של הגבעונים- אלו יושבי גבעון שהיו מבין עמי כנען, ופחדו מעם ישראל, וכתרו עם ישראל ברית שלום ב'ערמה', וכשנתבררה 'ערמתם' הוחלט להחיותם והוחלט שמעמדם יהיה כחוטבי עצים ושואבי מים, ומבואר בגמ' שבדורות שונים גזרו שלא להתחתן עמם לעולמים, והדיון יהיה מה נוסף בגזירה זו על דין התורה המקורי.
עוד נדון האם האיסור של "לא תתחתן בם" אכן מוסב דווקא על ז' העממים או על כל הגוים.

עיקר הסוגיא מהמקורות הלכה למעשה

ראשית נפתח בדברי המשנה ביבמות עח :

ממזרין ונתניין אסורין ואיסורן איסור עולם, אחד זכרים ואחד נקבות.

מבואר במשנה כי להלכה פשוט שאין להתחתן עם הנתנים עד סוף כל הדורות.

הגמ' מבארת מה מקורו של איסור זה.

וזה לשון הגמ' :

אמר רב חנא בר אדא: נתינים - דוד גזר עליהם, שנאמר: "ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם

והגבעונים לא מבני ישראל המה וגו'".

הגמ' מאריכה בסיפורם של דוד והגבעונים, ומבארת כי דוד גזר עליהם כך, מפני אכזריותם.

הגמ' בהמשך (עט-) מקשה על הקביעה כי דוד הוא זה שגזר על איסור חתנות עם הגבעונים, וזה לשון הגמ' :

ונתינים דוד גזר עליהם? משה גזר עליהם, דכתיב: "מחוטב עציך עד שואב מימך!"

משה גזר להוא דרא, דוד גזר לכולי דרא.

ואכתי יהושע גזר עלייהו, דכתיב: "ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה

ולמזבח ה'!"

יהושע גזר בזמן שבית המקדש קיים, דוד גזר בזמן שאין בית המקדש קיים".

הגמ' מקשה שמשם הוא זה שגזר שלא להתחתן עם הגבעונים, כמבואר בפרשת ניצבים (כט, י) שמשם

מחשיב את חוטבי העצים ושואבי המים כבעלי מעמד שונה משאר העם¹⁶

ומסיקה הגמ' למסקנה שמשם גזר לאותו הדור, ויהושע גזר בזמן שבית המקדש קיים¹⁷, ודוד גזר כן אף

כשבית המקדש אינו קיים.

מגמ' זו עולה לכאורה כי ללא גזרותיהם של משה, יהושע, ודוד, לא היה כלל איסור להתחתן עם הגבעונים,

דבר זה נסתר לכאורה מפסוקי התורה האוסרים להתחתן עם ז' העממים.

כמו כן נראה שסוגיא זו אינה עולה בקנה אחד, עם הסוגיא ביבמות (עו).

שם מופיעה דבר המשנה הקובעת, כי 'פצוע דכא' ו'כרות שפכה' מותרים בגיורת ומשוחררת, אך אסורים

בשאר קהל ישראל.

ומספרת הגמ' כי רב ששת נשאל האם פצוע דכא כהן, מותר אף הוא בגיורת ומשוחררת, וזאת על אף שיש

איסור לכהן לישא אחת מאלו, ותורף הספק הוא, האם עצם היותו 'פצוע דכא' או 'כרות שפכה' מורידה

מקדושתו ככהן.

¹⁶ וברש"י על התורה מבואר שאלו כנענים אחרים שבאו להתגייר בימי משה כדרך שבאו הגבעונים בימי יהושע, אך ברמב"ם מבואר לכאורה שלא היה עוד סיפור הדומה לגבעונים וז"ל הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כב) : " והדבר ידוע שלא נתגירו מהן אלא הגבעונים ויהושע גזר עליהם" ובמזרחי פירש שאף רש"י לא התכוון שעשו בערמה למשה, שכבר נאמר בתנחומא שבאו גם בימי משה ולא קבלו, אלא שמיד עשאן חוטבי מים וכפירוש הרמב"ן עיי"ש, אך מכול מקום משמע מרש"י שמעמדם ההלכתי שווה לגבעונים (ועיין עוד בגור אריה בעניין זה), וזה לכאורה כנגד הרמב"ם אך לא ברור כיצד הרמב"ם יבאר את הגמ', ושמה יבאר שמשם גזר על סיפור העתידי, ומכול מקום פלא שהרמב"ם לא הזכיר כלל את גזירת משה, ושמה זאת משום שהייתה רק לדור אחד, וצ"ע.

¹⁷ ונראה שצריך לומר שאף משכן נכלל בזה, שהרי בזמן יהושע ואף בזמן דוד עוד לא היה בניי בית המקדש.

רב ששת רצה להוכיח מברייתא הקובעת כי 'פצוע דכא' ישראל מותר בנתינה, שעצם היותו 'פצוע דכא' מורידה מדרגתו, שהרי סתם ישראל, אינו מותר בנתינה מדין תורה של "לא תתחתן בם" שהובא לעיל. **רבא דוחה דבריו**, וטוען כי האיסור להתחתן עם שבעת העממים מהתורה הוא דווקא בהיותם גוים, משום שיש חשש שהבנות יסיתו את הבנים לעבוד ע"ז, אך כאשר התגירו, אין איסור בזה, אלא שחכמים גזרו, ולא גזרו כן אלא בבני הולדה, או שגזרו דווקא בכשרים.

אך ממשיכה הגמ' ואומרת שרבא חזר בו וסבר שפשוט שהתורה אסרה להתחתן עמם אף לאחר גירות, שהרי התורה כתבה שלא 'להתחתן' עמם וקודם גירות אין להם כלל 'חתנות'.

הגמ' מנסה לדחות את דברי רבא מכך שנאמר ששלמה התחתן עם בת פרעה, ומיישבת הגמ' שמדובר שנתגיירה, ועל אף שלא היו מקבלים גרים בזמן דוד ושלמה, אין זה שייך לבת פרעה שהייתה בת מלך ולא היה חשש שהתגיירה רק בכדי להתקרב לשולחן מלכים'.

אך לבסוף הסיקה המשנה ששלמה כלל לא התחתן עמה, אלא דרך זנות, וכתב הנביא לשון 'חתנות' משום שאהב אותה אהבה יתירה, ולכן העלה עליה הכתוב כאילו התחתן עמה.

א"כ, מגמרא זו עולה למסקנה כי מן התורה אין להתחתן עם גבעוני, וכן עם שאר שבעת העממים, אף לאחר גיותם, וזה לכאורה עומד בסתירה לגמ' בדף עח: ממנה עולה כי כל האיסור להתחתן עמם אף בתקופת משה היה דווקא מכוח גזירתם של משה, יהושע ודוד.

הרמב"ן סיכם בזה את תירוצי הראשונים השונים ונתמצת את דבריו:

א. **הרמב"ן למד בדברי רש"י** ממספר מקומות כי לדעתו הגמ' ביבמות עח. סוברת כדעת רבא בתחילה שמן התורה לא נאסר להתחתן עמם לאחר שנתגירו, וחכמים גזרו שדינם היה כעבד ויאסרו לקהל.

ב. **רבינו תם** (הובא בתוס') הוכיח ממספר גמ' (בכורות יג. קידושין עח.) שלוקים על הנתינה, ומשמע שהאיסור הוא מדאורייתא, וסבר ר"ת שאף הגמ' ביבמות עח מודה לזה, והגמ' רק דנה בכך שרבנן הוסיפו לגזור שיהיה מעמדם כעבד.

(הרמב"ן הקשה על פירוש זה שהרי הגמ' מוסבת על המשנה שאומרת שהנתינים אסורים איסור עולם, ועל זה אומר שדוד גזר על כך, ולדעת ר"ת אף ללא דוד היו אסורים איסור עולם.)

ג. **'הר"ר אברהם ב"ר דוד' פירש** שהתורה אסרה רק על הגיור של זמן הכיבוש, ואילו חכמים גזרו גם על מצאות שהתגירו לאחר מכן (ולכאורה משה גזר על מצאות שלפני הכיבוש, וזה על חוטבי עצי שבזמנו אך עדיין לא מובן כיצד זה מיישב את הגמ' בדף עו ממנה עולה כי יש איסור מהתורה להתחתן עם נתין ורק פצוע דכא מותר משום שירד בדרגה' אלא שמעיון בדברי הראב"ד בכתוב שם, מבואר שכוונתו שבני הנתינים, הם בני גירי זמן הכיבוש וממילא איסורם מהתורה, ולכן שייך לדון אם פצוע דכא מותר בהם.)

ד. **עוד כותב הרמב"ן שמצא לשון 'הגון'** המבאר שלא אסרה תורה בגירותן אלא לגר ראשון, ולא לנולד ממנו שהרי לא נאמרו בהם דורות ולא עד עולם כדרך שאמר בעמון ומואב, ודוד יהושע גזר עליהן איסור עולם, ומשה גזר לאותו דור שהיה כבר אסור התורה, 'שישתמשו בהן ישראל כדי שלא יטמעו בהן'. (ולכאורה יש דוחק בביאור זה זה, שיוצא שגזירת משה אינה מקבילה כלל לגזירת דוד ויהושע, ומלשון הגמ' משמע שזו אותה גזירה, אלא שנגזרה לדורות אחרים, ודוק וצ"ע.)

יוצא כי לכל השיטות אסור להתחתן עם גבעוני שהתגיר וגם עם זרעו לעולם.

אלא שלדעת רש"י יש מחלוקת סוגיות אם איסור זה הוא מדרבנן או מדאורייתא.

ולדעת ר"ת כולם מודים שהאיסור הוא מדאורייתא, (וחכמים גזרו רק שמעמדו יהיה כעבד.)

ולדעת הראב"ד הגיור הראשון לא חל ואיסורם מדאורייתא, אך אם התגירו שוב, איסורם יהיה מדרבנן בלבד.

ולדעת הרמב"ן האיסור להתחתן עם הדור הראשון אף לאחר גיור הוא מן התורה, אך האיסור להתחתן עם דורות הבאים, הוא מדרבנן בלבד.

הרמב"ם (איסורי ביאה יב, הלכה כב-כג) **פסק** שאין איסור להתחתן עם גר משבעת העממים, וכתב שבפועל 'הדבר ידוע שלא נתגירו מהן אלא הגבעונים'¹⁸ ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבא בקהל אחד זכרים ואחד נקבות, ולא אסר אותם אלא בזמן שיש מקדש', ואח"כ דוד גזר שלא יכנסו בקהל לעולם ואפילו בזמן שאין מקדש.

וביאר המ"מ שהרמב"ם סבר כפי שביאר הרמב"ן ברש"י שהלכה כסברא הראשונה של רבא, שלא אסרה התורה את ז' העממים אלא בגיותם (האור שמה ציין שכן עולה מהגמ' בע"ז לו: שם מבואר שגזרו שלא לישא בנותיהן, והקשתה הגמ' שזוהו איסור תורה של "ולא תתחתן בם" ותיצרה הגמ' שאיסור זה נאמר דווקא לשבעת העממים, ומוכח מגמ' זו שאיסור זה נאמר בגיותן ולא כחזרתן של רבא, ושם מבואר שלדעת ר"ש בר יוחאי האיסור הוא אף בשאר עממים, מדאורייתא האיסור הוא רק באישות דרך חתנות, וחכמים גזרו אפילו דרך זנות, ונתייחס בפסקא הבאה לשאלה כמי נפסק.)

השו"ע סתם ופסק שנתנינים איסורם איסור עולם עד סוף כל הדורות בין זכרים ובין נקבות.

והב"ש (א) הציג את ג' השיטות (לא הזכיר את שיטת הראב"ד): 1. שמדאורייתא לא נאסרו לאחר גיור, 2. שמדאורייתא נאסר רק דור ראשון. 3. שמדאורייתא נאסרו כולם ורבנן הוסיפו רק שמעמדם יהיה כעבד.

האם יש איסור מן התורה להתחתן עם שאר גוים?

עד כאן הנחנו שהדבר פשוט שפסוקי התורה בדברים (ז), עוסקים דווקא ביחס לשבעת העממים, והבאנו שנחלקו אם האיסור הוא בהיותם גוים, או בגרותם.

אמנם בגמ' בע"ז (לו:) מבואר שנחלקו בזה חכמים ור"ש בן אלעזר ולדעת ר"ש בן אלעזר האיסור מהתורה הוא בכל הגוים ודווקא בדרך אישות, וזאת משום שר"י שמעון דורש את טעם התורה, ולכן יש לאסור בכל המסירים לע"ז, ולא רק בשבעת העממים

הרמב"ם (יב, א) פסק כדעת ר' שמעון בר יוחאי שהאיסור הוא דרך חתנות, ובכל הגוים.

¹⁸ עיין לעיל הערה 16 האם התגירו גם כנענים בזמן משה.

ראשונים רבים התקשו בפסק הרמב"ם שהרי אנו לא נוקטים כשיטת ר' שמעון שיש לדרוש את טעם הפסוק, וא"כ היה לנו לפסוק שהאיסור הוא רק בשבעת העממים.
הרדב"ז? (לשונות הרמב"ם) **השיב על כך** שזו הסיבה שהרמב"ם לא הסתפק בהבאת המקור מדברים והוסיף שיכן מפורש על ידי עזרא: "ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארץ ואת בנותיהם לא נקח לבנינו". שמבואר שבדין זה, נכונים דברי ר' שמעון.
הב"י בסימן טז השיב שהרמב"ם למד שהגמ' בקידושין (ס:) הניחה שה'סתמא' הוא כדעת ר' שמעון, ורק שאלה מה יעשו החולקים, ומשמע שיש להכריע כר' שמעון עיי"ש.
הטור בסימן טז אכן השיג על פסק הרמב"ם מ2 סיבות:

1. אין הלכה כר' שמעון, ולכן האיסור הוא רק בשבעת העממין.
2. אף בשבעת העממים האיסור הוא רק אחר גיותם ולא קודם לכן, וכמסקנתו של רבא.
השו"ע בסימן טז פסק כרמב"ם, שהאיסור הוא בכל הגויים ובדרך חתנות.
והרמ"א כתב שיש חולקים.

מעמד הממזרים

השו"ע פסק בסעיף זה שאף הממזרים אסורים איסור עולם, ובע"ה נתייחס למעמד הממזרים בסעיפים הבאים.

לשון השו"ע:

ממזרים ונתינים אסורים איסור עולם עד סוף כל הדורות, בין זכרים בין נקבות:

סעיף ב

מעמדם של עמונים ומואבים

נאמר בתורה (דברים כג):

לא יבא עמוני ומואבי בקהל יקח גם דור עשירי לא יבא להם בקהל יקח עד עולם:
ובמשנה ביבמות (עו:) **נאמר:**

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד.
הגמ' דנה במקור לכך שנקבותיהן מותרות, ומביאה את הדין שהתעורר בזה בזמן שאול ודוד, וזה לשון הגמ':

מנא ה"מ?

א"ר יוחנן, דאמר קרא: "וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעת" ולא ידע ליה?..

אלא אאבוה קא משאיל.

ואביו לא ידע ליה? והכתיב: "והאיש בימי שאול זקן בא באנשים"..

ה"ק שאול: אי מפרץ אתי - מלכא הוי... אי מזרח אתי - חשיבא בעלמא הוי.

א"ל דואג האדומי: עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו. מ"ט? דקאתי מרות המואביה.

א"ל אבנר, תינא: "עמוני" - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית.

אלא מעתה, ממזר - ולא ממזרת!

ממזר כתיב, מוס זר.

מצרי - ולא מצרית!

שאני הכא, דמפרש טעמא דקרא: "על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" - דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם.

היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים, ונשים לקראת נשים!

אישתיק.

מיד: "ויאמר המלך שאל אתה בן מי זה העלם", התם קרי ליה נער, הכא קרי ליה עלם! הכי קא אמר ליה: הלכה נתעלמה ממך, צא ושאל בבית המדרש.

שאל.

אמרו ליה: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית.

אקשי להו דואג כל הני קושייתא.

אישתיקו.

בעי לאכרוזי עליה.

מיד: ועמ"ש...

אמר רבא: מלמד, שחגר חרבו כישמעאל ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו יזקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית.

מכל מקום קשיאו

הכא תרגמו: כל כבודה בת מלך פנימה.

במערבא אמרי, ואיתימא ר' יצחק, אמר קרא: "ויאמרו אליו איה שרה אשתך וגו'".

כתנאי: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית, **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים - זרכו של איש לקדם וכו'".

מבואר בגמ' זו כי דואג האדומי רצה לאסור את העמוניות והמואביות, ולא נתקבלו דבריו להלכה. ובתנאים, יש שלמדו (ר' יהודה) את היתר העמוניות והמואביות מן המילים "עמוני" ו"מואבי" שמשמע מהם שרק הזכרים בכלל האיסור, ויש שלמדו (ר' שמעון) מטעם האיסור המפורש בתורה, שהוא בכך שלא קדמו את ישראל במים, ואין זה שייך לנקבות שאינן שייכות בזה. לשון השו"ע:

עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם; אבל נקבותיהם מותרות מיד.

סעיף ג

מעמדם של מצרים ואדומים

נאמר בתורה (דברים כג):

(ח) **לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו:**

(ט) **בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל יקוק:**

כלומר, התורה לא כותבת במפורש שאין להנשא למצרי ואדומי, אך מכך שהתירה רק דור שלישי, משמע שדור ראשון ושני אסורים.

וכך לשון המשנה (יבמות עו):

מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות.

ר"ש מתיר את הנקבות מיד.

א"ר שמעון: ק"ו הדברים, ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם - התיר את הנקבות

מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות - אינו דין שנתיר את הנקבות מיד!

אמרו לו: אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה. אמר להם: לא כי, הלכה אני אומר.

מבואר במשנה כי פשוט שמצרי ואדומי אסורים עד שלושה דורות.

ונחלקו התנאים האם איסור זה נכון גם לנקבות:

לדעת ת"ק דין זה נכון אף בנקבות.

ולדעת ר' שמעון דין זה אינו אמור אלא בזכרים, וזהו ק"ו מעמוני ומואבי, שעל אף שאיסורם איסור עולם, נקבותיהם מותרות.

חכמים אומרים שאם הלכה היא נקבל, אך יש תשובה לק"ו של ר' שמעון.

ובגמ' בדף עז: מסיקה הגמ' שיש ללמוד מחלל שעל אף שאיסורו איסור עשה, נאסרו גם הנקבות וכדעת ר"א בן יעקב.

ומבואר במשנה שר' שמעון אומר שזוהי הלכה בידו, וביארה הגמ' שהוא עצמו אינו סובר כר"א בן יעקב וממילא די לו בק"ו, אך לשיטתם הוא אומר שמכול מקום הלכה היא בידו.

בברייתא שם מבואר שר' שמעון מביא סיוע נוסף לשיטתו מכך שנאמר בפסוק "בנים אשר יולדו להם וכו', ומשמע שהאיסור הוא דווקא בבנים.

אמנם ר' יהודה השיב לו, שאדרבה בפסוק כתוב "אשר יולדו" ומשמע שתלה את האיסור בלידה ואין לחלק בין זכר לנקבה.

תוספות (עז: ד"ה 'הלכה') למדו מכך שר' יהודה השיב לר' שמעון שהוא חולק עליו גם בדין, ועל כן הסיקו שר' שמעון לא קיבל זאת כ"הלכה למשה מסיני שאחרת לא היו חולקים עליו, אלא קיבל כן מרבתינו, ובזה ר' יהודה חולק.

להלכה פסק הרמב"ם (יב, יט) ובעקבותיו הטור והשו"ע כדעת ר' יהודה, שהאיסור תקף בין בזכר ובין בנקבה.

לשון השו"ע:

מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות,

שאחר שנתגייר הוא ובנו שנולד לו אחר שנתגייר, אסורים, ובן בנו מותר:

סעיף ד

מעמדו של בן מצרית שהיה עובר בשעת גיור אמו

לשון הגמרא ביבמות (עח:)

ת"ר: אם נאמר "בנים" למה נאמר דורות? ואם נאמר "דורות" למה נאמר בניס?

אם נאמר "בנים" ולא נאמר "דורות" הייתי אומר בן ראשון ושני אסור, שלישי מותר. לכן נאמר "דורות".

ואם נאמר "דורות" ולא נאמר "בנים" הייתי אומר לאותן העומדים על הר סיני, לכן נאמר בנים. "להם" – מהם מנה. "להם" – הלך אחר פסולן.

ואיצטריך למיכתב "להם" ואיצטריך למיכתב "אשר יולדו":

דאי כתב רחמנא "אשר יולדו" ה"א מבניהם מנה, כתב רחמנא "להם".

ואי כתב רחמנא "להם" ה"א מצרית מעוברת שנתגיירה היא ובנה חז, כתב רחמנא "אשר יולדו".

מגמ' זו עולה כי במדה ומצרית נתגיירה בעודה מעוברת- בנה נחשב כדור ראשון ולא שני, משום שנאמר "אשר יולדו", ולמדים מכאן שיש ללכת אחר שעת הלידה ובשעה זו כבר הייתה אמו גיורת, והוא שני.

וכתב האבני מילואים (ב) שדין זה נכון אף לשיטה שעובר אינו נחשב כירך אמו' וא"כ יוצא שהוא עצמו טבל לגירות, ולכאורה היה להחשיבו כדור ראשון, אלא מכול מקום היות ונולד לאם גיורת, הוא נחשב דור שני

לשון השו"ע:

מצרית מעוברת שנתגיירה, בנה מצרי שני.

סעיף ה

מתי הילד מיוחס אחרי האם ומתי אחרי האב

ילד של ישראל הבא על שפחה או נכריה

המשנה בקידושין (סו.): דנה כיצד לייחס ילד, ומביאה בזה 4 דרגות:

כל מקום שיש קידושין ואין עבירה - הולד הולך אחר הזכר.

ואיזה זו?

זו כהנת לוייה וישראלית שנשאו לכהן לוי וישראל.

וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה - הולד הולך אחר הפגום.

ואיזה זו?

זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין.

וכל מי שאין לה עליו קידושין, אבל יש לה על אחרים קידושין - הולד ממזר,

ואיזה זה?

זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה.

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה.

ואיזה זה?

זה ולד שפחה ונכרית.

מהכלל האחרון במשנה עולה כי במידה וישראל בא על השפחה או על הנכרית (שאינו בהם תפיסת קידושין)- הולד נחשב גוי כמותן.

הגמרא בקידושין (סח.-): דנה במקור לדין זה:

ומביא רב הונא, שהמקור לכך שאין תפיסת קידושין בגויה ובשפחה הוא מן הפסוק (בראשית כב, ה): "שבו לכם פה עם החמור" ולומדים- 'עם הדומה לחמור'.

עוד מביאה הגמ' שהמקור לכך שאין בנכרית תפיסת קידושין: **לר"ש** הוא מן הפסוק (דברים ז, ד): "כי יסיר את בנך מאחריך" ולומדים-, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה, ולדעת ר' שמעון פסוק זה נאמר ביחס לכל הגוים שכולם נחשבים מסירים.

ולחכמים שאינם דורשים 'טעמא דקרא', הלימוד הוא מפרשת אשת יפת תואר שם נאמר (דברים כא, ג): "הסיקה את שמתל שביה מעליה... ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לה לאשה" ומשמע שקודם לכן לא תפסו בה קידושין.

ולמסקנת הגמ' לומדים מן הפסוק (דברים כא, טו): "כי תהינה לאיש.. וילדו לוי" שרק במידה ויש תפיסת קידושין הולד מיוחס אחריו וכשאין תפיסת קידושין אין הולד מיוחס אחריו.

וכן פסק השו"ע שישראל הבא על גויה ושפחה אין הולד מיוחס אחריו אלא אחר האם.

ילד של גוי הבא על בת ישראל

לשון הגמ' ביבמות מט.:

איזהו ממזר?

כל שאר בשר שהוא בלא יבא, דברי ר"ע.

ר"ש התימני אומר: כל שחייבין עליו כרת בידי שמים.

והלכה כדבריו...

ובגמ' בדף מד:-מה.

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: הכל מודים, בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל, שהולד ממזר.

מאן הכל מודים?

שמעון התימני, דאע"ג דאמר שמעון התימני: אין ממזר מחייבי לאוין, ה"מ מחייבי לאוין, דתפסי בהו קדושין, אבל הכא עובד כוכבים ועבד, כיון דלא תפסי בהו קדושין - כחייבי כריתות דמי. מיתבינו עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר.

רבי שמעון בן יהודה אומר: אין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת!

אלא אמר רב יוסף: מאן הכל מודים? רבי, אף על גב דרבי אומר: אין הדברים הללו אמורים - אלא לדברי ר"ע שהיה עושה חלוצה כערוה, וליה לא סבירא ליה, בעובד כוכבים ועבד מודה, דכי אתא רב דימי, אמר רב יצחק בר אבודימי משום רבינו: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר.

רבי אחא שר הבירה ור' תנחום בריה דרבי חי'א איש כפר עכו, פרוק הנהו שבוייתא דאתו מארמון לטבריא, הוה חדא דאעברא מעובד כוכבים.

ואתו לקמיה דר' אמי, אמר להו: ר' יוחנן ור' אלעזר ור' חנינא דאמרי: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר.

אמר רב יוסף: רבותא למחשב גברי? הא רב ושמואל בבבל, ורבי יהושע בן לוי ובר קפרא בארץ ישראל, ואמרי לה חלופי בר קפרא ועיילי זקני דרום, דאמרי: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר!

אלא אמר רב יוסף: רבי היא.

דכי אתא רב דימי, אמר רבי יצחק בר אבודימי, משום רבינו אמרו: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר.

רבי יהושע בן לוי אומר: הולד מקולקל.

למאן? אילימא לקהל, הא אמר רבי יהושע: הולד כשר!

אלא לכהונה, דכולהו אמוראי דמכשרי, מודו שהולד פגום לכהונה; מק"ו מאלמנה: מה אלמנה לכהן גדול שאין איסורה שוה בכל - בנה פגום, זו שאיסורה שוה בכל - אינו דין שבנה פגום.

מה לאלמנה לכהן גדול שכן היא עצמה מתחללת!

הכא נמי, כיון שנבעלה פסלה.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון: מנין לעובד כוכבים ועבד הבא על הכהנת ועל הלוייה ועל הישראלית, שפסלוה? שנאמר: "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה", מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, יצאו עובד כוכבים ועבד שאין להם אלמנות וגירושין בה.

אמר ליה אביי: מאי חזית דסמכת אדרב דימי? סמוך אדרבין!

דכי אתא רבין אמר: רבי נתן ורבי יהודה הנשיא מורים בה להיתירא.

ומאן רבי יהודה הנשיא? רבי.

ואף רב מורה בה היתירא, דההוא דאתא לקמיה דרב, אמר ליה: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, מהו? אמר לו: הולד כשר; אמר ליה: הב לי ברתך! לא יהיבנא לך.

אמר שימי בר חי'א לרב, אמרי אינשי: גמלא במדי אקבא רקדא, הא קבא והא גמלא והא מדי ולא רקדא!

א"ל: אי ניהוי כיהושע בן נון, לא יהיבנא ליה ברתך.

א"ל: אי הוה כיהושע בן נון, אי מר לא יהיב ליה - אחריני יהבי ליה, האי, אי מר לא יהיב ליה - אחריני לא יהבי ליה. לא הוה קאזיל מקמיה, יהיב ביה עיניה ושכיב.

ואף רב מתנה מורה בה להיתירא.

ואף רב יהודה מורה בה להיתירא.

דכי אתא לקמיה דרב יהודה, א"ל: זיל איטמר, או נסיב בת מינך.

וכי אתא לקמיה דרבא, א"ל: או גלי, או נסיב בת מינך.
שלחו ליה בני בי מיכסי לרבה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל, מהו?
א"ל: השתא עבד כולו אמריי כשר, חציו מיבעיא?
אמר רב יוסף: מרא דשמעתא מנוז? רב יהודה.

והא אמר רב יהודה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל, אותו ולד אין לו תקנה:
כי איתמר דרב יהודה - כגון דקדיש בת ישראל, דנמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש.
והאמרי נהרדעי משמיה דרבי יעקב: לדברי הפוסל - פוסל אפילו בפנויה, לדברי המכשיר - מכשיר
אפי' באשת איש, ושניהם לא למדוה אלא מאשת אב, מאן דפסיל, סבר: מה אשת אב דלא תפסי
בה קדושין - [הולד ממזר], אף כל דלא תפסי בה קדושין - הולד ממזר; ומאן דמכשר, סבר: מה
אשת אב דלדידיה לא תפסי בה קדושין, לאחריני תפסי בה קדושין, לאפוקי עובד כוכבים ועבד
דלא תפסי בהו קדושין כלל!

אלא, כי איתמר דרב יהודה - כגון שבא על אשת איש, ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת
איש.

אמר רבינא, אמר לי רב גא: איקלע ר' יוסי בר אבין לאתרון, והוה עובדא בפנויה ואכשר, באשת
איש ופסיל.

א"ר ששת, לדידי אמר לי רב גא: לא ר' יוסי בר אבין הוה אלא רבי יוסי ברבי זבידא הוה,
ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.

א"ל רב אחא בריה דרבה לרבינא: איקלע אמימר לאתרון, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.
והלכתא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש.

הגמרא ביבמות דנה באריכות בשאלה, האם בן שנולד מגוי שבא על בת ישראל- הולד ממזר, או שהולד
כשר.

ומסיקה הגמ' (לאחר אריכות דברים) שהולד הוא כשר בין במקרה שבא על פנויה ובין במקרה שבא על אשת
איש.

בגמ' מבואר שהצד לומר שהולד יהיה ממזר, הוא משום שלא תופסים קידושין בביאה זו, ולכן היה מקום
להחשיב ביאה זו כביאה על חיובי כריתות העושה ממזרות.

עוד מבואר בגמ' שריב"ל סבר שאף שאינו ממזר, מכול מקום 'מקולקל' הוא מכהונה, ולמד כן ק"ו
מאלמנה לכהן גדול, שעל אף שאין איסורה שוה בכל הולד פגום (ולמסקנה 2 המקרים הביאה פוסלת את האשה
עצמה לכהונה).

מה שלא מבואר בגמ' הוא האם הבן נחשב כגוי או כיהודי, כלומר האם מה שנאמר שהוא כשר זה דווקא
לאחר גיור, או שהוא יהודי ואינו צריך גיור.

לכאורה היה ניתן להשיב על שאלה זו מדברי הגמרא בקידושין סח: (הבאנו מקצתה בתחילת הסעיף) שם דנה
הגמ' במקור לכך שילד ה נולד מישראל הבא על הגויה מיוחס אחר הגוי, ומבואר כי לדעת ר' שמעון יש
ללמוד כן מהפסוק (דברים ז, ד): "כי יסיר את בנך מאחריי" ולומדים-, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין
בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה, ולדעת ר' שמעון פסוק זה נאמר ביחס לכלל הגוים שכולם
נחשבים מסירים.

ולמד מכאן רבינא כי בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך.

רצתה הגמ' להסיק מכאן שרבינא סבר שאם גוי או עבד באו על בת ישראל- הולד ממזר.

כלומר, יוצא שהניחה הגמ' שאם הבן מיוחס אחר האם הישראלית והוא יהודי היה לו להיות ממזר.

והשיבה על כך הגמ' שאמנם הוא אינו כשר, אך אין הכרח שיהיה ממזר, אלא יש להחשיבו כפסול.

א"כ, עולה שאין הכרח לומר שאם הוא מיוחס כיהודי הוא ממזר, אך מה שלכאורה כן עולה מהגמ' הוא,
שאם הוא כשר, אין הוא יהודי אלא גוי וצריך גיור.

ואכן כך עולה מדברי תוס' (קידושין עה: ד"ה ירבי ישמעאל, יבמות כג. ד"ה 'קסבר רבינא' ועוד) כי להלכה ש'גוי או
עבד הבא על בת ישראל הולד כשר', יוצא שילד זה הינו גוי ואינו יהודי (בקידושין כתבו זאת בתורת שמו).

וכן עולה מפירוש רש"י לגמ' בקידושין ה"ל, וכן כתוב במפורש בפסקי תוספות (קידושין אות קמב).

אמנם יש לציין שכנגד גמרא זו, ניצבת הגמ' ביבמות כג. שם כתוב בדיוק להיפך, ונאמר שלשיטת רבינא
שגוי הבא מישראלית מיוחס אחר האם, על כרחך שהוא כשר.

ודחתה הגמרא שאמנם הוא אינו ממזר, אך עדיין ניתן לומר שהוא פסול (אמנם יש בזה עוד גרסאות עיי"ש).

ומשמע בפשטות, שאם הוא מיוחס אחר ישראל פשוט שאינו ממזר, והיה מקום לומר שיהיה כשר.

אמנם תוס' ביבמות כתבו בשם ר"י שיש לגרוס כפי שכתוב בגמ' בקידושין, שהרי אין כלל הבנה לכך שלא
יתכן שהוא יהודי וממזר, שאדרבה דווקא כשהוא גוי לא שייך בו ממזרות משום שאין לו תפיסת קידושין.

אמנם הרמ"ה הריטב"א (קידושין סח: ד"ה 'גרסת הספרים') והמהר"י בירב (מופיע בקובץ שיטות קמאי) גרסו גם
בקידושין כגרסת הגמ' ביבמות.

וביאור הריטב"א שיותר מסתבר לומר שהוא ישראל גמור, ומדייקים מרבינא שקרא לו בנך ולא אמר הולד
כמוהו ומשמע שהוא כשר ולא ממזר, והסיקה הגמ' שניתן לומר שהוא פגום, ועדיין קרוי בנך הואיל והוא

אינו פגום (לא הבנתי כלל דבריו מדוע כמוהו זה ממזר, והרי הגוי עצמו אינו ממזר)

הפתי"ש הביא שהיערות דבש (חלק א דרוש יז), **הניח בפשטות** כי להלכה שגוי הבא על בת ישראל הולד כשר-הכוונה שהוא גוי (וכגרת רש"י בקידושין וכגרת תוסי' בבי' הסוגיות), ולכן נאלץ לומר את הדרוש שלו לשיטה שאינה להלכה.

עוד פוסק שאימץ גישה זו, הוא הרב **יעקב לורברבוים מליסא בעל ה'נתיבות'** (מופיע בשו"ת חמדת שלמה (ב), ג). **בעל ה'נתיבות' התמודד עם הגמרא בבכורות מז**. ממנה עולה שבכור של גוי הבא על בת ישראל, חייב בבכורה, ומשמע שהוא יהודי ואינו גוי.

ותירץ בעל ה'נתיבות' שאמנם הוא צריך גיור, אך שונה גיורו משאר גרים בכך שלאחר שנתגייר הוא נעשה מיוחס אחר אמו, ונחשב כישראל גמור ומחוייב בפדיון בכור, והטעם לכך הוא מהמבואר ביבמות סב. שהילד מיוחס אחר אביו רק בהיותו גוי, ולכן לאחר שנתגייר כבר אין ליחסו אחרי אביו, אלא אחרי אמו, וממילא חייב בפדיון וכן אסור בממזרת כדן ישראל גמור (ועיין חידושי הגר"י [יבמות סימן יא] שהגיע למסקנה דומה, והכריח כן מכך שלא יתכן שהסיבה שלשיטת תוסי' הילד גוי הוא משום שאצל הגוים הולכים אחר האב, שהרי בעד לא ניתן לומר כן משום שאין לו 'חייס', ועל כרחך הילד אינו גוי, אלא שיש לו חסרון בקדושת ישראל, אך יחסו הוא אחר אמו, עיי"ש).

אמנם החמדת שלמה השיג על בעל ה'נתיבות', וכתב שמוכח מתוסי' (יבמות מז. ד"ה 'נאמן אתה') שגוי הבא על הבת ישראל הוא יהודי גמור. שם התייחסו תוסי' לכך שאדם שבא ואומר: 'נתגיירתי ביני לבין עצמי' נאמן לפסול את עצמו משם שגיורו אינו גיור ונחשב כגוי, אך אינו נאמן לפסול את בניו, ומעירים תוסי' שלא יתכן שאשתו עובדת כוכבים, שהרי במקרה זה בלאו הכי בניו פסולים שהם בני גויה, ואם מדובר שאשתו יהודיה, אז גם אם הוא גוי בניו כשרים משום שגוי הבא על בת ישראל בניו כשרים, ואם תאמר שגם לשיטה שהוא כשר הוא מכול מקום פגום, אין נ"מ לזה שאף אם אז יוצא שגם ללא עדותו הם פסולים לכהונה משום שהם גרים (ועיין בהערות למתיבתא [ביאורי תוסי' הערה רצו] שמדברי תוסי' לעיל היה משמע שנחשבים כיהודים גמורים ומה שתיצרו בזה), ועולה מדברי תוסי' שכשנאמר שהוא כשר, הכוונה שכשר אף לכהונה.

עוד כתב שכן עולה מדברי הרי"ף והרמב"ם שפסקו שהוא כשר לכהונה (אמנם הרי"ף רק הסתפק) ועל כרחך שאינו גוי, ואף לשיטה החולקת נראה שיש ראייה מעצם כך שנצרכו לק"ו בכדי לחדש שהוא פגום לכהונה, ואם הוא גוי שהתגייר הוא ודאי פסול לכהונה (כמובן שהנתיבות מתרץ זאת בכך שלאחר גיורו הוא נחשב כישראל גמור, ודוק).

עוד הביא הפתי"ש שאף הנודע ביהודה (תניינא סימן ק) **תפס בפשיטות** שנחשב כיהודי גמור לכל דבר ועניין, **וכתב הפתי"ש שכן נראה שדעת התפארת למשה** (יורה דעה סימן רסו) הואיל והוא מתיר למול בן זה בשבת, ומשמע שדינו כיהודי גמור.

עוד ציין לשער המלך (איסורי ביאה טו, ג) שהאריך רבות בדין זה, והביא את הראיה מבכורות שחייב בבכורה כראיה נצחת, עיי"ש בדבריו.

השו"ע סתם שאחד מאלו (כלומר אלו שהופיעו בסעיפים הקודמים מצרי, אדומי, עמוני, מואבי), שבא על בת ישראל, הולד כשר לקהל אלא שפגום לכהונה, וזאת בניגוד לממזר שאם בא על בת ישראל הולד ממזר.

האם הנולד מגוי ומיהודיה כשר לכהונה?

התבאר לעיל מי נפסק שגוי הבא על בת ישראל הולד כשר.

וכן הבאנו שבגמ' ביבמות מה. אמר ריב"ל שגם השיטה הסוברת שהוא כשר מודה שהוא פסול מכהונה ולמד כן ק"ו מבן הנולד מאלמנה וכהן גדול שאע"פ שאין איסורה שוה בכל- נפסל הבן לכהונה, וא"כ כל שכן ממצאיות של גוי הבא על בת ישראל.

כן עולה לכאורה גם ממסקנות הגמ' ביבמות כג. ובקידושין סח: בדעת רבינא שולד הוא אינו ממזר אך פגום (אלא שבגמרות אלו קצת משמע שזה שלא כשיטה הסוברת שהולד כשר).

אמנם הרי"ף (יבמות טו.) **הסתפק** האם דברי ריב"ל נפסקו להלכה, היות ובמסקנת הגמ' נאמר שגוי הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה ובין באשת איש, ולא הזכירו שהוא פסול לכהונה.

הרמב"ן (יבמות מה.) **ביאר שספיקו של הרי"ף נשען גם על כך** שמשמע מדברי האמוראים בהמשך שאינו נפסל לכהונה וכפי שמשופר שרצה אחד לחתן את בתו לבן רב, ורב התחמק, ולא אמר בפשטות שאינו רוצה לפסול בנו לכהונה.

הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ג) **הלך צעד נוסף מדברי הרי"ף** וכתב שבמקרה זה דינו של הילד כשאר גרים, ומשמע שהכריע שהוא כשר לכהונה.

אמנם הרא"ש (יבמות ד, ט) **תמה על ספיקו של הרי"ף** וכתב שהוא אינו רואה 'לכאן מקום שיפול בה ספק', שהרי הגמ' סתמה שכולם מודים בזה, ולכן פשוט שהגמ' לא נצרכה לבסוף לחזור ולומר שהולד פגום לכהונה, משום שבזה לא התעורר כלל דיון וכפי שהסיק ריב"ל.

אף הטור והשו"ע הכריעו בזה כדעת הרא"ש שהולד פגום לכהונה.

אמנם הבי"ש (ב) כתב שנראה שיש להתחשב בדעת הרי"ף והרמב"ם ולכן בדיעבד אין מוציאים אם נשאת לכהן (וכן כתב הרמב"ן שהיות והדין בספק, אין להוציא, והקשו המהרש"ל [שי"ש ד, לח] והמלי"מ [איסורי ביאה יז, ז] שזהו ספק דאורייתא שהרי איסור חלל הוא מהתורה ומדוע שלא יוציא, ותירץ השער מ"ל [איסורי ביאה טו, ג] שכונת הרמב"ן שאין כופין אותו להוציא מדין גט מעושה אך ודאי הוא מחוייב בכך [דיון זה הובא בפת"ש (א)]).

עוד כתב הבי"ש (ד) שנראה שיש לפרוך את הק"ו של ריב"ל שהרי נפסק בסעיף הבא שגר עמוני או מצרי שני שבא על בת ישראל הולד כשר, וזאת על אף שסבר ר' יוחנן (יבמות עז.) שעמוני פוסל בביאתו את האשה, ויוצא שיש לפרוך את הק"ו מאלמנה שהנה במקרה זה יש ביאת איסור ופוסלת את האם, ואעפ"כ אינה פוסלת את הבן, והוא הדין לגוי הבא על בת ישראל, שלא יפסול את הבן לכהונה, **וכן הקשו תוסי'** (יבמות עז. ד"ה ר' יוחנן).

וכתב הבי"ש שנראה שזוהי הסיבה שהרמב"ם הכריע בתורת ודאי שהבת כשרה לכהונה.

והביא הבי"ש שהב"ח כתב שאין לדמות בין גר עמוני לגוי הבא על בת ישראל, משום שבגוי לא שייך תפיסת קידושין.

והב"ש דחה דבריו שהרי דברי ריב"ל מבוססים על ק"ו מאלמנה לכהן גדול שבזה יש תפיסת קידושין, וכתב הבי"ש שנראה שמשמט מעיני הבי"ח שאף תוסי' הקשו כן ולא תירצו.

הבאר היטב כתב שיש להצדיק את דברי הב"ח על פי דבריו של הבית יהודה (יבמות מב) שכתב שעדיין שייך ללמוד ק"י מאלמנה לכהן גדול באופן אחר, והוא שכשם שאלמנה לכ"ג קידושין תופסין בו ואעפ"כ הולד פגום, כל שכן בגוי הבא על בת ישראל שאין קידושין תופסין שהולד יהיה פגום, וכתב הבית יהודה שהסיבה שהגמ' לא הזכירה ק"י זה, היא משום שרצתה הגמ' שהק"י התיישב גם לדעת ר' עקיבא שסובר שגם בחיבי לאויו (כגון אלמנה לכהן גדול) אין הקידושין תופסים, וזה כדברי הב"ח שבה חלוק גוי הבא על בת ישראל (שאינו בו תפיסת קידושין) מגר עמוני וגר מצרי.

אמנם הפת"ש (ד) הביא שבספר יד חזקה (דיני ספיקא דאורייתא סימן א סעיף ד) **דחה את דבריו של הבית יהודה וכתב** שאין זה ק"י טוב, שהרי יש מקום לומר שחוסר תפיסת קידושין היא סיבה טובה יותר שלא יפסל לכהונה, כשם שאף אם יבוא על אשת איש, הבן אינו ממזר מטעם שאינו בו תפיסת קידושין. **המחצית השקל** (על הבי"ש (ד) ד"ה יב"ח כתב) **כתב ליישב את דברי הרא"ש** ולבאר שהק"י של ריב"ל נשאר להלכה, וזאת על אף שגר עמוני הבא על בת ישראל אינו פסול לכהונה, משום שלעמוני יש צד קולא שהנקבות שלו מותרות, אך כתב שעדיין יש לפרוך במה הצד מעמוני ומצרי וכפי שכתב מהר"ם (יבמות עז. ד"ה תוס' ד"ה ר' יוחנן).

הבית מאיר (סעיף א ד"ה יוהרא"ש) **הביא פירכא נוספת לק"י של ריב"ל לשיטת הרמב"ם** שסבר שהאיסור בגוי הוא רק דרך חתנות ובדרך זנות הוא רק מדרבנן (או שאסור מהתורה אך אינו בלאו עיין בית מאיר סימן טו סעיף ג), ולכן אין ללמוד ק"י מאיסור אלמנה לכהן גדול שהוא מדאורייתא.

לשון השו"ע:

ישראל שבא על אחת מאלו, הולד כמותה.
ואחד מאלו, חוץ מממזר, שבא על בת ישראל, הולד כשר לקהל אלא שפגום לכהונה:

סעיף ו

מתי הולד הולך אחר הפגום ומתי לא?

כל מקום שיש קידושין ועבירה הולד הולך אחר הפגום

בסעיף הקודם הבאנו את דברי המשנה בקידושין (סו:) שם נאמר הכלל הנ"ל:

וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה - הולד הולך אחר הפגום.

ואיזה זו?

זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין.

המשנה קובעת שכל הילד הנולד מביאת איסור כזה שאינו מבטל קידושין, הולד מקבל את הפסול כמו הפגום, ולכן הנולד מאם הפסולה לכהונה הוא פסול לכהונה, הנולד מממזרת שנבעלה לישראל הולד ממזר, וכיו"ב¹⁹.

הגמרא ביבמות (עח.) מביאה מקור לכלל זה מהפסוק בדברים (כג,ד) בעניין פסול עמוני ומואבי: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל יקח גם דור עשירי לא יבא להם בקהל יקח עד עולם", וזה לשון הגמ':

ת"ר: "להם" - הלך אחר פסולן.

וביאר רש"י: "כגון מצרי שנשא ישראלית וישראל שנשא מצרית, שהולד מצרי"

בת גר עמוני שבא על ישראלית, ובן מצרי שני שבא על ישראלית, אם כשרים לכהונה

א"כ נמצאנו למדים שתמיד הילד מיוחס אחר ההורה הפגום.

אמנם מכול מקום יש מציאויות בו ההורה פגום, והילד יהיה כשר, והוא בבת גר עמוני הבא על ישראלית, וזאת משום שעמונית לא נאסרה כמבואר לעיל (סעיף ב), וכן מצרי שלישי בן מצרי שני שהוא כשר משום שהותר בקהל כמבואר לעיל (סעיף ג).

הגמ' ביבמות (עז: -) **דנה** האם במקרים אלו, הילד כשר אף לכהונה, או שהוא פסול לכהונה היות ונולד להורה פסול, וזה לשון הגמ':

אמר עולא א"ר יוחנן: בת גר עמוני - כשרה לכהונה.

¹⁹ **אמנם יש להעיר** ששונה המקרה של פסולי כהונה משאר המקרים, שבשאר המקרים הבן מקבל ממש את פסול הפגום, ואילו בפסולי כהונה, הוא מקבל פסול חדש של חלל, ואפילו לדינא יש הבדל שהרי אלמנה מותרת לכהן רגיל והבן חלל, ויהיה פסול אף לכהן גדול.

ובפני"ת התקשה יותר שהרי פסול חלל הוא מחמת עצמו שאביו בא על פסולי כהונה, ודווקא הפסול של חלל מחמת אמו הפסולה נלמד מדרשה ומדברי סופרים.

על כן ביאר הפני"ת שאכן כלל זה נשנה אגב שאר הדברים ואינו עיקר

וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשניות (ג, יג): "כבר ידעת שאלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט הולד חלל, ואין אומרים בזה הולד הולך אחר הפגום, אלא שמפני שהיא מחייבי לאוין והולד פגום כללה עם חייבי לאוין שאפשר לומר בהם הולד הולך אחר הפגום, לפי שישאל שנשא ממזרת או ממזר שנשא ישראלית הולד ממזר."

ועיין בגר"ט (כתובות לו) שכתב שמכול מקום מוכרחים לומר שחלל פסול לא רק מחמת ביאת העבירה, אלא גם מחמת שמתייחס אחר אמו, שאם לא כן, לא היה שייך כלל לשנותו במשנתו, עיי"ש.

א"ל רבא בר עולא לעולא: כמאן?

אי כרי יהודה, הא אמרו: בת גר זכר כבת חלל זכר!

ואי כרבי יוסי, פשיטא, הא אמרו: אף גר שנשא גורת - בתו כשרה לכהונה!

וכ"ת, בהנך דראוין לבא בקהל, אבל האי דאין ראוי לבא בקהל - לא.

מנא ליה? דיליף מכ"ג באלמנה. מה לכ"ג באלמנה שכן ביאתו בעבירה!

חלל יוכיח.

מה לחלל שכן יצירתו בעבירה!

כ"ג יוכיח.

וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן - שאינו ברוב קהל וכתו

פסולה, אף כאן שאינו ברוב קהל וכתו פסולה.

מה להצד השווה שבהן - שכן יש בהן צד עבירה!

דלמא ודאי בעמוני שנשא בת ישראל קאמרת, אף על גב דביאתו בעבירה - בתו כשרה?

א"ל: אין.

דכי אתא רבין א"ר יוחנן: בת גר עמוני ובת מצרי שני:

רבי יוחנן אמרו: כשרה.

ור"ל אמרו: פסולה.

ר"ל אמר פסולה, דיליף לה מכ"ג באלמנה.

ר' יוחנן אמר כשרה.

דתי רבי זכאי קמיה דר' יוחנן: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה" - להביא גורת מכנה שהיא

כשרה לכהונה.

ואמר ליה, אני שונה: "עמיו" "מעמיו" - להביא בתולה הבאה מב' עממין, ואת אמרת גורת

מכנה ותו לא?

מאי שני עממין?

אילימא עמוני שנשא עמונית.

ומאי משני עממין דזכרים אסורין ונקבות מותרות, היינו גורת מכנה!

אלא בעמוני שנשא בת ישראל.

ואיכא דאמרו: אמר ליה, אני שונה: עמיו מעמיו - להביא בתולה הבאה משני עממין ומעם שיש

בו שני עממין, ואת אמרת גורת מכנה ותו לא.

ולחך לישנא, בת מצרי שני דכשרה לכהונה מנא ליה?

וכי תימא, דיליף מעמוני שנשא בת ישראל.

מה לעמוני שנשא בת ישראל שכן נקבות מותרות!

מצרי שני שנשא מצרית שניה יוכיח.

מה למצרי שני שנשא מצרית שניה שכן אין ביאתו בעבירה! עמוני שנשא בת ישראל יוכיח.

וחזר הדין וכו'....

מבואר בגמ' כי להלכה נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש, האם מציאות בו אחד ההורים פגום וכן נעשתה הביאה

בעבירה, יש לפסול את הבן לכל הפחות לכהונה, כגון עמוני הבא על בת ישראל ונולדה להם בת (שאינה אסורה

מדין בת עמוני שהרי היא נקבה), או מצרי שני הבא על ישראלית:

דעת ר' יוחנן שהולד כשר ולמד כן מהיתור בפסוק במלה "מעמיו" שיש להתיר אף בתולה שבאה מב' עמים

שונים (אלא שיש ב' גרסאות האם היתור מלמד רק על בן עמונית ובן מצרי שני נלמד מן הפסוק או ששניהם נלמדים מן הפסוק).

ואילו דעת ריש לקיש היא שהולד פגום לכהונה (ולמד כן מ"במה המצד" מאלמנה לכהן גדול, שכל שיש צד עבירה, הולד

פסול לכהונה, וכנראה לא למד את יתורו של ר' יוחנן, אלא כפי ששנה ר' זכאי שהפסוק מלמד רק שאף בת גורת כשרה לכהונה,

אבל לא בת עמונית או מצרי שני).

להלכה הכריעו הפוסקים כדעת ר' יוחנן שיש להכשיר לכהונה בן עמוני הבא על בת ישראל או בן מצרי שני

שבא על ישראלית, וכן פסק השו"ע.

מה דינו של בן מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, או בן מצרי ראשון שנשא מצרית שניה?

לשון הגמרא ביבמות עח.:-

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה - בנה שלישי הוא.

אלמא קסבר: בתר דידיה שדינן ליה.

מתיב רב יוסף, רבי טרפון אומר: יכולין ממזרים ליטרה, כיצד? ממזר נשא שפחה - הולד עבד, שחררו - נמצא בן חורין.

אלמא, בטר דידה שדינן ליה?

שאי התם, דאמר קרא: "האשה וילדיה תהיה לאדוניה".

מתיב רבא, אמר ר' יהודה: מנימין גר מצרי היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא, ואמר: אני מצרי ראשון ונשאתי מצרית ראשונה, אשיא לבני מצרית שניה כדי שיהא בן בני ראוי לבא בקהל.

ואי ס"ד בתריה דידה שדינן ליה, אפילו ראשונה נמי!

הא אמר ליה רבי יוחנן לתנא, תני: ראשונה.

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה - בנה שני הוא.

אלמא, בטר אימיה שדינן ליה.

אמר ליה אביי, אלא הא דאמר ר' יוחנן: הפריש חטאת מעוברת וילדה, רצה - מתכפר בה, רצה - מתכפר בולדה; אי אמרת בשלמא עובר לאו ירך אמו הוא, הוה ליה כמפריש שתי חטאות

לאחריות, ואמר רב אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות - מתכפר באחת מהן והשניה תרעה; אלא אי אמרת עובר ירך אמו הוא, הוה ליה ולד חטאת, וולד חטאת למיתה אזיל!

אישתיק.

א"ל: דלמא שאני התם, דכתיב: אשר יולדו, הכתוב תלאו בלידה;

א"ל: קרקפנא! חזיתיה לרישך בני עמודי כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא. טעמא דכתיב אשר יולדו, הא בעלמא - בטר אבוה שדינן ליה.

אלא הא דאמר רבא: נכרית מעוברת שנתגיירה - בנה אין צריך טבילה.

אמאי אין צריך טבילה?

וכי תימא משום דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: דבר תורה, רובו ומקפיד עליו - חוצץ, רובו שאינו מקפיד עליו - אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא: לא שנו אלא רובו, אבל כולו - חוצץ!

שאינו עובר, דהיינו רביתה.

כי אתא רבינא א"ר יוחנן: באומות - הלך אחר הזכר, נתגיירו - הלך אחר פגום שבשניהם. באומות הלך אחר הזכר, כדתינא: מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן, שאתה

רשאי לקנותו בעבד? שנאמר: וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו; יכול אפי' אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות והוליד בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד? ת"ל: אשר הולידו

בארצכם, מן הנולדים בארצכם, ולא מן הגרים בארצכם. נתגיירו - הלך אחר פגום שבשניהם. במאי? אילמא במצרי שנשא עמונית, מאי פגום שבשניהם אית בה? עמוני - ולא עמונית! אלא

בעמוני שנשא מצרית, אי זכר הוי - שדייה בטר עמוני, אי נקבה הוי - שדייה בטר מצרית.

בגמ' מבואר כי נחלקו האמוראים בדעת ר' יוחנן, מה הדין במציאות שמצרי שני נשא מצרית ראשונה, או רב מצרי ראשון נשא מצרית שניה?

רבה בר בר חנה סבר שבמקרה שמצרי שני נשא מצרית ראשונה - הולד שלישי ומותר בקהל, וביארה הגמ' שזאת משום שסבר שהולכים אחר האב, (ולפי זה במקרה ההפוך שהאב ראשון והאם שניה - יסבור רבה בר בר חנה שהולד

שני ובגמ' בקידושין (סז:): מבואר שלדעת רב בר בר חנה, ר' יוחנן למד זאת מלשון ב'כל מקום' של הכלל הראשון במשנה בקידושין - 'כל מקום שיש קידושין ואין עבירה - הולד הולך אחר הזכר', ולכן אף המציאות של מצרי ומצרית, היות ואין עבירה הולכים אחר הזכר.

לעומתו סבר ר' דימי כי דעת ר' יוחנן היא שהולכים אחר האם ולכן אם האב מצרי שני והאם מצרית ראשונה - הולד נחשב שני. הגמ' סברה בתחילה כי הסיבה שהולכים אחר האם, היא משום שהעובר נחשב כירך אמו, ולכן אם היא ראשונה אף הוא ראשון, אך לבסוף מסיקה הגמ' כי טעמו של רב דימי היא משום שנאמר בפסוק (דברים כג, ט): "בָּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי יָבֵא לָהֶם בְּקֶהֱל קָנָק", ומשמע שהדבר תלוי

בלידה, וההבנה הפשוטה היא שהדבר תלוי באם ולא באב. **להלכה הכריע הרא"ש** (יבמות ד, ד) **שהלכה כרב דימי**, ויש לילך אחר האם, ולכן אם האם מצרית ראשונה - הולד מצרי שני.

אמנם הכרעת הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כ) **בעניין זה צריכה ביאור**, משום שהרמב"ם הכריע שבין אם האב מצרי ראשון והאם מצרית שניה, ובין אם האם מצרית ראשונה והאב מצרי שני - הולד הוא שני, ואינו כשר, **ולכאורה דברי הרמב"ם הם שלא כרב דימי ושלא כרבה בר בר חנה.**

אך נראה שסבר הרמב"ם כרב דימי משום שהרמב"ם נימק דין זה כדברי רב דימי, וכך לשונו: 'שנאמר בנים אשר יולדו להם הכתוב תלאן בלידה'.

המגייד משנה ביאר שהרמב"ם סבר שכוונת רב דימי בלימוד זה לומר, שהיות וכשרותו תלויה בלידה, ולידה מורכבת מאב ואם - כל ששניהם אינם דור שני אין להכשירו (אך לכאורה ביאור זה אינו מסתדר עם לשון הגמ' 'בטר אימיה שדינן ליה', ומשמע שהולכים דווקא אחר האם).

הגר"א (יג) ביאר את פסק הרמב"ם באופן אחר:
הגר"א סבר שהרמב"ם פסק שלא כרב דימי ושלא כרבה בר בר חנה, אלא כאימרתו של רבינא בשמו של ר' יוחנן (מפניע בגמ' שהבאנו לעיל) שאמר שכאשר נתגיירו יש לילך אחר הפגום שבשניהם.

כלל זה נלמד בגמ' ביבמות (עח:) מן הפסוק "להם" והוא מוסכם על כולם ויתבאר לקמן בסעיף הבא.
אלא ששאר הראשונים הבינו שכלל זה נכון דווקא לגבי עמוני שנושא מצרית, שאם נולד בן יש ליחסו לאב ואסור לעולם, ואם נולדה בת יש ליחסה לאב ולהיאסר ג' דורות (שהרי אם נייחסה לאם היא מותרת מיד, שהרי אין איסור לעמונית) ולא ביחס למצרי ומצרית.

הראשונים נתנו ביאורים שונים מדוע כלל זה לא נכון לגבי מצרי ומצרית:
רש"י (קידושין סז. ד"ה בנה הראשון) **ביאר** שכלל זה נאמר דווקא לגבי חתנות שנעשתה באיסור כגון מצרית עם עמונית, אך לא ביחס למצרי עם מצרית שבוה אין איסור כלל, וכן המשיך שבמצרי ומצרית לא שייך ללמוד ממילה "להם" משום שהם מאותו העם וקרויים להם.

נראה בתוס' (קידושין סז. 'בנה שלישי') **שהבינו שעיקר הדגש ברש"י הוא שניהם פסולים ולכן כתבו בשם הר"ם שאין זה העיקר, שהרי בעמוני ומצרי שייך כלל זה (על אף שניהם פסולים, וגם אינם אסורים זה בזה), אלא העיקר הוא שכלל זה לא חל על בני אותו עם**²⁰.

מכול מקום ביאר הגר"א שהרמב"ם סבר שאכן רבינא חולק על רב דימי ורבה בר בר חנה וסובר שלעולם יש לילך אחר הפסול, ולכן רק כאשר גם האב וגם האם מצרים שניים- הבן כשר (אלא שאף פירושו קשה, משום שהרמב"ם נימק את דינו מן המילים: "אשר יולדו וכרב דימי, ולא מן המילים: "להם" וצ"ע).

הגר"א חיזק את הבנת הרמב"ם בגמ' וכתב שכן מוכח בירושלמי (יבמות ח, ב. קידושין ד, ג) שאמר ר' עקיבא למנימין (שם בירושלמי קרוי בנימין) שצריך ג' דורות מכאן ומכאן בכדי להתירו בקהל, וכתב הגר"א שדברי הרמב"ם 'כוננים עד מאוד'.

אמנם החזו"א (אבן העזר ד, יא) השיג על הגר"א וכתב שפשוט שרבינא אינו חולק על רב דימי, משום שמוכח בגמ' שגם רב דימי וגם רבה בר בר חנה מודים לכך שבגר וממזר יש לילך אחר הפגום (אף לשיטת רבה בר בר חנה) וכן במציאות של ממזר וגירות הולד ממזר אף לשיטות שגירות מותר בממזר (אף לשיטת רב דימי), עיי"ש בדבריו, ועל ראיית הגר"א מהירושלמי, כתב החזו"א שלשיטתו יוצא שר"ע סובר כרבינא וחולק על רב דימי ורבה בר בר חנה, ולכאורה זה כנגד הבבלי שודאי לא סובר שרבה בר בר חנה ורב דימי חלוקים על ר"ע²¹.

השו"ע כתב שבמקרה של מצרי שני שנשא מצרית ראשונה פשוט שהולד שני.
אך במקרה שמצרי ראשון נשא מצרית שניה:

יש אומרים שיש לילך לעולם אחר האם וכפשוט דעת רב דימי.
ולדעת הרמב"ם לעולם הוא מצרי שני, עד שיהיו אביו ואמו שניים.
לשון השו"ע:

נתגיירה אחת מאלו ונשאת לישראל, או שנתגייר אחד מאלו ונשא אשה ישראלית, הולד הולך אחר הפסול.
לפיכך גר עמוני או מצרי שני שנשא בת ישראל, הבת כשרה אפילו לכהונה,
שאחר איזה מהם שנלך היא כשרה.
אבל מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, הולד שני. מצרי ראשון שנשא מצרית שניה, י"א הולד שלישי, ולהרמב"ם הולד שני.

סעיף ז

באומות הלך אחר הזכר, נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם
נחזור על סוף דברי הגמ' ביבמות (עח:) שהובאה בסעיף הקודם:

כי אתא רבינא א"ר יוחנן: באומות - הלך אחר הזכר, נתגיירו - הלך אחר פגום שבשניהם.
באומות הלך אחר הזכר. כדתינא: מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד? שנאמר: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו".

יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות והוליד בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד?
ת"ל: "אשר הולידו בארצכם" - מן הנולדים בארצכם, ולא מן הגרים בארצכם.

נתגיירו - הלך אחר פגום שבשניהם. במאי?

אילימא במצרי שנשא עמונית.

מאי פגום שבשניהם אית בה? עמוני - ולא עמונית!

אלא בעמוני שנשא מצרית, אי זכר הוי - שז"ה בתר עמוני, אי נקבה הוי - שז"ה בתר מצרית.

²⁰ אמנם ברמב"ן (יבמות עח. ד"ה 'הא דאמר ר' יוחנן') כתב שהעיקר הוא בכך שאין איסור, וצ"ע אי"כ במה זה שונה מעמוני ומצרית, ונראה שלשיטתו אכן רב דימי חולק על רבינא, וכן העלה בהערות על הרמב"ן (הרשלר) הערה 212, אך העיר שבריטבי"א מפורש שרבינא אינו חולק ואע"פ כתב כרמב"ן כאן, וצ"ע.

²¹ אך מכול מקום כתב החזו"א שניתן לבאר שהירושלמי סובר כרב דימי שצריך יחוס אחר האם, ומה שכתב שצריך מ2 הצדיים הוא משום שכן היה המציאות שבפועל יצא דור שלישי אף מן האב אך אין צורך בכך, ומכול מקום הודה בגר"א שמתוס' ביבמות (עח. ד"ה 'מצרי משמע כגר"א שרבינא חולק על האמוראים הקודמים, ונשאר בזה בצ"ע, ועיין בפני" ד"ה 'בנה' מה שכתב בזה).

כבר בסעיף הקודם הזכרנו את דברי רבינו בשם ר' יוחנן שאמר שאצל הגוים יש לילך אחר הזכר, אך לאחר גירותם, הולכים אחר הפגום שבשניהם.

המקור לכך שבגיותם יש לילך אחר אבותם הוא מכך שנלמד מפסוק כי מחד יש להתיר לקחת כנעני כעבד כאשר אמו כנענית והאב אינו כנעני, ומאידך אין לקחת עבד ממי שאביו כנעני שלא התירה התורה אלא את 'אשר הולידו בארצכם' ולא את הגרים בארצכם.

ובסעיף הקודם כבר התבאר כי המקור לכך שבגיותם יש לילך אחר הפגום הוא מן הפסוק העוסק בעניין פסול עמוני ומואבי: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל וקָזַק גם דֹר עֲשִׂירֵי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקָהֶל יִקְזָק עַד עוֹלָם" (דברים כג, ד), ונלמד בגמרא מן המילה להם- שיש לילך אחר פסולם.

ובסעיף הקודם התבאר כי לדעת הרמב"ם דין זה נכון אף ביחס למצרי שני הנושא מצרית ראשונה וכן להיפך.

אך לדעת ראשונים אחרים במקרה זה אין לילך אחר הפסול, וכפי שסובר רב דימי שבזה הולכים אחר האם, ובתוס' מבואר שזאת משום שהכלל שהולכים אחר הפסול, אינו שייך בבני אותו עם²².

השו"ע פסק כדברי רבינו שבגיותם הולכים אחר האב, ולכן בעמוני ומצרית- הולד עמוני, ובמצרי ועמונית- הולד מצרי. אך בגירותם הולכים אחר הפסול, ולכן כאשר עמוני נשא מצרית- הולד הזכר עמוני, והנקבה מצרית.

הטור כתב דין זה אף במקרה ההפוך שמצרי נשא עמונית, שאם נולד זכר דינו כעמוני, ואם נולדה נקבה דינה כמצרית.

אמנם הב"י הדרישה והב"ח התקשו בדברי הטור, שהיות והעמונית עצמה אינה פגומה כלל, לא שייך שבנה יחשב כעמוני פגום.

הב"י כתב שצריך לשנות את הגרסא בטור ולכתוב שבמקרה זה דינו של הבן כמצרי, וכפי שכתב הרמב"ם במפורש (איסורי ביאה יב, כא)

הב"ח הסכים עם הב"י לדינא שפשוט שולד גר מצרי וגרה עמונית דינו כמצרית, וכתב שאף הטור כיוון לזה וכך יש לקרוא את דבריו: "נתגייירו הולד הולך אחר הפגום שבשניהם- כמו גר עמוני שנשא גיורת מצרית או גר מצרי שנשא גיורת עמונית (ומבאר הב"ח שבמקרה האחרון של גר מצרי שנשא גיורת עמונית ההליכה אחר הפגום פירושה שלעולם בין זכר ובין נקיבה יש להחשיבו כמצרי, אך במקרה הראשון של גר עמוני שנשא גיורת מצרית- וילדה בן דינו כעמוני להיות אסור לעולם, ילדה בת דינה כמצרית ליאסר שני דורות".

אך נראה שהרמ"א הבין שהטור עוסק במקרה של גר מצרי שנשא עמונית ממש, ולא גיורת עמונית. **וישנם 2 גרסאות בדברי הרמ"א:**

הגרסא שהייתה לפני הדרישה הב"ח והט"ז היא שהרמ"א פסק שבמקרה זה שגר מצרי נשא עמונית- בזכר יש לילך אחר האם הגויה ולהחשיבו כעמוני, ובנקבה יש לילך אחר האב ולהחשיבו כגר מצרי.

ולכאורה יש קושי בגרסא זו שהרי היות והאם גויה, דינו של הולד כמותה, ואם נקבה היא צריכה להחשב כעמונית, וכיצד קיבלה את פסול אביה שהוא גר מצרי?

הדרישה כתב שלדעת הרמ"א יש ללכת אחר האב לחומרא משום שבאומות הולכין אחר הזכרים וזה מכוח חומרא, ואם הולד בן הולכים אחר האם ע"פ העיקר הדין שהולד כמותה.

הב"ח כתב שדברי הדרישה בעניין זה אינם נוחים לו.

והב"ח עצמו ביאר שהסיבה שאם נולדה נקבה הולכים אחר האב, זאת משום שאין זה עדיף ממציאיות שהיה גר מצרי ולא גוי מצרי שהולכים אחר הפגום.

הט"ז כתב שהגהה זו קשה להבינה, וצריך לומר שהרמ"א הסתפק אם יש לילך במקרה זה אחר האם או אחר האב משום שאחד מהם גוי ואחד גר, והכריע לחומרא, אך כתב שמ"מ הדבר קשה משום שום מקור לדין זה.

אמנם הח"מ (ד) כתב כנגד הב"ח וכתב שגרסתו ברמ"א אינה נכונה והגרסא הנכונה היא שבמידה ונולדה נקבה היא מותרת, והכוונה שדינה כעמונית גויה שאם תתגיייר תהיה מותר בקה, וזה פשוט שהיות והוא יהודי והיא גויה, הולכים אחר האם בין לקולא ובין לחומרא.

אף מהב"ש (ז) עולה שגרסת ה'ספרים שלנו', היא כגרסת הח"מ ולא כגרסת הדרישה, ב"ח, וט"ז.

אף הגר"א (טו) כתב שיש לגרוס 'מותרת' כגרסת הח"מ. לשון השו"ע:

עמוני שנשא אשה מצרית, הולד עמוני.

ומצרי שנשא עמונית, הולד מצרי, שבאומות הלך אחר הזכר.

אבל אם נתגייירו, הלך אחר הפגום שבשניהם.

לפיכך גר עמוני שנשא גיורת מצרית, הולד, אם הוא זכר, דינו כעמוני להיות

אסור לעולם. ואם היא נקבה, דינה כמצרית.

הגה: גר מצרי שנשא גויה עמונית הבן הוא עמוני והבת היא מותרת (גירסא

אחרת מצרית) (טור).

סעיף ח

גר מצרי שנשא גיורת עמונית

לשון השו"ע:

וגר מצרי שנשא גיורת עמונית, הולד מצרי ואסור עד דור שלישי.

²² אמנם ברמב"ן משמע שהדבר תלוי בכך שאין עבירה, וא"כ לכאורה אף בעמוני ומצרית היה צריך להיות הדין כן ושלא כרבינו עיין לעיל.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

סעיף זה התבאר כבר בסעיפים הקודמים שאמר רבינא בשם ר' יוחנן (יבמות עח): שלאחר שנתגיירו הולכים אחר הפסול. והעיר הח"מ (ה) שפשוט שהוא הדין בגר מצרי שנשא סתם גיורת שהולד מצרי. ובב"ש (ח) נימק דין זה משום שכל שיש קידושין ויש עבירה הולכים אחר הפסול. והעיר עליו האבני מילואים (ט) שאין זה הטעם שהרי אין איסור בין מצרי לעמונית ואע"פ הולכים אחר הפגום.²³

סעיף ט

דינם של שאר האומות לאחר שנתגיירו

לשון השו"ע:

שאר כל האומות, לאחר שנתגיירו, הרי אלו כישראל, מיד.

מקור דין זה לקוח מהרמב"ם (איסורי ביאה יב, ז). וכתב עליו הב"י שהוא פשוט.

ובפרשני הרמב"ם יש שכתבו (נחל איתן, משנת יעקב) שהרמב"ם בא לרבות כאן אף את העמלקי שכאשר הוא מתגייר, הוא כיהודי לכל דבר.²⁴

סעיף י

האם בימינו ישנם עמונים מואבים אדומים ומצרים?

לשון המשנה במסכת ידיים (ד, ט):

בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש.

אמר להם מה אני לבא בקהל?

א"ל ר"ג: אסור אתה לבא בקהל.

א"ל ר' יהושע: מותר אתה לבא בקהל.

א"ל ר"ג: והלא כבר נאמר: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'!"

א"ל ר' יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין? כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות, שנאמר: "ואסיר גבולות עמים ועתיזותיהם שוסתי ואורזי כאביר יושבים", וכל זפריש מרובא פריש.

אמר לו ר"ג: והלא כבר נאמר: "ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה'". וכבר שבו!

אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר: "ושבתי את שבות עמי ישראל", ועדיין לא שבו.

מיד התירוהו לבא בקהל."

מבואר ממשנה זו כי נחלקו ר"ג ור' יהושע האם גם בזמניהם יש לאסור את העמונים, או שכבר ערבבם סנחריב, ואין לדעת מי הוא עמוני וכל הפורש מהרוב פורש, והוכרע להלכה שכיום אין לאסור את העמוני. בתוספתא במסכת ידיים (צוקרמנדאל ב, יח) יש המשך לסיפור זה, בו שואל רבן גמליאל האם גם מצרי מותר כיום לבוא בקהל, וזה לשון התוספתא:

אמר להן רבן גמליאל אף מצרי כיוצא בזה? אמרו לו מצרי נתן לה הכתוב קצבה, שנאמר מקץ

ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה וישבו על אדמתם.

מבואר בתוספתא כי מצרי אסור גם כיום, הואיל ונאמר בפסוק שגלותם הייתה לזמן מוגבל, והם חזרו לארצם.

אמנם לכאורה בתוספתא בקידושין (ליברמן ה, ד) משמע לא כך, וזה לשון התוספתא:

אמר ר' יהודה בנימן גר מצרי היה לו חבר מתלמידי ר' עקיבא

אמר אני גר מצרי ונשאתי אשה גיורת מצרית הריני הולך להשיא לבני אשה בת גיורת מצרית

כדי שיהא בן בני מותר לבא בקהל שנאמר: דור שלישי יבא להם בקהל ה'

אמר לו ר' עקיבא: בנימין, טעית הלכה משעלה סנחריב ובלבל את כל האומות לא עמונים

ומואבים במקומן ולא מצרים ואדומים במקומן אלא עמוני נושא מצרית, ומצרי נושא עמונית

ואחד מכל אילו נושא אחד מכל משפחות האדמה, ואחד מכל משפחות האדמה נושא את כל

אילו.

כלומר מדברי ר' עקיבא עולה כי אף מצרי אינו נאסר בימינו, משום שכבר בבלל סנחריב את האומות.

הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כה) פסק כדברי התוספתא בקידושין שגם גרים מצרים מותרים לבוא בקהל.

אמנם התוס' (יבמות עז: ד"ה 'מנימין') בשם בה"ג, הרא"ש (יבמות ח, ד), והרמב"ן (יבמות עז:): פסקו כדברי התוספתא במסכת ידים שמצרים אסורים אך בימינו.

²³ ועניין זה התבאר בסעיפים לעיל, שנראה שהרמב"ם הבין שזו מחלוקת רבינא עם רב דימי ורבה בר בר חנה. ולעניין ז' העממים עיין לעיל בסעיף א' עמוד 60 שלדעת הרמב"ם דינם ככל הגוים, ויש שחלקו עליו.

השו"ע הביא בזה את ב' הדיעות בזה הלשון: "להרמב"ם הוא הדין למצרי. ולהרא"ש, מצרי באיסורו עומד"²⁵.

האם ספק עמוני מותר מן התורה?

בספר אליה רבה כתב שדווקא בממזר נאמר הדין שספקו מותר מן התורה, ונלמד מן היתור: "בקהל" ולמדו חז"ל- בקהל ודאי ולא בקהל ספק, אבל לגבי עמוני לא שייך יתור זה וספקו מותר מן התורה. האליה רבה הוכיח דבריו מהדין שלנו שהתירו את העמוני רק מכוח 'כל דפריש מרובא פריש' משמע שלא זה היא אסור מדין ספק. השער המלך (איסורי ביאה טו כא) השיג על האליה רבה וכתב שספק עמוני מותר מהתורה, והצורך של הכלל- 'כל דפריש מרובא פריש' הוא בכדי להתירו אף מדרבנן, וכן סבר החזו"א (קידושין נט, כ). לשון השו"ע:

האידינא נתבלבלו כל האומות. לפיכך עמוני ומואבי ואדומי שנתגיירו, מותרין לבא בקהל מיד. דכל דפריש מרובא פריש ואנו תולים שהוא מרוב אומות שהם מותרים מיד. להרמב"ם הוא הדין למצרי. ולהרא"ש, מצרי באיסורו עומד.

סעיף יא

איסור עבד ושפחה

עבד כנעני וכן שפחה כנענית, אלו גוים אשר נלקחו לעבדות אצל ישראל, ובכניסתם לעבדות אצל ישראל מטבילים אותם לשם עבדות (כן עולה מהסוגיא ביבמות מה-מו. וברמב"ם איסורי ביאה יג, יא) במספר מקורות בש"ס עולה כי יש איסור לישראל לבוא על השפחה, וכן לישראלית להבעל לעבד. כן עולה מדברי מהמשנה ביבמות (צט.) שם מבואר שבמדה ונתערב לכהנת ולדה עם וולד שפחה, לא יכולים הולדות לישא נשים בין כשרות ובין פסולות. וכן עולה מהמשנה בגיטין (מא.) שאומרת שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, אינו יכול לישא שפחה, וכן אינו יכול לישא בת חורין.

ובגמ' בגיטין מ. מבואר גם כן שאף לאדון עצמו אסור לישא את שפחתו.

ונחלקו הראשונים האם איסור זה, הוא מן התורה או מדרבנן:

דעת הרמב"ם (איסורי ביאה יב, יא) שאיסור זה הוא מדרבנן בלבד. עיקר הוכחתו היא מכך שעבד עברי מותר בשפחה, ומשמע שהאיסור אינו מדאורייתא, וזה לשון הרמב"ם:

הבא על השפחה מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים, שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה.

הרמב"ם ממשיך וכותב שאין לזלזל באיסור זה משום שישגם זה גורם לבן לסור מאחרי י"י שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים.

הרמב"ם ממשיך להוכיח את חומרת האיסור בצורה קצת תמוהה, משום שהרמב"ם מביא את פירושו של אונקלוס הגר לפסוק "לא תהיה קדשה מבנות ישראל, ולא יהיה קדש מבני ישראל" שמדובר באיסור עבד ושפחה.

ומדברי אונקלוס הגר עולה כי האיסור בעבד ושפחה הוא מדאורייתא, ושלא כדעת הרמב"ם.

ונראה שהביא דבריו רק לצורך החומרא על אף שאינו סובר כמותו.

הב"ש בסימן טז (סי"ק ו) כתב שבגמרא ביבמות מד-מה. משמע שלא כדעת הרמב"ם שהרי כתוב שם שלשיטה הסוברת שיש ממזר מחייבי לאוין, פשוט שגוי ועבד הבא על בת ישראל- הוולד ממזר.

והביא הב"ש שכן עולה מדברי תוס' בב"ב (יג. ד"ה 'כופין')

הגר"א (טז, יב) הביא אף הוא את הגמ' הנ"ל כמקור נגד הרמב"ם.

ויישב הגר"א (ע"פ ביאור הברכת אליהו) שהרמב"ם יבאר שכוונת הגמ' לומר שגוי ועבד הבא על בת ישראל הוולד ממזר משום שאין בה תפיסת קידושין וזה נכון בין לשיטה שבד"כ ממזר הוא דווקא מחייבי כריתות, משום שסוף כל סוף אף כאן אין תפיסת קידושין, ודין זה פשוט יותר לשיטה הסוברת שממזר הוא גם מחייבי לאוין, שששיטה זו מחמירה יותר בפשוט שתודה שכשארין תפיסת קידושין הולד ממזר, למרות שאין איסור בדבר, וכתב הגר"א שממילא מוכרחים לומר כן שהרי אף וולד הבא מן גוי אינו אסור אלא דרך אישות ולא בדרך זנות, כפי שהתבאר בסעיף א.

ולקמן בסעיף כ נביא שאף מדעת הר"ן ורש"י עולה כי האיסור הוא מדאורייתא, ומהלאו של "לא יהיה קדש", ולכן טרחו לבאר את הסוגיא בקידושין (טט.) שהתירה לממזר לשא שפחה, שזה משום שממזר אינו שייך בלאו זה, עיין לקמן בעמוד 99.

ובסימן שלנו כתב הגר"א (יט) שלדעת כל הפוסקים האיסור הוא מדאורייתא, מלבד דעת הרמב"ם.

השו"ע בסעיף שלנו סתם וכתב: שיש איסור של עבד בישראלית, או ישראל בשפחה, על אף שהיא שלו.

ובסימן טז הרחיב השו"ע יותר וכתב שמכין אותו מכת מרדות, וכדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדרבנן בלבד.

לשון השו"ע:

עבד שהוטבל לשם עבדות, אסור בישראלית. וישראל אסור בשפחה, בין אם היא שלו בין אם היא של אחר.

²⁵ כתב ר' דניאל וסטברוק:

וצע"ק למה הקל הרמב"ם בספק איסור תורה, ואולי סובר כמ"ש השער המלך (מובא בפ"ת ז) שיש גז"כ בכל פסולי קהל (ולא רק בממזר) שהספקות מותרים ולכן יש להקל יותר. אבל לכאורה אין זה מספיק, שעדיין מדרבנן ספק אסור.

סעיף יב

דין עבד משוחרר, ומתי מתייחסים אליו כמשוחרר?

המפקיר עבדו

הגמ' בגיטין (לח-מ:) **מאריכה לדון** במציאויות שונות בהם העבד יכול לצאת לחירות באופן שלם ובאופן חלקי.

בדף לח. מופיעה אמרתו של רב שמן בר אבא בשם ר' יוחנן הקובעת ש'עבד שברח מבית האסורים - יצא לחירות, ולא עוד, אלא שכופין את רבו וכותב לו גט שיחרור'.

ומבאר שם רש"י (ד"ה 'יצא לחירות', 'וכותב לו גט') שבריתנו מבית האסורים מוציאה אותו לחירות משעבוד לאדונו, אך עדיין הוא אינו מותר בבת ישראל, ולשם כך הוא נצרך לגט מאדונו, בכדי שישחרר אותו מעבדותו אף בהיבט האיסורי.

אמנם שמואל חולק על עצם ההבחנה בין מעמדו הממוני למעמדו האיסורי, וסובר שהיות והוא יוצא לחירות, הוא כלל אינו עבד, ואינו זקוק לגט שחרור כלל, ומנמק זאת בזה הלשון: 'עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד', (ולמד כן מהפסוק: "וכל עבד איש מקנת כסף" שדווקא עבד השייך לאיש קרוי עבד).

על פי זה מסיק שמואל שבמידה ואדם מפקיר את עבדו, יוצא העבד לחירות אף ללא גט שחרור. **אכן בהמשך מופיעה אמרתו של עולא בשם ר' יוחנן** שהעבד אמנם יוצא לחירות, אך זקוק הוא לגט שחרור, וזאת לשיטתו לעיל, שאף שיצא לחירות מבחינת שעבודו לאדונו, עדיין לא פקע איסורו כעבד.

הגמ' **בהמשך מביאה דיעה שלישית שהיא דעת אמימר הסובר** שבמקרה שהפקיר עבדו, אין לו שום דרך להתירו לישא אשה בת חורין²⁶ משום שגופו כבר אינו קנוי לאדונו, וממילא שוב אינו יכול לשחררו, ומעמדו האיסורי לא פקע ממנו.

הגמ' **דנה האם דברי אמימר יכולים להתפרש אף בדעת ר' יוחנן** ולבאר שמה שאמר ר' יוחנן שצריך גט שחרור, פירושו- צריך באופן תיאורטי אך אין אפשרות לבצע זאת (לשון הגמ' - צריך ואין לו תקנה).

להלכה הכריעו הפוסקים (עיין רי"ף כא.) **כפשטות דעתו של ר' יוחנן** שהעבד זקוק לגט שחרור, והדבר גם ניתן לביצוע (שלא כדעת אמימר) **וכן פסק השו"ע**.

מציאויות בהם יש להוכיח שהאדון שיחרר את העבד

לשון הגמרא בגיטין (לט-מ):

אמר ר' זירא אמר ר' חנינא אמר רב אשי אמר רבי עבד שנשא את בת חורין בפני רבו - יצא לחירות.

א"ל רבי יוחנן: כל כך יש בידך, ואני שונה: הכותב שטר אירוסין לשפחתו:

ר"מ אומר: מקודשת.

וחכ"א: אינה מקודשת!

כדאמר רבה בר רב שילא: כשרבו הניח לו תפילין, הכא נמי כשרבו השיאו אשה.

ומי איכא מידי, דלעבדיה לא מעבד ליה איסורא, ואיהו עבד איסורא?

אמר ר"נ בר יצחק: הכא במאי עסקינן?

דאמר לה צאי בו והתקדשי בו:

רבי מאיר סבר: יש בלשון הזה לשון שחרור.

ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון שחרור.

א"ר יהושע בן לוי עבד שהניח תפילין בפני רבו - יצא לחירות.

מיתיבי: לזה הימנו רבו, או שעשאו רבו אפוטרופוס, או שהניח תפילין בפני רבו, או שקרא שלשה

פסוקים בבהכ"נ בפני רבו - ה"ז לא יצא לחירות!

אמר רבה בר רב שילא: כשרבו הניח לו תפילין...

מבואר מדברי הגמ' כי יש מציאויות המוכיחות על כך שהאדון התכוון לשחרר את העבד, כגון שהשיא האדון לעבד אשה בת חורין, שבזה פשוט שלא היה בכוונתו להעבירו איסור, ולכן ודאי שחררו.

וכן אם רבו הניח לו תפילין (וביאר התוס' ד"ה 'כשרבו הניח לו תפילין' שההוכחה אינה מכך שנתן לעבד לברך עליהם, זאת לשיטתם שמתר לברך גם כשאינו מצווה, ולכן כתבו שהראיה היא מכך שעבדים אינם רגילים בהנחת תפילין ולכן זה ראיה לשחרורו).

והוסיף הרמב"ם (עבדים ח, יז) שהוא הדין אם היה רבו ש"ץ ונתן לו לקרוא בתורה בציבור²⁷.

בניגוד לגרסת הגמ' שלפנינו, גרסו הרי"ף (גיטין כא.), **והרא"ש** (גיטין ד, כו), **והרמב"ם** בדברי ר' זירא ביחס למשיא עבדו, שצריך האדון לכתוב לו גט שחרור (כפי שהבאנו לעיל במקרה שמפקיר עבדו).

²⁶ ולדעת רש"י [לט: ד"ה 'אין לו תקנה'] אף אינו ראוי לישא שפחה, וזאת בניגוד לדעת תוס' [מ. ד"ה 'אותו העבד אין לו תקנה']

²⁷ וזאת מכוח הגמ' שם שהביאה ברייתא שממנה עולה שאין זה מועיל ותירצה הגמ' שכשמניח רבו תפילין בעצמו זה מועיל, ולכאורה הוא הדין אף ביחס לשאר הדברים.

וכתב הרא"ש (גיטין ד, כה) **בעניין המשיא עבדו** שנראה שהצורך בגט שחרור אינו מן הדין, אלא בכדי שלא יאמר האדון לא שחררתיו ועבדי הוא, אך פשוט שאנו מניחים שודאי שחררו (א"א- כלומר ונתן לו גט שחרור לפני כן), ומותר בבת חורין.

הרא"ש דייק כן מכך שלא כתבה הגמ' שהנושא אשה, אסור באשתו עד שיקבל גט שחרור מרבו. **עוד הוכיח הרא"ש כן** מהדין של הכותב שטר אירוסין לשפחתו, שלדעת ר"מ מקודשת, ומשמע שהקידושין חלים בזה.

אמנם כתב הרא"ש שהרמ"ה חולק עליו בזה²⁸. **הטור ביו"ד** (סימן רסז) **הביא את דעת הרמ"ה** ושם מבואר שדעת הרמ"ה היא שכל עוד לא הביא גט שחרור, מקודשת האשה רק מספק.

הטור בסימן שלנו כתב בעניין מציאות שרבו מניח לו תפילין או שמעלהו לתורה שהוא כיהודי לכל דבר. **ותמה על כך הבי"י** שלכאורה עדיין אינו יהודי משום שצריך גט שחרור, וכפי שהצריך הרמב"ם במפורש במקרים אלו.

וכתב הבי"י שכנראה סמך על שיטת הרא"ש שמעיקר הדין הוא יהודי אף ללא גט שחרור²⁹. **השו"ע פסק כדעת הרמ"ה** שבמקרה שלא קיבל גט שחרור, היא מקודשת רק מספק.

הח"מ (ו) הכריע אף הוא שהעיקר כדעת הרמ"ה וכתב שזה שלא כהכרעת הבי"ח שמקודשת בתורת ודאי (אך אני לא מצאתי שהכריע כן הבי"ח אלא פירש כן בדברי הטור בעניין עבד שנשא בעצמו ויובא בפסקא הבאה, וזאת כדעת אביו הרא"ש, ובפסקא הקודמת ציין למחלוקת רמ"ה ורא"ש ולא הכריע).

הגר"א (כז) ציין שפשוט שכל זה אמור ביחס לעבד שהניח לו עבדו תפילין והשיאו אשה, אבל כשהפקיר עבדו הרי הוא כעבד גמור ואסור בבת חורין ומותר בשפחה (וכדעת תוס' ושלא כרש"י שאוסר עליו גם שפחה עיין הערה 26).

נשא העבד אשה בעצמו בנוכחות רבו, האם יצא לחירות?

מדברי הגמ' בגיטין עולה, כי במציאות שנשא העבד אשה בנוכחות רבו, אין הוא יוצא לחירות, אלא דווקא במציאות שרבו הוא זה שמשיא לו אשה.

אך הטור כתב: "אפי' הוא בעצמו נשאה לפני רבו תופסין הקידושין דודאי שחררו כיון שהניחו לישא ישראלית".

הבי"י תמה על דבריו שדבריו סותרים את הגמ' וגם את דברי הטור עצמו ביו"ד (סימן רסז) וכן את פסק הרי"ף והרא"ש בענין זה.

וכתב הבי"י לתרץ שהטור סובר שאמנם לא יצא לחירות, אך לענין אשת איש יש לחוש לחומרא שמא שחררו רבו, ולפי זה יוצא שאסור לו לשהות עמה עד שישחררנו **וסיימם הבי"י** שמכול מקום דברי הטור סתומים ביותר וצריכים עיון.

על פי זה פסק השו"ע בתחילה שדווקא אם השיאו רבו, חוששין לקידושין מספק וכדעת הרמ"ה שהובא לעיל.

ולאחר מכן הוסיף שיש אומרים שיש לחוש לקידושין אף אם נשא בעצמו בפני רבו (וזה כהבנת הבי"י בדברי הטור).

הבי"ח כתב שביאורו של הבי"י בטור אינו נראה, משום שבטור משמע שגם אם נשא העבד בעצמו, היא מקודשת בתורת ודאי ולא מספק.

וכתב הבי"ח לבאר בדברי הטור, שכל מה שנאמר בגמ' שאם נשאה בפני רבו, שאינו משוחרר, זה במידה ורבו יערער ויאמר שלא התכוון לשחררו, אך כל עוד רבו לא יערער, יש להניח ששחררו, ומותר באשה בתורת ודאי.

הגר"א (כז) כתב שדברי הטור תמוהים והוא עצמו לא פסק כן ביו"ד וביאורו של הבי"ח בדבריו דחוק.

הנושא שפחתו

בגמ' מבואר שנחלקו ר"מ וחכמים בדבר הכותב שטר אירוסין לשפחתו:

ר"מ אומר: מקודשת.

וחכ"א: אינה מקודשת.

²⁸ ובדעת הרמב"ם נחלקו הפרשנים:

האלשיך (שו"ת סימן ג) כתב שיש שפרשו שהרמב"ם סובר כרמ"ה וכן סבר הרדב"ז (חלק ג סימן תקפ) והוכיחו כן מכך שכלל את דין המשיאו אשה לדין המניח תפילין והעלהו לתורה שבוזה היה פשוט להם שאין אומדנא ברורה ששחרר את העבד, ולכן הסיק ברמב"ם שהכל נובע מכח הספק.

האלשיך עצמו ביאר שדעת הרמב"ם כדעת הרא"ש שמעיקר הדין אין צורך בגט.

אמנם האור שמח (עבדים ח, יז) סבר שלדעת הרמב"ם ודאי שחררו אך עוד לא הפקיע ממנו את האיסור, אלא שקשה אם כן שהגמ' אמרה שודאי שחררו בכדי שלא יעבור איסור, והרי בלאו הכי עדיין אסור, ותירץ האור שמח שכיון שהוא רק מעוכב גט שחרור איסורו קל לענין בת חורין ועין לקמן בסוף הסימן.

אמנם בפשטות היה נראה כי דעת הרמב"ם היא שאכן הוא נשאר באיסורו, וכל כוונת הגמ' לומר שרואים בכך שהשיאו אשה שבכוונתו לשחררו ולא שיחיה עמה באיסור, ואין הכוונה שכרגע אין בזה איסור, וכן עולה מדברי המאירי (גיטין מ. ד"ה 'עבדי') וזה לשונו: "שאלו לא נתכוון לשחררו לא היה הוא משתדל להשיאו בת חורין שתהא האשה עוברת עבירה על ידו ומכל מקום עדין צריך גט שחרור לקיימה בהיתר". ונראה שכן עולה מדברי מרכבת המשנה (חעלמא גירושין ח, יט) אלא שדבריו ארוכים ולא עיינית בכל דבריו, ועיין לקמן הערה 30.

²⁹ אמנם נראה שסבר הטור שבמקרים אלו אין צורך כלל בגט שחרור ושלא כדעת הרמב"ם ואף הרא"ש לא הזכיר שיש צורך בזה במקרים אלו, ודוק.

אך צ"ע שהטור כלל בזה אף את המפקיר עבדו, וזה כנגד העולה בסוגיא שללא גט שחרור אסור בשפחה וכפי שביא מהגר"א, ושמה לא דק בזה, וגם בשו"ע נראה שלא חילק בין המקרים וצ"ע.

ולבסוף מסיקה הגמ' שברור שבכוונתו לשחררה, שהרי אינו רוצה לעשות איסור, אלא שנחלקו התנאים במציאות שנתן לה שטר אירוסין ואמר לה צאי בו והתקדשי בו, וברור שלא שחררה קודם לכן, ונחלקו התנאים האם בלשון שטר האירוסין ניתן להכניס גם לשון שחרור:

ר"מ סבר שאין בזה לשון שחרור ולכן אין זה מועיל.

וחכמים סוברים שיש בזה לשון שחרור ולכן זה מועיל.

הטור כתב שפשוט שהנושא שפחתו, שקידושין תופסים לו בה.

בדברי הטור משמע שמקודשת בתורת ודאי (וכפי שעולה מהגמ' שרק במציאות שנתן שטר אירוסין נחלקו התנאים, אך סתם כך פשוט שיש להניח ששחרה קודם שנשאה).

אך הרמ"א פסק זאת בלשון שונה וכתב וכ"ש אם הוא נושא שפחתו שחוששים לקידושו (ולכאורה כתב כן משום שכל הסעיף הזה הוא כדעת הרמ"ה שהכול בתורת חשש, והראיה שכתב כן בלשון כש"כ).

וביאר הבי"ש (יג) שהסיבה שהקידושין תופסים בה, היא משום שאנו מניחים שכתב גט שחרור וזיכה ע"י אחר³⁰ (אמנם לא ברור שהבי"ש מתייחס לדברי הרמ"א ולא לדברי השו"ע ע"ש).

לשון השו"ע:

לאחר ששחררו רבו, הרי הוא כישראל לכל דבר.

הפקירו רבו או שהניח לו רבו תפילין או שהיה רבו שליח צבור וקראו לעלות

לקרות בתורה או שהשיאו רבו ישראלית, אינו מותר בבת ישראל עד

שיכתוב לו גט שחרור, ואעפ"כ חוששין לקדושו.

ויש מי שאומר דאפילו לא השיאו רבו, אלא שהוא נשאה לפני רבו, חוששים

לקידושו.

(וכל שכן אם הוא נשא שפחתו, דחוששין לקדושו) (טור).

סעיף יג

ממזר

לשון הגמ' ביבמות מט.

איזהו ממזר?

כל שאר בשר שהוא בלא יבא, דברי ר"ע.

ר"ש התימני אומר: כל שחייבין עליו כרת בידי שמים.

והלכה כדבריו.

ורבי יהושע אומר: כל שחייבין עליו מיתת בית דין.

אמר רבי שמעון בן עזאי: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת

איש, לקיים דברי רבי יהושע.

במשנה מבואר כי נחלקו התנאים בהגדרת ממזר:

דעת ר"ע היא שכל ילד הנולד באיסור של אדם הבא על קרובתו האסורה עליו, נעשה ממזר, ואף

אם האיסור הינו איסור לאו בלבד.

ומבואר בגמ' בקידושין (סח.) וכן בקצרה ביבמות (מט.) שזו שיטה אחת בדעת ר' עקיבא, אך ישנן

עוד ב' שיטות נוספות:

דעת ר' סימאי שר"ע סובר שאף אם נולד הילד מאיסורי לאו שאין בהם קורבה- נעשה ממזר,

למעט איסור של אלמנה של כהן גדול שהתמעט מן הפסוק: "וְלֹא יִחַלְלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם" ויקרא כה, ו

ונלמד מכאן שאיסור זה עושה חללות אך לא ממזרות.

ר' ישבב מחמיר אף יותר וסבר כי לדעת ר' עקיבא כל ביאה בישראל שהיא אסורה, עושה

ממזרות, למעט לאו הבא מכלל עשה של איסור בעולה לכהן גדול, שהיות ואיסורה אינה שווה

בכל, אין הוא עושה ממזרות.

דעת ר' שמעון התימני היא שרק ולד הנולד מאיסורי כרת- נעשה ממזר.

דעת ר' יהושע היא שכל ולד הנולד מאיסור שחייבים עליו מיתת ב"ד- נעשה ממזר (כלומר, אף

במקום שיש כרת, כל שאינו חייב מיתת בית דין, אין ביאתו יוצרת ממזרות).

במשנה עצמה נאמר שהלכה כדברי ר' יהושע התימני.

ואכן כך הכריעו הפוסקים. [אך תוס' (יבמות מט.) כתבו שההכרעה אינה נובעת מכח דברי המשנה, משום ש'אין למדין הלכה

מפי גמרא', אך ישנן ראיות אחרות לכך שההכרעה היא כדעת ר' שמעון התימני, שכך סתמות הסוגיא בקידושין (סו:) ואף בפרק

ראשון ביבמות (יד.) נאמר כי פשוט שבני חייבי לאוין הם כשרים, ועוד מקורות נוספים]

א"כ להלכה יוצא שולד הנוצר מביאה שאסורה בכרת נעשה ממזר.

אמנם אף בדעת ר' שמעון התימני ישנם מספר מציאויות אשר יתכן שבהם אף הוא יודה שיעשה ממזר, גם

כשהאיסור אינו איסור כרת:

³⁰ ועיין בסיכומינו לחו"מ סימן רעט סעיף ו שנחלקו הפוסקים האם יש לחוש שהבא על שפחתו- שחררה:

הרא"ש ביבמות [ב,ג] הביא ראיה מסוגייתנו שיש להניח ששחרר אותה.

הרמ"מ (נחלות ד, ו), חילק בדעת הרמב"ם בין מציאות שבה עליה דרך נישואין למציאות שבה עליה דרך זנות.

ושם הבאנו מדברי מרכבת המשנה גירושין (י, יט) שגם כשהשיא עבדו הוא אסור באשה ללא גט שחרור, אלא שהפקיע את שעבודו

הממוני וכופים עליו לכתוב גט שחרור, עי"ש, ועיין לעיל הערה 28.

מקרה אחד הוא בילד הנולד מאדם שבא על אשה הזקוקה ליבום, (ובע"ה תתבאר המחלוקת בעניין זה בסימן קנט סעיף ב).

מקרה נוסף שבו דנה הגמ' ביבמות (מד:-מה). הוא מציאות שילד הנוצר מביאת גוי או עבד הבא על בת ישראל, וכבר הארכנו בעניין זה בסעיף ה שנחלקו בגמ' ביבמות אם הולד כשר או ממזר.

להלכה נפסק כי במקרה זה הולד כשר (ולשאלה אם הוא זקוק לגיור או לא עיין לעיל בעמוד 66) וזאת גם במציאות שגוי בא על ישראלית שהיא אשת איש.

מה יוצר ממזרות, ביאת האיסור או חוסר השייכות של הזיווג- השלכה הלכתית לשאלה אם יש ממוזר מהזרעה מלאכותית

בפסקא הקודמת התבאר כי נחלקו האמוראים האם ילד הנוצר מביאת גוי על ישראלית- יוצר ממזרות. **ומבואר שם בגמ'** שהטעם לומר שבמקרה שגוי בא על ישראל, הולד יהיה ממזר, הוא משום שהקידושין אינם תופסים בה, ולכן זה דומה למציאות של חיבי כריתות.

והדיעה הסוברת שלא נעשה ממזר סוברת שרק במציאות שאחרים יכולים לקדש את אותה אשה, ורק לגביה אין הקידושין תופסים, נעשה הילד ממזר, אבל במציאות שאף אחד לא יכול לקדשה, הילד לא נעשה ממזר. (מבואר בגמ' כי מחלוקתם נסובה בדימוי מאשת האב: הסובר שיגוי הבא על בת ישראל- הולד ממזר' סובר שכך יש ללמוד מאשת אב, שכל שלא תופסים בה הקידושין נעשה הילד ממזר, והחולק סובר שיש לדמות לאשת אב, שרק לגביה אין הקידושין תופסים, אבל לאחרים תופסים).

מגמרא זו נמצאנו למדים כי באופן עקרוני יש להגדיר שממזרות נוצרת מילד שנולד מאיש ואשה כשאין תופס בהם הקידושין וכל המחלוקת לגבי גוי הבא על בת ישראל היא נקודתית במקרה זה, שאין קידושין של הגוי תופסים כלל באף אשה.

ואכן תוספות (יבמות מד: ד"ה 'עשאה זונה) **למדו מסוגיא זו,** כי לדעת ר' שמעון התמני, הגורם לממזרות הוא חוסר תפיסת הקידושין.

וביארנו תוס' שהסיבה שכך סבר ר' שמעון התימני, היא משום שהתורה גילתה שאין תפיסת קידושין בחיבי כריתות, וכן שמחייבי כריתות נוצר ממזר, ומשמע שהדבר תלוי זה בזה, ומבואר בתוס' שכן סבר ר"ע לעניין חיבי לאוין שאין בהם תפיסת קידושין לשיטתו והביאה יוצרת ממזרות.

אך כתבו תוס' כי ר' יהושע חולק על יסוד זה וסובר שאין תלות בין הדברים ולכן סובר שאין ממזרות בחיבי כריתות שאין בהם חיוב מיתה בבי"ד וזאת על אף שלא מצאנו מי שחולק בכך שבחיבי כריתות לא תופסים קידושין.

ונחלקו הראשונים מדוע כשגוי בא על בת ישראל, אין הולד ממזר, למרות שאין בו תפיסת קידושין. **כפי שצינו בגמ' מבואר** שזאת משום שלגוי אין כלל תפיסת קידושין.

אך הרמב"ן (יבמות מה: ד"ה 'יהא דאמרינן') **לא קיבל את הגרסא הנ"ל בגמ'** וכתב שאדרבה זוהי סיבה לכך שיהיה יותר פשוט שהולד יהיה ממזר, שהרי אין כאן כלל תפיסת קידושין!!

על כן כתב הרמב"ן שיש לגרוס כגירסת הבה"ג שהסיבה שאין הולד ממזר היא משום שאין זרעו מיוחס אחריו, בשונה מאשת אב שזרעו מיוחס אחריו.

(לכאורה משיטת הרמב"ן יש ללמוד כי עיקר העניין שנעשה ממזר הוא מכך שהולד מיוחס לבי' אנשים אשר יש ביניהם אין תפיסת קידושין, ולכן כל שהולד אינו מיוחס אחר האב לא נעשה ממזר, ונתייחס לזה לקמן)

אמנם הרשב"א (יבמות מה: ד"ה 'הכין איתא') **כתב ליישב את הגרסא שלפנינו** וביאר שרק במציאות שיש לו תפיסת קידושין בנשים אחרות, ובה אין, מוכח חומרת הערוה וממילא מוליד הדבר ממזרות, אך במציאות שאין כלל תפיסת קידושין ואפילו מבני מינם, אין זה מהווה ראייה לחומר הערוה, ואין זה מוליד ממזרות.

בקובץ הערות (סימן לו ס"ק ב) **הקשה על הרשב"א** שעניין זה מבאר דווקא מציאות שבה על הפנויה, אך במידה שלא הגוי על אשת איש, לא גרע מחומרת ערוה של אשת איש, (ואף בן נוח מחוייב על כך מיתה) וא"כ מדוע שלא יוצר ממזר מביאת גוי על אשת איש.

ותירץ בקובץ הערות שדוקא במציאות שהאיסור הוא זה שמונע את חלות הקידושין הולד נעשה ממזר, אבל כאשר לא האיסור הוא הגורם לחוסר תפיסת הקידושין, לא נוצרת ממזרות.

הרב שלמה זלמן אויערבך (מנחת שלמה ג, קכד) **זן באריכות בשאלה** האם הגורם לממזרות הוא מעשה הביאה שחמור כל כך שגורם לחוסר תפיסת קידושין, או שזהו רק סימן לריחוק הקיים בין בני הזוג [בלשונו: רק סימן וגילוי מלתא לדעת שהם ב' מינים], והריחוק הוא זה שיוצר את הממזרות.

וכתב הגרש"ז **שלאורה משיטת הרשב"א נראה** כי הגורם ליצירת הממזרות הוא מעשה הביאה עצמו, שהרי אם הריחוק הוא היה היוצר את הממזרות, לא היה שייך לקבל את תירוץו של הקובץ הערות שהיות ולא המעשה יוצר את חוסר תפיסת הקידושין, לא נעשה ממזר, אך אם נאמר שמעשה הביאה באיסור יוצר את הממזרות 'יכולים לדחוק ולומר' שדוקא איסור שמונע בעצמו את הקידושין, יוצר ממזרות ולא במציאות שהקידושין נמנעו מגורם אחר.³¹

אמנם הרב שלמה זלמן אויערבך האריך לבאר כי יצירת הולד אינה קשורה למעשה העבירה, אלא לשייכות הזיווג, והביא לכך מספר טיעונים וראיות:

במציאות, הביאה היא לא מה שיוצרת את הוולד, משום לעולם הזרע לא נקלט תיכף עם הביאה, ולעיתים הזרע שוהה מספר ימים עד קליטתו, ולכן מסתבר שהעיקר תלוי בכך שהגיע לאשה זרע

³¹ למרות שאף זה אינו ברור לי, שסוף כל סוף המעשה נשאר חמור באותה מידה, ומדוע שלא ייצור ממזרות, ומדוע זה משנה שבמציאות הנ"ל היה גורם אחר לחוסר תפיסת הקידושין, ונראה שלזה כיוון הגרש"ז שכתב שייכולים לדחוק ולומר: וכן כתב בהמשך: "בפרט שגם אם לא נאמר כדברינו עדיין אין דברי הרשב"א מובנים לעני"ד כראוי, דסו"ס חוץ ממה שהוא עכו"ם הרי איכא נמי חד ריעותא שהיא אשת איש ומי"ט הולד כשר, "ומכול מקום לשיטתו הדבר קשה יותר משום שמעשה הביאה אינו גורם כלל לממזרות, אלא סימן בעלמא, ולכן אין זה אמור להשפיע אם הוא גרם לחוסר תפיסת הקידושין או לא.

ממי שאינו שייך לה, וכן פשוט שבמדה ואדם ידוש בערוה ואח"כ יזרע באשתו, לא יהיה הבן ממזר, על אף שהזרע שלו יצא מביאה של ערוה, ומכול זה יוצא שקליטת הזרע היא יוצרת את הממזרות, ולא מעשה הביאה.

□ **עשיית ממזר אין בה מצד עצמו איסור**, שהרי אין כלל איסור בהוצאת זרע אלא רק בביאה³², ומבואר באור שמח (השטות שגגות פרק ה) שאסור לאדם שבא על הערוה לפרוש באבר חי על אף שאם לא יפרוש יוליד ילד ויוצר ממזרות, ומשמע שבעשיית ממזר, אין כלל מימד של איסור.

□ **מבואר בתוס' שיצירת ממזרות אינה קשורה לאיסור הביאה**, שהרי הקשו תוס' (יבמות טו): על השיטה הסוברת שיגוי ועבד הבא על בת ישראל- הולד ממזר' שבגוי אין כלל איסור מדאורייתא, ותיצרו בתירוצם הראשון, שעל אף שאין איסור בדבר, כיוון שלא תופסים בה קידושין הולד ממזר [ועוד תירצו שאכן לא נעשה ממזר אלא מדרבנן, אך כתבו שהתירוץ הראשון עיקר, ופשוט שאף השיטה החולקת וסוברת שלא נעשה ממזר, זה דווקא משום שאין קידושין תופסים כלל, כמבואר בגמ' ולא מכוח שאין בדבר איסור נכתב הגרש"ז שאף לפי התירוץ השני הסיבה שאינו ממזר הוא שאין כלל איסור ואינו זר אצלה, אבל אם אין איסור בבאה אלא שנעשה שלא דרך ביאה כגון בהזרעה מלאכותית, אף לפי התירוץ השני יהיה ממזר] **וכתב הגרש"ז? שמוכרח שהרמב"ם סובר כתירוץ הראשון של תוס'** שהרי הוא סובר שאף בעבד האיסור הוא מדרבנן כמבואר לעיל בסעיף יא, ולדידו לא מסתבר לומר שגם בגוי וגם בעבד הכוונה ממזר מדרבנן בלבד [שדווקא לתוס' יש לומר שולד גוי נסרך אגב ולד ממזר].

לאור כך כתב הגרש"ז ליישב (לכאורה) **גם את שיטת הרשב"א**, וכתב שבלאו הכי תירוצו של הקובץ הערות קשה, שעדיין לא מובן מדוע לא תיווצר ממזרות מצד איסור אשת איש שיש כאן, ומה זה משנה שאף ללא איסור לא היו קידושין.

וביאר הגרש"ז שצריך לומר שדווקא מי שהוא בר קידושין ואין קידושין תופסים באותו אשה, הרחיקה התורה אותו ממנה ודנה אותם כבי מינים, אבל במציאות שאין קידושין תופסים כלל, לא הרחיקה התורה אותו באופן מיוחד משום שימי שאינו יכול להיות קרוב אינו נקרא גם בשם רחוק ואין הולד ממזר³³. **ישנם עוד פוסקים שכתבו כדעת הגרש"ז** שלא הביאה יוצרת את הממזרות, אלא עצם כך שהילד נוצר מבי מינים שאין בהם תפיסת קידושין, **כן הביא הגרש"ז בשם החלקת יואב** (או"ח סימן א), **ובאוצר הפוסקים הביאו שכן כתבו בספר בר ליואי** (חלק ב סימן א) **ובמנחת יחיאל**, **וכן כתב הישכיל עבדי** (חלק ה אבן העזר סימן ט). **ובציץ אליעזר** (ט, נא פרק ד) כתב שהוא ספק ממזר.

אמנם כנגד שיטה זו כתב הרב משה פיינשטיין (אבן העזר א, י) שאין ממזרות ללא ביאת איסור ולכן ולד שנוצר מהזרעה מלאכותית לא נעשה ממזר.

כדברי הרב משה פיינשטיין כתב הרב עובדיה יוסף (ביע אומר אבן העזר ח, כא) והעיד: "בהיותי ביחד בבית הדין הגדול ירושלים, עם עמיתי הגר"ש אלישיב, והגר"ב זולטי, דברנו בזה, והיה פשוט לכולנו שגם אם קיבלה האשה זרע מאיש אחר וילדה, שאין הולד ממזר, מכיון שאין כאן ביאת איסור".

שיטה זו נוסכת בעיקרה על מה שהביאו הב"ח והט"ז בהלכות נדה (ב"ח קצה, ה. ט"ז- קצה, ז) **בשם הגהות הסמ"ק בשם רבינו פרץ** שכתב שאשה נדה יכולה לשכב על סדיני בעלה, ואין לה לחוש שמא תתעבר ממנו בעת נדה משום שכל שאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי, וזאת אף אם הייתה מתעברת מזרע של איש אחר שהרי אמו של בן סירא התעברה באמבטי מאיש אחר, והוא היה כשר, (אך מכול מקום כתב שתקפיד שלא לישון על סדיני אחר מחשש שישא אח את אחותו).

ומפורש מדברי רבינו פרץ שעובר שלא ע"י ביאה, אינו יוצר ממזרות. (והחזו"א טו, ז הציע בתחילה שיחשב כממזר אף ללא ביאה, אך לבסוף כתב שראה בשם רבינו פרץ שאין הולד ממזר ע"י"ש).

הגרש"ז השיב על ראייה זו וכתב שודאי אין לסמוך על דברי האגדה הנ"ל שכבר כתב התשב"ץ (ג, רסג) שהם מופקפקים³⁴, אלא שמכול מקום יש ראייה מכך שרבינו פרץ שהוא קדמון כתב כן, אך ניתן לומר שהוא סבר כתירוץ השני בתוס' ביבמות (טז). שהובא לעיל שיגוי הבא על בת ישראל' הולד נמזר רק מדרבנן, אך להלכה איננו פוסקים כן. או שסבר שביאת גוי אסורה מדאורייתא, ואף זאת כנגד הנפסק להלכה.

אמנם מספר אחרונים הביאו שיטת החולקת על שיטת רבינו פרץ וכפי שהביא השלטי גיבורים (שבועות פרק שני) **בשם ר"מ שביאר** שהסיבה שאין אשה נדה חוששת לישון בסדיני בעלה הוא משום שאף אם יוולד ילד, הוא יהיה פגום בלבד ולא פסול, ומשמע שגם ללא ביאה נעשה פגום, ואף שאין הוכחה שיאמר כן גם לענין ממזרות, מכול מקום כך משמע מלשונו שנימק שרק משום שאלו סדיני בעלה ולא יפסל הוולד, זה מותר, ומשמע שאם תתעבר מאחר יפסל הוולד, ע"י"ש בלשונו נועיין ביביע אומר ח, כא שהשיב לזה שיש לומר שאף הר"מ מודה, וציין לברכ"י אבן העזר א, סוף אות יד שגם מדברי מהר"ש לונדון עולה שלא כרבינו פרץ אך כתב שיכוון דרבינו פרץ מרא דתלמודא טפי ממהר"ר שלמה מלונדון נקטינן כוותיה להקל").

בכתב עת 'עטרת שלמה' במאמר 'דינו ומעמדו של הנוולד מהזרעה מלאכותית', חקר הרב אליעזר חיים סוקר, האם ניתן לומר שאע"פ שממזר נוצר שלא ע"י ביאת איסור (כפי שעולה מתוס' ביבמות טו. בתירוצם

³² וכן עולה מדברי הרמב"ם בפירושו למשניות (סנהדרין ז, ד) וכך לשונו: "ואין להוצאת שכבת זרע לענין העונשין שום שייכות כלל. אלא כיון שהכניס ראש האבר הרי אלו נענשין על כך ואפילו פירש מידי", ועוד כתב (הוריות ב, ה) "לפי שהוצאת הזרע בקביעת הגדרים בעריות אינו מוסיף איסור ואינו ממעטו".

³³ יתכן שעי"פ סברא זו ניתן ליישב גם קושיא על שיטת רבינו תם שאין ביאת גוי אוסרת באשת איש משום ש'זרמת סוסים זרמתם', והקשה ר' רועי משיח שאם אין אנו מתייחסים לביאתו, מדוע ביאתו עושה את האשה כזונה ואוסרתה לכהן, ונראה ליישב שכל מה זרמתם זרמת סוסים, זה רק לענין דברים שאין לגוי שייכות בהם, כגון קידושין, וכשם שאינו יכול לקדש, כך אינו יכול לפגום בקידושיה עם אחר, אבל זנות שייכת אף בגוי ולענין זה יש להתייחס לביאתו, והראיה לכך שאין לקבל את הסברא של זרמת סוסים זרמתם' באופן גורף שהרי דאי שיש יחוס לגויים בעודם גויים, ורק לענין יחוס ליהודי- זרמת סוסים זרמתם.

³⁴ ולא מצאתי שכתב שהם מופקפקים אלא כתב: 'ואם נאמין לספרי' חיצוני מצי' בספר בן סירא כי אמו נתעבר' משי"ז של ירמיה באמבטי וסירא בגימי ירמיהו ובוה הוכשרה הבת לבוא בקהל ולירש בנכסי אביה וליאסר בקרובי אביה". וכנראה לזה כיוון, וכך כתב הציץ אליעזר (ט, נא פרק ד) "וכבר התשב"ץ בח"ג סימן רס"ג מזכיר אותה בחשדנות וכותב עליה בלשון של זהורית ואם נאמין לספרים חיצוניים".

הראשון) שמא מכול מקום צריך שהולד ייוצר על ידי מעשה ביאה שאין בה תפיסת קידושין (וכן העלה סברא זו הרב שמואל דוד רבה של עפולה³⁵).
וכתב הרב טוקר שיש לתלות זאת בשאלה, אם הממזר נעשה ממזר מחמת ביאה של קשר שהתורה אינה מקבלת ובזה נעשה ממזר, או מחמת עצם כך שהילד הוא בן של ב' מינים שאינם שייכים.
וטען הרב טוקר שהרמב"ן סובר שהכל תלוי בשייכות של הילד לב' מינים, משום שכתב שאם הילד אינו מיוחס אחר האב, לא נעשה ממזר, ומשמע שאינו תלוי כלל בביאה.
וכתב הרב טוקר שלכאורה לדעת הראשונים שגורסים שלא כרמב"ן (ותלו את הסיבה שלא נעשה ממזר כשגוי בא על בת ישראל משום שאין לו כלל תפיסת קידושין), משמע שאף שאינו מיוחס אחריו, יש להחשיבו כממזר, ורצה לומר שלדעתם הסיבה שהוא ממזר הוא מחמת עצם הביאה של ב' מינים שאינם שייכים זה לזה.

יש להעיר שכל המחלוקת הנ"ל נסובה רק לעניין דיעבד, אך גם המתירים מודים שאין להזריע אצל אשת איש לכתחילה מזרע ישראל אחר מחשש שאח ישא אחותו!!
(ולעניין אם מותר להזריע לכתחילה מזרע של גוי כתב הרב משה פיינשטיין (אבן העזר א, עא) שיש להתיר "בשעת הדחק גדול ומצטערים מאד בהשתוקקם לולד, לזרוק להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא".
אמנם בציץ אליעזר (ט, נא פרק ד) **כתב**: "שחוף מעצם התיעוב הנורא שישנו בדבר הזה להכניס ש"ז של עכו"ם לתוך רחם של אשה ישראלית, הנה להסוברים שבהכנסת ש"ז של אחר לתוך רחם של א"א האשה נאסרת על בעלה והולד ממזר, כפי שהבאנו מהם בפרקים הקודמים, א"כ פשוט דגם מנכרי נאסרת ע"יכ על בעלה והולד פגום".

בן הנידה והסוטה

לשון הגמרא ביבמות מט. - :

אמר אביי הכל מודים, בבא על הנדה ועל הסוטה - שאין הולד ממזר.
נדה - זהא תפסי בה קידושין, שנאמר: "ותהי נדתה עליו" - אפי' בשעת נדתה תפסי בה קידושין.
סוטה נמי - זהא תפסי בה קידושין.
תניא נמי הכי: הכל מודים, בבא על הנדה ועל הסוטה ועל שומרת יבם - שאין הולד ממזר.
ואביי?

שומרת יבם מספקא ליה אי כרב אי כשמואל.
(הכוונה ליבמות צב: שם נאמר: " אמר רב: מין שאין קדושין תופסין ביבמה? שנאמר: לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהא בה הויה לזר;
ושמואל אמר: בעניותינו צריכה גט, מספקא ליה לשמואל, האי לא תהיה אשת המת - אי ללאו הוא דאתא, אי דלא תפסי בה קדושין הוא דאתא)
מבואר בגמ' כי פשוט שילד הנוצר מביאה על נדה או סוטה, אינה יוצרת ממזרות, משום שקידושין תופסים בה.

אמנם כתב הרמב"ם (איסורה ביאה טו, א) ששמואל מקום בן הנדה הוא פגום, **וכן פסק השו"ע.**
הגר"א כתב שמקורו הוא ממסכת כלה (א, טז) **שם נאמר:**
עז פנים, ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ר' עקיבא אומר ממזר ובן הנדה.
ולכאורה יש מקור לזה יותר מפורש שם בהלכה י וכך נאמר שם:
מכאן אמרו עשרה הן כממזרין, ואינן ממזרין, ואלו הן, בני אמה, בני שפחה, בני שנואה, בני נדה, בני נדוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שיכורה, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, ויש אומרים אף בני ישינה. והבועל ארוסתו בבית חמיו שלא בכתובה, הויין לו בני ויתקין, אלו בועלי נדות, מכוערין אלו בני טהורות ספק.

ועניין זה הופיעה אף בגמ' בנדרים כ: אך בגרסא קצת אחרת, וזה לשון הגמרא:

"וברותי מכס המורדים והפושעים ב"

אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה,
כלומר בגרסת גמ' שלנו מופיעים רק בני נידוי, ולא בני נדות, וגם בניגוד למסכת כלה מבואר שישנם רק ט' פסולים כאלה ולא עשרה.
אמנם הטור באו"ח (סימן רמ) **וכן באבן העזר** (סימן כה) גרס 'בני נדה' במקום בני נידוי (ובשטמ"ק הביא פירוש שבן הנידוי הוא בן הנדה).
הד"מ (ב) הביא שבתשובת הרא"ש (כלל לב סימן טז) **ובתשובת הרשב"א** (חלק א סימן אלף ר') מבואר שבן נדה אינו פסול אף לכהונה, משמע דאפילו לכהונה אינו פגום.

וכתב הדרכי משה שנראה שזוהי גם כוונת הרמב"ם וכל כוונתו שאינו משפחה מיוחדת וראוי להרחיק. אך לא מכוח האיסור.

הד"מ הביא ראיה לכך מהמבואר ביבמות (מד): שכל שאין האשה נעשית זונה, לא נעשה הולד פגום לכהונה. **הט"ז (ד) הח"מ (ז) והב"ש (טו) הביאו שכן הדעת המהרש"ל בתשובה** (סימן ו) שאינו נפסל לכהונה.

בהגהות מתוספות יום טוב על הטור הביא שבמרדכי בשבת (סימן שנה) כתב שהנולד מהנדה הוא כשר גמור בלא שום פגם בעולם.

מכול מקום השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שכן הנדה פגום הוא.

אחרוני זמנינו דנו במציאות של היום שישנם הרבה חוזרים וחוזרות בתשובה, אשר נולדו להורים שלא שמרו על טהרת המשפחה, והם בני נדה, האם נכון לומר שיש להתרחק מהם:

בקהלות יעקב (יבמות סימן מט) **כתב** שיש מקום לצדד ולומר שרק ע"פ רוב נעשה בן הנדה חצוף ומקולקל, ואם רואים באיש מסוים שאינו חצוף, הוא יצא מכלל זה, וכתב שלכאורה הדבר מוכרח משום שלכל אדם יש כוח בחירה, ואף בעל מדות קשות יכול לחנך את עצמו לעלות במעלות התורה.

אך עדיין הסתפק הקהלות יעקב, האם יש לחוש שמדות אלו יעברו לדורות הבאים.

וכתב הקהלות יעקב שכל עוד אין ראייה מפורשת שהקולקל עובר לדורות הבאים, יש להניח שאינו עובר לדורות הבאים ש"אין לנו אלא מה שאמרו חכמים".

וכתב שבאוצר הפוסקים הביא שהאפי זוטרי (סי"ק טו) **כתב בשם מהרש"ל** שהפגם נמשך לדורות, וכתב הקהלות יעקב שהמעין יראה שבתשובת מהרש"ל (סימן ו) לא כתוב כן, והאפי זוטרי כתב כן על דעת עצמו, ואין זה מוכרח.

אמנם כתב הקהלות יעקב שהיה מקום להוכיח שפגם זה נמשך לדורות מהמבואר ביבמות (ע"ט). שפגם הגבעונים נמשך לעולם, ולכן אסרם דוד.

אך כתב הקהלות יעקב שיש לדחות, שהכוונה היא שחנוך האבות ישפיע על הבנים ולא שהפגם עובר באופן טבעי.

עוד כתב הקהלות יעקב שהיה מקום להוכיח מהגמ' בביצה (לב): שמדות 'ערב רב' עוברות לדורות.

וכתב הקהלות יעקב שיש לדחות שדווקא מדות של גויים עוברים, מה שאין כן בישראל שקלקל, שבזה אין ראייה שהמדות עוברות לדורות.

עוד צירף הקהלות יעקב, שהיות והילד יולד לפגום וכשר, הילד יהיה רק 'חצי מקולקל' ובנו פחות מזה, אין לחוש, ואין זה דומה למשפחות ערב רב שמן הסתם נישאו בינם לבין עצמם.

לעומתו הרב משה פיינשטיין (אבן העזר ד, יז) **הניח בפשטות** שפגם בן הנדה ממשיך לדורות, ולכן כתב שאין לומר שהיות וחזר האדם בתשובה כבר התגבר על כך, משום שעדיין יתכן שבנו לא יתגבר על זה.

אלא שהרב פיינשטיין כתב שאין להתרחק מבת נדה (והוא הדין בן נדה) מסיבה אחרת, והיא, שהיות ונתנו סימן לבן הנדה שהוא עז פנים, ורואה שאותה אשה אינה עזת פנים יש להניח שאינה בת הנדה אלא שאמה טבלה באגם לאחר נדה שהרי בטבילת נדה אין צורך בכוונה להטהר וזה דבר המצוי שבשעה שכבר עברו ימי טומאתה רחצה בים ובאגמים ובנהרות, ואף אם היתה לבושה איזה בגד שלובשות הנשים כשרוחצות במים ובנהרות אין זה דבר החוצץ, ואף שבאיסור דאורייתא לא היינו סומכים על סימנים אלה 'אבל כיון שאין בבן הנדה איסור דאורייתא ואף לא איסור דרבנן ודאי יכולין לסמוך על סימנים אלו'.

בשבט הלוי (ד, קסג) **כתב** שנראה שהשאלה אם פגם זה הוא דווקא לבן הנדה או גם לילדיו, נתון במחלוקת הרמ"א והמהרש"ל, משום שהמהרש"ל דימה זאת לבני ט' מידות ובה פשוט שזהו פסול נקודתי, ואילו בד"מ משמע שמדבר על פסול מממש רק שאינו פוסל לכהונה, וזה עובר לדורות.

ולמעשה כתב השבט הלוי ש'להכריע בזה מה כחינו', אך הביא מהאר"י (שער הפסוקים, איוב) שכוח הטוב גובר על הרע כדוגמת אברהם שנתעבר בימי נדת אמו, ולכן יש להכריע כקהלות יעקב שיש להתגבר על פסול זה ואינו עובר לדורות, ואף שאין לנו לפסוק הלכה מדברים שנאמרו בלחישת מכ"מ אין סתירה מההלכה ע"ז, ובפרט שדברי האר"י נבנים על דברי רז"ל.

אך לדגא כתב שיש להודיע למתייעץ עמנו שיש פגם בבן נדה, אך הרשות נתונה לומר כי אם לא תחוש לזה יתכן מאוד שתצליחו.

[ועיין באריכות בחליפת מכתבים בין הקהלות יעקב למשנה הלכות בעניין זה בספר משנה הלכות ח"ז סי' רי"א רי"ב רי"ג רי"ד] לשון השו"ע:

איזהו ממזר, זה הבא מאחת מכל העריות, בין בחייבי מיתות בין בחייבי כריתות,

חוץ מהבא מהנדה שאע"פ שהוא פגום אינו ממזר אפילו מדרבנן.

סעיף יז

אשה שנתעברה כאשר בעלה לא היה זמן ממושך - מתי הולד ממזר?

בסעיף זה נדון במציאויות בהם נעדר הבעל מהבית לזמן מרובה והאשה נתעברה, מתי אנו יכולים לומר שהאשה התעברה מבעלה והולד כשר, ומתי אנו מניחים כי האשה זינתה תחת בעלה והולד ממזר.

העניין מתחלק לב' שאלות:

א. עד איזה פרק זמן, עדיין ניתן להניח שהתעברה מבעלה קודם שעזב?

ב. האם ומתי ניתן לתלות שהבעל הגיע באמצע הזמן ללא ידיעתנו והאשה התעברה ממנו?

ראשית, נדון בשאלה הראשונה:

עד איזה פרק זמן ניתן להניח שהאשה התעברה מבעלה קודם שעזב?

הגמ' במסכת יבמות (פ-): **דנה בשאלה** מתי יש לדון ולד שנולד קודם זמנו כחי, ומתי יש להחשיבו כ'אבן', ומביאה הגמ' ברייתא הקובעת שאין נותנים לולד שנולד בשמונה חודשים ליבם עד שיגיע לגיל עשרים,

משום שיש לחוש שימות מכך משום שהוא חלש, ועולה מברייתא זו, כי ישנה מציאות שולד יחיה על אף שנולד בשמונה חודשים.

ושואלת על כך הגמ' שהרי מבואר בברייתא אחרת שכן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו משום שאין סיכוי שיחיה.

ומיישבת הגמ' שמדובר במציאות שנגמרו סימניו, (וזאת על פי דברי ר' יהודה בברייתא שהדרך לזהות ולד בן שמונה חודשים הוא בכך שלא נגמרו סימניו), ומבארת הגמ' שכשנגמרו סימניו, יש להניח שהוא בן 7 חודשים שהשתהה בבטן אמו.

ומספרת הגמרא כי רבא תוספאה השתמש בסברא זו של שיהוי הולד בתוך העובר, בכדי להתיר אשה שהלך בעלה למדינת הים ושהה שם 12 חודש וילדה האשה קצת לפני שהגיע, ותלה בכך רבא תוספאה שהעובר כבר נולד לפני שלושה חודשים, והשתהה בבטן אמו, והיא נתעברה מהבעל קודם יציאתו.

(ומבארת הגמ' כי רבא תוספא פסק כר' יהודה, על אף שלכאורה הוא דעת יחיד, משום שזוהי גם דעת רשב"ג שאמר: "כל ששהה לי יום באדם - אינו נפל", וביאר רש"י שאף בן שמונה שחי לי יום אינו נחשב כנפל משום שיש להניח ששה בבטן אמו, והוא בן שבעה חודשים).

תוספות בנדה (כז. ד"ה יאלא למ"ד) **כתבו** שרוב האמוראים לא קיבלו את דברי רבא תוספאה, והוכיחו כן מכך שהגמ' בנדה דנה בסיפור של תאומים, שהשני נולד 33 יום אחר הראשון, והתקשתה הגמ' כיצד זה יכול להיות, שהרי אם הראשון נולד ב7 חודשים, יצא שהשני יולד באמצע התשיעי ואין זה מסתדר לשיטה שהיולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין, ולא תירצה הגמ' שיתכן שנולד לפני כן ושהה בבטן אמו. **וכן כתבו התוספות בקצרה בנדה** (לח. ד"ה שיפרא גריס).

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יט) **פסק כדעת רבא תוספאה** שעד שנים עשר חודש, ניתן לתלות בכך שהאשה התעברה קודם יציאת הבעל, **וכן פסקו הטור והשו"ע**.

הח"מ (י) הביא את דעת תוספות וכתב כי לפי שיטתם לא ניתן לתלות את את העיבור ביותר מרע"א יום (ונראה שכוונתו שעד רע"ג ניתן לתלות משום שעד ג' ימים יתכן שלא נקלט הזרע כמבואר שם ברש"י נדה לח: ד"ה יאו לרע"ב, יאו לרע"ג) וכן בתוס' שם.

הב"ש (יז) הביא שכדברי תוס' פסק גם באגודה (נדה לח).

הפת"ש (יב) הביא את דברי מהרש"ל (ים של שלמה יבמות פרק ח סימן כט) שהאריך להוכיח כנגד דברי תוספות והוכיח שהלכה כרבא תוספתא שאנו תולים בשיהוי הולד עד יב חודש, והביא שכן פסק מהרי"ל.

אשה שילדה מיד לאחר שהלך בעלה וילדה שוב בתוך שבעה או תשעה חודשים

הפת"ש (יב) הביא שהברכ"י (אות ח) **הביא את דברי גן המלך** (בעל הגינת ורדים) **שפסק** שאף שאשה ילדה מיד לאחר צאת בעלה וילדה שוב לאחר שבעה או תשעה חודשים, ניתן לתלות שנתעברה מהבעל, וזאת על אף שיאין אשה מתעברת וחוזרת ומתעברת, משום שמכול מקום יש מיעוט שמתעברות עובר שני.

וכתב הברכ"י יוסף שאין לסמוך על שיטה זו, משום שלכל השיטות יאין חוזרות ומתעברות ולד קיימא ואין כאן אפי' מיעוטא'

ומכול מקום כתב הברכ"י (ט) שאם ילדה לאחר שבעה חודשים שאינם מלאים מעזיבת הבעל (מפסח עד עשרת ימי תשובה), וילדה שוב בתום 12 חודש (שבת הגדול) יש להניח שהתעברה לפני עזיבת הבעל וילדה תאומים ואת האחד ילדה כעבור ששה חודשים וקצת, והשני השתהה עד 12 חודש.

ילדה תאומים תשעה חודשים לאחר ביאה אחת מבעלה

כתב הנודע ביהודה (תניינא סימן פ): ב'דבר אשה אשר ילדה תאומים לט' חדשים מלאים שבעלה בעל אותה ונסע ממנה ובכלות ט' חדשים ילדה תאומים ולכן הבעל חושש שזינתה מחמת שמצא בספר דרוש שאי אפשר לתאומים להתעבר מביאה אחת. וכתב: "הנה הבעל הזה עונו ישא וחושד בכשרה ודברי הדורש הבל הוא ונגד כמה מקומות בש"ס ואדרבא נהפוך הוא שא"א להתעבר תאומים בשני ביאות זה אח"ז שיהיו שניהם בני קיימא.

ילדה האשה 12 חודשים ושלושה ימים לאחר שהלך בעלה

הבאנו לעיל שפסק השו"ע כדעת הרמב"ם שניתן לתלות שהאשה נתעברה 12 חודש קודם לידתה. **והביא הפת"ש (יא) שהברכ"י יוסף כתב בשם גן המלך** (בעל הגינת ורדים), שניתן לתלות עד 12 חודש ועוד שלושה ימים, משום שיתכן שנסתהה הזרע שלושה ימים.

אך הביא הברכ"י יוסף שהמהר"י זאבי חלק על גן המלך וכתב שמשלשון השו"ע והרמב"ם משמע שמונים יב חודש מיום הפרישה, ולא מההתעברות עצמה.

העידו על האשה שראו 'דבר מכוער' וילדה- עד כמה תולים בביאת בעלה?

הד"מ (ג) הביא את דברי תשובות מימוניות (נשים כה) שכתב שאם העידו על האשה שראו דבר מכוער (המעורר חשד שנבעלה לאחר, אך אינו ראייה גמורה) ונתעברה בסוף החודש ה-12 לצאת בעלה, אין תולין בשיהוי הולד, והוולד ממזר, **וכן פסק הרמ"א**.

וביאר הגר"א (לג) שכל התליה בשיהוי הוא רק בכדי להעמידה על חזקת כשרות, והיא כבר אינה בחזקת כשרות.

הח"מ (יא) דקדק מלשון הרמ"א שכתב: 'לא אמרינן דאשתהי כ"כ שרק אם נתשהה עד יב חודש אין לתלות, אבל אם ילדה בחודש העשירי, ניתן לומר שאין לחוש אף כשיש עדי כיעור מאחר שרגילות הוא להוליד עתה בחודש העשירי'.

וסיים הח"מ: 'ומיהו הכל לפי הענין'.

הפת"ש (טז) הביא דיון למעשה בין ר' עקיבא איגר לבעל הבית מאיר (שו"ת רע"א מהדורא קמא סימנים ק-קג) במציאות שנולד ולד קרוב ל11 חודש לאחר צאת בעלה, והייתה עדות על ענייני כיעור.

הבית מאיר הסתפק האם דברי התשובות מיימוניות, עסקו דווקא בעדות 'כיעור' ממש, או גם בענייני כיעור פחותים יותר, ורצה לדייק מכך שהרמ"א לא הפנה לסימן יא העוסק בענייני כיעור, שכאן מדובר אף בענייני כיעור קלים יותר- כל שהוא מכוער בעיני העולם.

אך מכול מקום רצה הבית מאיר להתירה מכוח שמעידה שלא נבעלה לאחר, שלא גרע מהפרוצה ביותר שנאמנה להעיד על בניה כפי שיתבאר בסעיף הבא שכך פסק המהר"ם מפאדובה, אך דחה היתר זה מכוח שהט"ז ועוד השיגו על פסק הרמ"א בזה, ואף שהבית מאיר עצמו צידד בפסק הרמ"א זה דווקא כשטענתה לגבי הולד לא סותר את הקול (דבריו יובאו לקמן בסעיף הבא), אך כאן אם נקבל שאכן זינתה פשוט שיש לתלות את הולד בזנות ולא בבעל ולכן לא שייכת סברא זו כאן ולבסוף רצה הבית מאיר להתיר מכוח 'ספק- ספקא' שמא הוא מבעלה, ושמא הוא מגו, והעלה סברא נוספת לקולא שאין לפסול לקהל מכוח עדות שיש עליה, שהרי זה כעדים שלא בפניו, שלא מועילים בנפשות.

רע"א הסכים למעשה שיש להתיר ולד של אשה זו, וכתב שאף שהבית מאיר דחה את הסברא שיש להאמינה לגבי כשרותו, אין דחייתו מוכרחת, שיש לומר שלגבי הבת נאמנת האם אף ללא חזקת כשרות מה שאין כן לגבי עצמה (ונביא סברתו שם) **והסכים רע"א** ל'ספק- ספקא' שכתב הבית מאיר. **וכן צידד רע"א** בכך שכשאין עדי כיעור ממש כן תולים בבעל עד 12 חודש (שלא כבית מאיר).

מה הדין במציאות שחזר הבעל, וילדה לאחר חמישה חודשים?

הד"מ (ג) הביא את דברי מהר"י מינץ (סימן ו) **שפסק** שיש להכשיר אשה שנתעברה בסוף סיון וילדה תחלת כסלו, על אף שבפועל ילדה לאחר 5 חודשים, אך מבחינת החודשים עברו 7 משום שיש להחשיב אף את סיון וכסלו ואנו אומרים 'שיפורא גרים', כלומר החודשים שעברו, ויוצא שהוא בן 7 חודשים, **וכן פסק הרמ"א. וביאר הח"מ (יב) שביולדת ל 7 חודשים כולם מודים שיוולדת למקוטעין** ושיפורא גרים, ורק לענין תשעה חודשים נחלקו ר' יהודה וחכמים (הובא לעיל, והב"ש (יט) כתב שנראה שאף לשיטה להלכה שיוולדת למקוטעין גם בתשעה, אין אומרים שיפורא גרים אך כתב שזה שלא כתוס' ואגודה והפנה לסימן קנו).

עוד הביא הח"מ ש'הקשו העולם' על דברי מהר"י מינץ מהגמ' בכתובות (לט.) שם הגמ' אומרת שאשה אינה יולדת קודם שתעשה בוגרת, שהרי היא יכולה להתעבר רק בימי 'נערות' ואין בין נערות לבגרות אלא ששה חודשים, ולכאורה לפי דברי מהר"י מינץ היא יכולה ללדת, בפחות מששה חודשים.

ותירץ הח"מ שאף ימי הנערות אינם ששה חודשים שלמים, אלא הולכים אחר 'שיפורא' (וכתב הב"ש (יט) שחשיג על הח"מ בעניין זה בסימן לו).

הב"ש (יט) הקשה קושיא נוספת מדברי הגמ' ב"ה (יא.) שם שאלה הגמ' כיצד יתכן ששרה נפקדה בסוכות וילדה בפסח, שהרי זה רק ששה חודים, ותירצה הגמ' שמדובר בשנה מעוברת? ולכאורה לפי מהר"ם מינץ אין כלל קושיא משום שיש כאן 7 חודשים (1. תשרי 2. חשוון 3. כסלו 4. טבת 5. שבט 6. אדר 7. ניסן).

ותירץ הב"ש שצריך לומר שאכן למסקנה שאש יולדת למקוטעין בשבעה, אין צורך בתירוץ זה. **אך כתב הב"ש שלא ניתן לתרץ כן בדעת תוס'** (רי"ה יא. ד"ה 'אלא דקאי') משום שהם כתבו גם כן שתירוץ זה של מעוברת אינו נזקק לשיטה שיוולדת למקוטעין, אלא טרחו להעמיד שנתעברה בליל חמישי של חג, וילדה ביום אחרון של פסח בכדי שיהיה ששה חודשים וקצת, ושלא כדעת מהר"ם מינץ.

הפת"ש (יז) הביא שהבית מאיר (על הסימן ובשו"ת סימן ו) **האריך להקשות על פסק המהר"י מינץ והרמ"א, והביא הבית מאיר שאף המהר"י"ט** (חלק ב סימן טו) החליט לפסוק כנגד המהר"י מינץ.

וכתב הפת"ש שבשו"ת מופיע גם תשובת ר' דוד מטבל מליסא ומהר"ם ברבי שהאריכו לצדד בפסק הרמ"א והמהר"י מינץ.

והבית מאיר פקפק בדבריהם וסיים שדין זה צ"ע למעשה.

עוד הביא הפת"ש שהנודע ביהודה (אבן העזר סימן כב) **פסק בפשיטות** כדעת המהר"י מינץ.

ובתשובת חת"ס (אבן העזר סימן ז) **הסתפק בהכרעה למעשה וסיים**: 'המיקל יש לו עמוד לסמוך והמחמיר תבוא עליו ברכה.'

מה הדין במציאות שחזר הבעל וילדה לאחר ג' חודשים ובכה הולד ומת?

הב"י בסימן קעח הביא את תשובת הרב דוראן שכתב שאם חזר הבעל וילדה האשה לאחר ג' חודשים ויומיים, שהם חמשה למקוטעין, ובכה הולד קצת ומת, ניתן לתלות בכך שהאשה לא זינתה והוולד נולד מהבעל, כשם שוולד בתחלת חודש שמיני אין ספק שיכול לבכות קצת, על אף שזמן לידתו בסוף תשיעי. וכן פסק הרמ"א.

הח"מ (יג) כתב על ראיית הרב דוראן שיאם לדין יש תשובה' שבמקרה שנוולד בתחלת שמיני, חסר לו רק 'שיפורא' אחד של חודש תשיעי, שהרי כבר נכנס לשמיני, וגם יש לו לפחות ז' חדשים שלמים ויום א' בחודש ח', אבל כשנוולד לאחר ג' חדשים שלמים ושני ימים, הדבר 'רחוק מן השכל שיבכה ויחיה זמן מועט' שגם חסר לו 2 שיפורא (כך נכתב בסוגריים) וגם חסר יותר מ2 חודשים שלמים, ובמקרה שנוולד בתחלת שמיני חסר פחות מחודשיים.

הב"ש (כ) השיג על דחיית הב"ח מכך שיש הבדל בין 'שיפורא' אחד לשנים, משום שראית הרב דוראן מיוולדת בשמיני לשיטה שהיוולדת לתשיעי אינה יולדת למקוטעין, וממילא לשיטה זו לא אומרים 'שיפורא גרים'.

הפת"ש (יח) כתב שהנודע ביהודה (תניינא סימן יט) **תמה רבות על פסק הרמ"א הנ"ל.**

והביא הפת"ש שאף הברית אברהם (סימן עח אות ח) **תמה על הרמ"א** שמנין לנו להתיר אשה זו לבעלה כנגד כמה חזקות.

ותירץ הברית אברהם שכנגד החזקות שאומרות שלרוב ילד שנוולד כך אינו בוכה, ישנה חזקה שהימזנה מתהפכת שלא תתעבר' (עיין סימן יג סעיף ו) ולכן מכך שלא התהפכה יש חיזוק לכך שלא זינתה תחת בעלה, **עוד כתב הברית אברהם** (סימן פא אות ט) שיש לדחות ת מה שהעלה הנו"ב שם לצרף ולומר שיתכן שנאנסה ולכן לא נאסרה, משום שאין אומרים כן בימגו' כאשר היא אינה טוענת כן, וכתב שהעיקר כפי שביאר שיש חזקה מסייעת מכך שלא נתהפכה.

אשה שפרסה נדה לאחר צאת בעלה ואח"כ נתעברה, אם ניתן לתלות בשיהוי הולד

הפתי"ש (טו) הביא את דברי רע"א בתשובה (סוף סימן צט) **שכתב** שניתן לתלות שהולד השתהה בבטן עד 12 חודש, גם במציאות שאשה פרסה נדה לאחר צאת בעלה, ואין מכך הוכחה שההריון היה לאחר שפרסה נדה שהרי מבואר במשנה בנדה שמעוברת נעשת מסולקת דמים רק לאחר שהוכר עובר, ואף שענינו רואות בנשים שלנו שמרגע שנתעברו נעשו מסולקי דמים, אין לתלות בהשתנות הטבעים, שהרי בהלכות נדה לא מצאנו מישהו מהאחרונים שכתב שבימינו הדין שונה.

והביא רע"א שכן כתב כתב כנסת הגדולה בשם הרדב"ז (א, יב) שאף אם הבעל רוצה להוכיח מכוח שפרסה אח"כ נדה שאין הולד שלו, אין זה ראייה, כל שילדה בתוך 12 חודש מעזיבתו.

האם ניתן לתלות בשיהוי הולד כשנולד בן תשעה חודשים לשנים עשר חודש

עוד הביא הפתי"ש (טו) שהיד אליהו (סימן פד) **כתב** שתולים בשיהוי הולד רק אם ילדה 12 חודש לאחר צאת בעל, אבל אם ילדה לאחר עשרה או אחד עשר חודש אין לתלות.

ורע"א (שו"ת סוף סימן צט) **כתב שאין לחוש לדבריו**, וכפי שהיה פשוט לח"מ ולב"ש שבין תשעה ל12 חודש הדבר פשוט יותר שניתן לתלות, וכן מדויק מלשון הרמב"ם ומלשון מהרי"ל שהביא כנסת הגדולה.

היולדת לאחר 12 חודש מעזיבת בעלה, אם הולד ממזר או שניתן לתלות שהבעל בא באמצע הזמן?

הרמב"ם פסק (איסורי ביאה טו, יט) שאם היה הבעל במדינת הים יותר מ12 חודש- הולד ממזר, אלא אם כן טוענת האשה שנתעברה מעבד וממזר, שבזה לא יכול הבעל להכחיש.

אמנם תוספות בקידושין (עג. ד"ה 'מאי') **כתבו** שיש לתלות שבעלה חזר ממדינת הים מבלי ידיעתנו ובא עליה כמבואר בירושלמי שאביו של שמואל בא ע"י שם והוליד את שמואל, (וכתבו תוס' שאמנם מהגמ' שם בקידושין משמע שאשה שהלך בעלה למדינת הים אינה תולה בבעלה ולכן משליכה אותו, ולאור כך דנים את האסופי כספק ממזר, אך יש ליישב ששם יש ריעותא בכך שהשליכה אותו) **וכן הביא הרא"ש** (קידושין ד, ז) **בשם הבה"ג**.

עוד תירצו שם תוס' שיתכן שאין להניח שהבעל בא, אלא אם כן היא טוענת כן.

הרא"ש השיג על דברי הבה"ג (שזה התירוץ הראשון של תוס') **וכתב** שאינו מקובל עליו לומר שסתם אשה אינה משליכה את הולד משום שיודעת שיאמינו לה שבעלה בא באמצע, משום שנשים אינן בקיאות בהלכות, ואפילו גברים אינם בקיאים ביגמ' דבני מערבא' (הכוונה לירושלמי בדבר אבוב דשמואל), ולכן לא היה לנו לפסוק שהילד ממזר מכוח זה שאמא שלו השליכה אותו.

עוד הקשה הרא"ש שמעצם דינו של רבא תוספתאה שתלה בשיהוי משמע שאין לתלות שהבעל בא באמצע.

וכתב הרא"ש שיש לתרץ שבמקרה של רבא תוספאה הבעל ואשה מודים שהוא לא בא, ולכן לא תולים בכך שהוא בא כנגד דבריהם.

הב"י כתב ש'נראה מתוך דבריו שאין דברי בה"ג נראים לו.

הב"י בסימן קעח הביא את תשובת הרב דוראן (יובא תוכן דבריו לקמן) **שכתב** שיתכן שלא נחלקו הרמב"ם ובה"ג, ודברי בה"ג נאמרו כשבעלה לא חזר וניתן לתלות שבא והלך, אך כשבא לפנינו ואומר שלא בא באמצע, אף בה"ג יודה שהולד ממזר, ונראה שהבין שאף הרמב"ם לא דיבר אלא במציאות שהבעל מכחיש³⁶.

אמנם הב"ח הבין שאכן נחלקו הבה"ג והרמב"ם.

אלא שביאר הב"ח שאף הבה"ג מודה שכל עוד האשה מודה שבעלה לא בא, או שבעלה מכחישה וטוען שלא בא, או שהיא אלמת או שוטה, שאינה טוענת בפירוש שבעלה בא באמצע, הולד ספק ממזר.

הב"ח הביא ראייה לכך שכל עוד האשה לא טוענת במפורש שבעל בא באמצע שהולד ספק ממזר, מהדין המבואר בסימן יב לגבי ארוסה, שאיננו יכולים לתלות שבעלה לא ארוס שלה, משום שאין כאן חזקת 'רוב בעילות אחר הבעל', והוא הדין במציאות שבעלה במדינת הים.

לאור זאת כתב הב"ח שנחלקו הרמב"ם ובה"ג במציאות שבעלה לא כאן, והיא טוענת שבא בעלה באמצע, וסובר בה"ג שניתן להאמין לה, והרמב"ם חולק אף בזה.

ולדינא פסק הב"ח שבמציאות שהיא טוענת שבעלה בא באמצע, והוא לא נמצא, הולד ספק ממזר.

השו"ע בסימן שלנו אכן הציג את דברי הרמב"ם והבה"ג כב' דיעות חלוקות, אך לא ביאר במה נחלקו.

לפי דברי הב"ח יוצא שנחלקו במציאות שבעלה לא נמצא, והיא טוענת שבא בעלה באמצע, שלדעת הרמב"ם אין להאמין לה אף במקרה זה.

אך הח"מ (ח, ט) הציע אפשרות שבמקרה זה אף הרמב"ם יודה שיש להאמין לה ולהכשיר את הולד, שהרי אף אחד לא מכחיש אותה, ולכן יש להעמידה בחזקת כשרות.

ולפי זה הציע הח"מ שמחלוקת הרמב"ם והבה"ג נסובה במציאות שהאשה שותקת או שאינה לפנינו, שלדעת בה"ג יש להכשיר את הולד מהסברא שבעלה בא באמצע, ולדעת הרמב"ם לא ניתן.

אך כתב הח"מ שיתכן שאין להעמיד את האשה בחזקת כשרות במצב כזה שאינו מצוי³⁷.

³⁶ ואכן הרמב"ם נימק שהסיבה שנאמנת לומר שנתעברה מעכו"ם הוא משום שאין הבעל יכול להכחישה בזה, והיה מקום לומר שלכן כתב הרמב"ם רק טענה זו, משום שעוסק במקרה שהבעל מכחיש, אך מתחילת דבריו לא משמע כן שכתב: " אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר" ומשמע שכשבעלה היה במדינת הים, אז הולד בחזקת ממזר גם ללא טענתו, ולכן היה לו לרמב"ם לומר שיכולה לטעון שבעלה הגיע באמצע, שהרי מדובר שהבעל לא נמצא ואינו מכחיש, ובדוחק יש ליישב שרצה להביא מציאות שיכולה לטעון 22 המקרים (בעלה מכחישה, בעלה במדינת הים), אך נראה שהפשטות שלדעת הרמב"ם טענה זו אינה מתקבלת אף ללא הכחשה ודוק.

³⁷ ולא ברור אם בא לבאר בזה את דעת הרמב"ם, או שהעלה אפשרות שאף בה"ג לא יאמר שנתלה במציאות זו.

הח"מ הביא את הכרעת הב"ח שכתב שאף בה"ג מודה שאין לתלות זאת כשאינה טוענת, ושלא נחלקו הבה"ג והרמב"ם אלא במציאות שטוענת שבא באמצע, וכתב שאין דבריו מוכרחים³⁸.
הב"ש (טז) העיר שמלשון תוסי' משמע שאף המתירים לא התירו אלא כשטוענת במפורש שבעלה בא באמצע (כדעת הב"ח) אך מלשון הרא"ש בדעת בה"ג משמע שאנו תולים כן אף ללא דבריה (וכפי שהציע הח"מ).

מה הדין כשהאשה מודה שבעלה לא בא באמצע ובעלה אינו כאן?

כתב הח"מ (ט) שפשוט שאף בה"ג מודה שכשהאשה מודה שבעלה לא בא באמצע שהולד ממזר, ועל אף שהבעל אינו כאן להודות, ועל אף שהרא"ש תירץ לדברי בה"ג שרבה תוספאה התיר רק משום 'שיהוי' משום שיהבעל ואשה מודים שלא בא', ומשמע לכאורה שכל עוד אין שניהם מודים, יש לתלות שהוא בא, אך צריך לומר שהרא"ש כתב כן 'לרוחא דמלתא'.

מה הדין כשהבעל טוען שבא באמצע, והאשה מכחישתו?

עוד כתב הח"מ (ט) שנראה שאם הבעל טוען שהוא בא באמצע והאשה מכחישה, נאמן האב להכשירו אף כנגד דבריה.
אך הב"ש (טז) נשאר בעניין זה בי"ע למעשה'.

לשון השו"ע:

האשה שהיה בעלה במדינת הים ושהה שם יותר מי"ב חדש וילדה אחר י"ב חדש, הולד ממזר, שאין הולד שוהה במעי אמו יותר מי"ב חדש.

ויש מי שאומר שאינו בחזקת ממזר. וכיון דפלוגתא הוא, הוי ספק ממזר:
הגה: אבל תוך י"ב חדש אין לחוש, דאמרינן דאשתהי כל כך במעי אמו (כעובדא פרק הערל וכך כתב מהרי"ק).

ודוקא שלא ראו בה דבר מכוער, אבל אם ראו בה דבר מכוער לא אמרינן דאשתהי כ"כ, וחיישינן ליה (בתשובת מיימוני).

אשה שנתעברה מבעלה סוף סיון, וילדה תחילת כסליו, אף על פי שאין ביניהן רק חמשה חדשים לא חיישינן לבנה לומר שהיתה מעוברת קודם לכן, דהחדשים גורמים (עיין לקמן סימן קנ"ו סעיף ד') והוה ליה בן ז' (בתשובת ר"י מינץ סימן ו).

ואפילו הפילה בתשרי, ושמעה הולד בוכה, לא חיישינן שהיתה מעוברת קודם לכן, דאפשר לו לבכות לחמשה חדשים אלא שהוא נפל ואינו ראוי להיות קיים (בב"י בשם תשובה שכך השיב הר"ר דוראן) (הובא בסוף הטור סי' קע"ח):

סעיף טו

כשרות אשה המזונה, ובניה

לשון הגמרא בסוטה (כו-כז):

אמר שמואל: ישא אדם דומה ואל ישא בת דומה, שזו באה מטיפה כשרה, וזו באה מטיפה פסולה.

ור' יוחנן אמר: ישא אדם בת דומה ואל ישא דומה, שזו עומדת בחזקת כשרות, וזו אינה עומדת בחזקת כשרות.

מיתיבי: נושא אדם דומה!

אמר רבא: ותסברא נושא לכתחלה?

אלא אם נשא, תני נמי בת דומה.

והלכתא: ישא אדם בת דומה ואל ישא דומה.

דתני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו: אשה מזנה - בניה כשרין, רוב בעילות אחר הבעל. **מבואר בגמ'** כי נחלקו שמואל ור' יוחנן בדבר כשרותה של ה'דומה' ובתה.

וביאר רש"י ש'דומה' זו אשה שינטענת ונדברת בפי כל על ניאופיה'. כלומר שכולם מדברים על כך שהיא מנאפת [וביאר רש"י שלשון דומה הוא לשון דיבור יותר], **ואף תוסי'** (ד"ה 'דומה') **כתבו בשם ר"ח** שמדובר על אשה שמלעיזין עליה בני אדם שהיא מזנה:

דעת שמואל, שמותר לישא את האשה עצמה, אך אין לישא את בתה, משום שזו באה מטיפה פסולה' [וברש"י הגרסא 'ביאה פסולה'], **וביאר רש"י** שיש לחוש שנבעלה לעבד או ממזר, והבת פסולה³⁹.

³⁸ ולא ברור אם דחה דבריו לחלוטין, או שאף הוא הסתפק בזה, ותלוי במה שהסתפקנו לעיל אם סבר שאף בה"ג יודה שאין לתלות שבא באמצע כשאין חזקת כשרות

ולעומתו סבר ר' יוחנן שיכול לישא את הבת, משום שיש לה חזקת כשרות, וביאר רש"י (ד"ה [שזו]) שאין לחוש לטיפה פסולה, משום שאנו מניחים שרוב בעילות הולכות אחר בעל [כפי שעולה בהמשך הגמ' בבביתא שהביא רב תחליפא], ולכן היא כשרה.
וסבר ר' יוחנן שאדרבה אין לו לישא את האשה עצמה משום שאין לה חזקת כשרות, וביאר רש"י שהבעיה באשה היא בכך שהיא מזנה תחתיו ונאסרת לבעלה.
הגמ' הכריעה כדעת ר' יוחנן שמוותר לישא את בתה אך לא אותה, ע"פ דברי הברייתא שהביא רב תחליפא. שאשה המזנה - בניה כשרים, משום שרוב בעילות אחר הבעל.
וכן פסק השו"ע.

האם ניתן לשאת את בת ה'דומה' לכתחילה?

מדברי הגמרא עולה כדבר פשוט שאף שמואל הסובר שישא אדם 'דומה' ולא בת 'דומה', אין הכוונה שישא את ה'דומה' לכתחילה.
וכתב רש"י (כו. ד"ה ותסברא) שהוא הדין שלדעת ר' יוחנן אין לשאת את בת ה'דומה' לכתחילה במידה וימצא אחרת, וכל מחלוקתם של שמואל ור' יוחנן נסובה במציאות שאינו מוצא אלא שתיים אלו, שבוה לדעת ר' יוחנן יש להעדיף את הבת על גבי האשה.
אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כ) **והשו"ע כתבו** שמוותר לישא את הבת לכתחילה [הבי"ש (כב) ציין למחלוקת זו].

האם האיסור לישא 'דומה' הוא מחשש שתיאסר לבעלה או מחשש 'זונה'?

כפי שהבאנו לעיל רש"י פירש שהאיסור לישא את הדומה, הוא משום שתזנה תחת בעלה ותיאסר. **אך הרמב"ם כתב**: "אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה", ומשמע שאסורה משום 'זונה'.
וביאר המגיד משנה שכהן צריך לחוש שלא לישא אותה מדין תורה, וישראל במידה ורוצה להתרחק מן הכיעור.

אמנם המשנה למלך כתב שמשלשון הרמב"ם (וכן הטור שהעתיק לשונו) משמע שלישא אין כלל איסור בזה. **וכתב המשנה למלך שכן עולה מדברי תוס'** (סוטה כז. ד"ה 'דומה') שדנו בדברי ר"ח שדימה את ה'דומה' באמורה בגמ' בסוטה למבואר בכתובות (כה). וכתבו תוס' שאין זה דימוי גמור ששם זהו קול גמור ויש להוציאה אף אם נשאה, ואילו בנדון דידן, אם נשאה אינו מוציא, וכתב המל"מ שדברי תוס' שייכים רק לגבי כהן, שהרי לגבי ישראל אין כלל איסור, וודאי שאין להוציאה כלל מעיקר הדין.
השו"ע פסק כדברי הרמב"ם וכפירושו של המ"מ בזה הלשון: "חוששין לה משום זונה. וכהן חושש לה מדין תורה, וישראל, אם רוצה להתרחק מן הכיעור".

הנושאי כלים התקשו בפסק זה שאין לכהן לישא את ה'דומה' שהרי בגמרא בגיטין בדה פט. אמר רבא: "יצא לה שם מזנה בעיר - אין חוששין לה" ומבואר שם שזאת משום שראו בה פריצות 'בעלמא'.
[הגמרא שם תולה זאת במחלוקת תנאים בין ר"מ ור"ע אם יש להוציא את האוכלת בשוק, מגררת בשוק, מניקה בשוק, שלדעת ר"מ יש להוציא.
ולדעת ר"ע אין להוציא אלא במציאות שרכלניות העיר מדברות אחריה.
ור' יוחנן בן נורי אמר שלאור כך יש להוציא את כל הנשים, אלא שאין להוציאה עד שימצא בה 'ערוות דברי בדבר ברור'.
ונפסקו הלכה כרבא שאין מוציאים על כך שיצא לה שם מזנה בעיר.
ונאמרו בעניין זה מספר תירוצים:

□ **הב"ח כתב** שהגמ' בגיטין עוסקת בפנויה, ובוה אין חוששים מחמת קול, אלא תולים שהוציאו עליה קול משום שהיא מתנהגת בפריצות בלבד כגון ששיחקה בשוק או שאדם 'מיעך לה בדדיה', ולכן אין לחוש לקול כזה, אבל במציאות שיושבת תחת בעלה, אנו מניחים שהקול לא יוצא סתם, ואם יש קול כנראה יש סיבה ויש לחוש לכהונה.
הב"ש (כא) השיג על דברי הב"ח במה שביאר שהגמ' בגיטין עוסקת דווקא בפנויה, שהרי הגמרא בגיטין תולה את דברי רבא במחלוקת תנאים, ושם התנאים עוסקים במפורש באשת איש ודנים מתי יש להוציאה.

³⁹ **דברי רש"י מעוררים תמיהה רבה**, משום שמחד הוא מבאר שהחשש בבת היא שנבעלה לממזר או גוי, ועולה מדבריו שאם הייתה נבעלת לכשר לא הייתה בזה בעיה, וא"כ על כרחך שמדובר בפנויה שמזנה, שהרי בנשואה הבעילה לכשר חמורה מבעילה לגוי, משום שעושה ממזרות, אמנם מאידך מבאר רש"י ע"פ הגמ' שהטעם שר' יוחנן שמתיר את הבת הוא משום שאנו מניחים שרוב הבעילות הן אחר הבעל ומשמע שמדובר באשה נשואה.
ונאמרו באחרונים מספר תירוצים:

- א. **המהרי"ט** (חלק ב סימן מט) **וכנסת הגדולה** (אבן העזר סימן ד הגהות הטור סימן כד) **תירצו** שרש"י הבין ששמואל דיבר בין בפנויה ובין באשת איש, ולכן נצרך גם לטעם ששמה נבעלה לגוי או ממזר, ובאמת בנשואה אין צורך לטעם זה (אך קשה שר' יוחנן השיג עליו ולא חילק בין פנויה לנשואה, וצ"ע).
- ב. **רע"א** (דרישה וחקירה, שו"ת סימן קו ד"ה 'הנה') **כתב** שכל הסוגיא עוסקת בחשש חללות, ונישואין לכהן (ולכאורה דחוק בדברי הגמ' מכמה אנפי).
- ג. **החתם סופר** (אבן העזר א, ח) **ביאר** שרש"י למד מביטוי הגמרא 'טיפה סרוחה' שהבעיה היא בזרע ולא במעשה האיסור (ויש להעיר שדווקא בספרים שלנו רש"י גרס ביאה פסולה).
- ד. **הדברי חיים** (ו"ד חלק א, ד) **כתב** שפשוט שרש"י עוסק באשה נשואה ושהחשש בבת הוא משום ממזרות, אלא שדברי שמואל עוסקים באיזה חשש להעדיף חשש ממזרות של הבת, או חשש איסור לבעל של האשה, וביאר רש"י את דברי שמואל שיש להעדיף את חשש האשה מחשש הבת, משום שבת יש צד נוסף חמור, והוא שיתכן שבאה מטיפה פסולה כגון מעבד או מעכו"ם (וזה מתחבר קצת לדברי החזו"א (אבן העזר סימן ז ס"ק ח) שכתב שכל הדינים פה אינם מעיקר הדין, אלא שיש רמות של שלכתחיל, שבמידה ואין לו מי לישא אלא אחת מהם, השאלה את מי יעדיף, עיי"ש בדבריו).
ויש עוד לעיין בזה.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

הט"ז (ז) השיג על דברי הב"ח אף מכוח הסברא וכתב שדווקא לגבי אשת איש יש יותר סברא שהוציאו עליה קול רק מחמת שהייתה משחקת עם אחרים, משום שמקפידים על זה יותר.

הט"ז תירץ שבגמ' בסוטה מדובר על קול של ניאוף ממש, ולכן יש לאוסרה לכהונה, ואילו בגמ' בגיטין מדובר על קול מחמת שראו ששחק עמה וכיו"ב, ולכן אין לחוש לזה.
[מעין זה כתב הב"ש בקצרה (כא) ש'דומה' - יגרע טפי מיצא שם מזנה בעיר'.
ומעין זה כתב הח"מ בסימן ו (ס"ק יד) שבגמ' בסוטה מדובר במציאות שכולם מרננים אחריה, ובגמ' בגיטין מדובר רק שהיו עדי כיעור בלבד].

'דומה' שבעלה כהן, מה דין בניה?

הדרכי משה (ד) הביא את דברי מהר"י וויל (סימן כד) שכתב שבניה של 'דומה' הנשואה לכהן הם חשש חללים, משום שלגביהם לא שייך לטעון שרוב בעילות הם אחר הבעל משום שדי בכך שזינתה פעם אחת קודם שנתעברה מאותו ילד ואח"כ בא עליה בעלה, וכבר נעשה הבן חלל משום שהיא אסורה עליו.
וכן פסק הרמ"א.

הח"מ (טו) העיר שפשוט שבמדה וידוע שהבעל לא בא עליה לאחר שיצא הקול שזינתה (כגון שהלך למדינת הים) שאין בניה חללים.

הב"ש (כד) כתב שאף במקרה בעלה כהן, הילדים אסורים רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם נשא לא יוציא. הפת"ש (כ) הביא שהשיבת ציון (סימן עה) כתב שהמהרש"ל (ים של שלמה יבמות פרק ד סימן לח) כתב שלא כב"ש ושהולד חלל מדרבנן, לא רק לענין לכתחילה.
אך כתב שהשיבת ציון שאכן מדברי תוס' (יבמות מט. ד"ה 'סוטה') עולה כדברי הב"ש שאין לפוסלו אף לכהונה מעיקר הדין.

דינה של הפרוצה ביותר

המשך דברי הגמ' בסוטה (כו).

בעי רב עמרם: היתה פרוצה ביותר, מהו?

אליבא דמ"ז אין אשה מתעברת אלא סמוך לווסתה, לא תיבעי לך, זלא ידעי בה ולא מנטר לה.
כי תיבעי לך - אליבא דמ"ז אין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה, מאי? כיון דידעי בה (נטורי מנטר לה, או דלמא כיון דפרוצה ביותר לא?
תיקו.

לעיל הבאנו כי לדעת ר' יוחנן אין לאסור את בת ה'דומה' משום שהיא בחזקת כשרות.
והסתפקה הגמ' האם במציאות שאותה 'דומה' פרוצה ביותר יש לאסור אף את הבת.
הגמ' מבארת כי פשוט שלשטה שהאשה מתעברת סמוך לווסתה, אין להתיר את הבת משום שבזה אין לתלות שבעלה ישמור עליה, שאינו יודה מתי וסתה, ולכן יש לחוש לבתה. אך יש להסתפק לפי השיטה שאשה מתעברת סמוך לטבילתה, ובזה יש לתלות שבעלה שומר עליה, אך עדיין יש לומר שהיות והיא פרוצה ביותר יש לחוש גם לבתה.

הגמרא לא פשטה ספק זה ונותרה ב'תיקו'.

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כ) שיש לחוש לבניה.

וביאר המ"מ שזאת משום שיש לפסוק לחומרא מכוח הספק.

וכן פסק השו"ע.

אלא שנחלקו הפוסקים האם החשש, הוא חשש ממזרות או רק חללות:

רש"י כתב (די"ה היתה פרוצה ביותר) שבפרוצה ביותר יש לחוש שרוב בעילותיה משל אחרים, ועולה מדבריו שהחשש הוא חשש ממזרות, משום שכבר לא ניתן לתלות את הבעילות אחר הבעל.

אמנם מדברי הרא"ש (בי"ב ח, כא) וההגהות מיימוניות (דפוס קושטניא איסורי ביאה טו, טז ובתשובות סימן ד) בשם בה"ג (סימן כט הלכות עריות, ובסימן ח הלכות מילה) עולה לכאורה שאף במציאות של אשה פרוצה ביותר, אין חשש ממזרות.

משום שכתבו בשם בה"ג שאף לדעת ר' יהודה הסובר שנאמן האב לעשות את בנו ממזר, זאת דווקא כאשר אומר שהבן הקטן הוא הבכור וממילא יוצא שהבן הגדול אינו ממנו וממזר, ומיגו שנאמן בתורת "ייכיר" על הקטן יותר להעיד שהוא בכור, נאמן גם לעשות את הגדול ממזר, אך סתם כך אין האב נאמן לעשות את בנו ממזר אפילו במציאות שאשתו פרוצה ביותר, משום שיש לתלות שרוב הבעילות אחר הבעל.

וכן כתב הד"מ (ה) בשם המהר"י וויל (סימן כד, סימן פח) שאף בפרוצה ביותר אין לחוש לממזרות, אלא לכהונה בלבד, ודייק כן אף מלשון הרמב"ם, מכך שכתב בסוף דבריו לגבי 'דומה': "אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה" ועל זה כתב הרמב"ם: "ואם היתה פרוצה יותר מדאי, אף לבניה חוששין", ומשמע שחוששין למה שחוששין אצלה אף כשאינה פרוצה, וזה לפסול זונה לכהונה בלבד, ומבואר בדבריו שמדובר באשת כהן וחוששים מצד 'ספק ספיקא' - שמא הבן מאחר והוא ממזר ואף אם הוא מבעלה יש לחוש שזינתה קודם, וממילא הייתה אסורה לבעלה הכהן מדין 'זונה' והבנים אחרי הם חללים [עוד הציע המהר"י וויל (סימן פח) שמדובר גם לגבי ישראל, אך מכוח חשש בלבד].

אך כתב הד"מ שבתרומת הדשן (ב, לו) תמה על דברי המהר"י וויל, וכתב שאין ראייה מהרמב"ם שאין חשש ממזרות, ואדרבה משמע שיש חשש, משום שבתחילה לגבי דומה כתב הרמב"ם: "אין חוששין לבניה שמא ממזרים הם" ועל זה מוסבים דברי הרמב"ם ביחס לפרוצה ביותר: "ואם היתה פרוצה יותר מדאי, אף לבניה חוששין". [עוד ציין תרומת הדשן לרש"י שממנו מפורש שיש חשש ממזרות בפרוצה ביותר כמבואר לעיל].

הפת"ש (כא) ציין לדברי בנו של הנודע ביהודה (תניינא סימן ב) שם הקשה השואל כיצד יתכן לומר שהחשש הוא משום חללות, שהרי לפי זה לא מבואר כיצד כתבה הגמ' שיש צד לומר בעלה ישמרה סמוך לטבילה, והרי חשש חללות אינו קשור לזנות סמוך לטבילה, ואף אם זינתה קודם, הרי היא אסורה לבעלה, והילדים

שנולדים אח"כ הם חללים. (והקשו כן בעיקר על הבי"ש ס"ק כו, ונראה לי שהבי"ש נשמר מקושיא זו ולא כתב שמדובר שהבעל כהן, אלא שרק כהן צריך לחוש לחללות, ונראה לי שזאת משום שיתכן שנבעלה לפסול ובכהן חוששים יותר ודוק) **והשיב בנו של הנודע ביהודה**, שהחשש הוא משום ממזרות, אלא שאין חוששים אלא לכהנים מצד 'מעלה ביוחסין' (וכפי שכתבנו בב"ש ניתן לבאר ביתר קלות שזהו חשש חללות מצד מעלה). **החכם צבי בהגהותיו על הט"ז כתב שפשוט שאף הרא"ש בשם הבה"ג וסייעתו לא באו להתיר את בני הפרוצה ביותר האמורה אצלנו, ופשוט שאף לשיטתם יש לחוש לממזרות, והראיה שאף פוסק לא כתב כן בשם הרא"ש ואף לא בנו הטור, נכתב ר' דניאל ווסטברוק שנראה שלא התכוונו הרא"ש ובה"ג לעסוק בפרוצה ביותר האמורה בסוגייתנו, אלא כוונתם שאין לבעל נאמנות אף כשהאשה פרוצה.**

האם נאמנת הפרוצה ביותר להעיד על בניה שהם כשרים?

התוספות (סוטה כז. ד"ה רוב) **כתבו** שאף שמואל שסובר שאין לישא בת דומה, יודה שכאשר ה'דומה' לפנינו היא נאמנת להעיד על כשרות בתה כמבואר ביבמות (ט:). בשם 'רב יהודה אמר שמואל' שנאמנת אשה להכשיר את בנה אפילו כשרוב פסולים אצלה, וכדעת רבן גמליאל.

לאור דברי תוספות הללו כתב המהר"ם מפאדובה (סימן לג) שאף הפרוצה ביותר נאמנת להכשיר את בתה, והאריך שם להוכיח שדברי תוס' אמורים אף בפרוצה ביותר (וכתב שתוס' כתבו זאת ביחס לפרוצה ביותר, ואף אם נאמר שכתבו כן לדעת שמואל ו'דומה' רגילה, מכול מקום אין נראה שיש חילוק בין פרוצה ביותר אליבא דרבי יוחנן לשאינה פרוצה אליבא דשמואל), **וכן פסק הרמ"א.**

הט"ז (ח) האריך להשיג על פסק הרמ"א וכתב שהוא 'תמוה מאוד', והאריך להשיג על טענות המהר"ם מפאדובה וכתב שפשוט שדברי תוס' מוסבים על 'דומה' לשיטת שמואל ולא על פרוצה ביותר, ואין צריך להאריך בראיות לזה שכך עולה במפורש בלשון תוס', ומה שכתב המהר"ם מפאדובה שאף אם נאמר שתוס' דיברו בדעת שמואל ו'דומה' רגילה, מכול מקום דין זה נכון לדעת ר' יוחנן אף בפרוצה ביותר, זה ודאי אינו נכון מכמה טעמים:

- שכל דברי תוס' נלמדים מדעת רבן גמליאל, ורבן גמליאל עסק במציאות שיש רק רוב אחד לפסול (רוב פסולים אצלה) אבל בפרוצה ביותר יש 'תרי רובא' לפסול (1). רוב פסולים אצלה. 2. היא פרוצה ביותר ורוב בעילותיה מאחרים).
 - מכך שהולד של הפרוצה ביותר לא נקרא שתוקי משמע שלא מועילים דברי האם.
 - ממה שכתב הרמב"ם שבפרוצה ביותר חוששין אף לבניה, משמע שלגביה פשוט לנו שהיא זונה, ומדוע שלא תהיה נאמנת לגבי עצמה.
 - מבואר בתוס' (כתובות יד. ד"ה 'נאמנת') שנאמנותה נובעת מכוח מגו שיכלה לטעון שלא נבעלה או שנאמנת גם ללא מגו כשניתן לומר שהיא בודקת ומזנה, אך בפרוצה לא שייכים 2 הטעמים הנ"ל שודאי אין לה מגו שלא נבעלה שהרי יש לה בנים (לא הבנתי זאת שיתכן שהם מבעלה).
- עוד כתב הט"ז שאף המהר"ם מפאדובה בתשובתו לא התיר למעשה על סמך סבר זו** והתיר רק במקרה שהיה לפניו ששם האשה לא הייתה פרוצה אלא היה עליה 'חשד בעלמא', ואפילו חשד שאינו גמור, וכתב היתר זה בפרוצה לגמרי רק 'לרווחא דמילתא'. **אך כתב הט"ז שהקושי הוא על הרמ"א שפסק כן לדינא אף בפרוצה ביותר. הבית מאיר השיב על טענות הט"ז:**

- תמוה לומר שבמקרה שלפנינו יש 'תרי רובי' לאסור שהרי כל הספק הוא אם הולד מהבעל או מאחרים, וזהו רוב אחד, שהבעילות הם מאחרים, ועוד שרש"י לא אמר שיש כאן רוב שבעילתו מאחרים, אלא שזהו רק ספק שמא בעילותיה מאחרים, ועוד שכלל לא פשוט שכשיש 'תרי רובא' לפסול, אין להאמין לה ואדרבה בטור בסימן ו משמע שנאמנת אף במציאות זו שלא הצריך שם 'תרי רובא להכשיר עי"ש ואף הרמב"ם נותר בזה בספק.
 - הסיבה שהולד לא נקרא שתוקי משום שהגמ' הסתפקה שמא הולד כשר אף ללא דברי האם.
 - האם אינה נאמנת לגבי עצמה, משום שהיא צריכה להכחיש את הקול ולומר שכלל לא נבעלה, אבל ביחס לולד יכולה לומר שאמנם היא נבעלה, אך ברי לה שולד זה הוא מבעלה, והרי זה כברי מול שמא שמועיל (וברע"א (סימן קא) כתב טעם אחר, שהסיבה שלגביה אינה נאמנת ולגבי הבת נאמנת, הוא משום שלה אין חזקת כשרות, ולולד אין צורך בחזקת כשרות, עי"ש בדבריו).
- הבי"ש (כו) כתב לצדד בפסק הרמ"א לאור דברי הרא"ש וההגהות מיימוניות בשם בה"ג והמהר"י וייל שהובאו לעיל שסברו שאף בפרוצה לגמרי, אין הילדים ספק ממזרים, ולא חוששים אלא לענין פסול כהונה.**

וכתב הבי"ש שאם הט"ז היה רואה את דברי פוסקים האלה לא היה משיג על הרמ"א שהרי 'לרוב פוסקים' אין כאן כלל חשש ממזרות.

אמנם החכם צבי (בהגהותיו על הט"ז) האריך בכך שאף הרא"ש ו'דעימיה' לא סברו שהחשש בבני פרוצה ביותר, הוא רק משום פסולי כהונה (וכפי שהבאנו דבריו לעיל) ולכן כדן השיג הט"ז על המהר"ם מפאדובה. רע"א בתשובה כתב

הייתה פרוצה ביותר קודם האירוסין

עוד כתב המהר"ם מפאדובה (סימן לג) שאף אם הייתה האשה פרוצה בעודה ארוסה, כל עוד לא הייתה פרוצה אחר הנישואין, יש לתלות את ילדיה בבעל ככל שהדבר ניתן מכוח הזמן, וזאת גם במציאות שראו אותה פעם אחת מנאפת לאחר נישואיה, שעדיין אין להחשיבה כפרוצה לענין פסול בניה, **וכן פסק הרמ"א.**

לשון השו"ע:

אשת איש שיצא עליה קול שהיתה מזנה תחת בעלה, והכל מרננים אחריה, אין חוששין לבניה שמא הם ממזרים, שרוב בעילות תולים בבעל. אבל היא בעצמה, חוששין לה משום זונה. וכהן חושש לה מדין תורה.

**(ואם בעלה כהן, חוששין על בניה שהם חללים) (מהרי"ו סימן כ"ד).
וישראל, אם רוצה להתרחק מן הכיעור.**

ואם היא פרוצה ביותר, חוששין אף לבנים.

**הגה: ומ"מ היא נאמנת לומר על בניה שהם כשרים (מהרי"מ פאדוואה סימן ל"ג).
היתה פרוצה כשהיתה פנויה או ארוסה, ולא היתה פרוצה לאחר נישואין, אף על פי שראוה מנאפת פעם אחת, בניה כשרים (ג"ז שם).**

סעיף טז

אשה שהלך בעלה למדינת הים ונשאת לאחר, וחזר בעלה- הולד ממזר מזה ומזה

לשון המשנה ביבמות פז:

האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת, ואח"כ בא בעלה: תצא מזה ומזה.

וצריכה גט מזה ומזה.

ואין לה כתובה, ולא פירות, ולא מזונות, ולא בלאות - לא על זה ולא על זה.

ואם נטלה מזה ומזה - תחזיר.

והולד ממזר מזה ומזה.

ולא זה וזה מטמא לה,

ולא זה וזה זכאים - לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בהפרת נדריה.

מהמשנה עולה, כי ישנן חומרות רבות המוטלות על אשה שנישאה לאדם בעוד שמתברר שעדיין הייתה נשואה לאיש אחר.

לענייננו:

1. האשה אסורה על שני הגברים (בעלה הראשון וזו שנשאה לו בטעות).

2. צריכה גט משניהם.

3. ולד שנולד מהאיש האחרון, או מבעלה הראשון לאחר שחזר, הוא ממזר.

הגמ' דנה בכך שעולה מן המשנה שאשה יכולה להנשא ע"פ עדות של עד אחד המעיד על כך שמת בעלה, **ומסיקה הגמ'** שהעד נאמן מדרבנן שמתוך החומרות שהחמירו עליה בתחילה (שבמידה וימצא שבעלה חי יחולו עליה כל הדברים שהבאנו שאסורה לשניהם ובניה משניהם ממזר, ועוד חומרות) הקלנו עליה בתחילתה שיכולה להנשא ע"פ עדות של עד אחד.

ומבואר בגמרות רבות שזאת משום שהאשה 'דייקא ומנסבא' בכדי שלא ייוצר מצב שתגלה שבעלה הראשון עדיין חי, ויחולו עליה כל החומרות הללו.

הגמרא בהמשך (פ"ט: דנה בשאלה אם חכמים עוקרים דין תורה, ורוצה הגמ' להביא ראיה מהמשנה שלפנינו שחכמים עוקרים דין תורה, שהרי עשו את בן בעלה הראשון ממזר, על אף שמן הדין היא עדיין נשואה לו, ויוצא שאנו מתירים לבן זה איסור תורה של נישואין לממזרת.

ומסיקה הגמ' שכל מה שחכמים עשו זה להגדירו כממזר מדרבנן, ואסור בין בממזרת ובין בישראל.

על פי זה פסקו הרמב"ם (גירושין י, ז) **והשו"ע** שבמציאות שהלך בעלה למדינת הים ונשאה לאחר, ונולד ילד מהבעל השני הולד ממזר מדאורייתא ומותר בממזרת, ואם בעלה הראשון חזר ובא עליה [קודם שגרשה- נתייחס לזה לקמן] הולד ממזר מדרבנן ואסור בממזרת גמורה ומותר בממזרת דרבנן.

[הרי"ף (יבמות כז: והרמב"ם (אישות י, ג) והרא"ש (יבמות י, א) הכריעו להלכה שדין זה נכון אף אם נשאת ע"פ ב' עדים וכן פסק השו"ע בסיומן יז סעיף נו, ויתבאר בע"ה שם].

האם הממזרות מהבעל הראשון והשני תלויה בנתינת הגט?

כפי שהבאנו לעיל, מבואר במשנה כי חז"ל גזרו על האשה שהלך בעלה למדינת הים, שבמידה ויוולד לה ילד מבעלה הראשון לאחר שהוא חזר, יהיה הולד ממזר.

כמו כן מבואר במשנה כי הולד מהבעל השני אף הוא ממזר, וזאת בפשטות מדאורייתא משום שהשני בא בפועל על אשת איש (וכך מבואר בגמ' בדף פט: במפורש שהממזרות מהשני היא מהתורה)

נחלקו הפוסקים האם הולד ממזר מהראשון רק במידה ובא עליה בעלה הראשון קודם שהשני נתן גט, או אף אם בא עליה לאחר מכן, וכן נחלקו האם הולד ממזר כאשר השני בא עליה לאחר שבעלה הראשון נתן לה גט.

מדברי תוס' (ד"ה 'הולד ממזר מזה ומזה') **עולה בפשטות** כי אין תלות בין נתינת הגט לממזרות, ולעולם הולד ממזר.

כך כתבו תוס' בשם ר"י לגבי במציאות שבעלה השני בא עליה לאחר שהראשון נתן גט שאף במקרה זה הולד ממזר וכתבו שזה דומה לכך שהולד ממזר מהראשון (לשון תוס': 'מידי דהוה אראשון שהולד ממזר ממנו') **ובפשטות כוונתם** כי ב2 המקרים הולד ממזר אף לאחר נתינת הגט.

בניגוד לדברי תוספות כתב הרמב"ם (גירושין י, ז): "ואם בא עליה הראשון קודם שיגרש השני הרי הולד ממזר מדבריהם".

מדברי הרמב"ם מדוייק שבמידה והשני נתן גט, אז גם אם יבוא עליה בעלה הראשון, לא יהיה הולד ממזר. **בפשטות**, נראה כי הרמב"ם יאמר כן אף במציאות ההפוכה, שהראשון נתן גט, והשני בא עליה, שהולד לא יהיה ממזר, היות וכעת האשה אינה אשת איש, וכלל לא מצינו שגזרו גזירה ביחס לבעל השני, שהרי קודם הגט ביאתו יוצרת ממזרות מן התורה.

המהרלב"ח (סימן מב) **הבין אף הוא כי לדעת הרמב"ם** לעולם הממזרות תלויה בנתינת הגט, בין מבעל ראשון ובין מבעל השני.

אך בדעת תוס' סבר המהרלב"ח בניגוד לכפי שאנו הצגנו, וביאר כי הממזרות אינה תלויה בנתינת הגט רק ביחס לביאת השני, אך לגבי ביאת הראשון, אף תוס' יודו שכאשר השני יתן גט ויבוא עליה הראשון, לא יהיה הולד ממזר.

בטעם הדבר ביאר המהרלב"ח שלגבי הראשון אף קודם הגט מהשני הממזרות היא רק מדרבנן, ולכן אין לגזור עליו לאחר נתינת הגט מהשני ממזרות, אך לגבי בעל שני הממזרות קודם הגט מהראשון היא מדין תורה, ומסתבר לגזור עליו אף לאחר נתינת הגט מהראשון שתהיה ממזרות מדרבנן.

המהרלב"ח מבסס את דבריו על לשון תוס' שכתבו שכאשר השני בא עליה לאחר גט הראשון, הולד ממזר 'מידי דהוה אראשון שהולד ממזר ממנו', וכתב המהרלב"ח שלא יתכן לומר שתוס' התכוונו לדמות למקרה שהראשון בא עליה לאחר נתינת הגט מהשני, שהרי אף זה חידוש שצריך הוכחה בפני עצמו, ולכן ביאר המהרלב"ח שכוונתם לדמות לולד מהראשון אף קודם נתינת גט השני, וכוונתם שלמרות שמן הדין לא היה לו להיות ממזר- גזרו עליו חכמים, ולכך דימו את דינו של הולד מהשני לאחר נתינת גט מהראשון, שעל אף שמהתורה אינו ממזר- עשאוהו חז"ל ממזר.

וביאר המהרלב"ח שתוס' הוזקקו לומר כן מלשון המשנה –'הולד ממזר מזה ומזה' והבינו תוס' שמוכח מלשון המשנה שחז"ל גזרו ממזרות גם מהבעל השני, ועל כרחך שזה לאחר נתינת הגט מהראשון, משום שקודם לכן הולד ממזר מדין תורה.

וכתב המהרלב"ח שהפירוש שאנו הצענו בתחילה בדעת תוס' (שאף לגבי ראשון הולד ממזר גם לאחר נתינת הגט מהשני) **'הוא בטל'** משום שלפי זה לא מובן כלל ראיית תוס'.

השו"ע סתם כאן כדברי הרמב"ם שהולד ממזר מהראשון רק קודם נתינת הגט מהשני. **הח"מ (יז) הבין בדעת השו"ע והרמב"ם** שאף הם מודים שבמידה והבעל השני יבוא לאחר הגט מהראשון הולד יהיה ממזר, ורק לגבי ביאת הראשון סבר הרמב"ם שלאחר נתינת הגט מהשני, אין הולד ממזר (וכפי שביאר המהרלב"ח בדעת תוס').

אך בדעת תוס' סבר הח"מ שאף ביאת הראשון אינה תלויה בגט מהשני, ולעולם הולד ממזר (ושלא כביאור המהרלב"ח בדבריו).

הח"מ ביסס את הבנתו בתוס' מעצם ראייתם מביאת ראשון (וכבר הבאנו לעיל שהמהרלב"ח דחה זאת וכתב שעל כרחק לא הוכיחו תוס' דין מחודש אחד מדין מחודש אחר)

עוד ביסס הח"מ את הבנתו בתוס' על דברי תוס' ביבמות (מט):

שם כתבו תוס' שלדעת ר"ח כל אשה שזינתה תחת בעלה נעשה הולד שנולד מזנות זו ממזר מדרבנן, משום שאין לחלק בין אשה שהלך בעלה למדינת הים וזינתה (בשוגג) תחת בעלה, לכל אשה שמזנה תחת בעלה. **וכתב הח"מ שתוס'** אמנם דחו דבריו שם, אך רק מכך שאין טעם לגזור לגבי סתם אשה שמזנה תחת בעלה, משום שזה לא יגרום לה לדייק יותר, ומוכח שתוס' הבינו שאיסור הממזרות אינו כתוצאה מכך שהאשה צריכה גט מהשני, שהרי פשוט שסתם אשה שמזנה אינה צריכה גט מהבעל שלה.

אמנם הב"ש (כז) הצדיק את הבנת המהרלב"ח בדעת תוס' שלגבי השני, הולד ממזר אף לאחר נתינת הגט מהראשון.

אך הב"ש סייג זאת למציאות שהשני עוד לא נתן גט, וסבר הב"ש שבמקרה שאף השני נתן גט ורק לאחר מכן בא עליה, אז לא יהיה הולד ממזר.

הב"ש נימק את דבריו בכך שחכמים גזרו ממזרות רק במידה ונותר רושם ממעשיה של האשה בכך שלא דייקה ונשאה לאחר תחת בעלה, ולכן במידה והשני נתן לה גט, בטלו מעשיה ושוב לא שייך לגזור ממזרות, אך כל עוד השני לא נתן גט, אף אם הראשון נתן גט, הולד יהיה ממזר בין מביאת הראשון ובין מביאת השני, ובמידה והשני יתן גט, שוב בטלו מעשיה והולד לא יהיה ממזר, לא מביאת ראשון ולא מביאת שני.

הב"ש ביאר שכך יש להבין את ראיית תוס' לכך שהולד ממזר מהשני אף לאחר שהראשון נתן גט, מכך שהולד ממזר מביאתו של ראשון, וביאר שכוונת תוס' להוכיח שכשם שהראשון הולד ממזר כל עוד לא בטלו מעשיה (כלומר קודם נתינת הגט מהשני) כך לגבי הבעל השני הולד יהיה ממזר כל עוד לא יבטלו מעשיה (כלומר שהשני יתן גט).

כמו כן מבואר בדעת הב"ש שחולק על הבנת המהרלב"ח בדעת הרמב"ם וסובר שבמקרה שהבעל הראשון נתן גט, אף הרמב"ם יודה שעדיין הולד ממזר מהשני, הואיל ועדיין מעשיה קיימים, ואין כלל מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' (וזה כהבנת הח"מ ברמב"ם).

הט"ז האריך לצדד כפי שהצגנו בתחילה את דעת הרמב"ם (וכפי שהבין המהרלב"ח) שלדעת הרמב"ם לעולם הממזרות תלויה בנתינת הגט, וביאר שהממזרות היא תוצאה של התייחסות של האשה כאשת איש לגבי שניהם, ולכן שאחר שניתן גט מהראשון, שוב לא תהיה ממזרת כשבא עליה השני, והוא הדין להיפך, והביא שכן מבואר בדברי המ"מ.

עוד ביאר הט"ז בדברי תוס' כפי שהצגנו בתחילה (וכהבנת הח"מ) שלדעת תוס' לעולם הממזרות אינה תלויה בנתינת הגט, אלא היא תוצאה של 'איסור לבעל' - איסור לבעל (שעשאוהו חכמים חמור יותר משל תורה שאינו עושה ממזרות), ואין חילוק בזה בין בעל ראשון לשני, והצורך בגט הוא צורך חיצוני, שלא יאמרו שיוצאת בלא גט, ולא בא להקל עליה כשינתן גט לא יהיה הולד ממזר (ובחקירה זו שהעלה הט"ז [אם האיסורים נובעים מהיותה נשואה או מכוח האיסור לבעל ולבעל] נאריך בע"ה בפסקא הבאה).

הגר"א (סימן יז ס"ק קעא) **הבין אף הוא שתוס' והרמב"ם חלוקים ב2 המקרים**, וכתב שביאורם של הב"ח והמהרלב"ח בדברי תוס' נופל מעצמו ואין לדבריהם קיום.

והביא הגר"א (סימן שלנו ס"ק מ) ראייה לשיטת הרמב"ם שהממזרות תלויה בגט, מדברי הגמרא ביבמות פט: שם מנסה הגמ' להוכיח שחכמים עקרו דבר מן התורה מכך שהגדירו את הולד מן הבעל הראשון כממזר, וסברה הגמ' שהוא ממזר גמור ומותר גם בממזרות, ואמרה הגמ' שמבעלה השני אין הוכחה משום שבאמת הוא ממזר אף מהתורה, ומשמע שלגבי הבעל השני לא גזרו כלל, ומכאן מוכח שלאחר הגט אין הולד ממזר, וממילא אין סיבה לחלק בזה בין הבעל הראשון לשני.

השו"ע בסימן שלנו סתם כלשון הרמב"ם.

אמנם בסימן יז סעיף נו משמע שסבר שאם בא עליו השני הולד ממזר אף אם גרשה הראשון או מת הראשון, אך אם בעלה הראשון בא עליה אין הולד ממזר לאחר שקבלה גט מהשני, וזה כהבנת המהרלב"ח בתוס' וכהבנת הח"מ והב"ש ברמב"ם (אלא שהב"ש הוסיף שהכל תלוי בגט של השני, וזה אינו מפורש בשו"ע). [בעניין טעם וגדר גזירות אלו, ואם תלויות זו בזו, וכן אם הם מטעם קנס או רק מכוח החשש "שמא יאמרו גירש זו ונשא זו ונמצאת אשת איש יוצאה בלא גט ע"י הערה ⁴⁰].

40 טעם וגדר הגזירות והאם יש תלות בין ג' הגזירות הללו

בפיסקא למעלה הבאנו את מחלוקת הפוסקים האם הממזרות תלויה במתן הגט, או שאינה תלויה בזה, ושם ביארנו באופן נקודתי את שיטות הפוסקים השונות.

בהערה זו ננסה להרחיב מעט בשאלה כוללת יותר המשפיעה אף על דון זה, והיא, מהו גדרם של שלושת גזרות אלו (תצא מזה ומזה, צריכה גט מזה ומזה, הולד ממזר מזה ומזה) והאם שלושת גזירות אלו תלויות זו בזו.

כפי שהבאנו בפיסקא הקודמת, לדעת הט"ז והגר"א נחלקו בעניין זה רמב"ם ותוס':

לדעת הרמב"ם גזירות אלו נובעות מכך שחז"ל הגדירו את האשה כנשואה לשניהם, וממילא הולד ממזר משניהם, וצריכה גט משניהם (לעניין האיסור בט"ז משמע שאינו תלוי בנישואין ובגר"א כן, ובע"ה יבואר לקמן) ולכן לעולם תהיה תלות בין הגט לממזרות.

ולדעת תוס' גזירות אלו של ממזרות ואיסור נובעות מכך שחז"ל הגדירו את האשה כמזונה תחת בעלה ואסורה לבעל ולבועל, והחמירו חז"ל באיסור זה יותר מבשל תורה, ולכן גם הולד ממזר כתוצאה מאיסור זה, ולשיטת תוס' גזירת הגט הינה גזירה עצמאית שאינה קשורה כלל לשתי הגזרות האחרות.

[אף לדעת המהרלב"ח יוצא שהרמב"ם סבר שיש תלות בין הגט לממזרות, ותוס' סברו שאין תלות עקרונית, אלא שלגבי הבעל הראשון באופן מעשי הדברים באים יחד.

ולשיטת הב"ש והח"מ אף הרמב"ם אינו רואה תלות בין הממזרות לגט, משום שלגבי הבעל השני, ישנה ממזרות אף לאחר נתינת הגט].

ננסה לבחון ג' מודלים בעניין זה ולפרוס את הראיות לכל כיוון:

- א. כל שלושת הגזרות נובעות מהגדרת האשה כנשואה לשניהם.
- ב. האיסור והממזרות הם תוצאה של גזירת איסור לבעל ולבועל, והגט הינה גזירה נפרדת.
- ג. האיסור הינה גזירה נפרדת, אך הממזרות והגט תולים זה בזה.

שאלה נוספת שיש להציב היא, האם תקנות אלו נובעות מכוח קנס, או מכח חששות של "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, ונמצא שהאשה יוצאת בלא גט, או שזהו שילוב שמחמת הקנס, אנו חוששים חששות אלו, אך ללא הקנס לא היינו חוששים לזה.

א. מודל ראשון - ריטב"א - כל שלושת הגזירות נובעות מהגדרת האשה כנשואה.

הריטב"א (יבמות פט.) [ובעקבותיו הנמוק"י (יבמות כח:)] **כתב** כי 3 גזירות אלו נובעות מכוח הגדרתה של האשה כנשואה והם תלויים זה בזה.

כמו כן דעת הריטב"א כי טעם הגזירה הוא מחמת הקנס שלא דייקה, ולא מכוח חששות שונים, אמנם בסופו של דבר אף הריטב"א נאלץ להודות, כי כאשר אין חשש "שמא יאמרו" לא ניתן לחייב את האשה בגט, אך מכול מקום יש לאוסרה, והסיבה שאין לתת לה גט הוא משום שהציבור לא יראה גט זה כדבר רציני (וקצת נראה מדבריו שבמקרה זה אף לא תהיה ממזרות, משום שהממזרות תלויה בגט כפי שעולה מדבריו בדף פט. בהתייחס לירושלמי שבניא לקמן, אך הוא לא כתב כן במפורש).

דברי הריטב"א מבוססים על הירושלמי (יבמות י, א) שם נאמר שהגט ניתן בכדי לברר איסורו של ראשון, וביאר הריטב"א שהכוונה "שעושין קיום לקדושי שני כדי לאוסרה על הראשון ולעשות הולד ממנו ממזר קודם גרושי שני". ומבואר מדבריו שהגט הוא מה שמגדיר את האשה כנשואה אף לשני, וממילא מוליד את 2 הגזירות הנוספות.

דברי הריטב"א והנמוק"י נסמכים על מסקנת הסוגיא העוסקת בסיבה שצריכה האשה גט מהשני (פח: - פט.).

שם שואלת הגמ' מדוע השני צריך לתת גט, הרי ביאתו הינה זנות בעלמא.

ובתחילה ניסתה הגמ' ליישב שזאת משום שאנשים יחשבו שהראשון גירשה ונישאה כדן לשני, וא"כ כעת היא יוצאת בלא גט. **הגמ' הוכיחה** שהחשש מצד עצמו אינו מצריך גט משום שמבואר במשנה שאם האשה רק נתקדשה לשני היא אינה זקוקה לגט ממנו, ואין לחוש למה שיאמרו האנשים, משום שהאנשים יכולים להניח שהאשה נתקדשה בטעות ולכן לא הייתה צריכה גט, וכך גם יכולים לומר במקרה שנסאת (בע"ה בשיטת הרמב"ם דון מה הכוונה קידושי טעות, והאם באמת להלכה שייך לומר כן ביחס לנישואין).

לבסוף מסיקה הגמ' שכאשר האשה עשתה איסור (שנבעלה לשני) - קנסוה, וכשלא עשתה איסור (שרק נתקדשה לשני) - לא קנסו.

הריטב"א הלך בדרכו של הרי"ף בביאור הסוגיא, שמסקנת הגמ' היא שאין שום קשר בין החשש שיאמרו שהיא יוצאת בלא גט לגזירת הגט, אלא זהו קנס בלבד ⁴⁰.

והציע הריטב"א 2 נימוקים לקנס:

❖ זהו קנס מקומי בלבד לעגן אותה שלא תנשא בלא גט

❖ מטרת הגט להגדירה כנשואה וממילא ליצור את 2 הקנסות הנוספים (אסורה לזה ולזה - הראשון כנראה משום שנחשב כמחזיר גרושתו לאחר שנשאת, והולד ממזר משום שהיא נשואה לשניהם).

וכתב הריטב"א על הפירוש השני שהגט מגדיר את שאר הקנסות - "הוא הנכון".

הקושי בשיטה זו, היא, שמהסוגיא בדף צד: - צה: עולה כדבר מוסכם שכאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין צורך בנתינת הגט (וכפי שיתבאר לקמן).

כמו כן עולה מהסוגיא שם שלדעת ת"ק אין כלל תלות בין האיסור לגט, וגם במציאות שאין נתינת גט, עדיין נאסרת האשה על בעלה הראשון, אמנם נראה שדעת ר' יוסי היא שאכן יש תלות בין האיסור לגט, ועניין פסיקת ההלכה בעניין זה, אינו ברור, וכפי שיתבאר כעת.

המשנה שם עוסקת באדם שאשתו נשאה למדינת הים, וחשב שהיא מתה ונשא את אחותה, ונתגלה שאשתו עדיין בחיים, וקבעה המשנה שהולד מאחות אשתו הינו ממזר (מדאורייתא שהרי בא על אחות אשתו) ומכול מקום אם בא עליה לאחר שמתה אשתו, אין הולד ממזר.

וביורה הגמ' שלדעת ת"ק לא נאסרה אשתו עליו, וזאת אף במציאות שהאחות עצמה נשואה, ונשאה בטעות משום שסבר שאף בעלה מת, ולאכאורה היות וחייב לתת לה גט כדן כל מי שנשא אשה שהלך בעלה למדינת הים, היה לאשתו להיאסר עליו מדין אחות גרושתו, מכול מקום אינה נאסרת משום שאינו חייב לתת גט לאחות אשתו, משם שבמקרה זה אין לחוש שיאמרו שגירש זה ונשא זה, שהרי אף אם בעלה היה מגרשה, היא הייתה אסורה עליו מדין אחות אשתו, ורק במציאות שהוא רק קידש אשה והלכה

למדינת הים ונשא את אחותה הנשואה, יאסר גם על אחותה, משום שבזה יש לחוש שסברו שהאשה הראשונה נתקדשה בטעות, ולכן נשא את אחותה, ולכן חייב לתת לה גט, וממילא היא נאסרת עליו.
א"כ יוצא שלדעת ת"ק כאשר אין חשש "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה" אין צורך בנתינת הגט.

לכאורה דעת ת"ק סותרת את דעת הריטב"א ב2 דברים:

א. עולה מהגמרא שגם כשאין גט עדיין האשה אסורה לבעלה, ויוצא שאין תלות בין האיסור לגט.
ב. עולה מהגמרא שכאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין גט, ויוצא שהגט אינו תוצאה של קנס 'בעלמא' אלא תוצאה של החשש (שאלה זו כבר שאל הרא"ש על גרסת הרי"ף בסוגיא בדף פט).

הריטב"א בדף צד: נדרש לשאל השניה אלו ותירץ בזה הלשון:

וי"ל דאע"ג דאנן טעמא דידן משום קנסא עיקר, מ"מ עבדינן סניפין קצת בטעמא דגירש זה ואף על גב דטעמא קלישא הוא.

אבל היכא דלא שייך למימר גירש זה ונשא זה כי הכא א"א לנו לקנוס בגט דכ"ע אמרי שאין הגט הזה כלום.
כלומר, הריטב"א 'מודה במקצת' לכך שיש תלות בין החשש "שמא יאמרו" לנתינת הגט, אלא שהוא מבאר שהמטרה המרכזית היא בכדי לאוסרה לבעלה וליצור ממזרות, אך לא ניתן לעשות כן כאשר כולם מבינים שאין משמעות לגט זה⁴⁰.
היה ניתן להבין בדבריו שבמציאות זו גם לא נאסרה אחות אשתו עליו, היות ולשיטתו כל האסורים תלויים זה בזה.

אלא שהמהדיר על הריטב"א (מוסד הרב קוק הערה 696) דקדק מלשון הריטב"א "א"א לנו לקנוס בגט", שאכן אנו קונסים אף במקרה זה, אך לא בגט.

וכן עולה מדברי הריטב"א בדף צה: שם כתב בדעת ר' יוסי (שנתייחס אליה לקמן) שכל שלא ניתן לאסור ע"י גטף נאסרת האשה אף בלי קשר לגט.

כפי שאנו רואים, אף הריטב"א נאלץ להודות שאין תלות גמורה בין האיסור לגט, וכן נאלץ להודות שהגט אכן תלוי במידה זו או אחרת בחשש "שמא יאמרו וכו'".

עד כאן עסקנו בדעת חכמים, אמנם משיטת ר' יוסי ע"פ דברי רב יצחק נפחא (צה:): עולה קושי נוסף לכאורה על שיטת הריטב"א משום שלדעה זו (ע"פ פירוש רש"י) יוצא שכאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין גם איסור, ולא רק שאין צורך בגט, וזה סותר לחלוטין את תפיסת הריטב"א.

כעת נציג את דברי ר' יצחק בדעת ר' יוסי כפי שפירש רש"י ולאחר מכן נביא את התמודדות הריטב"א בזה.

ר' יצחק נפחא מבאר כי לדעת ר' יוסי, כאשר אין חשש "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה" אין לאסור את אחות האשה אף על בעלה, ורק כאשר אשתו הראשונה רק התקדשה יש לאסור את אחות האשה על הגיס ואף את אחות אשתו משום שיש להצריכה גט מהחשש "שמא יאמרו" שהיה תנאי בקידושין ולכן נשא את אחותה ויאמרו גירש זה ונשא זה.

כלומר, לפי ביאור זה יוצא כי לדעת ר' יוסי כאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין צורך בגט, וממילא אין כלל איסור, ומכאן עולה שהחשש של "שמא יאמרו" הוא הבסיס ל2 הגזירות איסור ונתינת הגט (ולכאורה הוא הדין שהוא הבסיס לממזרות).

הריטב"א (צה: ד"ה ר' יצחק נפחא) נדרש לשאלה זו, וכתב שאכן אין לבאר בגמ' שכאשר אין גט אין כלל איסור, אלא פשוט שכל הדיון בגמ' הוא לגבי הצורך בגט, אך לעולם נאסר הגיס והבועל כדין כל הנשאת לאחר שהלך בעלה למדינת הים, אלא שלדעת ת"ק אין חילוק בזה בין נשואה לארוסה (ושלא כביאור הגמ' בדף צד: ועיין תוס' ולדעת ר' יוסי כאשר רק קידש את האשה, יש צורך בגט).

נראה כי הקושי המרכזי בשיטה זו, היא שמחד יש בשיטה זו נסיון להפוך את הגט להגדרת עצם התקנה של עשייתה כאשר איש וכפי שעולה בירושלמי, ומכול מקום שיטה זו נאלצת להודות מכוח הגמרות, שלא גוזרים על גט כשאינו חששות ספיציפיות לצורך בגט, ומכול מקום עדיין האשה נאסרת לבעלה.

נראה שאף הריטב"א מודה שבכדי לאסור את האשה אין צורך לגט, וניתן לאסור מדין איסור לבעל ולבועל, אלא שאיסור זה אינו יוצא ממזרות, ולכן רצו חז"ל לחייבה גט בכדי לעשות את הולד מהראשון ממזר, וזה ניתן לעשות רק כאשר יש חשש של "שמא יאמרו", ובאמת לדעת הריטב"א במקרה שאין גט אין ממזרות (על אף שלא כתב כן בפירוש).

ב. האיסור והממזרות הם תוצאה של גזירת איסור לבעל ולבועל, והגט הינה גזירה נפרדת.

מדברי פשטם של תוס' (כפי שהבינוהו הגר"א והט"ז) עולה כי **גזירות הממזרות והאיסור**, אינן נובעות כלל מהצורך בנתינת הגט, והצורך בנתינת הגט, נובע מסיבה חיצונית לחלוטין.

דברי תוס' נתמכים לכאורה מעצם שאלת הגמ' בדף פח: השואלת מדוע השני צריך לתת גט והרי זוהי 'זנות בעלמא'.

כלומר, הגמ' כלל לא מעלה על דעתה שהצורך בגט הוא משום עצם הקנס לעשותה כנשואה, שהרי הגמ' לא שאלה מדוע נאסרה, וכן לא שאלה מדוע נעשה ממזר, ולעניין זה נראה שהסתפקה בטעם הגמרא 'מתוך חומר שהחמרת עליה וכו' ונראה שרק עניין הגט לא היה מובן לה.

כפי שהבאנו לעיל הגמרא הגיעה למסקנה, כי הגט נובע מכוח קנס.

לפי דברי תוס' יש לבאר שהקנס בגט הינו קנס מקומי שתתעגן עד שתקבל גט, ואינו שייך לשאר הגזירות שנובעות מעצם האיסור (אלא שעדיין יש 2 אפשרויות: א. שזהו קנס בפני עצמו. ב. זהו קנס לחוש שמא יאמרו וכו', ומעניין בגמ' מסתבר יותר שזהו קנס לחשוש, וכפי שהוכחנו בגמ' שכאשר אין חשש שמא יאמרו, אין צורך בגט).

דברי תוס' נתמכים יפה בדעת ת"ק בדף צד: שסובר שבעל שנשא אחות אשתו כשהיא נשואה, אינו צריך לתת לה גט, ואעפ"כ נאסרה לבעלה.

וכן נתמך מדברי הגמ' בדף צד: שהבאנו לעיל שתלתה את האיסור בכך שאם היתה מזידה הייתה נאסרת מהתורה.

אך דברי תוס' אינם יכולים להתיישב עם שיטת ר' יוסי לפי שיטת ר' יצחק נפחא הסובר, שכאשר אין חשש "שמא יאמרו" לא נאסרה אחות האשה אף על בעלה.

ואכן תוס' כתבו במפורש (יבמות צה: ד"ה וקאמר ת"ק) שלדעת ר' יוסי ע"פ ר' יצחק נפחא, סיבת האיסור היא רק משום שנחשב כמחזיר גרושתו, וכשאין גט, אין איסור.

(לעניין הלכה: נפסק בגמרא כר' יוסי, אך לא הוכרע בגמ' אם כר' יצחק נפחא או כר' אמי, וגם לא הוכרע אם לחלוטין כר' יצחק נפחא, אך לכאורה אין זה רלוונטי שכל ההתלבטות היא אם להלכה יש להקל יותר שאף כשאשתו מאורסת, אין צורך בגט ואין לאסור).

הרי"ף כתב שלהלכה היות ולא נפסק אם הלכה כר' יוסי ע"פ ר' יצחק נפחא או ע"פ ר' אמי, אין להתיר את אשת הגיס לגיס.

ובפשטות עולה שמכול מקום אין צורך בגט, כפי שהתבאר בדעת ת"ק.

א"כ יוצא שכל דברי תוס' שהממזרות אינה תלויה בגט, נכונה רק לפי ספק לחומרא בהלכה למעשה

אך יש להעיר שהראב"ד כתב שמה שהחמיר הרי"ף לאסור את אשת גיסו על גיסו זה רק כשהותרה ע"פ עד אחד, וכדברי ר' אמי.

אמנם הרמב"ן כתב שלהלכה אנו סוברים שאין חילוק בין עד אחד לשנים, ובשניהם האשה נאסרת, ולכן יש לאוסרה על גיסו בכל מקרה.

עוד חידש הרמב"ן שכשם שנאסרה לגיסו, כך יש לאסור את אחות אשתו עליו מן החשש שמא יבוא הגיס קודם, ויאמרו שמתה אשתו ולכן נשא את אחותה, ושוב יש להזיקו גט, וממילא לאסור אותו אף על אשתו מדין אחות גרושתו.
כלומר לדעת הרמב"ן להלכה אין הבדל בין אשה רגילה שהלך בעלה למדינת הים לבין הנושא אחות אשתו הנשואה.

ג. מודל ג' - האיסור הינו גזירה נפרדת, אך הממזרות והגט תלויים זה בזה.

כפי שהארכנו בשיטת הריטב"א, לפי שיטת רש"י עולה כי לפי ר' יצחק נפחא כאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין גם איסור, אמנם

הריטב"א לא קיבל ביאור זה, וכתב שפשוט שלעולם יש איסור, אלא שבמקרה שאין חשש "שמא יאמרו" אין יכולת לאסורו בגט, ולכן אסור בלא גט, ושם ביארנו שכאשר אין גט, גם אין ממזרות.

אך בסעיף נז הביא 2 דיעות ביחס למקרה שבה השני לאחר מות הראשון, אם הולד ממזר. ונחלקו שם הח"מ והב"ש אם השו"ע הביא את מחלוקת הרמב"ם ותוס' (ח"מ) או שאין כלל מחלוקת ושניהם מודים שהולד ממזר גם לאחר הגט מהראשון, וכל המחלוקת היא במקרה שמת הבעל הראשון (ב"ש) ונביא מחלוקת זו לקמן.

לסיכום:

- ❑ **תוס' כתבו** שביאת השני עושה ממזרות אף לאחר הגט מהראשון.
- ❑ **וברמב"ם מדויק** שביאת הראשון אינה עושה ממזרות לאחר נתינת הגט מהשני.
- ❑ **הט"ז והגר"א הבינו כי הרמב"ם ותוס' חלוקים בב' המקרים** לדעת הרמב"ם הממזרות תלויה בחוסר נתינת הגט, ולדעת תוס' אין תלות בין הגט לממזרות.
- ❑ **המהרלב"ח סבר** שאכן הרמב"ם סובר שיש תלות בין הגט לממזרות, ותוס' חולקים רק לגבי הבעל השני, משום שסוברים שגזרו עליו ממזרות דרבנן אף לאחר הגט מהראשון.
- ❑ **אף הב"ש סובר כן בדעת תוס'**, אך סובר שאף הרמב"ם מודה לכך שלגבי הבעל השני אין תלות בין נתינת הגט של הראשון לממזרות, ורק לגבי הבעל הראשון יש תלות, והטעם הוא שכל עוד היא נשואה לשני, מעשיה קיימים ויש ממזרות, ומחדש הב"ש שבמידה והשני יתן גט, לא תהיה ממזרות אף אם הוא יבוא עליה אח"כ דרך זנות משום שנתבטלו מעשיו הראשונים.
- ❑ **הח"מ הבין** בדעת הרמב"ם כדעת הב"ש שהתלות בין הגט לממזרות נכון רק ביחס לביאת הראשון (שאין ממזרות לאחר גט השני) אך סבר שתוס' סברו שלעולם אין תלות בין הגט לממזרות.

א"כ יוצא שהריב"א סובר שכאשר לא ניתן לאסרו במודל של "גט", כלומר שתחשב כנשואה לשניהם, אז האיסור לבעל נאסר בפני עצמו, אך אין גט וממזרות (יש לעיין בפירושו המשניות, שמה רואה זה כמודל של הגזירה תמיד).

ד. שיטת הרמב"ם - כל הגזירות תלויות זה בזה, אך לא מכוח גזירה, אלא משום חשש בלבד

מעיון מדברי הרמב"ם (פרק י הלכות ד-ז) עולה כי הטעם היחיד לכל הגזירות המוטלות על אשה שנשאת לאחר כאשר הלך בעלה למדינת הים, הוא אך ורק מכוח החשש "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה" ונביא תמצות מלשונות הרמב"ם בזה:

כל מי שנשאת בגט הרי זו צריכה גט מבעל שני מדבריהן **כדי שלא יאמרו אשת איש יוצאה בלא גט**, וצריכה גט מן הראשון להתירה לשאר העם, ונאסרה על שניהם לעולם אף על פי שנבעלה בשגגה כדי שלא יאמרו החזיר זה גרושתו אחר שנשאת, ואם עבר אחד משניהן והחזירה יוציא... **וכן הדין באשה שבאו לה עדים שמת בעלה ונשאת ואחר כך בא בעלה** בין שהיה בעלה פקח בין שהיה חרש בין שנשאת לפקח בין שנשאת לחרש שאין קדושי קדושין גמורים תצא משניהם וצריכה גט משניהם ונאסרה על שניהם עולמית.

הרי שנתקדשה ואחר כך בא בעלה או נמצא הגט בטל הרי זו מותרת לבעלה ואינה צריכה גט משני, שאין קידושין תופסין בעריות, ואין חוששין שמא יאמרו אשת איש יוצאה בלא גט כיון שלא נשאת יאמרו תנאי היה בקידושין ולא נתקיים.

האשה שנשאת ואחר כך נמצא הגט בטל, או בא בעלה אחר ששמעה שמת, אין הבעל הראשון והשני זכאין לא במציאתה ולא במעשה ידיה ולא בהפר נדריה... והולד מן השני ממזר, ואם בא עליה הראשון קודם שיגרש השני הרי הולד ממזר מדבריהם...

וכן אם קדש אשה והלכה למדינה אחרת ושמע שמתה ונשא אחותה ואחר כך נודע שלא מתה צריכות שתיהן ממנו גט וכל הדרכים האלו בהן.

אבל אם הלכה אשתו הנשואה למדינה אחרת ושמע בה שמתה ונשא אחותה ונמצאת אשתו קיימת אין אחותה צריכה ממנו גט ואשתו מותרת, וכן שאר העריות שנשאן בחזקת התר ונמצאו ערוה אינן צריכות גט שאין קדושין תופסין בעריות.

ומפני מה הצריכו אחות ארוסתו גט, שמא יאמרו תנאי היה באירוסין וכדת נשא אחותה והואיל יוצאה אחותה בגט אחותה שהיא ארוסתה הראשונה אסורה כדי שלא יאמרו נשא אחות גרושתו.

כלומר, מדברי הרמב"ם נראה כי כל הסיבה לקנסות אלו הוא מהחשש "שמא יאמרו" וכאשר אין חשש, אין כלל איסור ואין צורך בגט, וכמובן שאין ממזרות.

יש להתייחס לכך שהרמב"ם מבאר את ההבדל בין אשה שנתקדשה והלך לבעלה למדינת הים ונשאת לאחר, לבין אשה שנשאת והלך בעלה למדינת הים ונשאת לאחר בשונה ממסקנת הגמ' בדף פט, בגמרא מבואר כי ההבדל הוא בכך שכשנתקדשה לא עשתה איסור וכשנשאת עשתה איסור, ומדברי הרמב"ם משמע שההבדל הוא בכך שכשנתקדשה אין חשש שמא יאמרו, משום שיתלו בקידושין על תנאי, מה שלא שייך בנישואין. הגמ' עצמה דחתה את ההבדל בין קידושי טעות לנישואי טעות, ואמרה שכשם שניתן לומר קידושי טעות כך ניתן לומר נישואי טעות, ואכן תוס' כתבו שלא ניתן לפרש בקידושי טעות' שהכוונה לקידושין על תנאי, משום שבנישואין לא ניתן לומר כן שהרי 'אין תנאי בנישואין' כפי שעולה בגמ' בדף צד וכן ברמב"ם בחילוק בין אשה שנתקדשה והלכה למדינת הים, ונשא את אחותה לבין אשה שנשאת והלך בעלה למדינת הים ונשא את אחותה. לכן נראה שהרמב"ם סבר שמסקנת הגמ' בדף פט. נדחה מהלכה, ונשארה הגמ' בכך שהסיבה לגט הוא משום "שמא יאמרו" והבין הרמב"ם שזה הטעם לכל האיסורים כולם (עיין בביאורים דומים במל"מ, לח"מ, חוט המשולש ח"א סימן יג ועוד).

לפי זה יוצא שהרמב"ם דוחה לכאורה את דברי הגמ' בדף פח. ששואלת "לא ליחמיר ולא ליקל" ועונה "משום עיגונא אקילו רבנן", ומשמע שהז"ל קבעו להחמיר בה בשביל להקל, ואילו מהרמב"ם אין זכר לזה, ומשמע שכל האיסורים נובעים מחששות בלבד.

יש להוסיף ולהעיר שקביעה זו של הרמב"ם מתבארת יפה לפי המסקנה להלכה, שאף כשנשאת ע"פ 2 עדים חלים עליה כל החומרות הללו, על אף שהגמ' בדף צא: כותבת על כך "מאי הוה ליה למעבד" (אך מכאן לא היה ראיה למציאות שהותרה ע"פ עד אחד בלבד, שהיה לה מה לעשות, ויתכן שבוזה היינו אוסרים אף כשאין חשש שמא יאמרו וכפי שסבר הראב"ד בהשגות על הרי"ף ע"ש, לכן עדיין צריכים אנו לגמרא בדף פט. שלפי מה שהעלינו עולה למסקנה שכל טעם הגט הוא מהחשש "שמא יאמרו" ולא מכוח קנס, וא"כ דין זה נכון אף לגבי עד אחד)

כמו כן המעיין שם בגמ' בדף צא: יראה שהגמ' סוברת שלדעת ר' שמעון הסיבה שהאשה אסורה לבעלה היא משום שנחשבת שזינתה ומטעם איסור לבעל - איסור לבעל, ולכן אין צורך בגט, והציעה הגמ' שהסיבה היא משום שאנו מגדירים אותה כנשואה, ולאחר מכן מציגה את מודל הביניים, שהיא אסורה משום שזינתה, אך הגט אסור מטעם אחר (ע"ש ברש"י) וכל זה הוא בדעת ר' שמעון המתיר אותה כאשר לא היה לה מה לעשות, ונראה שלשיטה שהאיסור הוא גם כשלא היה לה מה לעשות, טעם האיסור הוא מכוח הגזירות.

כמו כן נראה שהרמב"ם פסק כדעת ר' יוסי ע"פ ר' יצחק נפחא שכאשר אין חשש "שמא יאמרו" אין כלל איסור, ונראה שכל טעם החשש הוא משום החשש בלבד (יש עוד להאריך בזה, ואין לי הפנאי כעת).

אשה שזנתה תחת בעלה, ואח"כ בא עליה בעלה ונולד ילד, אם הוא ממזר?

כפי שהבאנו לעיל דעת הר"ח היא שגזירת חז"ל לגבי אשה שנשאת לאחר כשהלך בעלה למדינת ביים, נכון לכל אישה שזינתה תחת בעלה שהולד ממזר מזה ומזה.
ותוס' השיגו עליהם וכתבו לגבי אשה שזינתה לא גזרו, משום שזה לא יגזור לה לדקדק.
ולפי הרמב"ם פשוט שאינו ממזר, שכאשר אין צורך בגט, לא נוצר ממזרות כמבואר לעיל.
על פי זה פסק הרמ"א שאשה שזנתה תחת בעלה אין הולד ממזר.

ממזר דרבנן מותר בממזרות

כתב הרמב"ם (טו, כב) שממזר דרבנן מותר בממזרות דרבנן כיוצא בו, **וכן פסק השו"ע**.
והעיר הט"ז (י) שמותר רק בממזרת דרבנן כמותו, אך לא בספק ממזר רגיל.

אשה שנשאת כשהלך בעלה למדינת הים ויצא קול שהיא גרושה ושהיא פנויה

הדרכי משה (ו) הביא את דברי האור זרוע (חלק א סימן תרנו) שדן במקרה שאשה נשואה הייתה בחזקת שהיא גרושה וגם בחזקת שמת בעלה ללא עדים אלא רק מכוח קל הברה ונשאת לאחר.
וכתב האור זרוע שלדעת ר"י הלבן בניה שנולדו מאחר הם חשש ממזרים.
ולדעת רבינו חיים כהן אין שום חשש לגבי כשרות בניה..

נשאת לאחר, נודע לה שבעלה היה חי באותו זמן אך קעת הוא כבר מת?

לשון המשנה ביבמות צב.

האשה שהלך בעלה ובנה למדינת הים.. אמרו לה מת בעליך וניסת, ואח"כ אמרו לה קיים היה ומת - תצא, והולד ראשון ממזר, והאחרון אינו ממזר.
מבואר במשנה שאשה שנשאת בטעות לאחר כשבעלה היה חי, ואח"כ מת הבעל והמשיכה לחיות עם בעלה השני, אין הולד ממזר.
משנה זו מתיישבת טוב לשיטת הרמב"ם (ע"פ הגר"א והט"ז) שלא שייך לגזור ממזרות מבעל שני לאחר הגט מהראשון, אך אינה מתיישבת לשיטת תוס' שהולד מזר אף לאחר הגט מבעלה הראשון, שלכאורה הוא הדין שיהיה הולד ממזר אף לאחר מות בעלה הראשון.
הרא"ש (יג) הסביר שהכוונה שאינו ממזר מדאורייתא, אך הוא ממזר מדרבנן.
אך הביא הרא"ש שיש שסברו שאין לגזור ממזרות מהשני כאשר לא גוזרים על הראשון, ולכן אם מת בעלה במדינת הים, אין גזירת ממזרות.
אך הרא"ש השיג על דבריהם וכתב שדבריהם אינם כלום משום שעיקר הקנס הוא בשביל השני שנשאת לו באיסור ואגב כך אסרו את הראשון.
הטור בסימן יז כתב כדברי הרא"ש שאף אם מת הולד מהשני ממזר מדרבנן.
השו"ע בסימן יז סעיף נו כתב שאם הבעל הראשון מת או שנתגרשה ממני, אין הולד מהשני ממזר אלא מדרבנן (ולגבי מציאות שנתן השני גט משמע שהולד מהראשון לא יהיה ממזר אפילו מדרבנן עיין לעיל).
אמנם בסעיף נז הביא השו"ע בלשון סתם שאם מת הבעל הראשון, אין הולד ממזר אפילו מדרבנן.
ובלשון יו"א שהולד ממזר מדרבנן.
הח"מ בסימן יז (ס"ק קכ) **הבין שהדיעה הראשונה שכתב השו"ע היא דעת הרמב"ם** הסובר שלעולם אין גהולד ממזר לאחר גט מהראשון והוא הדין כשהולד ממזר, ודבריו סותרים לדבריו בסעיף הקודם שסתם כתוס'.
אמנם הב"ש בסימן יז (ס"ק קסח) **כתב** לשיטתו שאין מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' שכשנתן הראשון גט עדיין הולד ממזר, וכשנתן השני גט אין הולד ממזר, ולכן כתב שהדיעה הראשונה בסעיף נז היא הדיעה שסתם הרא"ש שכאשר מת הבעל הראשון, אין הולד ממזר מהשני, והדיעה השניה היא דעת הרא"ש שאף כשמת הראשון הולד מהשני ממזר.
הבאר היטב בסימן יז (ס"ק קסז) דחה את דברי הב"ש וכתב שלא מסתבר לומר שהשו"ע סתם כדיעה הדחווה שדחה הרא"ש, משום שדרכו של השו"ע להביא בסתם את הדיעה 'היותר משכחת' וכלל לא ברור שיש מי שסובר כדיעה זו להלכה, ובאמת נראה מדבריו ש2 סעיפי השו"ע סותרים זה את זה.

לשון השו"ע:

האשה שהלך בעלה למדינת הים, ונשאת, והרי בעלה קיים, הולד מהשני ממזר גמור ומותר בממזרות.

ואם הראשון חזר ובא עליה קודם שגרשה השני, וילדה, הוא ממזר מדרבנן, ואסור בממזרת גמורה ומותר בממזרת מדרבנן כיוצא בו.
(אבל אם זינתה ואח"כ בא בעלה עליה, אין הולד ממזר) (מרדכי סוף החולץ).

סעיף יז

חצי עבד וחצי בן חורין הבא על אשת איש

לשון הגמרא ביבמות מה. -מה:

שלחו ליה בני בי מיכסי לרבה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל, מהו?
א"ל: השתא עבד כולו אמרינן כשר, חציו מיבעיא?

אמר רב יוסף: מרא דשמעתא מנוז רב יהודה.
והא אמר רב יהודה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל, אותו ולד אין לו תקנה:
כי איתמר דרב יהודה - כגון דקדיש בת ישראל, דנמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש.
והאמרי נהרדעי משמיה דרבי יעקב: לדברי הפוסל - פוסל אפילו בפנויה, לדברי המכשיר - מכשיר
אפי' באשת איש...
אלא, כי איתמר דרב יהודה - כגון שבא על אשת איש, ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת
איש.
אמר רבינא, אמר לי רב גאון: איקלע ר' יוסי בר אבין לאתרין, והוה עובדא בפנויה ואכשר, באשת
איש ופסיל.
א"ר ששת, לדידי אמר לי רב גאון: לא ר' יוסי בר אבין הוה אלא רבי יוסי ברבי זבידא הוה,
ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.
א"ל רב אחא בריה דרבה לרבינא: איקלע אמימר לאתרין, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.
והלכתא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש.
הגמרא עסוקה בשאלת מעמדו של ילד שנוצר מעבד ועכו"ם ובא על בת ישראל, האם הולד ממזר, או שהוא
כשר.

שם דנה הגמרא לשיטה שהולד כשר (שכך גם הלכה למעשה) מה יהיה הדין במי שחציו עבד וחציו בן חורין.
ומביאה הגמ' שבעל השיטה שאומר שהולד הוא כשר, אומר לגבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין שאין לולד
תקנה.
בתחילה מבארת הגמ' שהספק הוא במציאות שקידש את האשה, והועילו הקידושין מהחצי שהוא בן
חורין, ונמצא שהצד עבדות שלו בא על אשת איש של הצד חירות שבו.
הגמ' סותרת ביאור זה, שהרי להלכה אף אם עבד בא על אשת איש, אין הולד ממזר.
לכן מסיקה הגמ' שמדובר במציאות שהיחציו עבד וחציו בן חורין בא על אשת איש של אדם אחר, ונמצא
שהצד שהוא יהודי בא על אשת איש, וכשיהודי בא על אשת איש הולד הוא ממזר.
רש"י ביאר שמה שנאמר בגמ' שהולד אין לו תקנה, הכוונה שהוא ממזר, ואסור בבת ישראל.
אך מדברי הרמב"ם עולה (איסורי ביאה טו, ה) שהולד אינו ממזר שלם ולכן 'אין לו תקנה' לא בבת ישראל ולא
בשפחה 'מפני שצד ממזרות וצד כשרות מעורבין בו'.
השו"ע פסק כלשון הרמב"ם שהולד אסור בשפחה, ושבניו של הולד הם כמותו לעולם.
והח"מ (יט) ציין לכך שהרמ"ע מפאנו (סימן קכה) דייק מדעת רש"י שהולד ממזר גמור ומותר בשפחה, וכפי
שהבאנו לעיל.

וכתב הח"מ ש'דברי רש"י יותר מוסכמים וגם הנמו"י כתב כלשון רש"י.
וכתב ר' דניאל וסטבורק: נראה שמחלוקת זו תלויה בדין חצי עבד חצי בן חורין. לפי רש"י הוא נחשב (לגבי אישות לכה"פ) כאיש
אחד עם שני דינים, ותמיד צריך להחמיר כשניהם. ולכן כשבא על אשת איש עבר איסור גמור של ניאוף, והולד הוא ממזר גמור.
ודעת הרמב"ם היא שגם לענין אישות הוא כשני חצאי אנשים, ולכן גם בניו מתחלקים].
הב"ש (כח) התקשה מדוע הוא אסור בשפחה, שהרי איסור שפחה הוא מדרבנן, והתירוה לממזר בכדי
שיוכל ללדת ילדים, וא"כ היה לנו להתיר אף במקרה שחציו עבד וחציו בן חורין, שהרי אין לו אפשרות
אחרת.

וכתב הב"ש שלפי הר"ן האיסור בשפחה הינו מדאורייתא, אלא שממזר אינו שייך בזה משום שהוא נחשב
כ'קדוש ועומד', וממילא טעם זה אינו שייך לגבי מי שחציו בן חורין, שלגביו האיסור הוא איסור תורה, אך
לפי דעת הרמב"ם שהאיסור לישא שפחה הוא מדרבנן ולא נאסר בממזר משום 'תקנת הבנים' [כלומר לאפשר
לו להביא ילדים כשרים בקהל], א"כ לפי זה היה לנו להתיר אף למי שהוא חצי ממזר משום 'תקנת הבנים' (ועיין
מנחת חינוך מצוה תקס).

לשון השו"ע:

**מי שחציו עבד וחציו בן חורין שבא על אשת איש, הולד אין לו תקנה מפני שצד
ממזרת וצד כשרות מעורבים בו. לפיכך אסור אף בשפחה, ובניו כמותו לעולם:**

סעיף יח

ישראל שנשא ממזרת וכן להיפך הולד ממזר לעולם

לשון המשנה בקידושין סו:

וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין - הולד ממזר.

ואיזה זה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה. וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים

קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה ולד שפחה ונכרית.

ובמשנה ביבמות עח: נאמר: עטטטם

ממזרין ונתינין אסורין ואיסורן איסור עולם, אחד זכרים ואחד נקבות.

על פי זה פסק השו"ע:

ישראל שנשא ממזרת, או ממזר שנשא ישראלית, הולד ממזר לעולם.

סעיף יט

גוי ועבד שבאו על הממזרות, על בת ישראל פנויה, על בת ישראל אשת איש- דין הולד

בסעיף ה התבאר באריכות דינו של ולד הנולד מגוי שבא על בת ישראל.
ושם התבאר כי נפסק להלכה בגמרא ביבמות (מה): כי הולד כשר, וזאת אף במציאות שהגוי בא על בת ישראל שהיא אשת איש (ושם הבאנו מחלוקת ראשונים ואחרונים, אם מכול מקום צריך הולד גיור, עיי"ש).

הרמב"ם כתב (איסורי ביאה טו, ג) כי במידה והגוי בא על ממזרת- הולד ממזר כמותה, **וכן פסק השו"ע**.
המגיד משנה כתב שדין זה פשוט, שהיות והולד מתייחס אחריה, דינו להיות ממזר כמותה (ולכאורה בפשטות לדעת תוס' שהולד כשר רק לאחר גיור, בפשטות אין הולד ממזר משום שמיחוס הולד אחר אביו, אך לפי האחרונים שפרשו שאף תוס' מודים שמיחוס הולד אחר האם אלא צריך גיור, בפשטות הולד ממזר, ועיין גרנ"ט יבמות יא, שמוכיח שהיחוס אינו אחר האב אף לתוס' שהרי לעבד אין חיים, וכן שתוס' לא חילקו בין הגויים השונים, שאם הוא מצרי הולד ממזר וכיו"ב).

הגר"א (מב) הביא ראיה לדברי הרמב"ם מהגמ' בקידושין סט. (הובאה לקמן בסעיף הבא) **שדנה בדברי ר' טרפון** שהתיר את הממזרים ע"י נשיאת שפחה ונמצא שהולד יהיה מיוחס אחריה, ויהיה מותר בקהל אחר שחרור.

ודנה הגמ' אם היתר זה לכתחילה.

והביאה הגמ' ראיה מברייתא שאין זה לכתחילה שהרי חכמים אומרים לר' טרפון שהיתר זה אינו מתיר את הנקיבות, ואומרת הגמ' שמכאן ראיה שאין לכתחילה שהרי לכתחילה אף הממזרת יכולה לשאת עבד (ובדיעבד אינה יכולה שאין דרכה ללכת למקום אחר ולעשות תחבולות- רש"י).

והשיבה הגמ' שאין זה ראיה משום שלעבד אין חיים, וממילא הולד מיוחס אחריה, והוא ממזר.

וכתב הגר"א שהוא הדין בגוי שהיות והוא מיוחס אחריה הולד ממזר [ולכאורה זוהי ראיה לסתור, שהרי הגמ' נימקה משום שאין לעבד חיים ומשמע שאם הוא גוי יהיה הולד כמותו, היות ואין לו חיים, ואכן בעל ה'נתיבות' (ג) הביא מכאן ראיה לשיטתו שכשגוי בא על בת ישראל הולד גוי, וחילק בין גוי לעבד משום שלעבד אין חיים ותייך בזה את הסתירה ברש"י עיי"ש].

אשת איש שעזבה דת וחיה עם גוי וילדה ילדים- מה דין בניה? (האם יש לחשוש שזנתה עם ישראל והולד ממזר)

בתשובת בשמים ראש (סימן ה) **כתב** שאשת איש שעזבה את הדת ונשאה לגוי וילדה ילדים- ילדיה כשרים ואין לחוש שזנתה עם ישראל וילדיה ממזרים, ואלו נימוקיו:

א. אף שהיא הוחזקה לזנות, לא החזיקו ישראל שיזנו איתה, ועל כן אין לחוש לכך.

ב. אפילו כשיש ישראלים חשודים או עוזבים דת שהולכים לביתה, עדיין בעלה (הגוי) משמרה רוב בעילות הולכות אחריו, (וכל המחלוקת בין ר"ג ובין ר"י אם יש לחוש לרוב, זה דווקא באשה שמזנה ולא כשיש לה בעל).

והחמדת שלמה דן (סימן א) במקרה של אשה שנותרה עגונה ונתערבה בין הישמעאלים ולא התנהגה דת יהדות כלל וילדה בת, ואותה בת לא ידעה כלל על יהדותה, ורק בסוף ימיה גלתה לה אמה על יהדותה, והיה קול שלא פסק שהבת הזאת היא בת של ערבי מסוים, והיה עדות שזינתה בכפר עם ערבי מסוים, ובאותו כפר אין יהודים, אבל סוחרים יהודים באים לשם.

ולמסקנה התיר החמדת שלמה את הבת, ואלו נימוקיו:

הנודע בהודיה (סימן ה) **כתב** שכאשר הדיון הוא על הבת ולא על האם די להתירה ע"פ רוב אחד (רוב כשרים אצלה), ורק לעניין כהונה צריך 'תרי רובי' ובנדון דידן הדבר קל יותר שגם בחייה אין נ"מ לגבי אמה שהרי בלאו הכי היא נאסרה לבעלה, ועל אף שעיקר סברתו של הנו"ב להתיר ע"פ רוב אחד היא משום שהיא בודקת ומזנה ובנדון דידן לא שייכת סברא זו, מכול מקום אין דברי הנו"ב מוכרחים בזה משום שמבואר ברמב"ם כמעט במפורש שניתן לסמוך על רוב אחד אף ללא סברא זו.

אמנם בנדון דידן אין עדות ברורה שהבת נולדה במקום ישמעאל ויש רק קול שלא פסק.

מכול מקום יש להתירה על סמך הסברא ששינתה בגדיה והתנהגה כערביה ולכן הסברא שנבעלה לערבי כשם שכתב הבי"ש (מג) בדעת הטור שלא חוששים שישאלית נבעלה לגוי, ונראה שהטעם הוא מחמת שינוי הדתות שאינם מקורבים כ"כ, והוא הדין להיפך שאם מתנהגת כערביה אין לחוש שנבעלה לישראל.

בנוסף יש לצרף חוקת כשרות של ישראל שרוב ישראל אינם פרוצים בעריות.
וסמך דבריו גם על תשובת הבשמים ראש שהבאנו לעיל וכתב שמה שהוצרך לסברא של בעלה משמרה, היה רק מפני שהיו פסולים באים לבית, ובנדון דין אין לחוש לזה.

הרב יעקב לובוביץ מליסא בעל ה'נתיבות הסכים להלכה עם החמדת שלמה (חמדת שלמה סימן ב) וכתב שפשוט שהבת כשרה, ודימה זאת למה שכתב הבי"ש בסימן ג (סי"ק לא) שכשיש ליהודים שכונה מיוחדת שלהם, אין להתחשב בגויים שבעיר וזה נחשב כעיר בפני עצמה, והוא הדין למציאות של אותה אשה שהתגוררה בין ערבים, ורוב ישראל אינם פרוצים בעריות שאין להתחשב בישראל.

בעל ה'נתיבות' הביא קצת ראיה לזה מכך שלא מצאנו בשום מקום שבנה של עוזבת דת נאסר בקהל על אף שהיה מקום לחוש שזינתה עם ממזר או נתין, כשם שחוששים אצל סתם פנויה על עוד אין 'תרי רובי'.

אך מכול מקום הצריך בעל ה'נתיבות' גיור, משום שסבר שגוי הבא על בת ישראל הולד ממזר וצריך גיור, (עיין לעיל סעיף ה בכותרת ילד של גוי הבא על בת ישראל עמוד 66)

לשון השו"ע:

עובדי כוכבים ועבד שבאו על הממזרת, הולד ממזר. ואם באו על בת ישראל, בין פנויה בין אשת איש, הולד כשר, ופגום לכהונה.

סעיף כ

היתר ממזר בשפחה, ואם מותר לממזרת לישא עבד

לשון הגמרא בקידושין סט.

מתני'.

ר' טרפון אומר: יכולין ממזרין לטהר, כיצד? ממזר שנשא שפחה - הולד עבד, שיחררו - נמצא הבן בן חורין.

רבי אליעזר אומר: הרי זה עבד ממזר.

גמ'.

איבעיא להו: רבי טרפון לכתחילה קאמר, או דיעבד קאמר?

תא שמע, אמרו לו לרבי טרפון: טיהרת את הזכרים ולא טיהרת את הנקיבות.

ואי אמרת לכתחילה קאמר, ממזרת נמי תינסיב לעבדא!

עבד אין לו חייס.

תא שמע: דאושפייכניה דרבי שמלאי ממזר הוה, ואמר ליה: אי אקדמתך טהרתיהו לבנך.

אי אמרת בשלמא לכתחילה - שפיר, אלא אי אמרת דיעבד, מאי ניהו?

דמנסיב ליה עצה, ואמר ליה: זיל גנוב, ואיזבן בעבד עברי.

ובשני דר' שמלאי עבד עברי מי הוה?

והאמר פרו: אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג!

אלא לאו שמע מינה: רבי טרפון לכתחילה קאמר, שמע מינה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' טרפון.

במשנה קובע ר' טרפון כי ממזר יכול לטהר את ילדיו ע"י שישא שפחה, וילדיו התיחסו אחריה ויהיו עבדים כמותה, וכשישתחררו יהיו מותרים בקהל.

ר' אליעזר חולק וסובר שאף אם יבוא על השפחה יהיו ילדיו עבדים ממזרים (בגמ' מבואר כי למד מן הפסוק: "לא יבא ממזר בקהל יקנך גם דור עשירי לא יבא לו בקהל יקנך" ומהמילה לו למד ר"א שהולכים אחר פסולו) הגמרא דנה האם לדעת ר' טרפון יכול הממזר לכתחילה לישא שפחה, או שרק בדיעבד זה מועיל.

והביאה הגמ' ראייה מברייטא שאין זה לכתחילה שהרי חכמים אומרים לר' טרפון שהיתר זה אינו מתיר את הנקיבות, ואומרת הגמ' שמכאן ראייה שהיתר זה אינו לכתחילה שהרי לכתחילה אף הממזרת יכולה לשאת עבד (ובדיעבד אינה יכולה שאין דרכה ללכת למקום אחר ולעשות תחבולות- רש"י).

והשיבה הגמ' שאין זה ראייה משום שלעבד אין חייס, וממילא הולד מיוחס אחריה, והוא ממזר.

הגמ' ממשיכה להוכיח שהיתר זה לכתחילה מכך שרבי שמלאי כתב שהיה יכול להכשיר את ילדי מארחו שהיה ממזר, ומשמעש לכתחילה היה מתיר לו לישא שפחה.

הגמ' רצתה לדחות ראייה זו ולומר שהיה מייעץ לו לגנוב ובכך להמכר כעבד ולהיות מותר בשפחה⁴¹.

אך הגמ' דחתה דחיה זו שהרי בתקופת ר' שמלאי לא היו נוהגים בדיני עבדים משום שאין היובל נוהג, ועל כרחך שר' שמלאי סבר שהיתרו של ר' טרפון הוא לכתחילה.

ופסק רב יהודה בשם שמואל שהלכה כר' טרפון.

א"כ מגמרא זו עולה כי מותר לכתחילה לממזר לישא שפחה בכדי להתיר ילדיו.

על פי זה פסק השו"ע שממזר רשאי לישא שפחה לכתחילה בשביל להתיר את בניו.

והוסיף השו"ע ע"פ דברי רבינו ירוחם (נתיב כג חלק ד) שלממזר מותר לישא דווקא שפחה שטבלה לשם עבדות וקבלה עליה מצוות ששפחה מחוייבת בהם, שאם לא כן, היא נחשבת כגויה, ואין להתירה.

כיצד היתרו לממזר לישא שפחה [ואם האיסור של ישראל לישא שפחה הוא מדאורייתא או מדרבנן]

כפי שראינו לעיל מותר לממזר לישא שפחה, ונחלקו הראשונים בטעם ההיתר:

רש"י כתב (ד"ה ילכתחילה!) שהאיסור בשפחה של "ולא יהיה קדש מבני ישראל" נאמר דווקא לגבי ישראל ולא לגבי ממזר.

הר"ן (קידושין ל. ד"ה 'או דיעבד') התקשה מדוע שלא זו יהיה מותר לממזר, ובמה הוא שונה מכל לאוין שבתורה.

ותירץ הר"ן בשם ר"ת (תוס' גיטין מא: בתחילת העמוד) שהיות והאיסור הוא לא להיות קדש, אין זה שייך בממזר, היות ויצירתו בעבירה הוא נחשב כ'קדוש ועומד'.

אמנם מהרמב"ם (איסורי ביאה ד, טו) עולה שהטעם הוא אחר, וכך כתב: "לפי דבר זה היתרו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים".

⁴¹ ולכאורה ישוב זה קשה, וכי לכתחילה מותר לגנוב? רש"י כתב שאכן יכלה הגמ' לשאול כן אלא שיכלה לתרץ שיכל למכור עצמו כדעת ר' אליעזר שאף במקרה זה מותר בשפחה כנענית, ובראשונים אחרים [רי"ד, רשב"א] כתבו כי מותר לו לגנוב ע"מ להכשיר זרעו (וכמוכן שבעתו גם לשלם בסוף) ובתוס' ראי"ש כתב: " ואיפשר שימצא אדם שימחול לו העון ובלבד שיהא עליו דין חיוב מכירה כדי לטהר בניו.

כלומר, לפי הרמב"ם היות וכל האיסור לישא שפחה הוא מדרבנן, לא גזרו כן לגבי ממזר שאין לו אפשרות אחרת ללדת ילדים שיהיו כשרים לבא בקהל.
יוצא בעצם שנחלקו הרמב"ם מול הר"ן האם האיסור לישראל לישא שפחה הוא מדאורייתא (ר"ן) או מדרבנן (רמב"ם), [ועיין בעניין זה לעיל בסעיף יז בעמוד 96].

האם בימינו שייך היתר זה שממזר ישא שפחה?

פוסקי זמנינו נחלקו האם גם בימינו שברוב המדינות יש איסור של סחר בעבדים ולא קיים כלל אפשרות של עבדות, יכול ממזר לקחת גויה ולעשותה שפחה מבחינה הלכתית, ולהתחתן אותה ובכך להכשיר את בניו לבוא בקהל (לאחר שישתחררו).

שאלה זו כבר עמדה על פתחו של המהר"י בן לב (חלק א סימן יב) וכתב שהיות ו'מדינת דמלכותא' העבדים אינם קנויים לנו לא קנין הגוף ולא למעשי ידיהם ו'ראה ראינו כי אינם אצלנו אלא בשכירות בעלמא, אין מציאות של 'שפחה' שתהיה מותרת, וכתב שזה פשוט לשיטת הרמב"ן והר"ן שסברו ש'דינא דמלכותא' אלו 'הדינים הקבועים בכל מלכותו' שפשוט שאף איסור עבדות כלול ב'דינא דמלכותא', אך אף לדעת התרומה שסבר שתוקף של 'דינא דמלכותא' הוא דווקא בדברים שהם עסקי המלך ולא בדברים שהם עסקי ישראל עם ישראל חברו, נראה שיודה שמעמדם של 'עבדים' הוא שייך לענייני המלך, ולכן אין להסכים להיתר לישא שפחה, אך פשוט שאם נשא שפחה של זמנם אין הולד ממזר, שהרי אף כשבא ממזר על הגויה אין הולד ממזר.

אמנם הרבה אחרונים סברו שאין בעיה בזה מצד 'דינא דמלכותא' מסיבות שונות, וביניהם הטענה שהחוק אוסר את השימוש כעבד, ולא את המעמד ההלכתי, ובדומה יש שכתבו שכאשר טעמי החוק אינם קיימים אין איסור בזה.

למעשה האריכו לדון בזה המנחת יצחק (ה, מו- נב) ו**מחנותנו בעל החלקת יעקב** (אבן העזר כג- כה):
המנחת יצחק חשש להקל לדינא, **והמנחת יעקב** הקל בזה.

אף הגר"ן נוטה להקל בזה, ועיין בעניין זה במאמרו ב"ישורון" (ז, תס"ס עמודים תפ- תצח)

והרב שטרנבוך הקל בזה בכתב עט "עטרת שלמה" (ח, תשס"ג עמודים קמה- קמז)

אמנם בספרו תשובות והנהגות (כרך א סימן תשסד) **סותר דבריו** וכותב שאין להקל בהערמה דאורייתא, שלא שמענו מעולם נוהגים כן (אמנם בכתב עט הציע שתשמשו חודש ובכך תמנע הערמה)

רבי ישראל יעקב פישר, ראב"ד בד"ץ העדה החרדית בירושלים בשו"ת אבן ישראל (חלק ט סימן צה) התיר ממזר ע"י נשיאת שפחה וכתב שיש "לסדר קניית השפחה בחצר שגרירות של מדינה, ששם מותר קניית ומכירת עבדים. והחוק הבינלאומי הוא שבשטח השגרירות לא חלין חוקי המדינה שיש בו השגרירות, ובכחאי גוונא הרי הקנין לשפחות יחול, כיון שאין שם בכלל חלות דינא דמלכותא", והעיד שכך עשה למעשה.

הרב יעקב אריאל (תחומין לו- תשע"ז עמוד 167) **התיר אף הוא** לישא גויה ולעשות שפחה, וכתב שצריכה להסכים שהוא יקנה אותה כשפחה כנענית ב'אופן פורמאלי' בלבד ללא שעבוד ממשי, ובכך אין הערמה.
הרב אליהו אברזל (דברות אליהו ו, פה) כתב על כך שהדבר מותר וכי מן הראוי שיחוקקו חוק מפורש המפשר לממזר לישא שפחה, **והסכימו לפסק שלו הרב מרדכי אליהו והרב שלום משאש**.

האם מותר לממזרת לישא עבד?

בגמרא שהבאנו לעיל מבואר שלממזרת אין פתרון של נשיאת עבד, משום שאין לו יחוס, וממילא הילד מתייחס אחרי אמו והוא ממזר, **וכן כתבו להלכה הר"ן** (קידושין ל) **והרא"ש** (קידושין ג, יח).
אמנם נחלקו הנושאי כלים האם מותר לממזרת לישא עבד על אף שאין זה מכשיר את ילדיה.
הח"מ (כ) כתב שאפשר שלדעת הרמב"ם היא אסורה לו, משום שכל ההיתר הוא בכדי להתיר ילדיה, ולגביה אין זה מתיר (ולכאורה זה פשוט).

ומשמע מדבריו שלדעת הר"ן ור"ת שאיסור לישא שפחה הוא מהתורה ולא נאמר לגבי ממזר, נראה שיהיה מותר גם לממזרת לישא שפחה, הואיל ולא נאסרה בזה.
וכן כתב הב"ש (לא) במפורש.

אמנם החכם צבי בהגהותיו על הט"ז השיג על דברי הב"ש (ולכאורה העולה מהח"מ) וכתב שפשוט שאף לדעת ר"ת אסורה ממזרת בעבד, משום שאף ר"ת מודה שיש לממזר איסור דרבנן לישא עבד, אלא שהותר לצורך הכשרת בניו, והיתר זה אינו שייך בממזרת שאינה מכשירה בניה בכך, (וכן דחה את ראיית הב"ש מתוסי בגיטין מא תחילת העמוד שמהם סברו שמותר לממזרת לישא עבד וחצי בן חורין והקשו מדוע נאמר שאין לו תקנה וכופין את רבו והשיבו שאין זה נקרא תקנה להרבות ממזרים, הב"ש למד מדברי תוסי שעקרונית אין שום איסור לממזרת לישא עבד, והחכם צבי דחה ששם המקרה שונה משום שאין ליחציו עבד חציו בן חורין תקנה אחרת ולכן הותר האיסור מדרבנן).

האם ספק ממזר מותר בשפחה?

הבאר היטב (כד) הביא את דברי המהרש"ך (ח"ג סימן טו) **שכתב** שלספק ממזר אין היתר לישא שפחה.
הפת"ש (כד) הביא שבספר בני חיי כתב בשם החכם רבי שלמה בן עזרא בשם גדול אחד שהורה שספק ממזר מותר בשפחה בצורה כזו שאיש יהודי ישחרר את השפחה בתנאי של "על מנת שנשא לכשר" ונמצא שאם הוא כשר הוא נושא יהודי כשירה, ואם הוא אינו כשר הוא נושא ממזרת (וכתב הפת"ש שכיוצא בזה כתב הרמ"ע מפאנו (מאמר חיקור דין יובא בע"ה לקמן בסעיף כב).

עוד הביא הבאר היטב שהרדב"ז (א, קפח) **כתב** שגם ספק ממזר מותר בשפחה (כלומר, אף ללא טריקי' זה).

הפת"ש הביא שהברכי יוסף (אות יב) **הביא את דברי הזרע אברהם** (יו"ד כז) **שהכריע שהעיקר כרדב"ז** שספק ממזר מותר בשפחה, וזאת משום שנקט שכל האיסור בשפחה הוא מדרבנן והותר בממזר משום תקנת הבנים, וא"כ אין לחלק בזה בין ממזר לספק ממזר.

הברכ"י השיג על הזרע אברהם שהרי מבואר ברמב"ם שספק ממזר אסור בשפחה, שהרי פסק בעניין חציו עבד וחציו בן חורין שבא על אשת איש שהולד אסור בשפחה (עיין לעיל סעיף יז) וזאת על אף שבן זה הינו רק

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

ספק ממזר (א"א- ברמב"ם לא משמע שהוא ספק ממזר אלא חצי ממזר, חצי בן חורין, אך עדיין היה מקום לשאול מדוע לא התירו לו כשאין לו תקנה אחרת, ויתכן שמציאות זו אינה שכיחה ולא חילקו בין ישראל לישראל, ולכן היות וחציו ישראל הוא אסור.

ומבואר ברמב"ם שהסיבה להסביר שהוא ספק ממזר, היא, משום שהרמב"ם פסק שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש, קידושו הם קידושי ספק, ומבואר בגמ' שמי שאין לו תפיסת קידושין, לא יוצר ממזרות, וא"כ לצד שאין לו קידושין אין הולד ממזר, ע"י בדבריו).

הפתי"ש הביא שהשער המלך (איסורי ביאה טו, ד) **השיג אף הוא על דברי הרדב"ז וכתב שמבואר ברשב"א** (קידושין סט. ד"ה יגרי"י) **בריטב"א** (קידושין סט. ד"ה יוהא דתני) **ובר"ן** (קידושין ל. בדפי הרי"ף) **ששתוקי ואסופי אסורים בשפחה** (הפתי"ש הביא שרע"א הביא תשובת רמב"ן שכתב כרדב"ז, ובגרסאות שלפנינו רע"א ציין לרדב"ז עצמו, וגם לא נמצא מקור זה בשו"ת הרמב"ן או בתשובות הרשב"א המיוחדות לרמב"ן).

[לכאורה יש להעיר שמדברי הרמב"ם בפרק טו הלכה כג משמע שלא כדברי הרדב"ז. שם כתב הרמב"ם שאין לספק ממזר תקנה אלא להנשא לגר והולד פגום כמותו, ולפי דברי הרדב"ז היה יכול לישא שפחה ולהכשיר את בניו, ופלא שלא הזכירו כל הפוסקים הנ"ל ראייה זו!]

ועיין בהגהות רע"א על סעיף לו ששואל על לשון הרמב"ם והשו"ע הנ"ל מדוע לא יועיל שיקנה שפחה וישחררה על תנאי, ונחית לכך שמשמע שפשוט שלא יהיה הספק מותר בשפחה ללא שחרור] לשון השו"ע:

ממזר הבא על העכו"ם, הולד עכו"ם.

ואם נתגייר, הרי הוא כישראל.

ואם בא על השפחה. הולד עבד. נשתחרר, הרי הוא בן חורין.

לפיכך, ממזר נושא, לכתחלה, שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות

להתיר בניו שישתחררו ויהיו מותרים בישראלית.

סעיף כא

האם יש ממוזרות בגוי- [עכו"ם שבא על אמו עם בנם ממזר במידה ויתגייר?]

לשון השו"ע:

עכו"ם שבא על אמו והוליד ממנה בן, ונתגייר אותו הבן, מותר לבא בקהל.

מקור דין זה הוא מהגהות מרדכי (יבמות סימן צח) **ובאור זרוע** (חלק א סימן תרז) **ומקורה מתשובה בספר המקצועות.**

שם האריך להוכיח שאין ממזרות אלא בישראל, והביא שכן עולה מקידושין סח: שהוכיחו מדברי רבינא שאמר שהבת של ישראלית שנבעלה לגוי יהודיה, שהולד ממזר, משמע שממזרות תלויה ביהדותו של הולד (וכתב כנגד גרסת הריטב"א והרשב"א שם עיין בדבריו).

[וכתב שאין ללמוד מהגמרא בבכורות (מו.) שיש יותר סברא לומר שימזהמין את הולד' כאשר הילד נחשב כנכרי, והאריך לדחות פירוש זה בגמ' עיי"ש].

סעיף כב

האם גר מותר בממוזרת?

לשון הגמרא בקידושין עב: - עג.

ת"ר:

גר נושא ממזרת, **דברי ר' יוסי.**

ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת.

אחד גר, אחד עבד משוחרר, וחלל - מותרים בכהנת.

מ"ט דרבי יוסי?

חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללוים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל.

ורבי יהודה?

כהנים ולוים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים.

ואיבעית אימא: ה"נ תרי קהלי נינהו, ממזר בשתוקי ושתוקי בישראל מחד קהל נפקא, לא יבא ממזר בקהל ה' - ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק יבא, בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא.

ואיבעית אימא: הני נמי תרי קהלי נינהו, וטעמיה, דרבי יהודה מהכא: "הקהל חוקה אחת לכס ולגר הגר".

ולרבי יוסי? חוקה אחת הפסיק הענין.

אחד גר, ואחד עבד משוחרר, וחלל - מותרין בכהנת.

מסייעא ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו כשירות להנשא לפסולים.

דרש ר' זירא במחוזא: גר מותר בממזרת, רגמוהו כולי עלמא באתרוגיהו.

אמר רבא: מי איכא דזריש מילתא כי האי בדוכתא דשכיחי גיורי!
דרש רבא במחזא: גר מותר בכהנת, טעוהו בשירא.
הדר דרש להו: גר מותר בממזרת,
אמרו ליה: אפסידתא לקמייתא!
אמר להו: דטבא לכו עבדי לכו, אי בעי מהכא נסיב, ואי בעי מהכא נסיב.
והילכתא: גר מותר בכהנת ומותר בממזרת; מותר בכהנת, לא הוזהרו כשירות להנשא לפסולין;
ומותר בממזרת, כרבי יוסי.
מבואר בגמ' כי נחלקו התנאים האם גר נחשב כ'קהל ד' ואסור בממזרת, או שאינו נחשב ומותר בממזרת:
לדעת ר' יהודה גר אסור בממזרת.
ולדעת ר' יוסי גר מותר בממזרת.
להלכה נפסק כר' יוסי כי גר מותר בממזרת.
עוד נפסק כי גר מותר גם בכהנת משום שלא הוזהרו כשירות להנשא לפסולין.
הטור והשו"ע פסקו כי אף עבד משוחרר מותר בממזרת וכן כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ה) שלגר ולעבד
דין אחד.
וכתב המ"מ שזה פשוט ועולה מן הסוגיא.
הגר"א (מח) ציין שכך מפורש בתוספתא (ליברמן ה, ב) שמחלוקת ר' יוסי ור' יהודה נסובה בין על גר ובין על
עבד משוחרר.

עד כמה דורות גר מותר בממזרת?

לשון הגמרא בקידושין עה.
דתינא: גר עד עשרה דורות - מותר בממזרת, מכאן ואילך - אסור בממזרת.
ויש אומרים: עד שישתקע שם עבודת כוכבים ממנו.
מבואר בברייתא שנחלקו התנאים האם גר מותר בממזרת רק עד עשרה דורות, או עד שישתקע מעבודת
כוכבים.
הרא"ש (קידושין ד, ה) **הכריע לדעת ת"ק** שגר מותר בממזרת רק עד עשרה דורות, וכן הכריע הטור.
אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ה) **פסק לדעת היש אומרים** שגר מותר בממזרת עד שישתקע שם גירותו
ממנו ולא יודע שהוא גר' (ומשמע שאינו תלוי בעבודה זרה כפי שהיה ניתן להבין מגירסת הגמ' שלפנינו).
השו"ע סתם בתחילה לדעת הרא"ש שגר מותר בממזרת עד עשרה הדורות.
ולאחר מכן הוסיף השו"ע כי לדעת הרמב"ם מותר עד שישתקע ממנו שם גירות וכו'.

האם מותר לגר עמוני לישא שפחה?

מבואר בגמ' בקידושין (עד:): שאף ר' יהודה האוסר גר בממזרת, מודה שגר עמוני מותר בממזרת משום
שאינו ראוי לבוא בקהל.
והסתפק הח"מ להלכה, אם יש להתיר לגר עמוני לשאת שפחה, היות ואינו בקהל ולכן יש להתיר לו כשם
שמותר לממזר לישא שפחה, או שהוא עדיף מממזר.
הב"ש (לה) כתב שנראה שדין זה תלוי במחלוקת רמב"ם ור"ת בטעם היתר ממזר בשפחה:
לדעת ר"ת שישראל אסור מדאורייתא בשפחה וממזר מותר משום שנוצר מעבירה ונחשב כ'קדוש ועומד',
אז יש לאסור לגר עמוני היות ולא נוצר מעבירה, ולא שייך לומר שהוא 'קדוש ועומד'.
אמנם לדעת ר"ת שאיסור ישראל בשפחה הוא מדרבנן, והותר לממזר בשביל להתיר בניו, אז הוא הדין
שיש להתיר את לגר עמוני לישא שפחה.
הפת"ש (כה) הביא שהשער המלך השיג על דברי הב"ש וכתב שאף לדעת ר"ת, גר עמוני מותר בשפחה
והוכיח כן מדברי הרשב"א (יבמות עז: ד"ה אמר ר' יוחנן) שהתיר לגר עמוני לשאת שפחה, על אף שסבר כר"ת
שהיתר לממזר הוא משום שהוא 'קדוש ועומד' (אך לכאורה דבר הב"ש נכונים בסברא שגר עמוני אינו 'קדוש ועומד'
ואי"כ לכאורה אסור לו לישא שפחה, וצ"ע).
עוד הביא הפת"ש שהברית אברהם (סימן ו הגה אות ג) **כתב להיפך** שיתכן שאף הרמב"ם יודה שאין היתר
לגר עמוני לישא שפחה, משום שדווקא בממזר התירו שאין דרך להכשיר זרעו באופן אחר, אך גר עמוני
יכול ללדת בת שזרעה יהיה כשר.
עוד ציין הפת"ש לדברי הרמ"ע מפאנו (מאמר חיקור דין, דין כט) **שהוכיח מדברי חז"ל** על ישי אבי דוד שחשש
שהוא גר עמוני ולכן נמנע מלשמש עם אשתו ובקש לבוא על שפחתו על תנאי, ומשמע שגר עמוני מותר
בשפחה.

האם מותר לגר לישא ממזרת לכתחילה?

כתב הב"ש (לה) שכל מה שנאמר שגר מותר בממזרת, הכוונה שאין לו איסור מצד שהיא ממזרת, אך מכול
מקום אסור לו לשאת אותה משום שבזה הוא מרבה ממזרים.
וכן הסיק בבית מאיר, והביא ראיה לכך מתוס' בגיטין (מא. ד"ה 'לישא שפחה') **שכתבו** בעניין חציו עבד וחציו
בן חורין שאין לו תקנה על אף שמותר בממזרת משום שאין זו תקנה להרבות ממזרים בישראל.
אמנם בתשובות והנהגות (א, תשסה) **כתב** שודאי שאין איסור בזה וכתב ש"נראה שמעולם לא נתכוין הב"ש
לחדש מעצמו איסור ממזר בגיורת, שלא מצינו בש"ס וראשונים, ואין איסור כלל לממזר לישא גיורת..

סימן ד - מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

וע"כ מותר לנו להשיאו לגיורת אם רוצה בכך, אבל אם הממזר עצמו אינו רוצה לישא אשה, מחמת זה דמה לו להרבות ממזרים, אין לנו לדוחקו לישא אשה".

אף בכתב עת "שרידים" (חלק ה עמודים ח-יג) **האריך הרב כתריאל דוד קפלן** (חבר בד"ץ לונדון והמדינה) להוכיח שאין איסור לגר לישא ממזרת, וכתב שאף תוס' בגיטין, לא התכוונו לומר שיש איסור בדבר, אלא שכל עוד מרבה ממזרים, אין זה נחשב שיש לו תקנה, עיי"ש בדבריו.

לשון השו"ע:

גר ועבד משוחרר, מותרים בממזרת.

וכן ממזר מותר בגיורת ובמשוחררת, משום דקהל גרים לא אקרי קהל, והולד ממזר.

ואפילו היתה הורתו ולידתו בקדושה, כגון שהיה אביו גר ונשא גיורת, אפילו הכי מותר בממזרת.

ודוקא עד עשרה דורות, אבל מכאן ואילך אסור, שכבר נשתקע ממנו שם גירות ויבואו לומר: ישראל נושא ממזרת.

ולהרמב"ם מותר בממזרת, וכן בן בן בנו, עד שישתקע שם גירותו ממנו ולא יודע שהוא גר, ואח"כ יאסר בממזרת.

אחד הגרים ואחד העבדים המשוחררים, דין אחד לכולם:

סעיף כג

דין הולד של ישראל שנשא גיורת, ושל גר הנושא ישראלית

הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טז) **פסק** שבין אם גר נושא ישראלית, ובין אם ישראל נושא גיורת- הולד ישראל כשר ואסור בממזרת.

המגיד משנה כתב שב' דיני הרמב"ם פשוטים, משום שבמקרה והאב ישראל, פשוט שהבן הולך אחר האב כפי הפסוק 'למשפחותם לבית אבותם', ובמקרה שהאב גר והאם ישראלית, גם פשוט שיש להחשיבו כישראל, משום שהוא לא גרע ממציאיות שגוי או עבד באו על בת ישראל שהולד כשר גמור.

אמנם הר"ן (על הרי"ף ל: ד"ה גר') **חלק על הרמב"ם וסבר** שכאשר האב גר והאם ישראלית- דינו של הולד כגר ומותר בממזרת.

הר"ן הוכיח כנגד הרמב"ם מהכלל המבואר במשנה בקידושין (סו:.) **הקובע** כי ב'כל מקום שיש קידושין ואין עבירה - הולד הולך אחר הזכר', ולכן במקרה זה יש לילך אחר האב, וזאת ע"פ הכלל של הפסוק - 'למשפחותם לבית אבותם' שממנו נלמד שהולכים אחר האב.

כדברי הר"ן כתבו גם בתוס' (קידושין עד: ד"ה והרי) **בפשיטות**, שכאשר גר נושא בת ישראל הבת מותרת בממזר משום שהולכים אחר האב.

לגבי שאלת הר"ן על הרמב"ם מדוע הולד לא מתייחס אחר אביו ע"פ הכלל של 'משפחותם לבית אבותם' נאמרו מספר תירוצים:

ר' חיים הלוי (איסורי ביאה טו, טז) **ביאר** שהרמב"ם סבר כי יש לחלק בין הכלל של 'משפחותם לבית אבותם', שהוא מתייחס לשייכות המשפחה וזוהו הולכים אחר האב, לבין שייכות קהל שאינו קשור למשפחה אלא הוא 'חלות דין בגופו מדין קדושת ישראל' ולכן בזה מועיל אף השייכות לאם. (ובהמשך ביאר הגר"ח כי אף הר"ן מודה ליסוד זה שיש חלוקה בין משפחה לקהל, אלא שהר"ן סבר שהפסוק 'משפחותם לבית אבותם' מלמד שכאשר יש שיוך לאב, אין משמעות לשיוך אחר האם, ולכן הוא לא מועיל אף לענין קהל, אבל במציאות שאין שיוך לאב, כגון גוי ועבד שבאו על בת ישראל, אז ניתן להתייחס כקהל ע"פ האם בלבד).

הב"ש (לז) כתב שהכלל שהולכים אחר האב כשאין עבירה נכון דווקא כשיש ישראל, אבל כשיש צד גר לא שייך כלל זה שהרי גר שבא על ממזרת הולד ממזר אף כשלא נעשה כאן עבירה.

הט"ז (יג) כתב שמכיוון שבהיותו גוי אם היה בא על בת ישראל היה הולד כשר, וכעת כשיתגייר אנו באים להגדיר את הולד כישראל גמור דווקא ע"י שנותנים לו שם משפחה בישראל, ממילא מוכרח שהוא יהיה אסור גם בממזרת, שהרי אף לפני כן היה אסור, ואין זה דומה לאב עצמו שלענין זה לא נכנס כלל לשם ישראל עיי"ש בדבריו.

קעת נציג 2 מקורות מרכזיים בהם ניסו האחרונים להכריע במחלוקת הנ"ל

1. הגמ' ביבמות נז. בעניין כהן פצוע דכא שנשא גיורת אם יכול להאכילה בתרומה

השער המלך האריך רבות במחלוקת זו, וציין לכך שישנה גמרא מפורשת העוסקת בשאלה זו:
הגמ' ביבמות (דף נז.) **מביאה שהסתפק ר' יוחנן האם כהן פצוע דכא שנשא בת גרים יכול להאכיל את אותה בת גרים בתרומה?**

הגמ' מספרת כי ר' אושעיא לא השיב לר' יוחנן על שאלתו.

ומבארת הגמ' שזאת משום שאין פתרון לשאלה זו:

שהרי לדעת ר' יהודה, פשוט שאינה יכולה לאכול, משום שאם נאמר שהכהן פצוע דכא נמצא בקדושתו, אז בת הגרים אסורה לו וכשנשא אותה פסלה מלאכול בתרומה, ואף אם נאמר שאינו בקדושתו, הוא אסור עליה משום שלדעת ר' יהודה בת גרים נחשבת כקהל ד' ואסורה בפצוע דכא.

ולפי ר' יוסי פשוט שהיא יכולה לאכול, משום שגם אם נגיד שהכהן פצוע דכא נמצא בקדושתו, הוא מותר לדעת ר' יוסי בבת גרים, וגם לה מותר להנשא אליו משום שלדעת ר' יוסי קהל גרים אינו קהל ולכן היא מותרת בפצוע דכא.

ולבסוף מסיקה הגמ' שהשאלה היא לפי ר' אליעזר בן יעקב הסובר שאשה בת גרים לא תנשא לכהונה - עד שתהא אמה מישראל, והספק הוא האם היא גם שייכת בקדושת קהל ואסורה בפצוע דכא (להלכה בדף עח: נפסק כי מעיקר הדין כל בת גרים כשרה לכהונה אך נהגו הכהנים סלסול כדעת ר' אב"י שרק כשאמה מישראל [או אביה] רשאית להנשא לכהן).

ולבסוף מסיקה הגמ' שהכהן 'פצוע דכא' יכול להאכילה בתרומה.

ושם מביא רש"י 2 אפשרויות בפירוש הגמרא:

א. הספק הוא דווקא לגבי מי שאמה מישראל, האם היא רק מותרת לכהונה (כשרות מתוספא בה ואכלה) אך אינה נחשבת בקהל ד' ומותרת בפצוע דכא, או שהיא גם נכללת בקהל ד' (קדושה מתווספתא בה ולא אכלה) ואסורה בפצוע דכא, אך לגבי סתם בת גרים פשוט שאין בה קדושת ישראל, ומותרת בפצוע דכא, ולמסקנה עולה שאף מי שאמה מישראל אינה בקהל ד' וממילא מותרת בתרומה אף כשנשאת לפצוע דכא.

וכתב רש"י שפירוש זה נראה לו עיקר.

ב. **כתב רש"י בשם המורה** שהספק הוא לגבי סתם בת גרים אם שייכת בקהל ד' ואסורה בפצוע דכא או שאינה שייכת בקהל ד' ומותרת.

והספק הוא האם הסיבה שמי שאמה מישראל מותרת בכהונה, היא משום שהיא בקהל ד' (כשרות מתווספתא בה) ומשמע ששאר בת גרים אינה בקהל ד' ומותרת בפצוע דכא. או שהסיבה שהיא מותרת היא משום שנתווספה בה קדושה שכשירה לכהונה, אבל אף שאר בת גרים נחשבת בקהל ד' וממילא אסורה בפצוע דכא, ולמסקנה שאר בת גרים אינה בקהל ד' ומותרת בתרומה, ורק מי שאמה מישראל נחשבת בקהל ד' ואסורה בתרומה במדה ונשאת לפצוע דכא.

ומעיר שער המלך כי לפי הפירוש הראשון של רש"י עולה כדעת הר"ן כי הגמרא הכריעה שאף בת גרים שאמה מישראל אין בה קדושת ישראל, וממילא מותרת בפצוע דכא ובממזר.

ולפי פירוש השני של המורה, יוצא כדעת הרמב"ם שבת גרים שאמה מישראל מוגדרת כקהל ד', ובת גרים רגילה אינה מוגדרת כקהל ד'.

והתקשה השער המלך בכך שאף אחד מהעוסקים בנושא לא ציינו לגמרא זו ולהבדל בין הפירושים. **האבני מילואים (טו) דחה את דברי השער המלך וכתב** שאין להוכיח מפירושו השני של רש"י כדעת הרמב"ם שכן גר וישראלית נחשב כקהל ד', משום שהגמרא שם עסקה בדעת ר' אליעזר בן יעקב שלמד מפסוק (קידושין עח.) שכל שיש בו קצת זרע מישראל הוא כשר לכהונה, ולכן הוא הדין שיש להחשיבו כקהל, אבל להלכה שאנו פוסקים מעיקר הדין כר' יוסי שאין צורך כלל שתהיה אמה מישראל וכל בת גרים כשירה מעיקר הדין לכהונה כמבואר בגמ' בקידושין (עח:.) אלא שנהגו הכהנים סלסול בעצמם כדעת ר' אליעזר בן יעקב, אין צורך להניח שגם מקצת זרע מחשיבו כקהל, ולכן לעניין ממזרות אין ראייה מגמ' זו שמי שרק אמה מישראל ואביה גר, תהיה נחשבת כקהל ואסורה בממזר.

2. מדוע הגמ' בדף נז. לא הביאה דוגמא זו של גר וישראלית לכך שהולכים אחר האב

הח"מ (כג) **כתב שיש מקצת ראייה לשיטת הרמב"ם מהגמ' בקידושין דף סז:** שאומרת על הכלל שכל שאין עבירה הולכים אחר האב, שזה נאמר דווקא לעניין כהנת ולויה וישראלית שנשאו לכהן לוי וישראל כמבואר במשנה ולא לגבי מקרים נוספים, ומקשה הגמ' שיש עוד מקרים שהולכים בהם אחר האב כשאין עבירה, ולא הביאה הגמ' את המקרה של גר הבא על ישראלית, ומשמע שבזה אין הולכים אחר האב (ע"פ פירוש ההגה)

השער המלך ליישב לדעת הר"ן כי הסיבה שלא הביאו מקרה זה היא משום שלדעת ר' אליעזר בן יעקב (שהיא כנראה דעת המשנה) במקרה שהאם מישראל אין הולכים לחלוטין אחר האב, משום שלענין כהונה הולד כשר.

עוד כתב השער המלך ליישב שיתכן שלא כתבו מקרה זה משום שלדעת ר' יוסי אף הם היו הולכים אחר האב, היה הולד אסור בממזרת משום שלדעתו בן גרים אסור בממזרת, ולכן לא הביאו מקרה זה.

ובאבני מילואים (טו) כתב ליישב כי המשנה היא לדעת ר' אליעזר בן יעקב ואכן לשיטתו אין הולכים אחר האב, וזאת משום שדי בכך שיש מיעוט זרע ישראל בכדי להכשיר לכהונה ולקהל, אלא שאין הלכה כמותו, אלא רק לחומרא לעניין כהונה.

הלכה למעשה

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שכל שאחד מההורים הוא ישראלי- הילד ישראלי ופסול בממזר.

לשון השו"ע:

גר שנשא בת ישראל, או ישראל שנשא גיורת, הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת.

סעיף כז

ממזר נושא ממזרת ודין הספקות

לשון המשנה בקידושין עד.

כל האסורין לבא בקהל - מותרים לבא זה בזה.

רבי יהודה אסור.

רבי אליעזר אומר: וזאן בודאן – מותר.

וזאן בספיקן, וספיקן בודאן, וספיקן בספיקן – אסור.

ואלו הן הספיקות: שתוקי, אסופי, וכותי.

מבואר במשנה כי נחלקו ת"ק ור"א האם ספקות של פסולי קהל מותרים להנשא לפסולי קהל ודאיים, או לספיקות כמותם (בגמ' מבואר כי ר' יהודה לא נחלק לדינא על ת"ק ואין כאן המקום להאריך):

מדעת ת"ק עולה שגם הספיקות מותרים להנשא עם הפסולים הודאים, משום שת"ק קבע שכל מי שאסור לבוא בקהל מותר לבוא זה בזה.

ואילו ר"א סבר שהודאים מותרים בודאים אבל הספיקות אסורים בין בודאים ובין בספיקות.

ובגמ' נחלקו רב שמואל כמי יש לפסוק להלכה:

לדעת רב יש לפסוק כר"א ולאסור את הספקות הן בודאי והן בספק.

ולדעת שמואל יש להתיר את הספקות שכך הלל היה שונה שכל היוחסין שעלו מבבל מותרים זה בזה⁴².

הרי"ף (קידושין לא:) **והרא"ש** (קידושין ד, ג) **סתמו כדברי רב שהלכה כר' אליעזר** ושיש לאסור את הספיקות להנשא אף עם ספיקות כמותם, ופשוט שאסורים להנשא לפסולים ודאיים, **וכן פסק הרמב"ם** (איסורי ביאה טו, כא-כב).

אף תוס' (קידושין עה. ד"ה וכולן מותרין) **הכריעו כן** וביארו שיש להכריע כך משום שהלכה כרב ב'איסורי', וכן משום שבגמרא ביבמות (לו.) הכריע רבא כרב שהלכה כר' אליעזר בן יעקב שהספקות אסורים זה בזה ולכן העמיד את המשנה שם כדעת ר' אליעזר בן יעקב, והלכה כ'בתראי'.

על פי זה פסק השו"ע כי אסור לספק ממזר להנשא לודאי ממזר ואף לא לספק כמותו, וכן לא לשאר הכשרים, אך מותר לממזר ודאי להנשא לממזר ודאי כמותו.

האם האיסור של ספק בספק וספק בוודאי הוא מדאורייתא או מדרבנן?

בגמ' בקידושין בדף עג. מבואר בפשטות כי האיסור של ספק בספק, וכן של ספק בוודאי הינו מדרבנן. **כן עולה בתחילת העמוד שם בדיון בין ר' יוסי ור' יהודה** בדבר ההיתר של גר לישא ממזרת, שם מבואר ששניהם סוברים שמתוך הלימוד של ה'קהלים' השונים, יש ללמוד כי ממזר ספק רשאי להנשא לכשרה וכן שדווקא בקהל ודאי יש לאסור את הממזר, אך אין לאסור ממזר בקהל ספק (ושם נחלקו אם גר נחשב קהל ד' אסור בממזרת או שאינו נחשב ומותר).

כלומר, מפורש בדיון זה כי מן התורה ספק ממזר מותר בכשרה, וכן שספק ממזר מותר בממזרת ודאי. **גם בהמשך העמוד שם נאמר שרבא אומר** כי מן התורה שתוקי כשר וכפי שיתבאר לעיל שספק ממזר מותר בכשרה וכן ספק ממזר מותר בממזרת.

ומבאר שם הגמ' בתחילה כי הסיבה שמכול מקום חז"ל אסרו לספק ממזר להנשא לכשרה, הוא מכוח גזירה בכדי שלא ישא אח את אחותו.

הגמרא דוחה ביאור זה, שא"כ היה לנו לאסור גם לשתוקי לישא שתוקית.

הגמרא מיישבת שבזה יש פחות חשש, שאין לומר שכל השתוקים שייכים לאותו האב.

אך עדיין דוחה הגמ' שא"כ היה לנו לאסור לשתוקי לישא בת שתוקית, שמא בעלה של השתוקית הוא אביו, ואח"כ נשא שתוקית, ונמצא אח נושא אחותו.

לבסוף מסיקה הגמ' כי חכמים אסרו לספק ממזר לישא ממזרת משום מעלה (מהלך דומה עושה הגמ' לגבי אסופי עיי"ש)

בפשטות, עולה כי האיסור של ספק בודאי הוא מדרבנן ומשום מעלה.

אך הנחה זו אינה פשוטה משום שממהלך הגמ' רואים כי הדיון נסוב סביב דעת ת"ק הסובר שספק מותר בספק אף מדרבנן, ולכן גם הוכרחה הגמ' לומר שהטעם של הגזירה אינו מכוח החשש שאח ישא אחותו.

אך יש לעיין מהי עמדתו של ר' אליעזר האוסר ספק בספק, האם לשיטתו איסור זה הינו מן התורה או מדרבנן, ואם הוא מדרבנן, מאיזה טעם הדבר אסור.

ומצינו בראשונים ד' שיטות בעניין זה:

○ **הר"ן** (קידושין לא. בדפי הרי"ף ד"ה 'אסור') **כתב** שאף לדעת ר"א הסיבה שיש לאסור ספק, הוא מדרבנן בלבד, ומהטעם שמעלה עשו ביוחסין, אלא שלדעתו המעלה נעשתה גם ביחס לספק שהיה אסור בספק אחר.

○ **התוס' רא"ש** (קידושין עג. ד"ה 'אמר רבא') **כתב גם כן** שלדעת ר"א הסיבה שיש לאסור ספק הוא מדרבנן בלבד.

אך לדעתו האיסור אינו משום מעלה ביוחסין, אלא מהחשש שמא ישא אח את אחותו, ולכן יש לאסור גם ספק בספק, וכפי ששאלה הגמרא בתחילה.

⁴² **רש"י** (קידושין עה. ד"ה 'הלל שונה') **ביאר** שאין הכוונה שכל היוחסין מותרים זה בזה, שודאי הכשרים אינם מותרים בפסולים, אלא שהפסולים מותרים זה בזה ויוצא שמותר לספק להנשא אף לודאי פסול.

אמנם תוס' (קידושין עה. ד"ה 'יכולן מותרין') **חלקו על פירוש רש"י** שהרי הלל לא אמר שכל האסורים מותרים זה בזה, ולכן ביארו שהכוונה שמותר לכל אחד מהיוחסין להתחתן עם מינו, ולכן ספק מותר בספק.

ולכאורה יוצא שלשיטתם אף שמואל לא התיר ספק בודאי, אך מהמשך הגמ' לא ניתן לומר כן, משום שהגמרא אומרת שדבריו סותרים את דבריו האחרים שארוסה שעגיברה דינה כשתוקי ולא כממזר, ומשמע שעיקר הקושיא מכך שלדעתו הוא אסור בממזרת ודאית.

ותירץ המהרש"א אלא שממזר ושתוקי נחשבים כמין אחד ולכן מותרים זה בזה.

אך המשמרות כהונה דחה את דברי המהרש"א שהרי תוס' כתבו שזה כנגד ר"א שאוסר ספיקן בודאן, ולא כתבו שזה כנגד ר"א שאוסר ספיקן בספיקן, ולא כתבו שזה כנגד ר"א

והמשמרות כהונה תירץ שבאמת דברי הלל סותרים דווקא את הדין של ספיקן בספיקן, אך מכול מקום מה שאמר הלל שמותרים במינם, אין זה אומר שאסורים בשאינו מינן, שהרי ודאי שישראל לוי וכהן מותרים זה בזה, וכל הראיה שהלל סבר שלא כר"א, ולדינא באמת חלק שמואל בין על ספיקן וספיקן ובין על ספיקן וודאן.

- **הריטב"א** [ישנים, ויש מיחסים זאת לתוסי ר"י וכן מפורש בפסקי הרי"ד (קידושין עה. ד"ה 'אמר רב יהודה אמר רב)] **סובר** שלדעת ר"א האיסור של ספק ממזר בממזר הוא מהתורה, אך האיסור של ספק ממזר בקהל הוא מדרבנן בלבד, ולשיטתו דינו של ספק ממזר מהתורה הוא ככשר לכל דבר ושייך בקהל ד', ומותר בכשרה ואסור בממזרת. אלא שגזרו עליו משום מעלה שלא להנשא לכשרה (החזו"א הוסיף כי הריטב"א גם מודה שאף ספק בספק לא נאסר אלא מדרבנן בלבד)..
 - **השיטה הלא נודע למי** (קידושין עה. ד"ה ר' אליעזר) **סבר** כי לדעת ר' אליעזר ספק ממזר אסור מן התורה בין לממזרת ובין לכשרה, והוא לא דרש מ2 ה'קהלים', להתיר ספק ממזר, אלא לעניינים אחרים, עיי"ש בדבריו.
- הרמב"ם** (איסורי ביאה טו, כא) כתב כי מדין תורה ספק ממזר מותר לבוא בקהל 'שנאמר לא יבוא ממזר בקהל ד- ממזר ודאי אסור לבוא בקהל ולא ספק' אלא שחכמים עשו מעלה ואסרו גם את הספיקות. ובהמשך כתב: 'ואסור לישא ממזרת ואפילו ממזרת מספק אסורה לו שמא אחד מהן אינו ממזר והשני ממזר ודאי'.
הבית מאיר (סימן ד סעיף כו על ב"ש ס"ק לט- עמוד לג במהדורת מכון מורשת הישיבות) **למד מדברי הרמב"ם** כי דעתו כדעת הריטב"א [והרי"ד] שספק ממזר מותר בישראלית מהתורה, אך אסור בממזרת מהתורה.
אף מב' מקומות בדברי המ"מ נראה שהבין כן בדעת הרמב"ם:
- **באיסורי ביאה פרק טו הלכה יב מבאר המ"מ** כי האשה נאמנת להתיר ספק ממזר משום שמהתורה הוא מותר בלאו הכי בקהל, אך אינה נאמנת לעשותו ממזר.
והקשה עליו הב"ש (לט) שהרי ספק ממזר מותר מהתורה אף בממזרת.
ועל כרחך שסבר המ"מ שלהלכה ע"פ דעת ר' אליעזר ספק ממזר אסור בממזרת מן התורה.
 - **באיסורי ביאה פרק טו הלכה כו כתב במפורש כי** 'אסופי אסור הוא בממזרת ד"ת ומותר לבא בקהל' (עיי"ן לקמן בסעיף לג עמוד 125)
- השער המלך הקשה על המ"מ** כיצד ניתן להבין בדעת הרמב"ם שספק ממזר אסור בממזר מהתורה, והרי לשיטת הרמב"ם ספק דאורייתא מותר מן התורה?
והשיב השער המלך שהיה מקום לתרץ שכאשר יש ספיק ספיקא זה אסור מהתורה, ולזה התכוון המ"מ, אך מדבריו לגבי אסופי משמע שגם כשיש ספק אחד אסור מהתורה ונשאר בצ"ע.
[בהערות על המתנתא] –(ילקוט ביאורים דף עג. הערה צט) העירו שלפי דברי הריטב"א אין קושי, משום שהוא סובר שספק ממזר מוגדר כקהל וממילא אסור בתורת ודאי בממזר, וממילא ניתן לבאר כך גם בדעת הרמב"ם].
אף החזו"א (אישות סימן ז ס"ק טו) **לא קיבל את הבנת הבית מאיר ברמב"ם** וכתב שפשוט שלדעת הרמב"ם ספק ממזר מותר מן התורה בממזרת שהרי הרמב"ם כתב (איסורי ביאה טו, ב) שפצוע דכא אסור מן התורה בממזרת, אך מותר בספק ממזרת משום שלא גזרו עליו שיאסר בספיקות, ומבואר כי מהתורה ספיקות מותרים במי שאסור לקהל כגון פצוע דכא.
עוד כתב החזו"א שדעת הריטב"א היא דעת יחיד, ויתכן שאף בריטב"א יש טעות סופר.

לסיכום:

מדברי הר"ן והתוס' רא"ש עולה כי אף להלכה ספק ממזר מותר מהתורה בין בממזרת ובין בכשרה. **ולדעת הריטב"א** [והרי"ד], **וכן לפי הבית מאיר בדעת הרמב"ם** ספק ממזר מותר מן התורה בכשרה, אך אסור מהתורה בממזרת.
ולדעת השיטה הלא נודע למי להלכה ספק ממזר אסור מהתורה בין בממזרת, ובין בכשרה.
החזו"א השיג על ההבנה ברמב"ם כי ספק ממזר אסור מהתורה בממזרת, וכתב שיתכן שאף בריטב"א יש טעות סופר בזה.

מהו ההיתר לדעת הרמב"ם בספק ממזר? הרי לדעתו כל ספק תורה מותר מן התורה?

ידועה המחלוקת המפורסמת בין הרמב"ם לרשב"א, האם ספק דאורייתא אסור מן התורה או מדרבנן: **דעת הרשב"א** (קידושין עג. תורת הבית ד, א) שספק דאורייתא אסור מן התורה.
ואילו דעת הרמב"ם (טומאת מת ט, יב) **היא** שספק דאורייתא אסור רק מדרבנן.
הרשב"א (קידושין עג. ד"ה 'ממזר') **והר"ן** (קידושין טו: בדפי הרי"ף ד"ה 'גרסי') **הקשו על שיטת הרמב"ם** מכך שהגמרא נצרכה ללימוד מיוחד להתיר ספק ממזר מהתורה, ולכאורה משמע מכאן שללא הלימוד, הוא היה אסור מהתורה משום ספק דאורייתא.
הרשב"א (בחידושים ובתורת בתורת הבית) **הביא שהרמב"ם עצמו סבר בתשובה** (בלאו סימן שי) שאכן לימוד זה של היתר ספק מזר, מלמד על כל הספיקות שמותרים מן התורה.
המהרי"ט (יו"ד סימן א ד"ה 'ואני') **לא קיבל תירוץ זה** (הוא ראה זאת בר"ן וחשב שזה בשם הרמב"ן שכך הגרסא שם) שהרי הגמ' חיפשה סיבה מדוע אסור ספק ממזר, ואם זה היה שווה לכל הספיקות לא היה קשה שהרי חכמים אסרו כל ספק דאורייתא מדרבנן (אך כפי שהבאנו כן כתב הרמב"ם במפורש).
לאור הקושיא הנ"ל אמרו האחרונים מספר חידושי דינים בספק ממזר לדעת הרמב"ם:

- 📌 **המהרי"ט כתב כי לדעת הרמב"ם** ספק ממזר מותר בתורת ודאי, ולכן מותר לישא גם בת ישראל וגם ממזרת יחד.
- 📌 **השב שמעתתא** (שמעתתא א פרק ו) **והחתם סופר** (אבן העזר יד ד"ה והוסיף) **הביאו ראיה לשיטה זו** מדעת הרמב"ם שפסק שפצוע דכא מותר בספק ממזרת, על אף שפצוע דכא אסור גם בישראלית וגם בממזרת, ולכאורה ממה נפשך עובר על איסור תורה, ועל כרחך שספק ממזרת מותרת בתורה ודאי לפצוע דכא על אף שבין אם היתב ישראלית ובין אם הייתה ממזרת הייתה נאסרת.
- 📌 **השב שמעתתא** (א,ב) **כתב לחדש** שספק ממזר מותר מהתורה גם כשיאיקבע איסורא'.

הפרי חדש (כללי ספק ספיקא) **כתב לחדש** שספק ממזר מותר גם כנגד חזקה, כגון אשה שהייתה בחזקת נשואה ויש ספק לגבי הגירושין שלה, ובא עליה אדם אחר ונולד ילד, שהיה לנו להעמידה בחזקת נשואה, ואעפ"כ הילד מותר. (אמנם השב שמעתא [א, א] חולק וסובר שבמקרה זה אין זה ספק, ואסור מהתורה).

לשון השו"ע:

ממזר נושא ממזרת. במה דברים אמורים, כששניהם ודאין. אבל אם האחד ודאי והשני ספק, או אפילו שניהם ספק, אסורים זה בזה דשמא האחד ממזר והשני אינו ממזר. וכיצד ספק ממזר, כגון שבא מספק ערוה, שבא אביו על אשה שנתקדשה ספק קדושין, או שנתגרשה ספק גירושין.

סעיף כה

מת הבעל ואחיו יבם את אשתו ונולד ילד – ספק מבעל הראשון וספק מאחיו, מה דינו? ומה הדין של ילד נוסף שנולד מהיבם?

לשון המשנה ביבמות לה:

...הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת וילדה, בזמן שהולד של קיימא – יוציא, וחייבין בקרבן, ואם אין ולד של קיימא – יקיים.

ספק בן תשעה לראשון, ספק בן שבעה לאחרון – יוציא, והולד כשר, וחייבין באשם תלוי. **מעיקר הדין**, אישה שנתגרשה או שמת בעלה אסורה להינשא שלושה חודשים בכדי לוודא שאינה מעוברת מבעלה הקודם, זמן זה נקרא 'הבחנה'.

בעניין יבום הנושא חמור, משום שבמידה והיא מעוברת מבעלה הראשון, היא אסורה ליבם מדין אשת אח, ומבואר במשנה שבמידה ויבם האח קודם זמן ההבחנה, ונולד ילד לאחר שבעה חודשים, ולא ידוע אם הוא בנו של הראשון ונולד לאחר ט' חודשים, או בנו של השני ונולד לאחר ז' חודשים, מחוייבת האשה לצאת מבעלה מחשש שהבן של הראשון והיא אסורה ליבם מדין אשת אח, אך הולד עצמו כשר 'ממה נפשך', שאם הוא בנו של ראשון, אין בזה בעיה, ואם הוא בנו של שני, אז יוצא שהיבום היה כדין ולא עברו על איסור של אשת אח.

כמובן, שבמידה ויחזור אח"כ היבם ויבוא עליה לאחר לידת הבן הראשון, הילד יהיה ספק ממזר, משום שבמדה והילד הראשון הוא בנו של בעלה הראשון, אז היא אסורה ליבם מדין אשת אח, והולד נוצר מאיסור כרת, ולכן הוא אסור בין בממזרת ובין בישראלית. לשון השו"ע:

יבמה שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים, 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 בממזרת ובבת ישראל:

סעיף כו

שתוקי

לשון המשנה בקידושין סט.

... גירי וחרורי, ממזירי ונתיני, שתוקי ואסופי – כולם מותרין לבא זה בזה. ואלו הם שתוקי?

כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו.

אסופי – כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא אמו.

אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי.

מבואר במשנה כי שתוקי מותר להנשא לספק כמותו, או לפסולות, אך לא לכשרות, והגדרת שתוקי זה מי שידוע מי אמו, אך אינו יודע מי אביו (אך הבאנו בסעיף כד כי להלכה נפסק שספק אסור בין בספק ובין בודאי כמותו). **וביאר רש"י** את פירוש הביטוי 'שתוקי', שכאשר הוא קורא לאדם מסויים אבא, אמו משתיקה אותו.

האם נאמנת האם להעיד מי הוא אביו של השתוקי?

לשון המשנה בכתובות יג.

היתה מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא:

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת.

ורי' **יהושע אומר:** לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה.

נחלקו התנאים, אם נאמנת האשה לומר מיהו אביה של הילד:

לדעת רבן גמליאל ור' אליעזר האשה נאמנת.

ולדעת ר' יהושע אינה נאמנת.

ובגמ' (דף יג): אמר רב יהודה בשם שמואל כי הלכה כרבן גמליאל שהאשה נאמנת.

ונחלקו האמוראים האם לדעת רבן גמליאל נאמנת האם להכשיר את עצמה בלבד ולומר שלכשר נבעלה והיא כשירה, אך אינה נאמנת להכשיר את בתה, או שנאמנת להכשיר אף את בתה:

לדעת ר' יוחנן נאמנת האשה אף להכשיר את בתה.

ולדעת רבי אלעזר לא נאמנת להכשיר את בתה, משום שרק לגביה היא נאמנת משום שיש לה חזקת כשרות.

ומבואר בר"ן (על הרי"ף ט. בסוף העמוד) שטעמו של ר' יוחנן הוא שחזקת האם מועילה אף לבת, וכן עולה מדברי תוס' בקידושין (סו. ד"ה 'מאי') [אמנם בפסקא הבאה נראה שיתכן שטעם הנאמנות הוא אחר והוא שנאמנת בתורת עד אחד עיין לקמן]

הגמרא בקידושין עד. מבארת כי מחלוקת דומה קיימת במשנה שהבאנו לעיל בקידושין (טו.). שם אומרת המשנה כי אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי.

וביארה הגמ' שהכוונה שבדוקים עם אמו מי אביו, והיא נאמנת, ויוצא שדעתו כדעת רבן גמליאל שהאם נאמנת לומר מי האב אף לגבי הילד וכפירושו של ר' יוחנן.

הגמ' מבארת שמכיל מקום יש חידוש בדבריו של אבא שאול, והוא, שגם במקרה שרוב פסולים אצלה, נאמנת האם לומר שהבן הוא של אדם כשר.

וקובע רבא כי הלכה כאבא שאול.

ויוצא א"כ שהלכה כר"ג וכפירושו של ר' יוחנן שנאמנת האם אף לגבי בתה, ושנאמנת בזה אף כשיש רוב פסולים.

ומבואר בגמ' בכתובות (יד.) כי לכתחילה אין לסמוך על האשה כשיש רוב פסולים אצלה ולכן אין להשיא את בתה, אך בדיעבד אם נשאת לא תצא.

ובמשנה בכתובות יד: מופיעה דעת ר' יוחנן בן נורי בדבר תינוקות שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, שיש להתירה לכהונה במקרה שרוב האנשי העיר כשרים לכהונה.

והתקשטה שם הגמ' כמי סבר ר' יוחנן בן נורי שהרי ר"ג מתיר אפילו ברוב פסולים, ור' יהושע אוסר אף ללא רוב.

ולבסוף מסיקה הגמ' שעשו מעלה ביוחסין שלא להתיר אשה ללא יתרי רובי של כשרים.

ונחלקו הראשונים בהבנת מסקנת הגמ':

לדעת הרז"ה (מאור כתובות ה.) דין זה נאמר בשיטת ר' יהושע ואינו להלכה, ולהלכה יש להתיר לכתחילה ע"פ רוב אחד, ובדיעבד אף כשיש רוב פסולים.

לשיטת הרא"ש (כתובות א, ל), **ר"ן** (כתובות ה. בדפי הרי"ף ד"ה גמ'), **רמב"ן** (כתובות יד: ד"ה 'א"ל הכי) **ועוד** ר' יוחנן בן נורי עוסק במציאות שהאשה אינה טוענת בוודאות כי נבעלה לכשר, ולכן אין להתירה ללא יתרי רובי, אך כאשר טוענת בוודאות כי נבעלה לכשר (טענת ברי) יש להתירה אף כנגד רוב פסולים.

לדעת הרמב"ם לכתחילה אין להתירה כאשר אין יתרי רובי להכשירה, אך בדיעבד יש להתיר אף ללא יתרי רובי כדעת רבן גמליאל.

השו"ע בסימן ו (סעיף יז) סתם בתחילה כדעת הרמב"ם שאין להתיר לכתחילה ללא יתרי רובי.

אך הביא השו"ע בלשון יש אומרים את דעת הרא"ש הרמב"ן וסייעתם שבמידה וטוענת ברי יש להתירה לכתחילה אף כנגד רוב פסולים.

נמה הטעם שנאמנת האם להכשיר את בתה?

מדברי הרשב"א (כתובות ט.) **מבואר** שנאמנות האם מבוססת על כך שעד אחד נאמן באיסורין.

אמנם בחידושינו לדף יג: (ד"ה 'השבתנו') **משמע** שלדעת ר"ג יש צורך להסתמך על חזקת אשה בודקת ומזנה, או על כך שיש לה חזקת גוף שהיא כשירה.

הרב ש. י וייצן (שיעורים על כתובות בעניין מדברת ומעוברת) **ביאר** שלדעת הרשב"א יש צורך בחזקת הגוף (שכך נראית דעת הרשב"א למסקנה ולא משום חזקת בודקת ומזנה) בכדי שהעדות לא תחשב כדבר שבערוה שאין עד אחד נאמן עליה, והוא הדין שנאמנת לגבי הבת מדין עד אחד משום שחזקת האם מועילה לבת. [ביאור זה מבוסס על דברי ר' שמעון שקאפ (כתובות סימן כב) שהאריך בכך שיעקר הנאמנות היא מכוח שעד אחד נאמן באיסורין, וביאר שדבר שבערוה הוא רק במציאות שבה לשנותה ממעמדה, ולא כמשאירה במצבה הקיים]

והרא"ש (כתובות א, יח) הביא בשם תלמידי רבינו יונה שהאשה נאמנת לטעון בברי שנאנסה גם כשיש ספק איסור, ונאמנת אף לגבי בעלה, משום שברי ושמא ברי עדיף.

ובתחילה השיג עליהם הרא"ש בחריפות שלא שייך כאן ברי שמא ברי עדיף שזה כנגד רוב נשים נבעלות רצון.

אך לאחר מכן הצדיק הרא"ש את דבריהם מכוח דעת ר"ג שנאמנת האם אף לגבי בתה, אע"ג שאין לה חזקת כשרות, ומבואר ברא"ש שנאמנות האם לגבי הבת אינה מכוח חזקתה, אלא מכוח שטענתה טענת ברי.

ובקובץ שיעורים (כתובות כג) **ביאר** כי דעת הרא"ש היא שהנאמנות אינה מכוח עד אחד אלא מכוח שברי עדיף משמא.

אמנם הבית יעקב (כתובות ט ד"ה הרא"ש) **ביאר** שלדעת הרא"ש הנאמנות היא מכוח עד אחד.

וכן הביאו באוצר הפוסקים (ד, ס"ק ד אות ד, וס"ק קלח) **בשם האורים גדולים**⁴³ (סימן כ) שהנאמנות היא מכוח עד אחד.

אמנם החזו"א (פ"ר סימן א) **מאריך בכך** שנאמנות האשה אינה מכוח עדותה כעד אחד, אלא מכוח שיש לה טענת ברי (כדברי הקובץ שיעורים), ולכן נאמנת לגבי עצמה, וביאר שהסיבה שנאמנת לגבי הבת, היא רק משום שמכוח שנאמנת על עצמה נאמנת על בתה.

והביא החזו"א 2 טעמים מדוע שלא תהיה נאמנת מכוח עד אחד:

א. **כתב רע"א** (סימן קכד) שעדות זו נחשבת כדבר שבערוה, [ולמד כן מדברי הר"ן והמ"מ (יובאו בפסקא הבאה) שביאר שהסיבה שהאשה נאמנת היא משום שמדאורייתא הולד כשר אף ללא עדותה משום שספק ממזר מותר, ומשמע שללא טעם זה, לא הייתה האם נאמנת].

ב. נאמנות עד אחד מסורה לחכמים ובמקום שהעד חשוד על הדבר אין חכמים מאמינים לו.

החזו"א הסיק לאור כך שאדם אחר לא יהיה נאמן ורק האשה תהיה נאמנת משום שטוענת ברי על עצמה.

⁴³ הרב אברהם ישראל זאבי רבה של חברון, ומצוטט רבות ע"י רע"א בגליון השו"ע.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

עוד הסיק החזו"א שלכאורה לפי זה לא תהיה האשה נאמנת לומר שנבעלה לגוי, משום שבוזה לא מכשירה את עצמה אלא את הולד, ואין לה נאמנות על הולד אלא מכוח טענת ברי שלה על עצמה.

אך העיר החזו"א שהרמב"ם (איסורי ביאה טו, יט) **ואף השו"ע** (סימן ד סעיף כט) **פסקו** שנאמנת אשת איש לומר שנבעלה לגוי אף כשבעלה אומר שהולד אינו ממנה, ואף אם בעלה היה במדינת הים זמן ממושך, משום שבמקרה זה אין הבעל מכחישה, ומשמע שנאמנת לגבי הבת, אף כשאין לאמירתה שייכות לגבי עצמה.

וכתב החזו"א שצריך לומר שהרמב"ם הבין שיש להאמין לעד אחד, משום שהאיסור הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא ספק ממזר מותר וכפי שכתבו הר"ן והמ"מ שהבאנו לעיל, ויוצא שהנאמנות על הבת אינה משום שנאמנת על עצמה.

אך כתב החזו"א שיתכן שמכוח מקום אף הרמב"ם יודה שלא האמינו לכל עד אלא דווקא לאשה⁴⁴, עיי"ש בדבריו. [ובכתב סופר (אבן העזר סימן ב) האריך בכך שנחלקו תרומת הדשן (שנב) והרמב"ם (איסורי ביאה טו, יא) אם נאמנת האם מכוח שחזקה מועילה לבת, או משום שהיא בודקת ומזנה, שלדעת תרומת הדשן חזקה האם אינה מועילה לבת, והנאמנות היא משום שהיא בודקת ומזנה, ולדעת הרמב"ם נאמנת מכוח שנאמנת לעצמה, ודייק מדברי הרמב"ם בהלכה יא שאינה נאמנת לומר שנבעלה לגוי, הואיל ובוזה אינה מכשירה עצמה, אך התייחס הכתב סופר למה שהבאנו שמבואר בהלכה יט שנאמנת אשת איש לומר שזנתה עם עכו"ם על אף שאין לזה השלכה לגביה, ולא הבנתי לחלוטין את תירוצו עיי"ש.]

[עיי"ן עוד בזה בשב שמעתתא (ב, יז) שמוכיח שהנאמנות לגביה הוא מכוח טענת ברי, ולגבי הבת מכוח שמן התורה היא כשרה, ולא מכוח שנאמנותה מועילה לבת, וכן עיי"ן בשמעתתא ד (פרק כב) שמשמע שנאמנת משום עדות ועיי"ן בהערות ר' שלמה זלמן אויערבך שם הערה קב.]

האם נאמנת האשה לפסול את בתה?

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יד) שהאשה נאמנת רק להכשיר את בנה, אך לא נאמנת לעניין שיחשב כבנו, וכן אינה נאמנת לאסור את הבן ולומר שהוא בן ממזר.

ומכוח מקום כתב הרמב"ם שנראה שחוששין לה ויהיה הולד ספק ממזר, וכן יש לאסור מספק את הבן בקרובות זה שהאם טוענת הוא אביו.

וכתב המ"מ שמה שכתב הרמב"ם שיש להחמיר מספק, זו סברא נכונה.

ובהלכה אחרת (הלכה יב) **כתב הרמב"ם** שאף במציאות שהיא טוענת שנבעלה לממזר, ואותו ממזר מודה שנבעלה לו, אינה נאמנת לפוסלו, שכשם שזינתה עם זה שהודה לה, יתכן שזינתה עם אחר, וזה הנקרא שתוקי.

הגר"א (נז) כתב להוכיח כדברי הרמב"ם מהגמרא בחולין (י.) שדנה מנין אנו יודעים שהולכים אחר הרוב, ואמרה שיש ללמוד מכך שהורגים את המכה את אביו, ואיננו חוששים שמא אינו אביו, ועל כרחך שזאת משום שסומכים אחר הרוב שרוב בעילות אחר הבעל.

וכתב הגר"א שמכך שלא דחתה הגמ' שמדובר כשההורים אומרים שהוא בנו, משמע שאינם נאמנים אלא מכוח שירוב הבעילות אחר הבעל, ולכן מוכרח שנאמנים רק להכשיר ולא לפסול⁴⁵.

הר"ן (קידושין ל: בדפי הרי"ף ד"ה יאבא שאול) **והמ"מ** (איסורי ביאה טו, יב) **כתבו לבאר** מדוע האשה נאמנת דווקא להכשיר ולא לפסול, וביארו שזאת משום שמהתורה ספק ממזר כשר, ולכן האמינו לה להכשירו, אך לא נתנו לה נאמנות לפוסלו כיון שמדאורייתא הוא מותר לבא בקהל ואסור בממזרת ודאית ואם היו מאמינים לה ומתירין אותו בממזרת ודאית היו מקילין בשל תורה.

הב"ש (לט) הקשה שהרי האם נאמנת גם כשיש רוב פסולים נגדה, ולכאורה במקרה זה יש ללכת אחר הרוב ואין הולד ספק, ואסור מדאורייתא.

ותירץ הב"ש שאף במקרה זה נחשב הולד ספק משום שניתן לומר שהיא הלכה לבעל והרי הוא קבוע, וכמחצה על מחצה, וניתן להניח שהוא כשר.

על פי זה חידש הב"ש שאם ידוע שהלך הבעל אצלה, באמת אין להאמינה.

אך הקשה הב"ש קושיא אחרת לביאור הר"ן והמ"מ, והוא שלפי טעמם שנאמנת להכשיר הואיל והולד כשר מדרבנן, היה לנו להכשיר אף לפסול, שהרי מדאורייתא הוא ספק ממזר וכשר בממזרת, ומדוע שלא תוכל לומר שהוא ודאי ממזרת ולהכשירו בממזרת.

וכתב הב"ש שאין לומר שהסיבה שאינה נאמנת לעשותו, הוא מן החשש שישא שפחה, משום שלדעת הרמב"ם איסור שפחה אינו דאורייתא כמבואר לעיל בסעיף טז.

והעיר הב"ש שהמגיד משנה סבר שאם ישא ממזרת, יעבור על איסור דאורייתא, וזה קשה.

וכבר הבאנו לעיל בסעיף כד את דברי הבית מאיר (סימן ד סעיף כו על ב"ש ס"ק לט- עמוד לג במהדורת מכון מורשת השיבות) **שכתב שדעת הרמב"ם** כדעת הריטב"א [והרי"ף] שלדעת ר' אליעזר שכמותו נפסק להלכה- ספק ממזר מותר בישראלית מהתורה, אך אסור בממזרת מהתורה.

והבאנו שם שהשער המלך והחזו"א דחו דבריו, עיי"ש.

אמנם יש לציין שבניגוד לדעת הרמב"ם הסובר שהאם אינה נאמנת לפסול את בנה- כתב השלטי גיבורים (כתובות ה, א) ש"כשם שהיא נאמנת לומר 'לכשר נבעלתי' להחזיקו כשר בודאי, כך היא נאמנת לומר 'לממזר

⁴⁴ אמנם באוצר הפוסקים (סימן ד ס"ק קלח) הביאו בשם התפארת צבי (סימן ג) שכתב שלדעת הרמב"ם האשה נאמנת מכוח מגו שיכלה לטעון שנבעלה לבעלה, ואף שאינה נאמנת לגבי בתה, הייתה נאמנת לגבי עצמה.

אך באוצר הפוסקים (סימן ד ס"ק קלח) דחו זאת, שהרי הרמב"ם כתב שנאמנת אף כשבעלה הלך למדינת הים, ובוזה ודאי נפסלת לכהונה אף ללא דבריה.

אך ר' אבי **קלמנטינובסקי** ור' בניהו טויטו העירו כי לפי דברי הרב דוראן שהביא הב"י (עיי"ן סעיף יד) לא קשה, ששם ביאר שאף הרמב"ם מודה שאם היא טוענת שבא בעלה נאמנת וממילא יש לה מיגו, ועיי"ש שכתבנו שפשוט הרמב"ם שלא כרב דוראן.

עוד עיי"ן בדברי האבני נור (אבן העזר כז, ה) שטען בצורה קצת שונה מהתפארת צבי שהואיל והאשה טענה שנבעלה לגוי ויש לזה השלכה לגביה שפוסלת עצמה, לכן היא מועילה אף לבתה להכשירה.

ולכאורה יש לדחות שנאמנותה לגבי עצמה היא מכוח 'שויא אנפשיה', ואין זה שייך לבתה, ודוק.

⁴⁵ ובפד"ח חלק ג עמוד 97 כתבו:

ולכאורה צ"ע לדעת הב"ש והש"ש הנ"ל דאם הוא אומר שמאמין לה שזה ממנו הרי זה היכר מתורת יכיר א"כ שוב קשה מנ"ל דאזלינן בתר רובא דילמא שהיא אומרת שהנולד הוא ממנו והוא מאמין לה שהרי הוא בנו לכל דבר.

ונראה בדעת הב"ש והש"ש דכל הנאמנות מתורת יכיר הוא רק לממונא ולאיסורא אבל לא למלקות ולמיתה. וכדאמינן בקדושין ס"ג ע"ב גבי הא דהימניה רחמנא לאב לומר קדשתי את בתי כי הימניה רחמנא לאב לאיסורא לקטלא לא הימניה, והכא נמי הנאמנות של האב מתורת יכיר הוא רק לאיסורא ולא לקטלא.

נבעלתי ולהחזיקו ממזר ולהתירו בממזרת, הואיל והדבר ידוע שבזנות נתעברה, נאמנת לומר שזינתה עם הפסולין".
השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שאין האם נאמנת לפסול, ואף אם מודה הממזר שהוא האב.

מתי יש לחוש שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר?

הבאנו לעיל שפסק הרמב"ם שאף במידה ומודה הממזר שהאשה נבעלה לו, אין לפסול בתורת ודאי את הממזר, שיש לחוש שכשם שזינתה אתו, כך זינתה עם אדם אחר.

האחרונים הקשו שהרמב"ם סותר עצמו משום שבהלכות תרומות (ח, יד) פסק הרמב"ם ע"פ הגמ' ביבמות (סו:) שבמדה וכהן אנס או פיתה אשה וילדה-יכולה האשה לאכול בתרומה בשביל בנה, ואף שיש ספק שמא מאחר נתעברה, הרי הולד בחזקת זה שבה עליה וזאת בתנאי שלא יצא עליה קול עם אחר אלא הכל מרננין אחריה שבה עליה הכהן (וכלישנא קמא שם בגמרא), ויוצא שכל שידוע שנבעלה לאחד, יש לייחס את הילד אליו, ואין לחוש שנבעלה לאחר.

הב"ש (מ) ציין שהמ"מ בהלכות יבום (ג, ד) הקשה קושיא דומה על דברי הרמב"ם שם שפסק שמי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו אף על פי שהוא בנו לענין ירושה הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינת עמו כך זינת עם אחר, ולכן יש להחמיר לגביו שחולצת ואינה מיבמת.

הקשה שם המ"מ מדוע שלא נייחס את אליו כפי שעולה מהגמ' ביבמות ומהרמב"ם בהלכות בתרומות שכל שלא יצא שם שזינתה עם אחר, יש ליחס את הילד לזה שנבעלה ממנו.

הב"ח כתב לתרץ שלענין תרומה מדובר באיסור דרבנן, ולכן אין חוששין שזינתה מאחר, מה שאין כן בענין יבום וממזרות, שזהו ספק דאורייתא, ולכן יש לחוש שזינתה אף עם אחר והולד ממנו.

הב"ש דחה תירוץ זה לשיטתו, שאף במקרה דנן אין איסור דאורייתא, הואיל ומהתורה ספק ממזר מותר בממזרת ודאית.

הח"מ (כה) והב"ש ציינו שכנגד פסק הרמב"ם - פסקו בתשובתיהם הרא"ש (כלל פב סימן א) **והרשב"א** (חלק א סימן תרי) שכאשר ידוע שנבעלה לאחד אין לחוש שנבעלה לאחר, (ושם הכריעו שאף אם יצא לה שם מזנה, אין לחוש לכך כלישנא השניה הגמרא ביבמות סו:).

על כן הכריע הב"ש להלכה שבאיסור דרבנן אין לחוש שזינתה לאחר.

אף כן כתב הב"ש שבמקרה שלנו יש חשש שמא ישא בנה שפחה שלפי כמה דעות זה איסור דאורייתא במידה והוא יהודי כשר, ולכן יש לחוש כפסק הרמב"ם (ולא מטעמו שלרמב"ם איסור שפחה הוא מדרבנן)

עוד כתב הב"ש שאם ידוע שזינתה עם כשר ויש כאן רוב כשירים, יש להתירה אף לדעת הרמב"ם, ואף שבד"כ יש צורך ב'תרי רובי' בכדי להתיר, במקרה זה ששניהם אומרים שהולד מהממזר אין צורך בזה.

הח"מ האריך לתמוה על הרמ"א שלא הביא את שיטות הפוסקים הסוברים שיש להניח שהולד הוא מאותו הבעל, ודבריהם מבוססים על פשט הש"ס.

והוסיף הח"מ שאף בדברי הרמב"ם ניתן לבאר שדיבר פה במציאות שידוע שהאשה מזנה וממילא יש לחוש שזינתה מאחר כפי שפסק בהלכות תרומות.

עוד הקשה הח"מ על פסק הרמ"א בסימן ג סעיף ט ע"פ תשובת רא"ש (כלל לב סימן טו) שכשכהן בא על הפנויה ונולד להם בן-הבן כשר לכהונה, שמכיוון שמודה הכהן שבנו הוא נחשב זרעו מיוחס אחריו, ואין לומר שהיות שהפקירה עצמה לגביו הפקירה עצמה גם לגבי אחרים.

וכתב הח"מ שהרא"ש פסק כן לשיטתו שאין חוששים שזינתה עם אחר, אבל לפי פסק השו"ע והרמב"ם דין זה אינו נכון, והרמ"א כאן לא הביא את דברי החולקים.

הב"ש (מ) הוסיף וכתב שהקושי הוא אף לשיטת הב"ח שחילק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן משום ששם מדובר באיסור דאורייתא שאסור לזר לישא כפיו ועובר "כה תברכו"- אתם ולא זרים.

הב"ש (מ) כתב ליישב שהרמ"א דיבר במציאות שכולם כהנים, וכוונתו שאין לחוש שזינתה מכהן אחר, ושיושק לכהונה מכוח דינו של שמואל ביבמות (ק:). שאם נולד אדם מאחד מעשרה כהנים שפירש ובעל-הולד שתוקי, והסיבה שאין לחוש לזה משום שדינו של שמואל הוא מדרבנן בלבד, ודבר הנלמד מענייניו, אבל במקרה שיש ישראלים אחרים, אכן יש לחוש שזינתה מהם, ושאינו כהן כלל.

אמנם הפת"ש בסימן ג (סי"ק יא) הביא שהכנסת יחזקאל (סימן נו) **השיג על הב"ש** וסבר שדברי הרמ"א אמורים אף במציאות שיש ישראלים, והסיבה שאין לחוש כאן שכשם שהפקירה עצמה לזה, כך הפקירה עצמה לאחרים, היא משום שלענין כהונה זה קל יותר, כשם שמעלים לכהונה ע"פ עד אחד וכשם שיכל הבעל לומר שהוא מפלוני כהן, כך יכול לומר שזהו בנו.

עוד הביא הפת"ש שהברית אברהם (סימן יא אות ט) **תמה על הכנ"י בזה**, שהרי אף הבעל עצמו אינו יכול לדעת אם האשה לא זינתה מאחרים והיאך יהיה עד על כך.

בדומה לקושיית הח"מ מדוע הרמ"א לא הביא את דעת החולקים על הרמב"ם - הקשה הדגול מרבבה על הטור מדוע פסק כדעת הרמב"ם שיש לחוש שהולד מאחר ולא פסק כאביו הרא"ש.

ותירץ הדגול מרבבה שהטור פסק כרמב"ם רק במציאות שגם יש לחוש שאותו אחד שאמר שנבעלה לו, משקר, ולכן בצירוף שיתכן שאף אם נבעלה לו הולד מאחר, אנו חוששים שאינו בנו, אבל כשודאי שנבעלה לו, אין לחוש שנבעלה גם לאחר.

ועל פי זה יישב הדגול מרבבה את הקושיא על הרמ"א בסימן ג, ששם פסק כרא"ש שאין לחוש שזינתה עם אחר, ויישב הנ"ב ששם מדובר שידוע שנבעלה לכהן, וממילא איננו חוששים שנבעלה לאחר.

נשמעתי מכמה מחברי הכולל ביאור אחר בדעת הרמב"ם, והוא שלדעת הרמב"ם סתם כך כשידוע שנבעלה לאחד, יש לחוש שכשם שנבעלה לאחד כך נבעלה לאחר, אלא שמבואר ביבמות סו: שכאשר יש קול דווקא על אחד ולא על אחר, אז אין לחוש שזינתה גם מאחר, ודווקא במציאות שיש קול גם ממנו וגם מעלמא' וגם במציאות שאין כלל קול עליה, אז יש לחוש שכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר, וכך מדויק ברמב"ם בהלכות תרומות (ח, יד) וז"ל: "מי שנשאת לכהן שוטה או שאנס אותה או שפיתה אותה כהן וילדה אוכלת בשביל בנה, ואף על פי שהדבר ספק הואיל ובלא קידושין היא שמא מאחר נתעברה הרי הולד בחזקת זה שבה עליה. והוא שלא יצא עליה קול עם אחר אלא הכל מרננין אחריה בזה הכהן". ומוכח שמעבר לכך שידוע שהכהן אנס הוא פיתה אותו צריך שיצא עליה קול רק עליו, ולכן במקום שאין כלל קול לא עליו ולא על אחרים, יש לחוש שכשם שזינתה

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

עם זה כך זינתה עם אחר, ולגבי פסק הרמ"א בסימן ג לא פשוט שזה מיישב, ששם משמע שגם במציאות שהכהן בא עליה פעם אחת וגם כשאין קול אין לחוש).

פלגש המיוחדת לממזר וטוענת שבנה הוא מממזר – מה דינו של בנה?

הדרכי משה (ח) הביא את דברי הנמוק"י (יבמות כג: ד"ה גמי' בשם הריטב"א) **שכתב** שאפילו במציאות שפלגש מיוחדת לממזר וטוענת שבנה ממנו, אינה נאמנת. **וכן פסק הרמ"א.**

אף על פסק זה תמה הח"מ (כה) שהוא נגד פשטות הש"ס ביבמות סט: שאין לתלות שנבעלה לאחר, וכתב שאף אם היינו מקבלים את פסק הרמב"ם שאין להאמין לפסול אף שהבעל מודה, זה שייך דווקא בפנייה שיש חזקה שהיא בודקת ומזנה ויש להניח שלא זינתה עם הממזר, אבל בפלגש אין זה שייך.

מה הדין כשאשת איש טוענת שזנתה ובנה ממזר?

הבאנו לעיל שפסק הרמב"ם שאע"פ שהאם אינה נאמנת לפסול את בנה ולומר שהוא ממזר, מכול מקום יש לחוש לדבריה ויהיה ספק ממזר, וכן שיהיה אסור בקרובות זה שטוענת האם שהוא אביו. **והביא הדרכי משה (ז) בשם התרומת הדשן** (חלק ב סימן לו) **והבנימין זאב** (סימן קלו) שדווקא כשפנויה טוענת שנבעלה לפלוגי יש לחוש לדבריה, אבל אם איש טוענת כן, אין חוששים לדבריה, וזאת אף במציאות שהעם מרננים אחריה.

עוד הביא הדרכי משה (ז) הביא את דברי מהר"י וייל (סימן עד) **שכתב** שאשה שנתגרשה ונתעברה ספק קודם גירושין ספק לאחר גירושין וילדה – נאמנת האם במידה ואומר שנבעלה לכשר, ואף אם אינה לפנינו יש להכשיר את הולד מכוח 'ספק ספקא' – ספק נבעלה לאחר גירושין, ואם תמצא לומר קודם גירושין שמא בא עליה גוי או עבד שהולד כשר.

עוד כתב המהר"י וייל שאפילו במדה והאם אומרת שזנתה קודם הגירושין, אין זה אלא ספק ממזרף משום שאינה נאמנת לפוסלו⁴⁶.

ודקדק הד"מ מדבריו שהאם כן נאמנת לעשותו ספק ממזר שלא כדבאי תרומת הדשם. **אך דחה זאת הד"מ** שיש לומר שהמהר"י וייל דיבר במציאות שלא ניתן לתלות בבעלה כגון שאין בעלה אצלה.

הרמ"א פסק כדברי תרומת הדשן והבנימין זאב, שאשה נשואה אינה נאמנת לפסול את הבן אף מספק, וכן אינה אוסרת אותו בקרובי זה שטוענת שהוא אביו.

האם עד אחד נאמן לומר שהוא בנו של אדם כשהלה מכחישו

עוד הביא הד"מ בשם מהר"ק (שורש קפט) שאשה אינה נאמנת לומר שנתעברה מאדם מסויים על אף שנתייחדה עמו, וכתב שגם אם עד אחד מעיד על כך אינו נאמן במידה ומכחישה, **וכן פסק הרמ"א להלכה**. [יש להעיר שדברי מהר"ק כלל לא נאמרו ביחס לכשרות הולד, אלא לגבי הנאמנות שעבר אותו אדם איסור, וכתב שאסור להאמין לעד אחד, ואף לשנוא אותו בלב מכוח העדות אסור, ואין לקבל דבריו, ונפסקו דבריו ברמ"א בסימן כב סעיף ב שאין להלקותו במצב זה, ולכאורה אין להוכיח מכאן דבר לעניין כשרות הולד, וצ"ע].

לשון השו"ע:

פנויה שנתעברה וילדה, אם אינה לפנינו לבדקה או שהיא שוטה או אלמת, ואפי' אם אומרת: של פלוני הוא ואנו מכירים באותו פלוני שהוא ממזר, אין זה הולד אלא ספק, אפי' אם מודה אותו פלוני שנבעלה לו, שכשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר. ואם אותו פלוני הוא כשר, הולד כשר. ומ"מ אין אנו מחזיקים אותו בבנו ודאי ליורשו, אם אינו מודה שהוא בנו. (ואפי' היתה מיוחדת לו, אינה נאמנת עליו) (נמוק"י).

(ואפי' עד אי נאמן עליו כשמכחישו). (גי"ז שם).
אבל חוששין לדבריה ואסור בקרובות אותו פלוני.
הגה: ודוקא פנויה. אבל אם זנתה תחת הבעל, אפי' אומרת: של פלוני הוא, והוא ממזר, אין חוששין לדבריה, דתולין רוב בעילותיה בבעל, וכשר, ומותר בקרובי אותו פלוני שאומרת עליו (פסקי מהרא"י סימן ל"ז וכן כתב בנימין זאב).

⁴⁶ הבי"ש (מב) הקשה מדוע המהר"י וייל תלה את הספק של הממזרות בכך שיתכן שנבעלה קודם הגירושין והוא ממזר, או לאחר מכן ואינו ממזר, והרי גם במידה ונבעלה לאחר הגירושין דינו כספק ממזר שהרי להלכה פנויה שזנתה אם לא בדקו אותו הולד ספק ממזר הוא. ותיירץ הבי"ש שבמקום שאין ממזר אין לחוש לממזר, אך התקשה הבי"ש מדוע אשת אשת הפרוצה ביותר – חוששים לבניה משום ממזרות, ולא אומרים שיש ספק ספיקא שמא זינתה מגוי, ותיירץ שמהר"י וייל הלך לשיטתו שם, שבאמת אין חשש ממזרות אלא חללות בפרוצה ביותר ונבאר זאת בע"ה לקמן].

סעיפים כז- כח

ארוסה שנתעברה

בסעיף זה נדון במציאות שארוסה נתעברה, ויש ספק האם הולד הוא מהארוס ולכן הוא כשר, או שהוא מאדם אחר שזינתה עמו, ולכן הוא ממזר.
דיון זה נדון בג' גמרות (יבמות סט:, קידושין עה:, כתובות יג:) וראשית נציג כל מקור בפני עצמו:

א. יבמות סט:

הגמ' ביבמות (סט:) מביאה מחלוקת בין רב ושמואל לגבי אשה שנתעברה בעודה ארוסה:
לדעת רב הולד ממזר.

לדעת שמואל הולד שתוקי.

בגמ' זו יש ב' 'לישנות' לגבי מה נחלקו רב ושמואל, ובכל 'לישנא' יש מחלוקת רבא ואבאי בפרטי המחלוקת:

לפי הלשון הראשון:

רב ושמואל נחלקו במציאות שידוע שהארוסה נבעלה ע"י הארוס ונתעברה, ונחלקו רב ושמואל אם הולד ממזר או שתוקי, משום שיש להניח שכשם שנבעלה לארוס כך נבעלה לאחר.

לדעת רבא מחלוקתם נסובה במציאות שיצא על האשה שם שמזנה עם אנשים מהעולם:

לדעת שמואל הולד שתוקי ולדעת רב הולד ממזר.

אך קובע רבא כי במידה ויצא לה קול שהיא מזנה דווקא עם הארוס, כולם מודים שיש לייחס את הולד אליו.

רבא הוכיח דבריו מהמשנה (סו) שקובעת שאם כהן בא על אשה ונתעברה, אנו מיחסים את הולד אליו, והאם אוכלת בתרומה⁴⁷, ולא יתכן לומר שמדובר במציאות שיצא עליה קול שהיא שמזנה עם העולם, שבזה לא היה לנו להניח שהולד שייך לכהן, אלא על כרחך שמדובר כשיצא לה קול שמזנה איתו, ובזה הולד מיוחס אליו, ואף רב מודה לזה.

אמנם אבאי חלק על רבא וסבר שמחלוקתם נסובה אף במציאות שיצא עליה קול שמזנה רק אתו, ואעפ"כ רב סובר שהולד ממזר.

ודחה אבאי את הראיה מן המשנה וביאר ששם מדובר שהיו שניהם חבושים בבית האסורין, ולכן פשוט שלא נתעברה אלא ממנו.

לפי הלשון השניה:

מחלוקתם של רב ושמואל לא נאמרה לגבי מציאות שידוע שנבעלה לארוס, שבזה פשוט שיש ליחס את הולד אליו. אלא מחלוקתם נסובה במציאות שנמצאה הארוסה מעוברת, ולא ידוע שנבעלה לארוס או לאחרים:

לדעת רב הולד ממזר, ויש להניח שנתעברה מאחר.

ולדעת שמואל הולד שתוקי.

ונחלקו רבא ואבאי במה נחלקו רב ושמואל:

לדעת רבא מחלוקתם נסובה במציאות שלא יצא עליה קול שזנתה עמו, ויצא עליה קול שזנתה עם העולם, שבזה רב סובר שהולד ממזר ושמואל סובר שהוא שתוקי. אך במציאות שיצא עליה קול שזנתה עמו ועם העולם, פשוט שיש לייחס את הולד לארוס.

רבא הוכיח דבריו מהמשנה שקובעת שאם כהן בא על אשה ונתעברה, אנו מיחסים את הולד אליו, והאם אוכלת בתרומה, ולא יתכן לומר שמדובר במציאות שיצא עליה קול שמזנה רק אתו, שבזה פשוט שהיא יכולה לאכול, אלא על כרחך שיצאה עליה קול שמזנה אף עם אחרים, ואעפ"כ אנו מיחסים את הולד לארוס.

אמנם אבאי חלק על רבא וסבר שמחלוקת רב ושמואל נסובה אף במציאות שיצאה עליה קול שמזנה עמו ועם אחרים, ואף בזה סובר רב שהוא ממזר, ויש לבאר שהמשנה מדברת במי שלא יצא עליה כלל קול, שבזה יש לתלות את הולד בארוס⁴⁸.

⁴⁷ אך רשאית לאכול רק כשנולד, ולא כשהיא מעוברת, וכך אינה אוכלת מכוח שנבעלה לכהן, היות ולא בא עליה לשם קידושין, והיא אינה קניינא.

⁴⁸ ולכאורה מדברי אבאי הללו מתחזקת החלוקה שכתבנו בסעיף כז שיש 2 הגדרות שונות: 1. 'דיימא מינה' 2. ונבעלה לו. ואף במקרה שנבעלה לו, אין זה נחשב כדיימא מינה וחידיש אבאי שאע"פ שלא יצא קול שמזנה איתו, ורק ידוע שנבעלה לו באופן חד פעמי, אעפ"כ אנו תולים את הולד בו, וזה כנגד מה שכתבנו בהערות הבאות בדעת הרמב"ם, ונראה שסבר שאף בזה נחלקו בי הלישנות, שלדעת הלשנה הראשונה רק כאשר גם נבעלה לו וגם יצא קול שנבעלה רק לו- הולד ממזר. עוד ניתן להציע שאף לדעת לישנא בתרא דין זה נכון דווקא לדעת אבאי, שתלה את עיקר הקביעה של הולד בשאלה אם יש קול שזינתה מהעולם והחמיר בזה אף כשדיימא מינה, משום שסוף כל סוף יש קול שזינתה עם העולם, וכלן גם הקל כשאין כלל קול ויש ידיעה על בעילה לאותו אדם, אבל לדעת רבא כל ההיתר מבוסס על הקול שיצא שזנתה עמו ולפי לישנא בתרא זה גובר אף על קול מהעולם, ולפי לישנא קמא אין זה גובר, אך הדגש הוא בכך שצריך קול שזינתה עמו, ולכן פשוט שלדינא כל שאין קול שזינתה עמו אין הולד כשר, ומעין זה כתוב בריטב"א וזה לשונו: "אשתכח דלרבא אליבא דרב כולה מילתא תליא בדימותא דארוס, דאי דיימא מינה כשר ואף על גב דדיימא מעלמא, ואי לא דיימא מינה פסול ואף על גב דלא דיימא מעלמא".

עוד יש להעיר כי דברי אבאי קשים על שיטת תוס' שסבר שאם ידוע שבא עליה הרי זה נחשב כדיימא מינה' שלפי זה לא מובן כיצד אמר אבאי שהמשנה עוסקת במציאות שלא דיימא כלל, והרי כתוב במשנה שבא עליה.
החזו"א (פ"ר א, א) נדרש לקושיא זו והשיב שתוס' לשיטתם שדיימא מינה' היינו שידוע שבא עליה, ודיימא מעלמא' היינו שיצא שם רע שזינתה, ולפי זה יש לפרש שהביטוי 'לא דיימא כלל' כוונתו לגבי עצמו שלא ידוע שהייתה בעילה, אלא יצא שם רע בלבד,

ב. קידושין עה.

הגמ' בקידושין (עה.) מביאה אף היא את מחלוקת רב ושמואל בדבר ארוסה שנתעברה, ומציגה את המציאות כפי שפירשה ה'לישנא השניה' שמדובר שנתעברה, ולא כשידוע שנבעלה ממנו. **הגמ' שם מקשה** שלכאורה ישנה מחלוקת הפוכה בין רב ושמואל, בשאלה האם שתוקי רשאי להנשא לממזרת ודאית, ושם שמואל מתיר לו להנשא לממזרת ודאית⁴⁹, ומשמע שמחשיבו כממזר ממש, ואילו רב, מחשיבו רק כספק.

הגמרא מביאה ג' ישובים אפשריים לסתירה זו:

1. יש להפוך את הגרסא בסוגיא ביבמות, ובאמת רב הוא זה שסובר שהולד שתוקי, ולדעת שמואל הולד ממזרת ומותר בממזרת וכפי שפסק ביחס למשנה בקידושין.
2. אף רב לא התכוון שהולד ממזר ודאי אלא כוונתו שהוא אסור בישראל מדין ספק, ופשוט שאף שמואל מודה לזה (אלא שמתירו בממזרת), והסיבה ששמואל אמר שהוא רק שתוקי זאת משום שלדעת שמואל לענין ירושה אין להוציא ממנו במידה והוא כבר תפוס בירושה, בניגוד לדעת רב.
3. אף רב לא התכוון שהולד ממזר ודאי אלא כוונתו שהוא אסור בישראל מדין ספק, ופשוט שאף שמואל מודה בזה (אלא שמתירו בממזרת), אך שמואל סובר שהוא 'בדוקי', כלומר שהאם נאמנת להכשירו אף לישראלית כשאומרת שנבעלה לכשר, אך כל שלא אמרה כן, דינו כספק ואסור בישראלית.

ג. כתובות יג-יד.

בגמ' בכתובות (יג:) מסופר על ארוסה שנתעברה, והארוס והארוסה באו לפני רב יוסף וטענו שהולד הוא מהארוס.

ופסק רב יוסף כי הולד כשר מב' נימוקים:

- א. הבעל מודה ולכן פשוט שהולד כשר.
 - ב. הלכה כרבן גמליאל שהאשה נאמנת על כשרות הולד.
- אביי הקשה על טעמו השני של רב יוסף** (שרבן גמליאל מכשיר אף במקרה זה), והרי שמואל אמר לרב יהודה שאמנם הלכה כרבן גמליאל, אך אין להורות כך להלכה כל עוד אין רוב כשרים ובמקרה של ארוסה, רוב האנשים פסולים לגביה מלבד הארוס.
- ומשיב רב יוסף** שאף מדברי שמואל עולה כי מעיקר הדין האשה נאמנת אף כנגד רוב פסולים, אלא שלכתחילה יש להחמיר בזה, ומקרה זה נחשב כדיעבד (ומבאר רש"י שאם נאמר שהיא זינתה נצטרך להוציאה מבעלה).

הכרעה למעשה

האם נאמנת האם להכשיר את הולד?

מהעולה עד כאן אנו רואים כי נחלקו רב ושמואל כיצד להתייחס לארוסה שנתעברה. **ולפי ב' הלשונות האחרונות בקידושין** (עה.) יוצא ששניהם מודים שהולד הוא ספק ממזר, אלא שהמחלוקת היא בנושא מסויים כגון ירושה, או נאמנות האם. **ומדברי הגמ' בכתובות** עולה כי יש להאמין לאם אף כנגד רוב, משום שמציאות זו נחשבת כדיעבד. **הרי"ף ביבמות** (יבמות כג:) **קיבל את הפירוש השלישי בקידושין כעיקר** הקובע שרב ושמואל נחלקו אם נאמנת האם להכשיר את הולד בטענה שנבעלה לארוס. **לאור כך הסיק הרי"ף** שהלכה כשמואל, הואיל ודעת שמואל כדעת אבא שאול שסבר שהאם נאמנת להכשיר את בנה, ובקידושין עד. פסק רבא כאבא שאול (וכן נפסק לעיל בסעיף כד). **א"כ יוצא לפי זה** שלהלכה נאמנת אשה שנתעברה לומר שנתעברה מהארוס במידה ואינו מכחישה, ואכן כך נפסק להלכה ללא חולק.

מה דין הולד כשהאשה אינה טוענת טענה- במקרה של מאורסת שנתעברה או שנבעלה לכה ונתעברה?

נחלקו הראשונים בהכרעה למעשה במקרה שהאשה אינה לפנינו, או שאין לה טענה ודאית ממי נתעברה:

ולגבי 'עלמא' שלא יצא שם רע כלל, אך כתב החזו"א שלא משמע כן (ולכאורה כוונתו לכך שבמשנה כתוב "כהן שבא על בת ישראל" ומשמע שידוע שבא עליה ודוחק לומר שמדובר רק שיצא קול) ועוד שאין סברא לומר שהולד שלו רק על סמך שם רע שזינתה עמו (ולכאורה כוונתו דווקא לגבי המשנה בענין כהן שבא על בת ישראל, שהרי לגבי ארוסה שנתעברה פשוט לישנא בתרא (שלא כתוס') הוא שניתן לתלות בארוס גם ע"פ יציאת קול בלבד, ודוק)

⁴⁹ עיין בסעיף כד בעמוד 101 שם הבאנו את דברי הגמ' ושם בהערה 42 הבאנו שלדעת רש"י מבואר ששמואל סבר שכל הפסולים מותרים זה בזה, ולדעת תוס' אין הכוונה שכולם מותרים זה בזה, אלא שמותרים במינם ובפשטות היה משמע שלא התיר שמואל אלא ספקן בספקן, אך לפי זה לא מובן מה שהגמ' מציינת שיש סתירה בדבריו, שהרי ב2 המקרים הוא מחשיב את השתוקי כספק בלבד, ושם הבאנו את תירוצי המהרש"א והמשמרות כהונה, ושניהם מסכימים לדינא לענין זה ששמואל התיר אף ספיקן בודאן וכפי שעולה ממחלך הגמ' וכפי שציינו.

הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל פב סימן א⁵⁰) **והרשב"א** (יבמות סט: ד"ה 'איכא דאמרי') **הכריעו כ'לישנא' השניה בגמרא ביבמות** (סט:). שבמדה והארוס בעל את ארוסתו פשוט שהולד כשר, ורק במידה ולא ידוע שנבעלה לארוס- הולד ספק ממזר, וגם זאת דווקא במציאות שיצא קול שמזנה רק עם אחרים, אך אם יצא קול שמזנה עמו ועם אחרים, אין הולד ספק ממזר⁵¹.

אמנם מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יח, תרומות ח, יד) **נראה שפסק כ'לישנא' הראשונה בגמרא ביבמות** שאף אם ידוע שנבעלה לארוס- הולד ספק ממזר, ורק במציאות שיצא קול שמזנה רק עמו, יש לתלות שהולד ממנו, והוא כשר⁵².

ואכן הר"ן (כתובות ה. בדפי הר"ן) **ביאר** שהרמב"ם פסק כ'לישנא הראשונה, וכפי שביארנו.

אמנם הגר"א (סי"ק ע-עא) **סבר** שהרמב"ם פסק כלשון השניה שכך דרכו בכל מקום. **וביאר הגר"א** שהרמב"ם סבר שכל ההבדל בין הלשונות הוא בדעת רב, האם יש להחשיבו כספק ממזר או כודאי, אבל לדעת שמואל פשוט שלעולם הוא לכל הפחות ספק ממזר, ולכן מבואר מדוע פסק הרמב"ם שגם כשנבעלה וגם כשיצא קול שמזנה עמו הולד ממזר.

ולאור דבריו אלו חידש הגר"א שלדעת הרמב"ם הולד יהיה ממזר גם במציאות שיצא קול שמזנה רק עמו וזאת כנגד הגרסא שלפנינו ברמב"ם שכתב "היו העם מרננים אחריה והיא ארוסה עם ארוסה ועם אנשים אחרים.. הרי זה ספק ממזר, וכתב הגר"א שיש לגרוס: 'היו העם מרננים אחריה והיא עם ארוסה או עם אנשים אחרים'.. - הרי זה ספק ממזר (אמנם נראה שזה כנגד דברי הרמב"ם בהלכות תרומות ח, יד) שכתב שכל שלא יצא על האשה קול שנבעלה לאחר אלא לכהן ומרננים אחריה רק בזה הכהן- הולד נחשב כבן הכהן ויכולה לאכול תרומה מכוח בנה, ומבואר שאם יצא קול שמזנה רק עמו או מיחסים את הולד למי שיצא קול שמזנים עמו)⁵³.

הטור והשו"ע פסקו כדעת הרמב"ם שגם אם ידוע שנבעלה לארוס, הולד יהיה כשר רק במידה ויצא קול שזנתה רק עמו, אך אם יצא קול שזנתה גם עם אחרים- הולד ספק ממזר⁵⁴.

⁵⁰ כתב כן בשם האבי עזרי ובהמשך מוכח שנוקט כך להלכה שכתב בזה הלשון: "וכי"ש דקיימא לן כרבא וכלישנא בתרא" ולכאורה כך גם הדין במציאות שנבעלה לכהן ונתעברה שכל שיצא קול שמזנה עמו ועם אחרים יש להחשיב את הולד ככהן, אלא שלא ברור מה תהיה דעתם כשיצא קול שמזנה רק עם אחרים, שהדבר תלוי בשאלה, האם עצם זה שנבעלה נחשב שיצא קול שזנתה עמו, או שאלו 2 גדרים שונים, ודעת אביי בלישנא בתרא מבוארת שאף במקרה זה אין הולד ספק ממזר, אך דעת רבא אינה ברורה בזה והדבר צריך תלמוד.

⁵² בדברי הרמב"ם ישנה נקודה הזוקקת ביאור, והיא שבהלכה זו כתב הרמב"ם: "ארוסה שנתעברה והיא בבית אביה הרי הולד בחזקת ממזר ואסור בבת ישראל ואסור בממזרת", והלשון צריכה ביאור משום מלשון "חזקת ממזר" משמע קצת שזה אינו ספק, ומאידך הרמב"ם כותב שהולד אסור בבת ישראל ובממזרת מדין ספק, ובהלכה יח כותב הרמב"ם בעניין ארוסה שנבעלה לארוס ויצא עליה קול שזנתה עמו ועם אחרים, שהולד "ספק ממזר" ולא כתב חזקת ממזר.

יש להעיר שהביטוי "חזקת ממזר" נמצא עוד פעם אחת בפרק זה בהלכה יט בהקשר למציאות שהבעל טוען שהולד של אשתו אינו שלו, ושם כותב הרמב"ם: "אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר" ושם הפשטות היא שהוא ממזר ודאי וכפי שכתב הרמב"ם במפורש בהלכה טז: "וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי" וכן בהלכה יז חזר הרמב"ם על כך בעניין ארוס וכך כתב: "ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה הרי הולד ממזר".

עניין זה מעצים את הקושיא שקשה להתייחס לביטוי "חזקת ממזר" כסתם ספק, וכפי שביא לקמן שהבין הר"ש (בב) משום שיש לתלות שנבעלה לגוי.

הנו"ב (אבן העזר ד) התייחס לסתירה בין הלכה ט"ז להלכה י"ט וכתב שהחילוק הוא בכך שבהלכה ט"ז הבעל אמר במפורש שבנו ממזר, אך אם רק אומר שהוא אינו בנו, עדיין ניתן לתלות שנבעלה לגוי. ולפי דבריו היה מקום לבאר שהרמב"ם בכותבו "חזקת ממזר" כוונתו לספק. אך יש להעיר בזה ב' הערות:

א. הנו"ב לא מתייחס להלכה יז ששם כתב הרמב"ם שהולד ממזר ולא ספק על אף שהארוס רק אמר שהולד אינו שלו, ואמנם לא כתוב שם ממזר ודאי, אך גם לא כתוב ספק, אלא ממזר והפשוט שהכוונה לודאי.

ב. גם אם נאמר שחזקת ממזר הכוונה לספק, יש להבין מדוע הרמב"ם לא כתב ספק, ושינה את הניסוח ממקום למקום (ועניין זה יש מהכילל שרצו לומר שהכוונה שהוא בעיקרון ספק ודאי אלא שיש לחוש שהמציאות תשתנה בכך שהאם תעדיע עליו שהוא כשר, ולכן אין להתירו בממזרות, אך באמת אם תמות האם, יהיה מותר בממזרות, ויש בזה קושי שהיתר זה אינו רמוז ברמב"ם, וגם הסברא בזה קשה שאם כעת הדבר ודאי מדוע נחוש שהוא ישתנה ע"פ עדותה של האשה, ולא מצינו שכאשר סומכים על חזקה אוסרים מהחשש שיבואו עדים וכיו"ב).

לגבי הלכה י"ז ניתן לומר כתיורצו של שער המלך שבהלכה זו מבואר שהאשה טוענת שנתעברה מבעלה ולכן אין לתלות שנבעלה מגוי, ואילו בהלכה יט האשה אינה טוענת כך (אלא שהשער המלך כתב שצריך לומר כן אף בהלכה ט"ז שמדובר כשהיא טוענת שנבעלה לבעל, וזה לא רמוז בדברי הרמב"ם, אך ניתן לומר שזה הפשטות משום שהסתמא שהאשה טוענת שהיא לא זינתה, ורק בהלכה יט ניתן לומר שמדובר כשאינה טוענת שנבעלה לו משום שהרמב"ם כותב לפני שאם טוענת שהולד אינה ממנה אינה נאמנת ועל גבי זה כותב שאם האב טוען כן נאמנת, וכאן אזלא לה הסתמא שאשה טוענת שנבעלה לבעלה] אלא שעדיין יוצא לכאורה שהביטוי חזקת ממזר הוא ספק ולא ודאי, ועדיין יש קושי מדוע הרמב"ם התנסח בלשון כזו כנגד הלשון שהרמב"ם נוקט בדרך כלל שהוא ספק, ונותרנו עם הביאור שהוא בעקרון ודאי ממזר, אלא שיש לחוש שהמציאות תשתנה ע"י עדות האם, ולפי זה יש חילוק בין ארוסה שנתעברה בבית חמיה ללא קול וללא ידיעה שנבעלה לארוס שבזה הולד בעיקרון ודאי ממזר אלא אם כן תעיד האם שהוא כשר, ואילו בהלכה יח שידוע שנבעלה לו וכן יצא קול שזנתה עמו ועם אחרים שבזה הולד מעיקר הדין ספק ממזר, ולא נוח לי מביאור זה וצ"ע.

⁵³ הגר"א התמודד עם כך שלפי ה'לישנא בתרא'- אם נבעלה לארוס פשוט שתולים שהולד שלו, וזה כנגד פסק הרמב"ם שאף כשנבעלה, במידה ויש קול שזנתה עם אחרים הולד ספק ממזר.

ותירץ הגר"א ע"פ תוס' (יבמות ע. ד"ה 'איכא דאמרי' וד"ה 'אבל דיימא') שכתבו שאף לפי לישנא בתרא, כל מה שנאמר שכשיש ביאה, תולים את הולד בארוס זה דווקא, כשאין קול מאחרים אך כשיש קול מאחרים לא מועיל שיש קול ממנו, ובמידה ויש ביאה ממנו וקול מאחרים נחלקו רב ושמואל, תוס' הביאו ראיה לכך, מכך שרבה הוכיח שגם כאשר יש 'דיימא מעלמא' תולים בו כאשר יש 'דיימא מינה', מהמשנה שבמדה ונבעלה לכהן מיחסים את הולד אחריו ושם מדובר בביאה, אלא על כרחך שמה שכתוב 'דיימא מינה' הכוונה ביאה, וממילא יוצא כי להלכה כל הדין הוא לגבי ודאי ממזר, אך לגבי ספק, אף אם נבעלה כל שיש קול שזנתה גם עם אחרים יש לחוש לממזר, (כשם שבמקרה זה רב פוסק שהוא ממזר ממש). ויש לדחות שדווקא לגבי ארוס הבעילה משנה את ההגדרה ומכריחה שזה ממנו, אבל לגבי סתם אשה שנבעלה לכהן, בעילה שווה למציאות שיצא קול שהארוסה מזנה עם הארוס ודוק.

⁵⁴ אמנם בלשון הטור והשו"ע כתוב גם לענין ארוסה שנתעברה והיא בבית חמיה, וגם לגבי ארוסה שנבעלה ויצא קול שמזנה עמו ועם אחרים שהולד ספק ממזר ולא כלשון הרמב"ם שכתב לעניין מי שנתעברה והיא בבית חמיה שהולד בחזקת ממזר ועיין הערה 52.

הח"מ והב"ש הביאו את הכרעת הרא"ש והרשב"א כנגד הרמב"ם שבמידה ובא עליה הארוס אין לחוש שנבעלה לאחר וזאת על אף שיש קול שזנתה גם עם אחרים.

ותמה הב"ש כיצד סתם הטור כנגד אביו הרא"ש.

[הרמ"א כתב שאם ידוע שהארוס בא עליה ולא יצא קול שזנתה מאחרים הולד ממזר.

וכתב הגר"א (עג) שמקורו מתוס' (יבמות ע) שפירשו בלישנא השניה ש'דיימא מינה' הכוונה שבא עליה עיין הערה 53].

ואף שהיה מקום לומר שלדינא הרמב"ם מודה, משום שלא יצא קול שמזנה עם אחרים.

נראה שהרמב"ם לא יודה לדינא, משום שלרמב"ם לא די שידוע שנבעלה, אלא שבנוסף יש קול שהיא מזנה עמו, עיין בהערה 48]

מה הדין כשהארוס אומר במפורש שהולד אינו ממנו – לעניין הולד?

הבאנו לעיל את דברי הגמ' בכתובות (יג): שפסק רב יוסף בדבר ארוסה שנתעברה שהולד כשר משום שהבעל מודה וכן שהלכה כרבן גמליאל שהאם נאמנת.

והקשה עליו אב"י שמבואר בדברי שמואל שאף שכשהבעל לא מודה אין לסמוך על האשה כנגד רוב כשרים **והשיב לו רב יוסף** שאף מדברי שמואל עולה כי מעיקר הדין האשה נאמנת אף כנגד רוב פסולים, אלא שלכתחילה יש להחמיר בזה, ומקרה זה נחשב כדיעבד (ומבאר רש"י שאם נאמר שהיא זינתה נצטרך להוציאה מבעלה).

וכתב הרא"ש (כתובות א, כט) שאין להבין מדברי הגמ' שהכוונה שהבעל לא מודה ומכחיש, ואעפ"כ נאמנת האשה, אלא הכוונה שאינו לפנינו, אך פשוט שכאשר הבעל מכחיש את האשה הולד פסול.

הרא"ש הביא לכך ב' ראיות:

א. **נאמר בכתובות (טו):** שרבן גמליאל סובר שיש להאמין להאשה רק כאשר טענתה ברי וטענת הבעל 'שמה', אך לא בטענות 'ברי וברי'.

ב. **נפסק להלכה כדעת ר' יהודה** (קדושין עח): שנאמן אדם מדין 'יכיר' לומר על אחד מבניו שהוא ממזר

וכך פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יז) **הר"ן** (ד: בדפי הרי"ף ד"ה 'ועוד אמר רב יהודה') **והנמו"י** (יבמות כג: ד"ה 'שתוק') שבמידה והארוס אומר שהולד אינו ממנו, הולד ממזר, משום שנאמן האב מדין יכיר על בנו.

וכן פסקו הטור והשו"ע.

[יש להעיר שדעת הרי"ד בספר המכריע (סימן סד) שאין לאב דין 'יכיר' כנגד טענת האם ולכן יש להבין את דברי הגמ' שגם כשהאב מכחיש נאמנת האם]

הב"ש (מד) הביא את דברי הפרישה שכתב שהולד ממזר ודאי רק כשהאם בפנינו ואינה טוענת שנבעלה לעכו"ם אך כשאינה שלפנינו הולד רק ספק ממזר שיתכן שנבעלה לעכו"ם.

הב"ש דחה דבריו וכתב שאינם נראים (ובע"ה נתייחס לזה בהלכה כט ביחס לדברי הרמב"ם בענין אב שאמר שהולד אינו ממנו שהוא בחזקת ממזר ולמד הב"ש שהכוונה לספק בלבד והשיג על כך עיי"ש, וכן התייחסנו לקמן בהערה 52).

אם נאמנת האם לומר שהולד של פלוני לעניין ירושה כשהאב אינו מכחיש

הרמ"א פסק ע"פ הנמוק"י (יבמות כג: ד"ה 'שתוק') **בשם הריטב"א** (יבמות ע) עמודה תשע בהוצאת מוסד הרב קוק) שכאשר הארוס אומר שאינו זוכר, נאמנת האם לומר שהולד בנו אף לעניין ירושה.

ומבואר בריטב"א טעם הדבר, שכיון שהיא ארוסה וטוענת בטענת ברי שהולד ממנו, אנו מחשיבים זאת בודאי, אך זה דווקא בארוסה ובאשת איש, אבל פנויה שטוענת שהולד מפלוני, נאמנת דווקא לענין להכשירו, אך לא לעניין ירושה, משום שאנו אומרים שכשם שזינתה עמו כך זינתה עם אחר, וכל נאמנותה היא לגבי שנבעלה לכשר, ולא לומר שהולד שייך לפלוני זה או אחר, והוא הדין בפלגש, שאינה נאמנת לומר שהולד שלו לעניין ירושה [ובסעיף כו הבאנו שהח"מ (כה) השיג וכתב שבפלגש ודאי לא שייך לומר שאינה נאמנת, עיי"ש].

הח"מ (כה) ביאר שהסיבה שהארוסה או האשת איש נאמנת גם לעניין ירושה [למרות שלכאורה אין ביכולתה להעיד כנגד אחיו ולהוציא ממון], היא משום שיש לאשה טענת ברי ואין אדם מכחיש ויש לה חזקת כשרות, לכן גם לבנה יש חזקת כשרות, ואם לא היינו נותנים לו לירש, היה יוצא עליו לעז של ממזר.

וכן כתב הב"ש (מד) שאעפ"י שלא האמינו לה כנגד רוב לכתחילה, אך כאן היות ולעשותו ממזר זה נחשב כדיעבד⁵⁵, שוב אין לחלק בין ממזרות לירושא.

ארוסה שאמרה שהולד מהארוס ואינו לפנינו אם מותרת אח"כ לכהן.

הב"ח הביא שכתב חכם אחד שהארוסה נאמנת לומר שנבעלה לארוס גם כדי שתהיה כשרה לכהונה לאחר שימות, משום שהנאמנות לגביה נחשבת כדיעבד.

וכתב הב"ח שנראה שזה דווקא במציאות שהארוס הודה ומת, אך כשלא היה לפנינו ומת אין להתירה לכהונה לכתחילה.

הח"מ (כה) השיג על הב"ח שהיות ולענין הולד זה נחשב כדיעבד, אין לחלק בין כשרות הולד לכשרות האם, והוסיף הח"מ ש'הואיל וכבר הותרה לארוס אף אם הוא כהן והבן יורש את אביו ועובד עבודה במקדש אין לך דיעבד גדול מזה ומותרת לכהן לעולם'.

(הב"ש בס"ק מז כתב שאמנם אין לחלק בנאמנות לגבי אותו אדם, אך ניתן לחלק בין נאמנות האם לולד ושלא כח"מ, ולקמן נראה שלכאורה הוכחתו כנגד הח"מ אינה חזקה.

אך יש להעיר שלפי פשט רש"י והבנת הרמב"ן ושאר ראשונים מלבד הריטב"א (עיין הערה 55) כל הקולא של הבן הוא מחמת האם, ולכן במידה ואין להקל על האם, אין להקל גם על הבן וממילא אזלא לה קושית הח"מ)

מה הדין כשהארוס אומר במפורש שהולד אינו ממנו – לעניין החזקת הארוסה כזונה?

הבאנו לעיל שנפסק להלכה שנאמן הארוס לומר שהולד אינו בנו ולהחזיקו כממזר.

⁵⁵ כך גרסת ריטב"א כתובות יד. ד"ה 'גיה' בדעת רש"י שלעשותו ממזר נחשב כדיעבד, ולא כרמב"ן רשב"א ר"ה שלענין איסור האשה הוי בדיעבד ואגב כך התירו גם את הולד וכפשוטו גרסת רש"י שלפנינו

הרמב"ם הוסיף וכתב, שאמנם הארוס נאמן לפסול את הולד, מכול מקום אינו נאמן להחשיב את האשה בחזקת זונה, אלא נאמנת האשה לגבי עצמה לומר לארוס שנבעלה לארוס ואם נשאת לכהן לא תצא וולדה ממנו כשר.

וכן פסקו הטור והשו"ע.

וכתב הב"ש (מז) שלכאורה יש להקשות כיצד אנו אומרים שהאשה לא תצא, ואילו הולד הוא בחזקת ממזר, והרי נאמר לעיל שאין לחלק בנאמנות.

והשיב הב"ש שאין לחלק בנאמנות לגבי אותו אדם, אך ניתן לחלק בין נאמנות על האם לגבי נאמנות על הבן, ולא כפי שכתב הח"מ לעיל שאם מתירים לכתחילה את הבן, הוא הדין לגבי האב (ולכאורה יש לדחות שאין דמיון בין המקרים, שמקום שלאב יש נאמנות לפסול בנו ולא את ארוסתו, ולכן מוכרחים לחלק בין הנאמנויות, ואין זה דומה כלל למציאות שהאשה נאמנת לכתחילה לומר שנבעלה לכשר, אלא שלכתחילה אין להכשיר, ולכן כאשר המצב בדיעבד יש להקל בכל המקרים גם יחד.

ונראה שהב"ש סבר שכשם שאיננו יכולים להקל לחצאין, כך אין להחמיר לחצאין, ולכן היה לנו להחמיר גם על האם מכוח הבן. אך נראה שהפשוטות כפי שכתבנו).

אמר הארוס שהולד אינו ממנו- האם נאסרה ארוסתו עליו?

המגיד משנה (איסורי ביאה טו, יז) **כתב** שאמנם פסק הרמב"ם שהארוס אינו נאמן לפסול את האשה מדין זונה, אך פשוט שנאמן לאסור את האשה עליו מדין 'שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא', שהרי לפי דבריו יש רק ספק אחד להתירה, והוא שהיא נאנסה, וזהו ספק דאורייתא שיש ללכת לחומרא.

השו"ע פסק כדברי המ"מ שהארוסה נאסרת על הארוס כשאומר שהולד אינו ממנו הבאר היטב (לז) הביא את דברי הראנ"ח (מה) שכתב שאם יש ידים מוכיחות שהבעל משקר, אין האשה נאסרת עליו.

הפת"ש (לד) כתב שנראה שהראנ"ח סובר כשיטה שהביא המל"מ (יבוס ג, יב) **הסוברת** ש'שויא אנפשיה' לא חל כנגד עדים ולכן גם לא חל כשיש רגלים לדבר שהוא משקר.

אך לשיטת הרשב"א (שו"ת הרשב"א ג, רנג), **מהרש"ד"ם** (אבן העזר סימן ט) **מהרש"ך-ד** דין 'שויא אנפשיה' חל אף כנגד עדים, ועל כן נראה שהוא הדין כשיש רגלים לדבר, ונשאר הפת"ש בצ"ע שאם יש ידיים מוכיחות שהוא משקר אינה נאסרת עליו.

[**כתב ר' דניאל וסטברוק**: אבל אחרי העיון בתשובה מתברר שאין זה נכון, שהוא בעצמו כתב שאומרים 'שויא' נגד עדים. והכוונה היא שלא אומרים שויא במקום שיש לתלות שלא אמר א"י ברצינות מאיזה סיבות ואמתלאות].

לשון השו"ע:

סעיף כז:

ארוסה שנתעברה והיא בבית אביה, אם היא אומרת שמהארוס נתעברה, אם הוא מודה או שאינו בפנינו, הולד כשר והוי בנו ליורשו.

ואפ"י אם הארוס אומר שאינו זוכר רק שאינו מכחישה (שם בהר"ן).

ואם אינו מודה, אלא מכחישה שאינו ממנו, הולד ממזר ודאי.

ואם אינה בפנינו לשאול אותה, או שאומרת: איני יודעת ממי הוא, הוי ספק ממזר.

והאשה אינה בחזקת זונה, אלא נאמנת לומר: לארוס נבעלתי, אפ"י הוא מכחישה.

והני מילי לעלמא, שאם נשאת לכהן לא תצא והולד ממנו כשר, אבל לארוס גופיה, אסורה, דהא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

סעיף כח:

היו העם מרננים אחריה שזינתה עם ארוסה ועם אנשים אחרים, אף על פי שבא עליה הארוס בבית חמיו, הולד ספק ממזר, שכשם שהפקירה עצמה לארוס כך הפקירה עצמה לאחרים.

ואם נבדקה ואמרה: לארוס נבעלתי, הולד כשר.

(וכן אם ידוע שהארוס בא עליה, ולא יצא קול שזנתה מאחרים). (וכן משמע פרק אלמנה לכ"ג הביאו הר"ן ספ"ק דכתובות והמ"מ בפט"ו מהל' א"ב).

סעיף כט

נאמנות האב על בנו- דין "יכיר"

בעניין נחלות כתוב בתורה (כא טז - יז): "והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר, כי את בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אנו לו משפט הבכורה".

חז"ל במספר מקומות (יובאו לקמן) **למדו מן המשפט**: "כי את בן השנואה יכיר" שישנה נאמנות מיוחדת לאב "להכיר" בבנו.

ובספרי (דברים ריז) נחלקו התנאים מה תוקף של נאמנות זו:

לדעת חכמים נאמן האב לומר על בנו שהוא בכור, שבוה עסק הפסוק.

לדעת ר' יהודה נאמנותו של האב רחבה יותר, וכשם שנאמן האב לומר על בנו שהוא בכור, כך נאמן לומר על בנו שהוא בן גרושה ובן חלוצה, ובכך לפסולו לכהונה.

במשנה בקידושין (עח:) מופיעה מחלוקת דומה בין ר' יהודה לחכמים בעניין נאמנותו של אדם לומר על בנו שהוא ממזר:

לדעת חכמים אין לאב נאמנות לומר על בנו שהוא ממזר.

ולדעת ר' יהודה נאמן אדם לומר על בנו שהוא ממזר.

הגמ' מבארת כי לדעת חכמים נאמן האב לומר על בנו שהוא בכור, רק במידה והוא 'צריך היכרא' ולא הוחזק בכבוד אלא ע"י אביו, ומסיקה הגמ' כי החידוש הוא רק לעניין ירושה, ועל אף שבירושה בלאו הכי יכל לתת לו במתנה, נצרכנו שנאמנותו מועילה לגבי נכסים עתידיים, וגם כשהוא גוסס.

בעניין פסיקת ההלכה מבואר בגמ' בב"ב (קכח.) שהלכה כר' יהודה.

[שם מסופר ששלח ר' אבא לרב יוסף בר חמא: 'האומר על תינוק בין הבנים - נאמן; ורבי יוחנן אמר: אינו נאמן'.

והסתפקה הגמרא במה נחלקו, והסיקה שנחלקו אם יש לפסוק כר' יהודה שסבר שהאב נאמן לומר מי הבכור בן האחים, או כחכמים שאינו נאמן אלא במציאות שצריך היכרא.

ודרש שם מר זוטרא (קכח-קכט.) בשם רב שימי בר אשי שהדין עם ר' אבא והלכה כר' יהודה, שנאמן האב לומר מי הבכור גם מבין האחים.]

על פי זה פסק השו"ע שנאמן האב לפסול את בנו ולומר שהוא ממזר.

כיצד למד ר' יהודה שנאמן האב לפסול את בנו, והאם נאמן האב לפסול את בנו כשאין השלכה לעניין בכורה?

הבאנו לעיל שנפסק כר' יהודה שנאמן אדם להעיד על בנו ולומר שהוא בן גרושה ובן חלוצה.

ר' יהודה מביא נימוק לדבריו וכך לשונו: "נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה".

הראשונים נחלקו בפרשנות דבריו של ר' יהודה במה שאמר שכשם שנאמן על הבכורה כך נאמן לפסולו:

הרשב"ם (ב"ב קכו: ד"ה י"ב נאמן) **ביאר** שר' יהודה למד מסברא שאין לחלק בין נאמנות לגבי בכורה לגבי נאמנות לפסול, ולכן פשוט שאם נתנה התורה נאמנות לאב לומר שהוא בכור, הוא הדין שיהיה נאמן לפסול.

אמנם תוס' בקידושין (עד. ד"ה י"ב) התקשים בסברא זו, וכך הם שואלים "בשלמא זה בני בכור, דין הוא שיהא נאמן עליו, משום דהוי טוב לולד, שע"י כן יטול פי שנים, אבל לפסולו אמאי נאמן".

תוספות ביארו שר' יהודה למה מנאמנות האב לעניין בכורה שיכול האב לומר על מי שאינו נחשב כבן הגדול שהוא בכור, ובכך לומר שהילדים הגדולים יותר אינם בניו, וממילא הם ממזרים, ומכאן יש ללמוד שנאמן גם לומר על בנו שהוא בן גרושה ובן חלוצה. [היד רמ"ה ביאר אף הוא כתוספות].

תוס' הביאו ביאור נוסף בשם רבינו אליהו והוא שר' יהודה למד מן הפסוק בעניין בכורה "כי את הבכור בן השנואה יכיר" שנאמן האב לומר שבנו הוא בן מי שנשאת באיסור ושנואה בנישואיה כגון בן גרושה שנשאה לכהן, וממילא באמירה זו קובע האב שהבן חלל, והוא הדין שיכול לומר שהוא בן גרושה ובן חלוצה.

תוס' כתבו שבדברי הגמ' לא משמע כרבינו אליהו, משום שבגמרא נראה כי ר' יהודה מדמה את נאמנותו לפסול מנאמנותו לעניין בכור, ובדברי רבינו אליהו משמע שהוא לומד כן באופן מיוחד מהפסוק.

אמנם כתבו תוס' שבירושמי בקידושין (ד, ז) משמע כרבינו אליהו⁵⁶.

מדברי בעל ההלכות גדולות (סימן ח- הלכות מילה) נראה שהבין כדברי תוס' שר' יהודה למד שנאמן האב לעשות את בנו ממזר, מכך שיכול לומר שבנו שאינו מוחזק כגדול הוא בעצם הגדול, וממילא לומר שבנו הגדולים הם ממזרים.

אך בעל ההלכות גדולות חידש ע"פ זה שנאמנותו של האב לאסור, מועילה רק כאשר עיקר עדותו היא לעניין בכורה, ואגב כך אוסר את הבנים האחרים, אך אינו נאמן לומר באופן ישיר על בנו שהוא ממזר⁵⁷.

אמנם תוס' (ב"ב קכו: ד"ה י"ב) הביאו שר"י חלק על דברי בה"ג והוכיח מהגמרא בב"ב קכט: שהוכרעה הלכה כר' יהודה שנאמן האב לפסול גם במציאות שהאב אמר באופן ישיר על בנו שהוא פסול.

כדברי ר"י סברו רוב הראשונים הלא הם: הרא"ש (ב"ב ח, כא), הרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה יהיו מוחזקין) הריטב"א (ב"ב קכו: ד"ה יכיר), הרשב"א (ב"ב קכח:).

אף מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טו) הטור והשו"ע עולה שסברו שנאמן האב לפסול אף כשמעיד באופן ישיר על בנו שהוא פסול, משום שכתבו שנאמן האב לפסול, ולא התנו זאת בכך שיעיד על הבכורה.

⁵⁶ עיין הערות על הריטבא בקידושין בהוצאת מוסד הרב קוק הערה 414.

⁵⁷ בה"ג היה מקום להבין שסבר שאף ר' יהודה מודה שאינו נאמן לפסול באופן ישיר וכך כתבו הריטב"א (ב"ב קכו: ד"ה יכיר) והרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה יהיו מוחזקין) בשם ר"ת.

אך זה קשה נראה שהרי ר' יהודה אומר שנאמן לומר על בנו שהוא בן גרושה ובן חלוצה ואין זה שייך לירושה כלל. ואכן בתוס' נראה שהבינו שהבה"ג מודה שר' יהודה סבר שנאמן בכל עניין אלא שלהלכה פוסקים שנאמן רק כשפוסל מתוך שמעיד על בנו היותר הקטן שהוא הבכור, וכך כתב הרמב"ן במפורש בדעת בה"ג ודייק כן ממה שכתב "דכי קיימא לן הלכה כרבי יהודה דאמר נאמן, היכא דאיכא בכור, אבל ליכא בכור אינו נאמן" ומשמע שבה"ג מודה שדעת ר' יהודה עצמה שנאמן גם כשלא מעיד על הבכורה, וכן כתב הרא"ש (ב"ב ח, כא). ועיין בשו"ת רע"א סימן קכח שדן כיצד בה"ג פסק 'דלא כמאן'.

האם נאמן האב לפסול את בנו בטענה שאינו בנו?

לעיל הבאנו שתוס' ביארו שר' יהודה למד שנאמן האב לפסול את בנו, מכך שנאמן להעיד על הבן שמוחזק כקטן שהוא הבכור, וממילא יוצא שהבנים הגדולים יותר אינם בני האב ונולדו מחוץ לנישואין והם ממזרים.

א"כ מדברי תוס' עולה שנאמן האב לומר על מי שהוחזק כבנו שכלל אינו בנו ולהחשיבו כממזר. **אמנם השלטי גיבורים** (קידושין לב.) **כתב בשם ריא"ז** שהאב נאמן לפסול את בנו רק כאשר הוא טוען שהוא בנו, ולכן יכול להחשיבו כממזר. מציאות זו מתאפשרת רק במידה ואומר האב שזינה עם אחת מחייבי כריתות והולד נולד מביאה זו אך אינו נאמן לפסול את הולד, במידה והאב טוען שהוא כלל אינו בנו ושאשתו זינתה עם אחר.

וכך כתב הרי"ד סבו של ריא"ז בספר המכריע (סימן סד) **בתשובותיו** (שו"ת הרי"ד צב) **ובתוספותיו** (תוס' רי"ד ב"ב קכח:).

וביאר הרי"ד בספר המכריע שמה שנאמן האב לומר על בנו שהוא בכור, זה דווקא כשהיה נראה שאחרים גדולים יותר וטוען האב שאין הדבר כך, אך במדה וידוע שיש גדולים ממנו וטוען האב שהגדולים אינם בניו, הוא לא נאמן.

אמנם מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טז) **מפורש שחולק וסובר** שנאמן האב לומר על בנו שאינו בנו ושהוא ממזר, וכך כתב: "כן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי". **וכדברי הרמב"ם פסק השו"ע בסעיף שלנו.**

וכן כתב ה"מ (יא) שמדברי הטור ושאר פוסקים משמע שחולקים על הרי"ד הנ"ל וסוברים שנאמן לפסול אף כשטוען שהוא אינו בנו.

וכתב החת"ס (אבן העזר חלק סימן סז) שהחולקים על הרמב"ם וסוברים שאינו נאמן לפסול בטענה שאינו בנו "הם גדולים וטובים ולא הובא דעתם בש"ע א"ע סי' ד' אבל קבצם רבינו ישעי' הזקן ז"ל במכריע סי' ס"ד והעיד שזהו דעת רש"י ורשב"ם ורי"א מגאש ור' שלמה הספרדי"

ובשו"ת שיבת ציון (סימן סז ד"ה 'ובה') **רצה לטעון** שאף הרמב"ם מודה שהאב אינו נאמן לומר על מי שאינו בנו שהוא בנו ולהחשיבו כממזר במידה והוא כבר נולד, ודברי הרמב"ם אמורים דווקא במציאות שהוא עדין עובר ואין לו עדיין חזקת כשרות, ודייק כן מכך שהלכה קודם הלכה זו, וסתם הרמב"ם שנאמן לומר על בנו שהוא ממזר, ושם לא כתב שהוא טוען שאינו בנו, וביאר השיבת ציון שזאת משום ששם עסק הרמב"ם בולד שכבר נולד (ושם ביאר שלעולם אינו נאמן כנגד חזקת כשרות, וכשטוען שזינה עם אחד מחייבי כריתות אין חזקת כשרות כנגד עי"ש בדבריו).

אך נראה כי חידוש זה של השיבת ציון לא התקבל אצל רוב הפוסקים.

האחרונים דנו כיצד יענה הרמב"ם לטענת הרי"ד והרי"ז שלא שייך לתת לאב נאמנות מדין "יכיר" כאשר הוא עצמו טוען שכן זה אינו בנו.

האחרונים חיזקו קושיא זו מדברי הגמ' ביבמות (מז.) שם נאמר שאין האב נאמן לומר על עצמו שהוא עכו"ם ובכך לפסול את בנו, שהרי לשיטתו הוא גוי שאינו כשר לעדות, ומעין זה היה לנו לטעון שלשיטתו אינו אביו, ואין לו כלל נאמנות מתורת "יכיר".

ונביא ב' תירוצים בעניין זה:

- **האמרי משה** (סימן יא ד"ה 'והנלע"ד') **כתב לתרץ** שלדעת הרמב"ם התורה נתנה נאמנות למי שהוחזק כאב ולא דווקא לאב בפועל.
- **החזו"א** (אבן העזר נט, כז) **כתב** (בדעת הרמ"ה) שהתורה חידשה שנאמן אדם להעיד לגבי עצמו מי הם בניו ומי הם אינם בניו, ולכן נאמן אדם לומר על מי שהוחזק כבנו שאינו בנו אף על גב שבעדות זו הוא מחשיבו כממזר (אך לכאורה לא ניתן לומר כן בדעת הרמב"ם משום שכתב (איסורי ביאה טו, יט) "ואם אמרה מעכו"ם ועבד נתעברתי הרי הולד כשר, שאין הבעל יכול להכחישה בדבריה" ומשמע שאם יכול הבעל להכחישה הוא נאמנת, אמנם היה מקום לדחות שהיה יכול רק לעשותו ספק, ויש לדון בזה).

האם נאמן האב לפסול את בנו כשאשתו מכחישתו?

כתב הרי"ד (תוס' רי"ד-קידושין עח: המכריע- סד) שהאב נאמן לפסול את בנו, רק במידה והאם אינה מכחישה אותו, אך כאשר האם מכחישה אותו- האם נאמנת והולד כשר.

הרי"ד ביסס את דבריו על הגמרא בכתובות (ג:) שם מסופר על ארוסה שנתעברה, והארוס והארוסה באו לפני רב יוסף וטענו שהולד הוא מהארוס.

ופסק רב יוסף כי הולד כשר מבי נימוקים:

א. הבעל מודה ולכן פשוט שהולד כשר.

ב. הלכה כרבן גמליאל שהאשה נאמנת על כשרות הולד.

ומשמע מהנימוק השני כי אף במידה שהבעל מכחיש את האשה נאמנת האם.

ובסעיפים כז- כח הבאנו שהרא"ש ושאר ראשונים כתבו שאין להבין כך את דברי הגמ' ויש לבאר שהגמ' דיברה במציאות שהבעל אינו לפנינו או ששותק, עי"ש.

ושם פסק השו"ע שהארוס נאמן לומר על בנו שהוא ממזר אף כנגד דברי הארוס, ושלא כדברי הרי"ד.

צירוף שיטות להכשיר את הולד

בפסקאות הקודמות הבאנו ג' שיטות שנדחו להלכה שעל פיהם ניתן להכשיר את הולד על אף שהאב טוען שהוא ממזר:

א. **שיטת בה"ג**- שכל שהאב מעיד על בן שהוא פסול באופן ישיר אינו נאמן.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

- ב. **שיטת הרי"ד והרי"ז** - שהאב אינו נאמן לומר על מי שהוחזק כבנו שאינו בנו ושאתו זינתה עם אחר ובכך לעשותו ממזר.
- ג. **שיטת הרי"ד** - שכאשר האם מכחישה את האב, יש להאמין לאם.
- הפוסקים דנו במקרים** בהם יש צירוף של כמה מ'קולות' הללו יח, אם ניתן במקרה זה להסתמך על הדיעות המקילות ולהתיר את הולד:
- רע"א בתשובה** (מהדורא קמא סימן קכח) **כתב שיש להקל בצירוף ג' מקרים אלו יחד**: שטוען שאינו בנו, ומעיד עליו באופן ישיר, והאם מכחישה, ולעשותו ספק ממזר, ולכן בצירוף ספק נוסף יחשב כ'ספק ספיקא' ויהיה כשר לקהל, אך אסור לכהונה.
- ובשו"ת חת"ס** (אבן העזר א, יג) **הגדיר את הולד כספק בצירוף ב' מקרים בלבד**: שמעיד באופן ישיר, וכן שטוען שאינו בנו, **וכן כתב האמרי יושר** (ב, קיד).
- ובעטרת דבורה הביא שבשו"ת מהר"ם בן חביב** (מהדורת עטרת שלמה והשו"ת המצורף לעזרת נשים סימן יא הגדיר את הולד כספק אף במציאות שטוען האב שהוא ממזר באופן ישיר מבלי קשר לבכורה וכשיטת הבה"ג ויעין בשו"ת עטרת דבורה להרב אוריאל לביא (סימן י) שנראה שנוטה לדברי).

מה הדין כשהאם טוענת שהוא פסול והאב טוען שהוא כשר?

הב"י הביא שהנמוק"י (יבמות כג: ד"ה יגמ') **הביא דיעה הסוברת** שכאשר האם טוענת שהולד פסול, והאב טוען שהוא כשר - הולד הוא ספק.

וכנגד דיעה זו הביא הנמוק"י שיש סוברים שנאמנות האב גוברת, שכשם שנאמן לפסול פשוט שנאמן להכשיר.

והביא הנמוק"י שהריטב"א (יבמות סט: ד"ה 'אלמא') **הכריע כדיעה השניה** שנאמנות האב גוברת על דברי האם.

הד"מ (י) כתב שצריך לומר שדברי הנמוק"י אמורים לגבי ארוס וארוסה, משום שלגבי נשואה, אין ביכולת האם לפסול את בנה אף ללא דברי האב, היות ויש לו חזקת כשרות שיש להניח שהוא מהאב, ודווקא בארוס יש מקום לדון משום שאין לילד חזקת כשרות משום שהיא אסורה אף לארוס.

הרמ"א הביא את ב' הדיעות (דעת הריטב"א ב"י"א בתרא) על פי שיטתו שהמחלוקת אמורה בארוס.

הח"מ (ל) ציין שכבר הכריע הריטב"א שנאמנות האב גוברת.

האם נאמן האב לפסול את בנו כשע"י כך מרשיע את האם? או כשמרשיע את עצמו

הסמ"ע בחו"מ סימן רעט (סי"ק יב) דן כיצד האב נאמן לומר שהבן אינו ממזר והוא ממזר, והרי ע"י כך הוא מרשיע את האשה וטוען שזנתה כאשת איש.

וביאר הסמ"ע שכיון שהאמינה התורה על בנו, הוא יכול לעשות את האשהחשודה ממילא (אך זאת דווקא במידה והבן לא הוחזק כבנה וכפי שיתבאר להלן).

אך כתב הסמ"ע שאין האב נאמן לומר שהאשה שפחה ובזה לפסול את הבן משום שכאן טענתו היא על האם ואינו נאמן.

הקצות כתב שטענת הסמ"ע אינה ברורה, שלפי שיטתו שיכול לפסול את האם מכוח נאמנותו על הבן, אז הוא הדין שהיה יכול לטעון שהולד בן שפחה ובכך להגדיר את האשה כשפחה.

והביא הקצות מהנמוק"י (ב"ב נו.) **בשם הריטב"א** (ב"ב קז:): שהאשה אינה נפסלת כשאומר שהולד אינו ממנו משום שיתכן שהיא זינתה בשוגג, ואף אם יטען שהיא מזידה, אין ביכולתו לאוסרה שאינו נאמן על כך.

אך התקשה הקצות מדוע נאמן לומר שהוא בן גרושה ובן חלוצה, ואינו נאמן לומר שהוא בן שפחה, או בן ממזרת.

וכתב הקצות שניתן ליישב ע"פ דבריו בשב שמעתתא (ו, טו) שאף עד אחד נאמן לומר על אשה שהיא גרושה או זונה ואין זה דבר שבערווה וביסס דבריו על הרמב"ם בהלכות סנהדרין (טו, ה) וביאר שיש חילוק בין פסול שהאדם נולד עמו שנחשב כדבר שבערווה, לבין פסול שנוצר לאחר מכן מכוח מעשה שאינו נחשב כדבר שבערווה, ומכול מקום נשאר בצ"ע.

האם נאמן האב לומר על מי שהוחזק כבנו שאינו בנו?

הב"י הביא את דברי רבינו ירוחם (חלק ד נתיב כג) **שכתב בשם הרמ"ה** שנאמנות האב לפסול את בנו, היא דווקא במציאות שלא היה לבן חזקת כשרות ע"פ דברי אביו, אבל במידה וכבר החזיקו אביו כבנו, שוב, אין האב יכול לטעון שהוא פסול, אלא אם כן יביא עדים שהאמת כדבריו, **וכן פסק הרמ"א**.

האם נאמן האב כנגד עדים, כנגד קול, כנגד דברי עצמו?

הרשב"ם כתב (ב"ב קז: ד"ה 'היו מוחזקים') שכל נאמנות האב לומר שבנו בכור כנגד המוחזק, זה דווקא כשהוחזק ע"י קול בלבד, אך אם היו עדים על אחד שהוא בכור, לא יכול האב להכחיש ולומר שאינו בכור.

הרמב"ן והר"ן (ב"ב קז: ד"ה 'היו מוחזקים') **השיגו על הרשב"ם וכתבו** שפשוט שנאמן אף כנגד עדים, כלומר, שאף שהעדים אומרים שהוא נולד קודם אחיו, יכול האב לומר שאינו בנו, שהרי לפי ר' יהודה, הוא נאמן לומר שבנו ממזר, ואדרבה במקרה שאביו היה רגיל לומר שהוא בכור, בזה אינו נאמן (נראה שהבינו שזה היקולי עליו דיבר רשב"ם) ש'כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'.

הטור בחו"מ סימן רעז הביא את ב' הדיעות.

יש להעיר שכלל לא ברור שיש כאן מחלוקת להלכה, שיתכן שאף הרשב"ם יודה שהאב אינו יכול לסתור דבריו הראשונים, ואף הוא יודה שנאמן לומר שילד זה אינו בנו גם כשהעדים מעידים שהוא גדול יותר, וכל כוונתו לומר שאינו יכול לומר שהראשון נולד שני כנגד העדים, ויתכן שבזה אף הרמב"ן והר"ן יודו, ולא נחלקו אלא במציאות שאינו סותר במפורש את העדים.

ולמעשה נחלקו ראשוני האחרונים בשאלה זו - האם נאמן האב להכחיש את העדים באופן ישיר: הרדב"י? (א תקמו) **כתב** שפשוט שנאמן האב להכחיש במפורש את העדים, **וכן כתב המהר"י בן לב** (א, סד). **וביאר המהר"י בן לב** שהרמב"ן כתב שמדובר שהעדים מעידים רק שהאב השני גדול יותר, בכדי לחדש שאף כשפוסל את בנו זה מועיל, וכש"כ כשלא פוסלו והיכווח נסוב סביב הגיל, והאב אומר כנגד העדים במפורש.

אמנם המהרשד"ם (חוי"מ סימן שד) **כתב** שבמקרה שמכחיש את העדים על הגיל, הוא אינו נאמן, משום שרק כשאומר דבר שאין העדים יכולים להכחישו נאמן, אבל בדבר 'שהעדים יכולים לידע כמוהו, אין סברא בעולם שיהיה הוא נאמן יותר,

ועיין במשפטי שמואל (קג) לתלמידו של המהרשד"ם שהשיג על דבריו. [ויש להעיר שבעיון ראשוני נראים דברי המהרשד"ם גם מצד הסברא שלא יהיה נאמן כנגד עדים, וגם משום שהראשוני טרח להעמיד במציאות שאין הכחשה בין העדים לבעלים, וביארו שבה הסברא שיהיה נאמן, ואם היו חושבים שיש סברא אף בהכחשה גמורה, היה להם לכתוב, ודוק].

פנויה הטוענת שנתעברה מפלוני ואותו פלוני טוען שאינו בנו והוא מעכו"ם

הד"מ (יא) הביא את דברי תרומת הדשן (סימן רסז) **שכתב** שדווקא אדם הנשוי לאשה נאמן לומר שבן זה פסול, אבל כשפנויה טוענת שהיא נבעלה לאדם מסויים, אותו אדם אינו יכול לטעון שאין זה בנו ושהוא מגוי ולפוסלו לכהונה, אלא מאמינים לה שנתעברה מכשר.

הפת"ש (מ) הביא את דברי רע"א בתשובה (מהדורא קמא סימן רכא) שתמה על דברי תרומת הדשן והרמ"א שמהם עולה שאם היה נשוי היה נאמן לומר שנתעברה מגוי, והרי לאחר שטוען שאינו בנו שוב אין לו נאמנות ולומר ממי היא נתעברה.

הגר"א (פא) ביאר כדברי רע"א בדברי הרמ"א עצמו וכתב שהסיבה שאינו נאמן לומר שהולד ממזר, הוא משום שכבר טוען שאינו בנו ושוב אין לו נאמנות לומר ממי נתעברה (עיין לעיל

האם יכול האב לחזור מדבריו ע"י אמתלא?

הד"מ (יא) הביא את דברי המהר"ם מריזבורק (מופיע בסוף שו"ת מהר"י וויל, קעח א) שבמדה ואב טען מתוך כעס על אשתו שהבת שילדה אשתו אינה ממנו והיא ממזרת וגירש את אשתו, וכעת רוצה להחזיר את אשתו וטוען שמה שאמר היה שקר ונאמר מחמת כעס, יכול לחזור ע"י נתינת 'אמתלא' לדבריו, **וכן פסק הרמ"א**. (אמנם הרמ"א השמיט את העובדה שהבעל גירש את אשתו, ועיין בחת"ס (אבן העזר חלק א סימן עו) שהביא שהשואל רצה לטעון שבכוונה השמיט הרמ"א פרט זה, משום שבמידה וגרשה כבר עשה מעשה ע"פ דבריו ושוב לא תועיל 'אמתלא'. אך החת"ס השיג על דבריו וכתב שודאי מועילה 'אמתלא' בין 'על קום ועשה' ובין 'על שב ואל תעשה', ע"ש).

הגר"א (פ) ציין שמקור דין זה הוא מהגמרא בב"ב קכז: שם מבואר שנאמן האב לטעון שאדם מסויים הוא עבדו ואח"כ לומר שהוא בנו. משום שיכול לטעון שכונתו בתחילה הייתה שהוא משמשו כעבד, וכאשר הם נמצאים ליד המוכס הדין מתהפך שאם אמר בתחלה שהוא בנו ואח"כ אמר שהוא עבדו נאמן, משום שטוען שאמר כן בשביל להתחמק מהמכס.

האם נאמנת האם לפסול את העובר?

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יט): "אשת איש שהיתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפסלו, והרי הבן בחזקת כשרות, שלא האמינה תורה אלא האב. **וכן פסק השו"ע**."

טען הבעל שהולד אינו ממנו, האם הולד ממזר ודאי או שיש לחוש שנבעלה לעכו"ם?

עוד כתב הרמב"ם בהלכה זו: "אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר, **הב"ש (נב) דייק מלשון הרמב"ם** שאף כשהאב טוען שהולד אינו ממנו, אין הולד ממזר ודאי אלא ספק, משום שיתכן שהאם נבעלה לגוי והולד כשר.

אך הטור והשו"ע כתבו שהולד ממזר ודאי. וכתב הב"ש שהם חולקים על דעת הרמב"ם. והקשה הב"ש על שיטת הטור והשו"ע שאם אנו מניחים בוודאות שהולד ממזר, כיצד נאמנת האם לומר שנבעלה לגוי.

אמנם יש לציין שהרמב"ם עצמו במקום אחר (איסורי ביאה טו, טז) כתב " ואם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי".

הנדוע ביהודה (אבן העזר ד) התייחס לסתירה בין הלכה ט"ז להלכה י"ט וכתב שהחילוק הוא בכך שבהלכה ט"ז הבעל אמר במפורש שבנו ממזר, ולכן הוא ממזר ודאי, אך אם רק אומר שהוא אינו בנו, עדיין ניתן לתלות שנבעלה לגוי.⁵⁸

⁵⁸ אך יש להעיר בזה ב' הערות:

- א. הנו"ב לא מתייחס להלכה זו ששם כתב הרמב"ם שהולד ממזר ולא ספק על אף שהארוס רק אמר שהולד אינו שלו, ואמנם לא כתוב שם ממזר ודאי, אך גם לא כתוב ספק, אלא ממזר והפשוט שהכוונה לודאי.
- ב. גם אם נאמר שחזקת ממזר הכוונה לספק, יש להבין מדוע הרמב"ם לא כתב ספק, ושינה את הניסוח ממקום למקום (ובענין זה יש מהכובל שרצו לומר שהכוונה שהוא בעיקרון ספק ודאי אלא שיש לחוש שהמציאות תשתנה בכך שהאם תעיד עליו שהוא כשר, ולכן אין להתירו בממזרת, אך באמת אם תמות האם, יהיה מותר בממזרת, ויש בזה קושי שהיתר זה אינו רמוז ברמב"ם, וגם הסברא בזה קשה שאם כעת הדבר ודאי מדוע נחוש שהוא ישתנה ע"פ עדותה של האשה, ולא מצינו שכאשר סומכים על חזקה אוסרים מהחשש שיבואו עדים וכיו"ב).

סימן ד - מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

השער המלך (איסורי ביאה טו, יז) **התייחס אף הוא לסתירה זו**, וכתב שבהלכה יז מבואר שהאשה טוענת שנתעברה מבעלה ולכן אין לתלות שנבעלה מגוי, וממילא הולד ממזר ודאי, ואילו בהלכה יט האשה אינה טוענת כך.

וכתב השער המלך שאין כלל מחלוקת בין הטור לרמב"ם, ואף הטור מודה שכאשר היא אינה טוענת כלום, הולד ספר ממזר.

הפת"ש (לט) הביא שרע"א (שו"ת רע"א סימן קו) **השיג על הב"ש** במה שכתב שלדעת הטור והשו"ע הולד ממזר ודאי וכתב שפשוט שהולד הוא רק ספק ממזר, משום שלא מסתבר להניח בוודאות שלא נתעברה מגוי. וכתב שהסיבה שהטור והשו"ע כתבו שהוא ודאי, כוונתם שלאב אנו מאמינים בתורת 'ודאי' לכך שאין הולד ממנו, ולכן כשאין גוים הולד ממזר ודאי.

האם נאמן האב להעיד על נכדיו שהם פסולים, ואם נאמן להעיד על בנו כשיש לו בנים?

לשון הגמ' ביבמות מז.

מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי.

א"ל רבי יהודה: יש לך עדים?

אמר ליה: לאו.

יש לך בנים?

א"ל: הן.

א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך.

ומי א"ר יהודה אבנים לא מהימן?

והתניא: "יכיר" - יכירו לאחרים מכאן א"ר יהודה: נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן

לומר זה בני בכור, כך נאמן לומר בני זה בן גרושה הוא או בן חלוצה הוא; וחכ"א: אינו נאמן;

א"ר נחמן בר יצחק: ה"ק ליה: לדברך עובד כוכבים אתה, ואין עדות לעובד כוכבים.

רבינא אמר: הכי קאמר ליה: יש לך בנים? הן; יש לך בני בנים? הן; א"ל: נאמן אתה לפסול בניך,

ואי אתה נאמן לפסול בני בניך.

תניא נמי הכי, ר' יהודה אומר: נאמן אדם לומר על בנו קטן, ואין נאמן על בנו גדול.

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: לא קטן - קטן ממש, ולא גדול - גדול ממש, אלא קטן ויש

לו בנים - זהו גדול, גדול ואין לו בנים - זהו קטן.

והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק.

בגמ' מסופר על אדם שבא לפני ר' יהודה והעיד שהוא התגייר בינו לבין עצמו, וממילא גיורו אינו גיור.

ונחלקו רבינא ורב נחמן בר יצחק מה השיב לו ר' יהודה:

לדעת רבינא השיב לו ר' יהודה שהוא נאמן רק לפסול את עצמו ולא את הבנים, ואע"פ שיש לאב נאמנות

לפסול את בניו מדין "יכיר", מכול מקום במקרה זה אין זה מועיל היות והוא טוען שהוא עצמו גוי וממילא

פסול להעיד.

ולדעת רב נחמן בר יצחק השיב לו ר' יהודה שבמידה ויש לילדיו ילדים, אין הוא נאמן לפסול את נכדיו,

משום שדין "יכיר" לימד רק שנאמן להכיר את הבנים ולא את בני הבנים.

ונפסקה הלכה כרב נחמן בר יצחק שאין אדם נאמן לפסול את נכדיו.

וכתבו תוספות (ביבמות מז. ד"ה 'ואין אתה נאמן') **בשם ר"י** שכוונת ר' יהודה לומר שבמידה ויש לבניו בנים, הוא

אינו נאמן לפסול אף את בניו, משום שאין סברא לומר שיהיו בניו פסולים ובניו כשרים.

תוסי' כתבו שכן משמע מכך שהגמ' כתבה שאינו נאמן להעיד על בנו גדול, וביארה הגמ' שהכוונה שיש לו

ילדים, ומשמע שבמידה ויש לו ילדים, אין האב נאמן לפסול גם אותו.

וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טז) בזה הלשון: "אם יש לו בני בנים אינו נאמן לפסול בני בניו ולא יפסול

אלא עצמו".

וכן פסק השו"ע.

ובישועות יעקב הקצר (כא) כתב שכדברי ר"י גם עולה ממשמעות הש"ס "וכן פסקו כל הפוסקים".

אך הוסיף הישועות יעקב "ואני מצאתי בשאלתות דרב אחאי גאון פרשת וארא (מא) בזה הלשון: 'והני

מילי דלית ליה זרעא לההוא בנו אבל אי אית ליה זרעא אבנו מהימן אבן בנו לא מהימן' והוא פלא גדול

שלא הראו לנו דברי השאלתות הב"י והרמ"א".

לשון השו"ע:

אשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה, אינה נאמנת לפוסלו.

הגה: וי"א דוקא בנשואה, שיש לבן חזקת כשרות. אבל ארוסה שאומרת על

בנה שהוא ממזר, אף על פי שהארוס אומר שהוא שלו ושלא זזה ידו מתוך

ידה, י"א דהבן הוי ספק ממזר וי"א דהוא נאמן. (סברת הרב דבארוס מייירי,

דברי נ"י פרק אלמנה בנדון זה שהביא ב' דיעות אלו).

אבל האב שאומר על העובר שאינו ממנו, או על אחד מבניו שאינו בנו, נאמן

לפוסלו והוא ממזר ודאי.

ואם יש בנים לבן, אינו נאמן אף על הבן.
ואם היא אומרת: מעובד כוכבים או מעבד נתעברתי, הולד כשר שאין הבעל יכול להכחישה בזה.

הגה: והא דאב נאמן על בנו היינו דוקא שלא היה לו חזקת כשרות על פי האב, אבל הוי ליה חזקת כשרות על פי האב שוב האב אינו נאמן עליו רק בסהדי (ר"י בשם הרמ"ה).

האב שאמר על בנו שהוא ממזר, וחזר אח"כ ונתן אמתלא לדבריו למה דבר בתחלה כך, נאמן (מהר"מ מרוזבורק).

הא דאב נאמן על בנו היינו במי שהוא בחזקת אביו, כגון באשתו נשואה, אבל פנויה שאומרת: זהו בן פלוני, והוא אומר שמממזר נתעברה, אינו נאמן לפוסלו והיא נאמנת עליו להכשירו (ת"ה סימן רס"ז).

סעיף ל

נאמנות אדם על עצמו

לשון השו"ע:

האומר על עצמו שהוא ממזר, נאמן לאסור עצמו בבת ישראל ואסור בממזרת עד שידוע ודאי שהוא ממזר, ובנו כמוהו. ואם יש לו בני בנים, אינו נאמן לפסול אלא לעצמו.

מקור דין זה ברמב"ם (איסורי ביאה טו, טז).

וכתב המגיד משנה שדינו של הרמב"ם במה שכתב שנאמן לאסור עצמו בת ישראל הוא ברור, שהרי הוא ישי נפשיה חתיכה דאיסורא.

סעיף לא

דינו של 'אסופי'

בסעיף זה אנו נדון במעמדו של ה'אסופי'.

במשנה בקידושין (טז). מבואר שהגדרתו של 'אסופי' היא תינוק שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא את אמו.

שם במשנה נאמר שהשתוקי מותר בגרים, בעבדים משוחררים, ממזרים ונתינים. ועולה שאין להתירו בישראל מכוח שהוא ספק.

מהמשנה מבואר שהוא מותר בספק כמותו וכן בממזר ודאי.

אך כבר התבאר בסעיף כד שלהלכה אין פוסקים כך, אלא כדעת ר' אליעזר שהספק אסור בממזר ודאי ואף בספק כמותו.

מכול מקום מבואר שהנאסף מן השוק מוגדר כספק ממזר.

ובגמ' בדף עג. אומר רבא כי מן הדין 'אסופי' כשר, משום שאין להניח שהוא נזרק מחמת שהוא ממזר, שהרי אשת איש תמיד יכלה לטעון שהולד מבעלה ולא מאדם אחר, ועל אף שיש מיעוט ארוסות וכן מיעוט נשואות שאינן יכולות לתלות את הולד בבעליהם, ויש לחוש שהולד מהם וזרקוהו משום שהוא ממזר, מכול מקום כנגדם יש מיעוט של פנויות שזורקות את הולד מחמת הבושה, וכן מיעוט שזורקות את הולד מחמת רעבון.

שואלת הגמ' א"כ מדוע באמת פסלו חכמים את האסופי?

ולמסקנה הסיקה הגמ' שלא יתכן לומר שזאת מהחשש שאח ישא אחותו, שא"כ היה לנו לאסור גם ספק בספק (כפי שצינו להלכה אכן נאסר ספק בספק, ודיון זה הוא בדעת ת"ק) אלא הסיבה שפסלוהו היא משום 'מעלה ביוחסין'.

הגמרא בהמשך דנה בסימנים השונים שניתן למצוא בתינוק העוזב אשר יכולים להוציאו מהגדרת אסופי ולהוכיח שהסיבה לעזיבתו אינה משום שהוא פסול אלא מסיבות אחרות⁵⁹ (בפסקא הבאה נדון האם כשיצא מגדר 'אסופי' הוא כשר או שדינו כשתוקי).

○ **נמצא התנוק מהול-** מן הסתם נזרק מחמת רעבון, שאם זה היה מחמת פסול לא הייתה האם טורחת למול אותו.

○ **'משלטי הדמיה' כלומר נמצאו אבריו מיושרים-** מן הסתם נזרק מחמת רעבון, שאם זה היה מחמת פסול, לא הייתה האם טורחת ליישר את אבריו. (פירוש שני של רש"י- שהיו אבריו של התינוק גדולים ובריאים, ויש להניח שנולדה מבעלה ומתוך ששמה עם בעלה בג' החודשים האחרונים, הוא יצא יפה)

○ **משוח בשמן או שמלא כחל סביב עיניו, או שתלויים בו קשרי עשבים לרפואה וכן סוגי קמיעות שונים -** אם היה מחמת פסול לא הייתה אמו מטפחת אותו.

○ **אם התינוק תלוי על דקל-** הדבר תלוי ביכולת של חיה לטורפו, אם יכולה החיה לטורפו הוא נחשב 'אסופי', אך אם נמצא במקום שאין החיה יכולה לטורפו, אינו נחשב כאסופי ומותר בבת ישראל.

⁵⁹ הפירושים כאן הינם ע"פ רש"י.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

- **אם נמצא התינוק על עץ עוזרדין** (ורדתא)- הדבר תלוי בסמיכותו לעיר שכל שסמוך לעיר יש בו שדים, ודינו כאסופי וכשהוא מרוחק בעיר אין שדים ואין לו דין אסופי.
- **נמצא התינוק בבית כנסת הסמוך לעיר**- אם מצויים שם רבים, מן הסתם נזרק מחמת רעבון, משום שרואים שהאם חסה עליו לשים אותו ליד אנשים, ואם לא מצוים שם רבים הולד אסופי.
- **נמצא באמצע הנהר במקום שספינות עוברות**- יש להניח שהוא נזרק מחמת רעב ולכן הניחה אמו במקום שרבים רואים אותו (בניגוד לתנוק שנמצא בחפירה שזורקים בה גרעיני תמרים שהיא מוץ לעיר ויש בה מזיקים).
- **נמצא בצידי רשות הרבים**- יש להניח שהוא נזרק מחמת רעבון ולכן הניחה במקום המשתמר, וזאבת בניגוד למציאות שנמצא ברשות הרבים שבו יש סכנה שידרש, שיש בו משום 'אסופי'.

על פי גמרא זו פסק השו"ע:

אסופי שנאסף מהשוק הוי ספק ממזר, כגון שאין הוכחה שלא הושלך לשם מיתה.

אבל אם יש הוכחה שלא הושלך לשם מיתה

בין שיש הוכחה בגופו, כגון:

שהוא מהול או שאיבריו מתוקנים ומיושרים כמו שעושים לנערים, או שהוא משוח בשמן, או ששמו לו כחול בעיניו, או תלו לו קמיע.

בין שיש הוכחה במקום, כגון:

שנמצא במקום שרבים מצויים שם או שתלוי במקום באילן שאין החיה מגעת שם והיה סמוך לעיר, או שנמצא בבית הכנסת הסמוך, או בצידי רשות הרבים, אין בו משום אסופי, כיון שחוששין עליו לשומרו, ולא הושלך שם אלא משום רעבון:

**מדוע ילד שנזרק ויש סימנים שלא נזרק למיתה אינו אסור כשתוקי?
ומה הדין ב'שתוקי' כשהדיון הוא על הולד בלבד ולא על אמו?**

הפת"ש (מא) הביא את דברי הנודע ביהודה (סימן ז) **שהקשה** מה ההשלכה לכך שבמקרים שיש ראייה שהולד לא נזרק סתם כך, הוא אינו 'אסופי', והרי עדיין לא ידוע לנו מי האב, ועל כן מכל מקום יש להגדירו כ'שתוקי', כדין וולד של פנויה שילדה ולא ידוע מי אביו, וא"כ מכל מקום הוא ספק ממזר.

בתחילה כתב הנודע ביהודה שבאמת דינו כשתוקי, אך הוא לא מוגדר כ'אסופי', וההשלכה ההלכתית היא שבמדה ונאסף התינוק מן השוק, תוכל אשה לטעון שהיא אמו, בנגוד לאסופי שלאחר שנאסף מן השוק, לא תוכל לבוא אשה ולטעון שהיא אמו.

הנודע ביהודה כתב לדייק כן מסדר ההלכות ברמב"ם (איסורי ביאה טו): הרמב"ם פתח בדין שתוקי (הלכה יב) ולאחר מכן (הלכה יג) הביא את דינו של ה'אסופי', ולאחר מכן האריך בדיני נאמנות האב והאם ואח"כ בסוף הפרק (הלכה ל) הביא את ההלכה שבמידה והשתוקי נאסף מן השוק אין אביו ואמו נאמנים עליו, ובהלכה אחר כך (הלכה לא) כתב שאם יש בו את הסימנים שהזכרנו לעיל הוא אינו 'אסופי', וביאר הנודע ביהודה שנראה שבכוונה כתב הרמב"ם דין זה רק לאחר שהביא את הדין שבאסופי אין נאמנות של ההורים לאחר שנאסף מהשוק, משום שכל הני"מ של הסימנים הללו הוא רק לענין נאמנות האם שנאמנת גם לאחר שנאסף מן השוק.

אך כתב הנו"ב שמדברי הטור משמע שלא מודה לכך, שהרי הטור כתב שסימנים אלו מוציאים את הולד מדין 'אסופי' עוד קודם שהזכיר הטור שאשה אינה נאמנת לומר על 'אסופי' שהוא בנה לאחר שנאסף מן השוק.

לכן הציע הנודע ביהודה ביאור נוסף והוא שבאמת ולד שנאסף מן השוק ויש סימן שלא הושלך למיתה, הוא כשר ודאי ואינו דומה לשתוקי, משום שבשתוקי אנו יודעים שאמו פנויה או ארוסה וודאי זינתה, ולכן יש לחוש שזנתה עם פסול, אבל לגבי ילד שנאסף מן השוק, יתכן שהוא נולד מאיש ואשתו, אלא שננטש מחמת הרעבון, ולכן אין להחמיר בו אפילו מכוח 'מעלה עשו ביוחסין', וכל מה שהחמירו בו זה משום שרואים שננטש מחמת מיתה, ועל כן יש לחוש שנוולד בזנות.

אך הנודע ביהודה דחה גם את התירוץ הזה משום שכבר גזרו על על 'שתוקי' שהוא ספק גם במקרה שהוא בא מהפנויה, וא"כ שוב אין להתיר את הספק, שהרי כל ההיתר נסמך על כך שיש מיעוט פנויות שזרקו את הולד וכן מיעוט מחמת רעבון, והיות שלדינא אם פנויה זרקה את התינוק, הרי הוא אסור מדרבנן, שוב לא ניתן להסתמך על מיעוט זה.

על כן תירץ הנודע ביהודה תירוץ שלישי והוא, שיש לחלק בין מציאות שידוע מי האם, למציאות שלא ידוע מי האם: במציאות שידוע מי האם, אנו דנים גם על כשרות האם, והיות וגם ברוב כשרים יש לחוש שמא הלכה אל הבוועל והרי זה כקבוע וכל קבוע נחשב כמחצה על מחצה, ועל כן יש לפוסלה וממילא גם את בנה. אבל כשלא ידוע מי האם, הדיון הוא לגבי התינוק בלבד, ולכן במידה ויש רוב כשרים, יש לתלות את הולד ברוב הכשרים, משום שאף אם נאמר שהאם הלכה אל הבוועל ודינה כמחצה על מחצה, מכל מקום דין התינוק שנמצא בשוק כמי שפירש, וכל שפירש 'מרובא פירש'.

לאור ביאורו השלישי (שיש חילוק בין מציאות שהדיון הוא גם על האם, למציאות שהדיון הוא רק הבן) **כתב הנודע ביהודה** שאף לגבי 'שתוקי שידוע מי האם, יש חילוק בין מציאות שהאם בחיים והדיון הוא גם עליה לבין מציאות שהאם מתה והדיון הוא רק על הולד, שיש להכשירו.

הפתי"ש הביא את דברי 'הגאון מליסא' בספרו בית יעקב (סימן ו סעיף יח) **שכתב שאמנם במבט ראשון יש הצדקה לחילוקו של הנו"ב** משום שיש לדמות זאת למקרה של חצר שיש בו תרנגולות טריפות וכשירות ונמצאה ביצה, שהביצה כשרה, משום שכל הפורש- מרובא פריש.

אך כתב הגאון מליסא שיש לדחות שבמקרה של הביצה- הספק נוצר רק לגבי הביצה שהרי לגבי התרנגולות שבחצר היה ידוע איזה כשרה ואיזה טרפה, ולכן יש לומר שהביצה פרשה מהרוב. מה שאין כן במקרה שאשה הלכה אל הבעל, שהספק נולד במקום ה'קבוע' וכבר אז יש ספק אף לגבי הזרע שבתוכה, ולכן אין משמעות לכך שהולד 'פירש' לאחר שכבר נולד בו הספק, שכבר נאסר במקום הקביעות.

כדברי הגאון מליסא כתב גם המהרי"ט (אבן העזר סימן יח) שכל שהספק נוצר במקום הקביעות, אין זה נחשב כ'פירש'.

אף הבית מאיר השיג על דברי הנודע ביהודה.

הישועות יעקב (הארון ס"ק יד) **הבית מאיר וערוך השולחן** (נו) **תירצו את קושייתו של הנודע ביהודה** מדוע במקרה שיש ראייה שלא הושלך לשם מיתה, אין דינו כשתוקי, וכתב שבמקרה שדאגה האם שלא ימות, יש ראייה לכך שהוא כשר, ואין זה דומה לפנויה שידוע לנו שזינתה ולכן אנו חוששים, אבל במקרה של 'אסופי' יתכן שכלל לא זינתה והולד מבעלה, ובמקרה שדאגה שלא ימות, אין חשש שזינתה תחת בעלה.

סעיף לב

האם נאמנים גבר או אשה להעיד על 'אסופי' שהוא בנם?

לשון הגמרא בקידושין עג:

אמר רבא: ובשני רעבון - אין בו משום אסופי.

הא דרבא אהיא?

אילימא ארשות הרבים, אידי דשני רעבון קטלא ליה?

ואלא אידי רשות הרבים, מאי איריא שני רעבון? אפילו בלא שני רעבון!

אלא כי אתמר דרבא - אהא דאמר רב יהודה אמר רבי אבא אמר רבי יהודה בר זבדי אמר רבי:

כל זמן שבשוק - אביו ואמו נאמנים עליו, נאסף מן השוק - אין נאמנים עליו

מאי טעמא?

אמר רבא: הואיל ויצא עליו שם אסופי.

ואמר רבא: ובשני רעבון, אף על פי שנאסף מן השוק - אביו ואמו נאמנים עליו.

מבואר בגמ' כי במידה ונמצא התינוק בשוק, נאמנים איש או אשה להעיד שזה בנם, אך כאשר כבר נאסף מן השוק, הם אינם נאמנים, ומכול מקום במידה ומדובר בשנים של רעב- הם נאמנים אף לאחר שנאסף מן השוק, וכן פסק השו"ע.

האם נאמנים ההורים בשני רעבון אף כשהניחוחו ברה"ד?

מדברי הריטב"א (קידושין עג: ד"ה 'ובשני רעבון') **מבואר** שבשנת רעבון נאמנים האב והאם אף במידה ונמצא ברשות הרבים ממש, משום שיש לתלות שהם הניחו בצדי רשות הרבים, והוא הגיע לאחר מכן לרה"ד.

האם נאמנים ההורים בשני רעבון גם זמן רב לאחר שנאסף?

המאירי (קידושין עג: ד"ה 'אסופי') **כתב שיש מחלוקת** האם נאמנים ההורים בשני רעבון לומר שזה בנם, רק לאחר זמן מועט מהאיסוף, ויש אומרים שהוא הדין אף לאחר זמן.

האם נאמן האב לבדו או האם לבדה קודם שנאסף התינוק?

מלשון הרמב"ם והשו"ע מבואר שאין צורך שהאם והאב יעידו יחד קודם שנאסף התינוק שזה בנם בשביל שיהיו נאמנים.

האם נאמנים האב והאם יחד להעיד להעיד שזה בנם אף לאחר שנאסף התינוק?

לשון הירושלמי (קידושין ד, ב):

נאסף מן השוק צריך שני עדים אביו ואמו כשני עדים הן.

בירושלמי מבואר שבמידה ונאסף מן השוק, ניתן להגדיר מי הם הורי רק ע"י 2 עדים, ואף במידה ואביו ואמו יעידו יחד, יהיו נאמנים.

אמנם הרמב"ם והשו"ע פסקו שאף אם יבואו האב והאם יחד, הם לא יהיו נאמנים לאחר שנאסף התינוק. **וכתב ערוך השולחן (נא)** שכנראה סברו הרמב"ם והשו"ע [ובלשוננו: 'כל הפוסקים'] שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, משום שבבלי מבואר שהסיבה שאינם נאמנים היא משום שיצא עליו שם אסופי, ולכן כל עוד שני עדים לא ניתן להכשירו. [ועיין בחידושי ר' מאיר שמחה קידושין עג: שהאריך בשאלה מדוע הפוסקים הכריעו שלא בירושלמי].

לשון השו"ע:

הולד שהיה מושלך בדרך, ובא אחד ואמר: בני הוא ואני השלכתיו, נאמן. וכן אמו נאמנת.
נאסף מן השוק, ובאו אביו ואמו ואמרו: בנינו הוא, אין נאמנים הואיל ויצא עליו שם אסופי.
ובשני רעבון נאמנים, שמפני הרעב השליכוהו והם רוצים שיזונו אותו אחרים ולפיכך שתקו עד שנאסף:

סעיף לג

תינוק שננטש בשוק, מתי יש לחוש לכך שהוא גוי- לעניין יוחסין?
בסעיף הקודם עסקנו בדינו של תינוק שנאסף מן השוק ולא ידוע מי הם הוריו. שם דנו בשאלה מתי יש להחשיבו כספק ממזר. בסעיף זה נדון בשאלה מתי יש להניח שהוא יהודי ומתי יש להניח שהוא גוי. כך נאמר במשנה במסכת מכשירין (ב, ז):

עיר שישראל וגוים זרים בה- מצא בה תינוק מושלך:

אם רוב גוים- גוי.

אם רוב ישראל- ישראל.

מחצה על מחצה- ישראל.

מבואר במשנה שרק במידה ומצויים בעיר רוב גוים- יש להניח שהולד גוי, ורק במידה ומצויים בעיר רוב יהודים- יש להניח שהוא יהודי.

עד כאן נשמע שבמידה ומצויים בעיר מחצה יהודים ומחצה גוים, התינוק הוא לא גוי ולא יהודי, והיה מקום להבין שדינו כ'ספק'. אך מהמשך דברי המשנה עולה שאף כשהוא מחצה על מחצה יש להגדירו כיהודי. בגמרא בכתובות (טו, ז): מבואר כי כל שלב במשנה נאמר לגבי דינים אחרים:

○ **'אם רוב גוים, גוי'-** נאמר לגבי זה שמותר להאכילו נבילות ואין לחוש שהוא גוי, אך לעניין פיקוח נפש בשבת אין הדין כן, ואף כשיש רוב גוים, יש לחלל עליו את השבת, משום שיתכן שהוא מן המיעוט שהם יהודים.

○ **'אם רוב ישראל, ישראל'-** נאמר לעניין החובה להחזיר לו אבידה, שרק כשיש רוב של יהודים, יש חובת הכרזה.

○ **'מחצה על מחצה, ישראל'-** נאמר לעניין דיני נזיקין שאם שורו של אותו אסופי נגח שור ישראל, הוא משלם רק חצי נזק כדין שור תם וכדיני ישראל, ועד שלא יוכיחו שהוא גוי, לא יתחייב לשלם נזק שלם.

עוד מבואר בגמ' שדעת רב היא שלעניין יוחסין אין הולכים אחר הרוב.

הגמ' מוכיחה מדינו של רב שביוחסין יש ללכת אחר יתרי רובי ולא ניתן להסתמך על רוב אחד בלבד.

א"כ, עולה מן הגמרא כי אף במידה שיש רוב ישראל בעיר, עדיין יש לחוש שהולד גוי.

רש"י ביאר שהגמ' כאן עוסקת אף במציאות שיש סימנים שהתינוק לא הושלך מחמת מיתה, ואין לחוש שהוא ממזר, ומכול מקום דין הולד כגוי, ואם מדובר בבת היא אסורה לכהונה מפני שהיא גיורת.

בפשוט עולה מגמרא זו כי ודאי שנמצא בשוק, אף במקום שהרוב ישראל- צריך גיור, ואין להחשיבו כיהודי.

וכן פסק השו"ע.

[אמנם מדברי רש"י היה מקום להבין כי דווקא לעניין כהונה יש לחוש שהוא גוי אף כשהרוב ישראל, אך לעניין ישראל יש להחשיבו כ'ישראל ע"פ רוב, וקידושיו קידושין. כך נראה מכך שכתב רש"י שהנימ' היא דווקא לעניין כהונה.

וכן הבין הנו"ב (קמא אבן העזר ז) **בדעת רש"י**, אלא שהסתפק הנו"ב אם ניתן להוכיח מכאן שכל פסולי יוחסין השייכים לישראל יכולים להיות מוכשרים ע"פ רוב, או דווקא פסול נכרי שאינו נקרא 'יוחסין' (ובע"ה נרחיב בספק זה בפיסקא הבאה ובדעת הבי"ש בעניין זה).

אף המאירי (קידושין עג) **כתב:** "ומכל מקום עיקר הדברים כדעת ראשון: שזה שאמרו ברוב ישראל אבל ליחסו לא, פירוש- להחזיקו במיחוץ להשיאו לכהנה, אבל אם קדש קדושו קדושין]

'אסופי' שנמצא במקום שרוב גוים ונתגייר, האם דינו כ'ספק ממזר'?

נחלקו הראשונים מה הדין במציאות שנמצא התינוק במקום שרוב גוים ונתגייר (השאלה היא במציאות שאין לו סימנים שלא הושלך למיתה, ולכן במידה והוא ישראל דינו כ'אסופי' והוא ספק ממזר):

לדעת הרמב"ם דינו כ'אסופי' והוא ספק ממזר ואסור בישראלית.

אמנם הראב"ד השיג על דבריו וכתב שקרובה דעתו להכשיר את הולד שנמצא בעיר שרובה גוים לאחר שהוא התגייר, הואיל ויש לדונו כגוי ע"פ הרוב.

המגיז משנה ביאר שהרמב"ם סבר שהולד נחשב כ'קבוע' ודינו כמחצה על מחצה, ועל כן דינו ככל אסופי.

לאור ביאור זה הקשה המ"מ על שיטת הראב"ד כיצד הכשיר את הולד בבת בישראל והרי דינו כקבוע והוא ספק ממזר?

ומכול מקום הכריע המ"מ כדעת הראב"ד ונימק זאת בכך שבמקרה זה יש 'ספק-ספק' להכשיר:

1. **ספק ראשון-** שמא הולד גוי וכשר לאחר גיור.

2. **ספק שני-** שמא הולד ישראל כשר ומן התורה ספק ממזר מותר.

וכתב המ"מ שכל החומרא ב'אסופי' נאמרה רק כאשר יש ספק אחד⁶⁰.

וכתב המ"מ שיתכן שלזה כיון גם הראב"ד.

ומכול מקום כתב המ"מ שיש לאסור ולד זה בממזרות, וזאת לשיטתו (עיי' לעיל סעיף כד בעמוד 105) שספק ממזר דינו כישראל גמור מן התורה ואסור בממזרות.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם ועולה מדבריו שהוא אוסר את הולד גם לאחר גיור.

הב"ש (נד) כתב שמכול מקום אף הרמב"ם יודה שבמידה ויש 'תרי רובי' להתיר את הממזר- הולד כשר, כשם שמתירים את האשה בדיעבד אף ללא טענת ברי כאשר יש 'תרי רובי' להתירה.

עוד כתב הב"ש שדעת רש"י כדעת הראב"ד שיש להכשיר את הולד לאחר גיור כאשר יש רוב גויים, ולדעת רש"י כל החומרא שצריך 'תרי רובי' נאמרה רק רק לענין כהונה, וכפי שביאר שמדובר במציאות שאין חשש ממזרות, ושיש לאסור את הבת לאחר גיור לכהונה.

הב"ש הקשה על שיטתו מהמבואר בקידושין שיש לחוש לשתוקי אף כשיש רוב כשרין.

ותירץ הב"ש שחשש ממזר לישראל, הרי הוא כפסול כהן ליוחסין.

ולכאורה דברים אלו של הב"ש סותרים את דבריו הקודמים במה שכתב שכל החומרא ב'תרי רובי' הוא רק לגבי כהונה?

והמעניין בבית מאיר יראה שהבין שהבית שמואל התכוון לומר שאכן אין הבדל בין איסור ספק ממזר לישראלית, לפסול חלל לכהונה, ובשניהם אין להכשיר לא 'תרי רובי'. אלא שיש להכשיר ספק ממזר בממזרת משום שלגביו יש לסמוך על עיקר הדין ולהכשיר ע"פ רוב.

אך ציין הבית מאיר שאף דברים אלו נסתרים מהמשך דברי הב"ש שכתב שדעת הראב"ד כדעת רש"י וכתב הב"ש שלשיטתו ניתן לסמוך על רוב גם להכשיר בבת ישראל.

[אך העיר לי ר' אבי קלמנטינובסקי שמדברי הב"ש מתבאר עניין זה שאכן אין לסמוך על רוב אחד להכשיר בבת ישראל אלא בממזרת בלבד, אבל בנדון דידן שיש ספק ספקא להקל וכפי שכתב המ"מ אכן ניתן להקל להכשיר אף בבת ישראל, ונראה שרש"י הוכרח לפרש דין זה דווקא לגבי כהונה, כי שם השאלה אם הוא גוי או יהודי ובה יש רק ספק אחד, עיין בזה ודוק].

הפת"ש (מב) הביא את דברי הקהלות יעקב שעולה מדבריו שכאשר נמצא ולד בעיר שרובה גוים, אם קידש אותה אותו ולד- היא צריכה גט ממנו רק מתורת ספק משום, אך אם קידש אותה ישראל אחר צריכה ממנו גט מתורת ודאי משום שיש להניח שהראשון הינו גוי ע"י ש בדבריו.

לשון השו"ע:

האסופי שנמצא בעיר שיש בה עובדי כוכבים וישראלים, בין שהיה רוב עובדי כוכבים או רוב ישראל, הרי זה ספק עובדי כוכבים לענין יוחסין.

קידש אשה, צריכה גט מספק.

הטבילוהו ב"ד לשם גרות, או שטבל משהגדיל, הרי הוא לענין יוחסין כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל, שאין הטבילה מועלת אלא להוציאו מידי עובדי כוכבים.

סעיף לד

תינוק שננטש בשוק- מעמדו כגוי ויהודי ביחס לדינים שונים

בסעיף הקודם דנו במעמדו של עובר שנמצא בשוק, בנוגע ליוחסין.

בסעיף זה נתייחס למעמדו של עובר ביחס לדינים נוספים.

בסעיף הקודם הבאנו שמבואר במשנה במכשירין ע"פ דברי הגמ' בכתובות שלענין להאכילו במאכלות אסורים, יש ללכת ע"פ רוב, וכל שהרוב גוים מותר להאכילו, ולענין החזרת אבידתו, אין חובה להחזיר לאותו אסופי עד שיהיה רוב ישראל. ולענין נזיקין- כל שנמצא בעיר שחציה יהודים וחציה גוים, אם שורו הזיק אינו משלם אלא חצי נזק כדן ישראל.

מתי מחללים שבת על אסופי?

מבואר בגמ' שדעת שמואל היא שלענין לחלל עליו שבת [לפקח עליו את הגל] אין הולכים אחר הרוב, ואף כשנמצא בעיר שרובה גוים, חוששים למיעוט שהוא יהודי ומחללים עליו שבת.

וכך פסקו הרמב"ן (כתובות טו: ד"ה 'הא' וד"ה 'ומ"מ שמענין') **והרשב"א** (שם ד"ה 'אמר רבי') שמחללין שבת גם על ולד שנמצא בעיר שרובה גוים.

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כו) **פסק** שדווקא במציאות שהעיר היא מחצה גוים ומחצה ישראל יש לחלל עליו שבת, ומשמע שבמקרה שהרוב גוים אין לחלל עליו שבת, וכנגד דברי שמואל.

המגיד משנה הביא שהרמב"ם בתשובה (סימן מא) **נשאל** מדוע פסק כנגד דברי שמואל והשיב שמהגמ' עולה שר' יוחנן (בגמ' שם) חלוק על שמואל, משום שאמר שם ר' יוחנן שיש לפקח את הגל רק במידה ויש תשעה עובדי כוכבים ואחד ישראל באותו חצר, משום שהישראל נחשב כ'קבוע' וכל קבוע נחשב כמחצה על מחצה אבל במידה ויצאו לחצר אחר, הולכים אחר הרוב ואין להצילו.

⁶⁰ ביביע אומר (אבן העזר ח, יג) ציין שלכאורה המ"מ סותר דבריו שכאן משמע שיש להתיר ממזר מכוח ספק ספיקא ואילו בפרק יט הלכה כג כתב שאין לישראל ספק ספקא של ממזר לכתחילה, עוד כתב ביביע אומר שיותר יש להקשות על הראב"ד שהתיר כאן ספק ספקא של ממזר ואילו הכ"מ הביא שהראב"ד בפירושו למסכת עדויות כתב שיש לאסור ספק ספקא של ממזר.

וכתב ביביע אומר שעל הסתירה בראב"ד יש לתרץ שבאמת אין אין להתיר ספק ספקא סתם כך, אך במציאות של וולד הנמצא בעיר שרובה גוים יש 'תרי רובי' להתיר, וציין שכך כתב בצפנת פענח (איסורי ביאה טו, כה).

וכתב ביביע אומר שיש שלמ"מ יש לתרץ שבאמת ניתן להתיר ע"פ ספק ספיקא, ומה שכתב בפרק יט שאין להתיר לכתחילה, זה דווקא במקרה שם שאינו ספק ספיקא גמור, משום שזהו ספק בגוף ספק בתערובת, ע"י ש בדבריו.

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

[אמנם דברי הרמב"ם תמוהים לכאורה משום שהגמ' ביומא (פד:) הקשתה בין דברי שמואל לדברי ר' יוחנן, ותירצה שיש חילוק בין מציאות שפרשו כולם לבין מציאות שפרשו מקצתם, עיי'ש ואכמ"ל]
השו"ע פסק כדברי הרמב"ם.
והרמ"א פסק כדעת החולקים.

מתי מצווים לפרנס אסופי?

מחלוקת נוספת בין הרמב"ם לראשונים אחרים נסובה סביב השאלה אם יש להחיות ולד שנמצא בעיר שמחצה יהודים ומחצה ישראל:

לדעת הרמב"ם אף כשנולד בעיר של מחצה יהודים ומחצה גוים - יש להחיותו.
אמנם לדעת ראשונים אחרים (תוס' כתובות טו: ד"ה 'אם רוב', שטמ"ק כתובות ו: בשם רא"ש ורשב"א) אין להחיותו אלא כשיש רוב ישראל, וכמותם פסק הטור.

המחלוקת נסובה סביב הבנת הגמ' בכתובות טו:

לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם מוכח מדברי רב, שבשביל לחייב להחיותו צריך רוב, מכך שאמר רב 'לא שנו אלא להחיותו אבל ליוחסין לא', והבינו הראשונים שהכוונה שלעניין להחיותו כן הולכים אחר הרוב.

וכתב הב"י שהרמב"ם למד מהמשך הגמ' שלעניין לחייב להחיותו, די במחצה, זאת מכך ששאלה הגמ' בהמשך לעניין מה נאמר במשנה שאם נמצא הוולד בעיר שרובה ישראל דינו כישראל, וביארה שזה לעניין להחזיר אבידותו, ומשמע שלעניין להחיותו די במחצה על במחצה. עוד ביאר הב"י שהרמב"ם יבאר שמה שאמר רב שהרוב הוא לעניין להחיותו הוא לאו דווקא והוא הדין כשיש מחצה על מחצה.

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

והרמ"א הביא את דעת החולקים

נגח שור ישראל שור של אסופי שנולד בעיר שרובה ישראל?

כתב הטור שאם נגח שור ישראל שור של אסופי שנולד בעיר שרובה ישראל, הוא אינו חייב לשלם לו.
וביאר הב"י שזאת משום שאין הולכים בממון אחר הרוב, וכתב הב"י שכן כתב המ"מ (איסורי ביאה טו כו).
אמנם הב"ח סבר שלדעת הרמב"ם הולכים בזה אחר הרוב, וחייב הישראל לשלם לאסופי שנולד בעיר שרובה ישראל.

הח"מ (לב) השיג על הב"ח בזה וציין שגם מדברי הרמ"א עולה שאינו מודה לו, ולא ראה צורך להביא את דעת הטור בעניין זה כנגד דעת הרמב"ם, משום שבזה אף הרמב"ם מודה.

נגח שור 'אסופי' שנולד בעיר שרובה גוים, שור של גוי

הב"י דייק מדברי הטור שסבר ששור של אסופי שנולד בעיר שרובה גוים, משלם חצי נזק, משלם חצי כיהודי.

אך הב"י השיג עליו וכתב שהיות שהוא נולד בעיר שרובה גוי, הרי הוא בחזקת גוי, וצריך לשלם נזק שלם, והביא שכדבריו כתב המ"מ.

הח"מ (לב) הצדיק את דברי הב"י.

הד"מ (יג) והב"ש (נה) כתבו שאף הטור אינו חולק בזה. לשון השר"ע:

אם לא טבל ולא הטבילוהו ב"ד:

היה רוב העיר עובדי כוכבים, מותר להאכילו מאכלות אסורות.

היה רובן ישראל, מחזירים לו אבידותו כישראל.

מחצה על מחצה, מצוה להחיותו (פירוש לפרנסו) כישראל, ומפקחין עליו את הגל

בשבת, והרי הוא לענין נזקין ובכל ספק המוציא מחבירו עליו הראייה.

הגה: וי"א דאפילו ברוב עובדי כוכבים, מפקחים עליו הגל בשבת ואין מצווין

להחיותו (פירוש לפרנסו) אלא ברוב ישראל (טור).

סעיף לה

נאמנות מיילדת לומר מי הוריו של הולד

לשון הגמרא בקידושין עג:

תנו רבנן: נאמנת חיה לומר זה כהן זה לוי, זה נתין זה ממזר.

במה דברים אמורים? שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער - אינה נאמנת.

ערער דמאי?

אילימא ערער חד.

והאמר רבי יוחנן: אין ערער פחות משנים!

אלא ערער תרי.

ואיבעית אימא: לעולם אימא לך ערער חד. וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים, הני מילי

היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות - חד נמי מהימן.

מבואר בברייתא שיש נאמנות למילדת להעיד על הולד, אם הוא בן כהן או לוי, נתין או ממזר. **אמנם הברייתא מגבילה דין זה למציאות שלא יצא ערער על דבריה.** **הגמ' הביאה 2 אפשרויות באיזה סוג ערער מדובר:**

- א. ערער של שני עדים.
 - ב. ערער של עד אחד, ומועיל במקרה זה עד אחד בלבד משום שאין לילד חזקת כשרות.
- הרי"ף** (קידושין לא.) **הרא"ש** (קידושין ד, ח) **והרמב"ם** (איסורי ביאה טו, לב) **פסקו** כאפשרות השניה, שדי בערער אחד בכדי לבטל את דבריה, **וכן פסק השו"ע.**

מדוע מיילדת נאמנת?

הר"ן (קידושין לא. בדפי הרי"ף) **כתב** שנאמנות המיילדת אינה מן הדין אלא האמינו לה חכמים מכיוון שעל פי רוב אין דרך אחרת לברר. **לאור דבריו ביאר הר"ן** מדוע לא שייך כאן הכלל: 'כל מקום שהאמינה התורה ע"א הרי כאן שנים'. ויכול עד אחד לערער על דבריה אף לאחר זמן, משום שהוא נאמן מן הדין ונאמנותה אינה מן הדין (הבי"ש ס) התקשה בקושי הר"ן, שהרי כאן עדין לא נפסק דין ע"פ העד ובה אין לומר שכוחו של עד אחד כשנים, ותיכף שיתכן שסבר כשיטת תוס' שעד אחד הרי הוא כשנים אף ללא פסק דין). **הט"ז (כ) הבין** שלדעת הר"ן עקרו דין תורה והאמינו לחיה שלא מן הדין, וכן הבין המל"מ (איסורי ביאה טו, יא). **אך בהגהות תוספות יום טוב על הבי"ה הקשה** שלא יתכן לעקור דין תורה כגון נאמנות על כהן ושאר פסולים (בניגוד לספק ממזר שהוא רק מדרבנן).

על כן ביאר התי"ט שחז"ל קבעו שמכיוון שאין דרך אחרת לברר, האמינה התורה למיילדת כמו בדין נדה. **החזו"א** (קידושין נט, כ) **ביאר בדעת הר"ן** שהסיבה שחכמים יכלו להאמינה, היא משום שללא עדותה הוא ספק ממזר ומותר מן התורה, והוא הדין שספק נתין מותר מן התורה (בעניין זה עיין לעיל בסעיף י עמוד 76) ואף לעניין כהונה היא נאמנת משום שמהתורה די בעד באחד בכדי לעשותו כהן משום שעד אחד נאמן באיסורין⁶¹.

ובבנין עולם לר' יצחק אייזק חבר (סימן ו אות ו) **כתב** שחכמים אכן עקרו דין תורה אפילו בקום עשה. **וביסוד דבריו על דברי תוס'** (יבמות פח. ד"ה מתוך חומר) **שכתבו** שכאשר יש טעם וסמך אין זה נחשב כעוקר דבר מהתורה.

החזו"א עצמו כתב שיש לומר שהנאמנות של המיילדת היא מדין תורה כיון שהידעה בזה מסורה בידה, ואעפ"י שבדבר שבערוה לא מצינו שיהיה עד אחד נאמן כאשר הדבר בידו, מכול מקום במיילדת היא נאמנת משום שהיא אינה מרויחה כלום באמירתה, וגם בהיותם קטנים אין לומר שקרובה דעתה אצל אחד מהם, ומכול מקום האמינו רק למילדת משום שהיא מדייקת בזה יותר מסתם עד אחד. **יש לציין** שהתוס' רא"ש (עד. ד"ה יחיה') כתב במפורש שנאמנות החיה היא מדאורייתא שלא כדעת הר"ן, אלא שהוא למד כן מדין ייכירי, שלדעתו נלמד מפסוק זה שכל מי כל שידוע לזהות יותר מאחרים נאמן, והוא הדין שנאמנת האם לשבעה ימים מטעם זה עי"ש בדבריו⁶².

האם המיילדת נאמנת גם לאחר זמן, ואם נאמנת כנגד הכחשת ההורים?

מבואר בגמ' בקידושין (עד.) **שמילדת** (חיה) נאמנת לומר מיהו הבכור דווקא לאלתר⁶². **הפרישה סבר** שכשם שצריך נאמנות לאלתר לגבי בכורה, הוא הדין לגבי שיוך הולד. **על כן תמה הפרישה** מדוע הפוסקים לא הזכירו שהנאמנות היא רק לאלתר. **וכתב הפרישה שיש לתרץ** שהפוסקים דיברו במציאות שאין הכחשה של האב והאם, ובזה אין צורך שתאמר כן לאלתר, **וכן סבר העצי ארזים.** **אמנם הט"ז (כ) כתב** שאין לדמות נאמנות על בכורה, לגבי נאמנות על שיוך הולד להורים, ודוקא לגבי בכורה נאמנת רק לאלתר שצריך בזה הבחנה יתירה שבד"כ תאומים דומים זה לזה⁶³. **הבי"ש (ס) ציין** למחלוקת הפרישה והט"ז. **יש להעיר שבדברי"א** (קידושין עד: ד"ה יאיכא בנייהו) **מפורש כדברי הט"ז** שיש חילוק בין הבחנה בבכורה להבחנה בדבר לוי וישראל (אך לא ביאר מהו טעם החילוק). **עוד השיג הט"ז על הפרישה** במה שעולה מדבריו שכשהורים מכחישים נאמנת המיילדת לאלתר, וכתב הט"ז שאין המיילדת נאמנת אפילו לאלתר במידה וההורים מכחישים.

⁶¹ לדעת החזו"א נראה שאף ספק חלל מותר מהתורה שהרי כאשר המיילדת מעידה שהוא ישראל או כהן, היא אומרת שהוא אינו חלל, אך עיין לעיל בעמוד 73 שהבאנו ששער המלך סובר שספק נתין מותר מהתורה, ומשמע מדבריו שדווקא בנתין שייך לומר כן שגם לגבי נאמר קהל ד' וא"כ לגבי חלל אין זה שייך, אך נראה שהחזו"א סבר שכל פסולי קהל נלמדו מספק ממזר ואף פסולי כהונה. אמנם יתכן לומר שאף החזו"א לא אמר כן אלא לגבי פסולי קהל ולא פסולי כהונה, ובאמת הברייתא עסקה דווקא בפסולי קהל, וכפי שתיאר רש"י שמדובר שמשפר נשים נכנסו לבית אחד, האחת אשת כהן האחת אשת ישראל וכו' ולא הוזכר שנכנסה חללה או אשת חלל, ויתכן שבאמת במקרה זה לא תהיה נאמנת וצ"ע.

⁶² ובדף עג: נחלקו התנאים אם נאמנת החיה לעניין בכור דווקא כשלא יצאה מהחדר (ת"ק) או רק כשלא החזירה פניה. והטור כתב בזה לכאורה גדר ג': 'משיצא תחת ידה אינה נאמנת', והרמב"ם (נחלות ב, יד) והשו"ע (רנו, יב) וסתמו שחיה נאמנת מיד, ובערוך השולחן (חוי"מ רעז, יג) תמה מדוע לא עסקו בגדרים אלו, וקצת נראה שסברו שגדר לאלתר הינו גדר שלישי, וכפי שכתב הטור שהוא כל שנמצא תחת ידה.

אך בפת"ש (חוי"מ רעז, ה) הבין שדעת הטור היא כדעת חכמים שכל שלא יצאה מהחדר נאמנת, וכן הבין הקרבן נתנאל (קידושין ד, יא ס"ק ו) והקשה על סתימת הרא"ש כקושיית ערוך השולחן, עי"ש. ⁶³ ובעצי ארזים כתב שסברא זו דחוקה שהרי גם בשתי נשים מאיש אחד המיילדת נאמנת לעולם, למרות שהולדות דומים. ונראה שאינו קשה שאינו מצוי שדומים כל כך כמו תאומים, ולא פלוג רבנן.

יצא ערער על עדות המיילדת- האם הולד ספק או כשר ומדוע?

הבאנו לעיל שמבואר בברייתא בקידושין (עג:) שנאמנות המיילדת מוגבלת בכך שלא יצא על דבריה ערער. ושלחלכה הכריעו הפוסקים שדי בערער אחד בכדי לבטל את דבריה. וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, לב) ובעקבותיו השו"ע שכאשר עד אחד מכחישה הולד כשר אלא שנתר בלא יחוס. השו"ע כתב דין זה לפי המציאות שתיאר רש"י (קידושין עג: ד"ה זה כהן וזה לוי) שמדובר במציאות שארבע נשים ילדו בבנות⁶⁴ אחת, וביניהם היה ממזר. ותמה על כך הח"מ (לג) שהיות והיה ממזר באותו בית, הרי הוא 'קבוע', ויכל קבוע כמחצה על מחצה, ודינו של התינוק הוא כספק ממזר. הב"ש (סב) כתב ליישב שכוחו של עד אחד גובר על דברי המיילדת משום שהוא עד כשר, והיות ואין לולד חזקת פסול- די בעד אחד בכדי להכשירו. וביאר הב"ש שהסיבה שכתבו הרמב"ם והשו"ע שאין לו יחוס, היא משום שמדובר שהעד אינו יודע מה יחוסו. עוד הציג הב"ש שיתכן שהעד יודע את יחוסו של הולד, ומכול מקום אינו נאמן לענין כהונה אלא להכשירו בקהל.

בעל השער משפט בשו"ת נחלת אבות (סימן כא) כתב לבאר באופן דומה לביאורו הראשון של הב"ש שמדובר במציאות שהעד רק מכחיש את החיה במה שאומרת שהוא כהן או כו"ב, והסיבה שהולד כשר, הוא מכוח עדות החיה שאמרה שאינו ממזר, ועושים 'פלגין' בנאמנות שלה. יש לציין שנראה שהלבוש התמודד עם שאלה זו וכך פסק:

אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה אינה נאמנת, והבנים אם אין בהן ממזר כולם בחזקת כשרות הן ואין להם יחוס כהונה או לוי, ואם יש בהן ממזר כולם בספק ממזר עומדים. כלומר, הלבוש העמיד את דברי הרמב"ם והשו"ע במציאות שלא היה כלל ממזר בבית, והספק היה רק לגבי היחוס, ונמצא שאין כלל חידוש בכך שהולד כשר, משום שאין כלל סיבה לחוש לכך שהוא ממזר. אך בספר בני דוד על הרמב"ם כתב על דברי הלבוש: "ואחרי המחילה דברים אלו אין להם על מה שיסמוכו דכיון דבעירוב ממזר עסקינן והוא יסוד הבנין איך יאמר הרמב"ם סתם דהבן בחזקת כשר ואיך שייד להתנות על מה שאינו מעיקר הדרוש". והבני דוד זייק שהרמב"ם דיבר בסתם ספק ולא כדברי רש"י שמדובר במציאות שבאו כמה נשים לאותה יולדת.

ועל פי זה ביאר הבני דוד שלדעת הרמב"ם אין עד אחד נאמן לעשות אדם ממזר ומכול מקום האמינו למיילדת. אך לענין להכשיר ספק ממזר נאמן אף עד אחד, הואיל וספק ממזר מותר מן התורה. על כן במידה והמיילדת טוענת שהוא ממזר ועד אחד מכחישה וטוען שאינו ממזר, יש להאמין לעד ולהכשירו, ומכול מקום לענין יחוס, לא ניתן ליחוסו כשיש הכחשה בינם.

כלומר יוצא חידוש גדול מביאורו של הבני דוד ברמב"ם והוא שעד אחד נאמן להכשיר ספק ממזר ואף כנגד עד הסותר דבריו⁶⁵.

ובחזו"א (אישות א, כז. קידושין נט, כב) ביאר שללא עדות של אף אחד מהם העד כשר, כדין אסופי שאין בו סימנים שהושלך למיתה⁶⁶ ועיין בדברי הערוך השולחן (מו) בענין זה, ותמוהים הם בעיניי

האם מיילדת נאמנת להעיד על ולד שהיא קרובה אליו?

הפתי"ש (מד) הביא את דברי המשנה למלך (איסורי ביאה טו, לב) שדייק מדברי המגיד משנה (איסורי ביאה טו, יב) שמילדת הקרובה לולד אינה נאמנת להעיד עליו.

המשנה למלך זייק כן מכך שהקשה המ"מ מדוע האם אינה נאמנת לפסול את הולד, בעוד החיה נאמנת, ותירץ המ"מ שהאם אינה נאמנת משום שבאמירתה שהולד פסול הוא מעידה שהיא עברה עבירה ויאין אדם משים עצמו רשע' ועוד שהאם קרובה אצל הולד, ומהתירוץ השני משמע שכל שהיא קרובה אינה נאמנת והוא הדין למיילדת.

בערוך השולחן (מו) כתב שפשוט שהמיילדת נאמנת אף כשהיא קרובה שכיון שהתקנה הייתה להאמינה משום שלא ניתן לברר על הולד באופן אחר (כמבואר בר"ן) א"כ אין מקום לחלק בין קרובה לשאינה קרובה.

לשון השו"ע:

נשים שילדו בבת אחת, אשת כהן ולוי וישראל וממזר, נאמנת החיה לומר: זה הבן כהן הוא, או לוי, או ממזר, מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעים יחוסם. במה דברים אמורים, כשהוחזקה נאמנת ולא ערער עליה אדם. אבל אם ערער עליה אפילו אחד, ואמר: בשקר מעידה, אינה נאמנת והרי הבן בחזקת כשר ואין לו יחוס.

⁶⁴ בשו"ע כתוב ב'בית אחת', ונראה שיש לגרוס 'בית' וכך נראה שגרס הח"מ.

⁶⁵ עוד האריך הבני דוד להוכיח שכל הפוסקים יודו לחידוש זה, וכתב הבני דוד שאף אם נאמר ששאר הפוסקים יחלקו לענין מילדת, יש לומר שדווקא בענין מילדת הם יחלקו משום שהאמינוה חכמים, אבל אף הם יודו שסתם עד שבא לפסול אינו כלום מול עד הבא להכשיר.

⁶⁶ אלא שלא ברור אם כוונתו שמדובר במציאות שההורים הם אלו שיישרו אבריו וכדו' או שהשאירו אצל המיילדת והיא עצמה עשתה כן, ועיין בספק מעין זה בבנין אב חלק ב סימן סח, אם צריך שתהיה ראייה חיובית שטיפלו בו, או די שלא זרקוהו למיתה, עיי"ש.

סעיף לו

עם מי יתחתנו ספק ממזרים? ודין נתין בממזר ובספק ממזר, ובשפחה.

עם מי יתחתנו ספק ממזרים?

התבאר לעיל בסעיף כד (עמוד 104) **כי להלכה נפסק כדעת ר' אליעזר** (במשנה בקידושין עד.) שספק ממזר אסור בין בישראל ובין בממזרת, ואף בספק כמותו.
כמו כן התבאר לעיל בסעיף כב (עמוד 101) **שנחלקו התנאים** (ר' יוסי ור' יהודה) **בקידושין** (עב:- עג.) האם גר רשאי להנשא לממזרת.
ונפסק להלכה כדעת ר' יוסי שגר נושא ממזרת, משום שאינו בכלל 'קהל ד', ומבואר שם שהוא הדין שעבד משוחרר מותר בממזרת.
לאור דברים אלו פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כג) שאין לספק ממזר תקנה, אלא להנשא לגיורת או לשפחה משוחררת, וכן להיפך שספק ממזרת תנשא לגר או לעבד משוחרר.
כמו כן כתב הרמב"ם שבמקרה זה הולד יתייחס לפגום, ויחשב אף הוא כספק ממזר.
ומקורו בגמ' בקידושין (סז.) **שם מבואר** שבמקרה של גוי שנשא ממזרת לא שייך הכלל שכל שיש קידושין ואין עבירה הולכים אחר הזכר, אלא במקרה זה הולכים אחר הפגום.
[ועיין לעיל בסעיף כב אם מותר לגר לשא ממזרת לכתחילה, או שאין לעשות כן משום שמרבה ממזרים]

מעמדם של הכותים

הקדמה

נאמר בספר מלכים ב (יז, כד-לד):

"ויבא מלך אשור מבבל ומכותה ומעוא ומחמת וספרוים [קרי: ומספרוים] וישב בערי שמרון תחת בני ישראל וירשו את שמרון וישבו בעריה.

ויהי בתחלת שבתם שם לא יראו את ה' וישלח ה' בהם את האריות ויהיו הרגים בהם...

ויצו מלך אשור לאמר הליכו שמה אחד מהכהנים אשר הגליתם משם וילכו וישבו שם וירם את משפט אלקי הארץ.

ויבא אחד מהכהנים אשר הגלו משמרון וישב בבית-אל ויהי מורה אתם איך ייראו את ה'...

ויהיו יראים את ה' ויעשו להם מקצותם כהני במות ויהיו עשים להם בבית הבמות. את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים כמשפט הגוים אשר הגלו אתם משם...עד הים הזה הם עשים כמשפטים הראשונים אינם יראים את ה' ואינם עשים כחקתם וכמשפטם וכתורה וכמצוה אשר צוה ה' את בני יעקב אשר שם שמו ישראל."

מבואר בפסוקים אלו כי אחרי גלות עשרת השבטים משמרון, הביא מלך אשור בני עמים אחרים לשבת במקומם, ובתחלה לא עבדו את ד' ובאו אריות והרגו בהם ובעקבות כך קיבלו עליהם את עבודת ד', ומכיל מקום המשכוכי לעבוד בשיתוף את אלהיהם.

בתקופת חז"ל נראה כי הכותים כבר לא עבדו בגלוי לאלהים אחרים, והקפידו על דיני התורה המפורשים, אך לא קיימו את דברי התורה שבע"פ כמבואר בברכות (מז.) "דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים - הרבה מדקדקין בה יותר מישראל".

שאלת מעמדם של הכותים מסתעפת להלכות רבות, כאן ניגע רק בשאלת מעמדם לענין יוחסין:

מעמד הכותים לענין יוחסין.

במשנה בקידושין (עד:) נאמר:

רבי אליעזר אומר, וספיקן בספיקן - אסור.

ואלו הן הספיקות: שתוקי, אסופי, וכותי.

מדברי המשנה עולה כי כותי דינו כספק, ואסור בין בממזר ובין בישראלית ואף בכותית כמותו.

הגמ' (עה.) דנה בטעם האיסור של כותי:

בתחילה הציעה הגמ' שהאיסור הוא דומה לאיסור של גר לאחר עשרה דורות (או לאחר שישתקע ממנו שם ע"ז) לישא ממזרת.

ודחתה הגמ' שאין לדמות גר ישן וממזרת חדשה, לאיסור כותי בכותית שהם שווים ואע"פ נאסרו.

על כן העלתה הגמ' שהסיבה של ר' אליעזר לאסור היא כדעת ר' ישמעאל הסובר שגיוורם היה מחמת האריות ולא גיור אמיתי⁶⁷, וסבר כר' עקיבא שכאשר גוי הבא על בת ישראל הולד ממזר, וביאר רש"י שיש לחוש שנשים ישראליות נישאו לכותים, ואותו כותי הוא בן של כותי וישראלית, ודינו כישראל ממזר, ואם ישא כותית אחרת יצא שממזר ישא כותית⁶⁸.

⁶⁷ הראשונים מקשים שבגמ' ביבמות (כד:) עולה להלכה שמי שהתגייר מחמת אריות, גיורו כשר. ותייצו שבכותים הגיור לא היה אמיתי כלל משום שהמשיכו לעבוד לאלהיהם.

וכתבו תוס' (ביבמות כד: ד"ה 'הלכה כדברי האומר') שמי שסובר שכותים גירי אמת זה משום שהתגיירו שוב, **ובריטב"א** (קידושין עה: ד"ה 'סבר ליה') **כתב** שמי שסובר שגיוורם גיור אמת, סובר שגיוורם הראשוני היה אמיתי אלא שחזרו לסורם.

עוד כתב ריטב"א תירוץ אחר לסתירה בין הגמרות והיא שלדעת ר' ישמעאל גם בגירי אריות אין הגיור תקף.

⁶⁸ **והקשו תוס'** שלפי זה אין צורך לומר שהולד ממזר ואדרבה אם נאמר שהוא ישראל נמצא נשוא גויה. **ותירצו תוס'** שיתכן שלמ"ד הולד כשר הכוונה שהוא גוי (בענין זה עיין לעיל בעמוד 64).

סימן ד- מי הם אסורים לבא בקהל ואיזה הנקרא ממזר

הגמ' הוכיחה שר' אליעזר אינו סובר כר"ע ולשיטתו גוי הבא על בת ישראל אינו ממזר.
על כן ביארה הגמ' שהסיבה שכותי אסור בכותית, הוא משום שנתערבו בהם כהנים פסולים (בתוס' רי"ד כתב שהכוונה לממזרים, ואילו בריטב"א משמע שהכוונה לפסולי כהונה והיות ויש יהודים ואינם בקיאים בגיטין יש לחוש שיש ביניהם ממזרים עיי"ש)
ואמרה הגמ' שר' עקיבא סבר שכותים הינם גרי אמת, ולשיטתו נחלקו האמוראים מדוע מכול מקום הם נאסרו:

- **אפשרות ראשונה** שהם נאסרו משום שהיו מייבמים רק את הארוסות ולא את הנשואות, ונמצא שהתירו יבמה לשוק, ור' עקיבא לטעמו שיש ממזר מחיבי לאוין.
 - **אפשרות שניה** שהם אינם בקיאים בתורת גיטין וקידושין.
 - **רב נחמן בשם רבה בר אבוא אמרו** שנתערב בהם ממזר מאחותו ומאשת אח.
 - **רבא אמר** שעבד ושפחה נתערבו בהן.
- מראשונים רבים עולה שבמחלוקת זו בין ר' ישמעאל לר' עקיבא הוכרע כר' עקיבא** שגיוורם של הכותים הינו גיור אמיתי (עיי' בה"ג סוף הלכות קידושין, רי"ף ברכות לה. רמב"ם עבדים ו, ו ובגר"א אבן העזר מד, מד, יט).
מכול מקום עולה עד כאן שדין כותים כדין ספק, ואסורים בין בישראל ובין בגוים ובין בכותים כמותם.
אך בגמ' בחולין (ו.) בעניין יין נסך מבואר שגזרו על הכותים להחשב כגוים לכל דבריהם, וזאת משום שמצאו דמות של יונה בהר גריזים שהיו עובדים אליה.
וביאר רש"י (ד"ה 'מצאו להן') שנעשו כמומרם שדינם כגוים.
בפשטות עולה מהגמ' שהחמירו עליהם להחשב כגוים, אך מעיקר הדין דינם כיהודים ולכן עדיין יש לחוש לכל החששות המבוארות בגמ' בקידושין ולהחשיב כספק ממזרים.
ואכן הטור כתב להלכה שכותים אסורים זה בזה, ומותרים רק לישא גרים.
אך הבי"י הביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (קידושין ד, ג) שכתב שדין זה שאסורים הכותים זה בזה ובקהל, נשנה דווקא קודם שגזרו עליהם להחשב כגוים, אך כיום דינם כגוים לכל דבר.
וכתב הבי"י שזו גם הסיבה שהרמב"ם במשנה תורה לא הזכיר את הכותים בין הספיקות.
[אמנם הרדב"ז (ח"ב סימן תשצו) הביא מתשובת מהר"ש חכים שכתב שהרמב"ם סבר שהסיבה שעשואם כספק היא מהחשש שנתערב בהם עבד ושפחה ולא נאסרו אלא המשפחות הידועות בזה עיי"ש.
והרדב"ז עצמו כתב שבאמת כותים אסורים, אלא שהרמב"ם לא נזקק לדין זה משום ש'מלבד שעשו אותם כנכרים גמורים נדו והחרימו אותם ואת הבאים אחריהם וממילא לא היו מתחתנים אתם ואין נ"מ לדין זה].
הבי"י עצמו כתב שהדעת נוטה לדברי הטור שעשאו את הכותים כגוים להחמיר ולא להקל.
אמנם השו"ע נקט בלשון הרמב"ם והשמיט את דינו הכותים.
וציינו לכך הח"מ (לד) והב"ש (סג).

העצי ארזים כתב שלא בכדי נקט השו"ע כלשון הרמב"ם, וזאת משום שסבר כמותו, ועל אף שכתב שלא עשו את הכותים כגוים לקולא, זה דווקא באיסור דאורייתא, אך באיסור דרבנן של ספק ממזר עשואם כגוים גמורים (ואף מהמהר"ם שיק נ"י"ד תז) כתב מעין זה שבאיסור דרבנן סמך השו"ע על דעת הרמב"ם).
והיד דוד (השמטות חלק א) כתב סיבה נוספת להקל בכותים בזמן הזה והוא משום שכיום כולם פסולים לעדות ואין לחוש לקידושין, וממילא אין לחוש שהתגרשו בלא גט, ולכן כשרים בקהל.

לשון השו"ע:

הספיקות, כגון שתוקי ואסופי, אסור לבא זה עם זה, ואם נשאו לא יקיימו אלא יוציאו בגט, והולד ספק כאבותיו.
ואין לספיקות אלו תקנה, אלא שישאו מהגרים והולד הולך אחר הפגום.
כיצד?
שתוקי או אסופי שנשאו גיורת או משוחררת, או גר ומשוחרר שנשא שתוקית או אסופית, הולד שתוקי או אסופי.

היתר ממזר בנתין

בסעיף א דנו במעמדם של הנתינים (גבעונים) ושם מבואר כי עולה מהגמרא ביבמות (עט.) כי יש איסור להתחתן עם הנתינים אף לאחר גיורם.
ונחלקו הראשונים האם למסקנת הסוגיא איסור זה הינו מדרבנן או מדאורייתא:

- **לדעת ר"ת** האיסור הוא מדאורייתא (ומדרבנן גזרו שיחשבו כעבדים).
- **לדעת הראב"ד** האיסור הוא מדרבנן, ומדאורייתא נאסר רק על גיור בזמן כיבוש.
- **לדעת הרמב"ן** מן התורה נאסרו רק דור ראשון ומדרבנן נאסרו גם הדורות שלאחר מכן.
- **לדעת הרמב"ם** מתבאר שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ומתורה נאסרו רק בהיותם גויים.

ובמשנה בקידושין (טט.) מבואר שממזרים מותרים להתחתן עם הנתינים.
השו"ע לא הזכיר את ההיתר שממזר מותר בנתין.
הח"מ (לה) תמה על כך, ונשאר בצ"ע. [וכתב ר' ד דניאל וסטברוק: 'ואולי לא חשש להזכירו מכיוון שאינו שכיח בזה"ז!']

עוד תירצו תוס' שיתכן שהגמ' הניחה שר"א סובר שהולד ממזר משום שנקט דין זה יחס עם ספיקות של ממזר.
אמנם תוס' עצמם ביארו באופן שונה מפירושו של רש"י וכתבו שהחשש הוא משום שנתערבו ישראלים וישראליות עם הכותים, ויש לחוש שאחד מהכותים הוא בן ישראל וישראלית, והכותית היא בת כותי וישראל נמצא ישראל נושא ממזרת.

הב"ש (סד) התייחס להיתר ממזר בנתין ונתן טעם לדבר, וביאר שלסוברים שהאיסור להנשא לנתינים מדרבנן, מובן שהטעם שהתירו לממזרים הוא משום שלא גזרו חכמים לפסולים להנשא לנתינים, ולסוברים שהאיסור הוא מדאורייתא, יש לבאר שהסיבה שממזרים לא נאסרו בזה, היא משום שממזר אינו נחשב 'בקדושתו' ולגביו לא חל האיסור להנשא לנתין, וכפי שדנה הגמרא ביבמות (עו.) אם פצוע דכא מותר בנתינה משום שאינו 'בקדושתו'.

[והעיר הב"ש (סד) שהולד של ממזר ונתינה וכן של נתין וממזרת הוא ממזר, כדין כל גר וממזר שהולכים אחר הפגום כמבואר לעיל בסעיף לו].

האם ספק ממזר מותר בנתינה?

בפסקא הקודמת התבאר כי מותר לממזר לישא נתינה ונחלקו הראשונים האם גם ספק ממזר שייך בהיתר זה:

רש"י (קידושין עז) **כתב** שספק ממזר אסור בנתין.

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טו, לג) **כתב** שאף ספק ממזר מותר בנתין.

הר"ן והמ"מ ביארו שהרמב"ם התיר לפי שיטתו שכל איסור נתין הינו מדרבנן, ולכן יש לומר שלא גזרו חכמים איסור זה על הספיקות.

האם מותר לנתין להנשא לשפחה?

הגמ' במסכת יבמות (פה): דנה במציאויות של אנשים שונים שנישאו לפסולות להם, מתי קנסו אותה חכמים שהאשה לא תקבל כתובה, ומתי לא קנסו. שם אומרת הברייתא שכאשר כהן גדול נושא אלמנה או כהן הדייט נושא גרושה וחלוצה, האשה מקבלת כתובה, וכאשר נושא נשים האסורות מדרבנן כישניות לעריות, אין האשה מקבל כתובה.

ושם מציעה הגמ' ב' סיבות להבדל בין המקרים:

א. חכמים החמירו באיסורי דרבנן יותר מבשל תורה.

ב. במקרה של איסור אלמנה ולכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדייט, האיש הוא זה שמרגיל את האשה לעבירה, ואין מקום לקנוס את האשה, ובמקום שהאיסור הוא משום שניות שהוא והיא אינם נאסרים, האשה היא שמרגילה את הבעל להנשא ולכן יש לקונסה.

הגמ' שואלת מה הנ"מ בין הטעמים.

הנ"מ הראשונה שמביאה הגמ' היא בעניין הנושא נתינה וממזרת, שאם החלוקה היא בין דאורייתא לדרבנן, כאן מדובר באיסור דאורייתא ולכן אין לקונסה, ואם החלוקה היא בין מציאות שהיא מרגילה למציאות שהיא מרגיל, במקרה כאן יש לקונסה משום שכאן היא זאת שמרגילה ומבאר רש"י שהואיל והיא אינה נפסלת מחמתו, היא טורחת להנשא לישראל כדי להעלות זרעה, ואף על גב שבנה יהיה ממזר, הוא יכול להיטהר ע"י שישא שפחה וכדעת ר' טרפון בקידושין סט.

לכאורה מגמרא זו עולה שכשם שממזר רשאי לישא שפחה, הוא הדין שנתין רשאי לישא שפחה.

אך תוס' בגיטין (מא. ד"ה ילישא שפחה אינו יכול) **כתבו בשם ר"ת** שנתין אסור בשפחה, ולמדו כן מדברי הגמ' שם שאמרו שאין תקנה לחציו עבד וחציו בן חורין, ומשמע שאסור בנתינה.

וביאר ר"ת שאת דברי הגמ' ביבמות יש לבאר שאמנם נתין אסור בשפחה, אך מכול מקום אם נשא שפחה זרעו כשר, ולכן האשה אינה חוששת לכך שזרעה יפסל, שכשם שהיא נשאה באסור, כך זרעה יוכלו להנשא באיסור ולהתיר את זרעם.

הב"ש (סד) ציין לדעת ר"ת שנתין אסור בשפחה.

וכתב הב"ש שדברים אלו תואמים לשיטת ר"ת בעניין איסור שפחה, שסבר שהאיסור לישא שפחה הוא מדאורייתא משום "ולא יהיה קדש", וממזר מותר משום שהוא כבר נחשב כקדש, והיתר זה אינו שייך בנתין.

על כן כתב הב"ש שנואה שלדעת הרמב"ם שהאיסור לישא שפחה הוא מדרבנן, והותר בממזר משום שאין לו אפשרות אחרת, יתכן שהוא הדין שיהיה מותר לנתין מותר לישא שפחה, אך כתב שלפי זה נותרה קושית תוס' מדוע נאמר שלחציו עבד וחציו בן חורין אין תקנה וסיים 'וצריך ליישב'.

סעיף לו

בסעיף לג הבאנו שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם ולד שנמצא בעיר שרובה גוים, דינו כספק ממזר, או כגוי:

לדעת הרמב"ם הוא נחשב כספק ממזר, ולכן גם לאחר גיור הוא יהיה אסור בישראלית.

ולעומתו סבר הראב"ד שדינו כגוי, משום שיש ללכת אחר הרוב (וכל דפריש מרובא פריש).

הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כז) **כתב לאור שיטתו** (שיש לחוש למיעוט) שכאשר נמצא ולד בשוק במקום שיש בה שפחה אחת או עובדת כוכבים האחת הראויה ללדת, יש לחוש לכך שהוא גוי ולכן אם נשא אשה- האשה ספק אשת איש, שמא גוי הוא ולא תפסו בו קידושין.

עוד כתב הרמב"ם לאור כך שכל שנושא 'שתוקי' אשה שמבחינת הגיל יתכן שאבא שלה או אח שלה בא על אמו- קידושו קידושי ספק משום שאין קידושין תופסים בעריות (ומשמע שזאת גם במציאות שאין לחוש לכך שהוא גוי).

הראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב שפשוט שהקידושין במצבים אלו הם קידושי ודאי, שאפילו בדיני נפשות הולכים אחר הרוב.

הב"ש (סו) תמה על הרמב"ם מדוע הוא חושש לכך שישא אשה שהיא ערוה לו, והרי הרמב"ם כתב הלכה לאחר מכן (איסורי ביאה טו, כח) שאין לחוש ששתוקי ישא את הערוה לו, וזה לשון הרמב"ם:

ומנין אני אומר שאין השתוקי והאסופי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו שהרי הכשר שנבדקה אמו אינו אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו, והרי נאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה, ואמרו חכמים שאם יעשה זה נמצא אב נושא בתו ואח נושא אחותו, ואילו היה הדין שכל מי שאינו יודע אביו בודאי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו, לא היינו באים למדה הזאת לעולם ולא תהיה הארץ מלאה זמה, הא למדת שאין אסרין עריות ומחזיקין אותן בשאר בשר בספק עד שיודע בודאי שזו ערוה עליו, שאם אתה אומר כן כל היתומים שבעולם שלא הכירו אבותיהם היו אסורין להנשא בכל מקום שמא יפגעו בערוה.

ובגמרא (צט) ביאר שאמנם מדאורייתא אין אסור בזה אך מדרבנן גזרו. [אך בפשוט נראה שהרמב"ם סבר שמותר לספק לישא ואין לחוש לעריות, אך מכול מקום הבא על מי שקידש אותו ספק לא נהרג שמכול מקום יש חשש שנשא ערוה והאשה אינה אשת איש, ומכול מקום לשון הרמב"ם קשה, עיין בלשונו ודוק] הטור והשו"ע פסקו כדעת הרמב"ם.

מעמדם של הקראים

הב"י הביא את דברי רב נטרונאי גאון בתשובה (שערי צדק חלק ג שער ו סימן ז) שכתב ש'מינים שפירשו מדרכי ישראל והם פרוצים בעריות ולא כותבים גיטין ולא חולצים'- בניהם ממזרים. ואם חזרו בתשובה מקבלים אלו שנולדו מטיפה קדושה בכשרות, וכל מי שיש בו שמץ פסול מכריזים עליו ומפרישים ממנו. עול הביא הב"י שמצא כתוב שהשיב רבינו שמשון שכתב שהקראים שמקדשים כדן תורה ולא מגרשים כדן תורה, דין בניהם כממזרים, ולמד כן מן הגמרא בקידושין (עה). בעניין כותים, שם הביאה הגמ' אפשרות שהסיבה שהכותים נחשבים כספק לשיטה שגיוסם הוא אמיתי הוא מפני ש'היו מיבמים את הארוסות ופוטרים את הנשואות ולדעת ר"ע שיש ממזרות מחייבי לאוין⁶⁹.

בעקבות דברים אלו פסק הרמ"א שאין להתחתן עם הקראים ודינם כספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור.

אמנם הרדב"ז (חלק א סימן עג, חלק ב סימן תשצו) כתב שאין לאסור את הקראים משום שכל הקידושין שלהם הם בעדים פסולים מן התורה. אף היעבי"ץ (שאלת יעבי"ץ (ב, קנב) כתב שיש להתירם וכך לשונו: "אלא שתקנתם קלקלתם. כי בעיני הם נחשבים גוים גמורים. וכענין שאמרו ספ"ק דיבמות. לא זזו משם עד שעשאו נכרים גמורים וכו'. כי בנים זרים ילדו ובודאי אינם חוששין ג"כ לישא נשים נכריות. ולפחות לבעול גויות. ולהוליד מהן זרע מרעים, שולדה כמותה. וצריכין טבילה כגרים. וכשבאים לקבל דת אמת כהוגן."

לעומתם כתב המהרש"ל (ים של שלמה ד, י): "ואני שמעתי, שחכם גדול בארץ ישראל רצה להתיר את הקראים, ונקצרה לו השעה מן השמים, והלך לעולמו, ולא נשא פנים לתורה, ברוך המקום. הנודע ביהודה כתב (סימן ה) שהוא אינו מן האוסרים ולא מן המתירים משום שכמה קדמונים התירו אף במקום קביעותם.

הרב עובדיה (יביע אומר ה, יב) כתב שיש להתיר את הקראים המצרים מכוח ספק ספקא: שמא הלכה כסוברים שהקראים פסולים לעדות ואין קידושיהן קידושין, ואף אם קידושיהן קידושין שמא האיש הזה שבא לפנינו לא היו באבותיו ואבות אבותיו לא מצד האב ולא מצד האם שום גירושין כלל. ואף אם היו גירושין שמא בגט כשר נתגרשו. ובהמשך כתב שמבדיקה בספרי קראים עולה שאין להם קידושין כלל, וממילא אין למה לחוש.

הרב שרמן (תחומין יז עמוד 99) כתב שכל המתירים את הקראים, התירו דווקא את קראי מצרים, אך לא את קראי שאר מקומות, כגון קראי רוסיה, ולכן אסרם בקהל. אך כנגדו האריכו הרב בקשי דורון, הרב ברוך שרגא, והרב שלום משש (תחומין כ) להוכיח שאין לחלק בין הקראים ויש להתיר גם את קראי רוסיה. וכן כתב הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ט, לד)

האם יש להתיר לישא בת קראי כשפרשה ממקומה

הפתי"ש (מה) הביא את דברי הנודע ביהודה (סימן ה) שכתב להתיר לאדם להשאיר בת קראי לאחר שנשאה במדה והבת פרשה למקום אחר, משום שיש להניח שהיא מהרוב שאינם בני גירושין, וביאר בנודע ביהודה שהרמ"א אסרם רק במקום שקבועים שם ששם בני הגירושין קבועים ואינם בטלים. אך כתב הנו"ב שאם האשה עצמה הייתה קבועה במקום הקראים ואח"כ הלכה משם, יש להחשיב כקבוע וזאת אף במציאות שפירשה קודם שחשבה לשוב לדת ישראל, ואין זה נחשב שפירשה קודם שנולד הספק. אך לדינא כתב הנודע ביהודה שהוא אינו מן האוסרים במקרה זה ולא מהמתירים, משום שכמה קדמונים התירו את הקדמונים אף במקום קביעותם.

מעמדם של האנוסים

כתב הדרכי משה (יד) שיש לדקדק האם מותר להתחתן עם 'האנוסים החוזרים לדת ישראל'. וכתב הד"מ שיש להתירו ע"פ תשובת הב"י בסימן ג בשם הרשב"ש (עיין לעיל בסימן ג סעיף ג בעמוד 56) הביא שהרשב"ש (סימן פט) כתב שיש להכשירם הואיל והם התנהגו בחוקי הגוים ולא קידשו כדת משה וישראל, וכפי שהאריך הריב"ש בסימן ו, ולכן הם עדיפים מהקראים שמקדשים כדת משה וישראל. וכן אין לחוש לכך שהם ממזרים מכך שהתערבבו בהם גוים משום שלהלכה גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר. וכך פסק הרמ"א בהגהותיו על השו"ע: "אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל, נ"ל שמותר להתחתן בהם כמו בשאר גרים".

⁶⁹ וקצת תימה מדוע לא הביא את הדיעה שכתבה שזה שאין בקיאין בתורת קידושין וגירושין.

לשון השו"ע:

כל מדינה שיש בה שפחה או עובד כוכבים שראויה לילד, הואיל והאסופי הנמצא בה, ספק עובדי כוכבים או עבד, כשישא גיורת הרי זו ספק אשת איש. וכן השתוקי שנשא אשה שאפשר שתהיה ערוה לו, הרי היא בספק אשת איש, שאין קדושין 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. הגה: הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור (בי"י מצא כתוב בתשובת ר' שמשון). אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל, נ"ל שמותר להתחתן בהם כמו בשאר גרים (הנ"ל).

סימן ה דין פצוע דכא וכרות שפכה ואיסור סירוס לאדם ולבהמה ולעוף סעיף א

פצוע דכא וכרות שפכה

איסורם בקהל

נאמר בתורה (דברים כג, ב)

לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'.

מבואר בתורה ש'פצוע דכא' ו'כרות שפכה' אסורים לבוא בקהל. פצוע דכא הוא מי שנפצעו ביצו, וכרות שפכה הוא מי שנכרתה הגיד ששופך את הזרע באשה (הגדרים השונים בזה יבוארו בסעיפים הבאים).

האם פצוע דכא וכרות שפכה מותרים בגיורת, משוחררת?

במשנה ביבמות (עו.) נאמר כי 'פצוע דכא' ו'כרות שפכה' מותרים בגיורת ומשוחררת, אך אסורים בשאר קהל ישראל, וכן פסק השו"ע.

האם פצוע דכא מותר בנתינה?

מבואר בבבליא ביבמות (עו.) שפצוע דכא מותר בנתינה, וכן פסק השו"ע (ולקמן התבאר אם זה משום שאיסורם הוא רק מדרבנן ולא גזרו בפצוע דכא, או שאיסורם מדאורייתא, ו'פצוע דכא' ירד מקדושתו ולכן אינו שייך באיסור זה).

האם כהן 'פצוע דכא' מותר בגיורת ומשוחררת?

הגמ' ביבמות (עו.) מספרת כי רב ששת נשאל האם כהן 'פצוע דכא' מותר בגיורת ומשוחררת על אף שיש איסור לכהן לישא אחת מאלו.

תורף הספק הוא: האם עצם היותו 'פצוע דכא' או 'כרות שפכה' מורידה מקדושתו ככהן, ומפקיעה ממנו איסור זה.

רב ששת רצה להוכיח מברייתא הקובעת כי 'פצוע דכא' ישראל מותר בנתינה, שעצם היותו 'פצוע דכא' מורידה מדרגתו, שהרי סתם ישראל, אינו מותר בנתינה מדין תורה של "לא תתחתן בס".

רבא זוחה דבריו, וטוען כי האיסור להתחתן עם שבעת העממים מהתורה הוא דווקא בהיותם גוים, משום שיש חשש שהבנות יסיתו את הבנים לעבוד ע"ז, אך כאשר התגירו, אין איסור בזה, אלא שחכמים גזרו, ולא גזרו כן אלא בבני הולדה, או שגזרו דווקא בכשרים.

אך ממשיכה הגמ' ואומרת שרבא חזר בו וסבר שפשוט שהתורה אסרה להתחתן עמם אף לאחר גירות, שהרי התורה כתבה שלא 'להתחתן' עמם וקודם גירות אין להם כלל 'חתנות'.

הגמ' מנסה לדחות את דברי רבא מכך שנאמר ששלמה התחתן עם בת פרעה, ומיישבת הגמ' שמדובר שנתגירה, ועל אף שלא היו מקבלים גרים בזמן דוד ושלמה, אין זה שייך לבת פרעה שהייתה בת מלך ולא היה חשש שהתגירה רק בכדי להתקרב לשולחן מלכים.

אך לבסוף הסיקה המשנה ששלמה כלל לא התחתן עמה, אלא דרך זנות, וכתב הנביא לשון 'חתנות' משום שאהב אותה אהבה יתירה, ולכן העלה עליה הכתוב כאילו התחתן עמה.

מגמרא זו עולה לכאורה כי השאלה אם כהן 'פצוע דכא' מותר בגיורת ומשוחררת נובע מהשאלה אם כהן שהוא פצוע דכא ירד מדרגתו ומקביל לשאלה אם הסיבה שפצוע דכא מותר בנתינה היא משום שירד מדרגתו ולכן מותר אף שזה איסור דאורייתא, או שהסיבה היא משום שאין בנתינה כלל איסור דאורייתא לאחר שנתגירה, ונאסר רק מדרבנן ולא אסרו כהן בפצוע דכא שאינו בר הולדה.

בסימן ד סעיף א התבאר כי ראשונים רבים פסקו כי יש איסור מדאורייתא להתחתן עם שבעת העממים אף לאחר גיורם.

ולשיטתם נראה פשוט שהוא הדין שמותר לכהן 'פצוע דכא' לישא גיורת ומשוחררת.

וכן פסק הרא"ש (יבמות ח, ג).

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה יב, הלכה כב-כג) פסק שאין איסור להתחתן עם גר משבעת העממים.

ומכול מקום פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טז, א) שמותר לכהן 'פצוע דכא' לישא גיורת ומשוחררת.

וביאר המגיד משנה שהרמב"ם פסק כך, משום שלרב ששת היה פשוט שכהן 'פצוע דכא' ירד מקדושתו, ואף רבא שדחה דבריו-חזר בו, ועל כן יש להכריע כך להלכה (על אף שלדינא לא התקבלה חזרתו של רבא לענין נתינים) עוד הוסיף המגיד משנה שמפשוטות המשנה משמע שכל 'פצוע דכא' מותר בגיורת מכך שלא חילקה המשנה בין כהן לישראל.

אך המאור (יבמות כד: ד"ה 'מדאסיקנא') סבר כדעת הרמב"ם שלמסקנה אין איסור להתחתן עם גר משבעת העממים, ולאור זאת כתב כי להלכה אסור לכהן 'פצוע דכא' לישא גיורת משום שהוא לא ירד מקדושתו וכל ההיתר לישא נתינה היא משום שאיסורה מדרבנן וכדחיייתו של רבא בתחילה.

וכתב הב"י שנראה שדעת הרי"ף (יבמות כד:) כדעת המאור, משום שהרי"ף השמיט את הדיון בגמ' לגבי היתר פצוע דכא כהן בגיורת.

הב"י הביא שרבינו ירוחם (נתיב כג חלק ד) הביא סברא לאסור כיום לכהן 'פצוע דכא' לישא נתינה אף לדיעות המתירות, וזאת משום שכבר עשאום כגוים גמורים כמבואר בחולין (ו.).

הב"י כתב שאין דברי רבינו ירוחם מחוורים, משום שהגמ' בחולין לא עסקה בנתינים אלא בכותים, ולגבי הנתינים מבואר ביבמות (עח:): שדוד גזר עליהם, והגמרא דיברה לאחר גזירה זו, ואעפ"כ התירה את הנתינות לפצוע דכא.

השו"ע פסק כדעת הרא"ש והרמב"ם שכהן 'פצוע דכא' מותר בגיורת ומשוחררת.

האם כהן פצוע דכא מותר בגרושה חללה?

הח"מ (א) כתב שכשם שכהן 'פצוע דכא' הותר בגיורת ומשוחררת, הוא הדין שיש להתירו בגרושה וחללה, שהרי ירד בקדושתו. והאיסור של כהן בגיורת הוא משום היותה זונה, ואיסור זה נאמר בתחילת פרשת אמור, יחד עם איסור גרושה וחללה וממילא אין לחלק בינם.

עוד הוסיף הח"מ שיוצא שכהן 'פצוע דכא' ירד מקודשתו ככהן ולכן יכול להיטמא למתים ואינו רשאי לישא כפיו.

אך הקשה הח"מ אם כן, מדוע כהן 'פצוע דכא' אוכל בקדשים ככהן כמבואר בתורה (ויקרא כא, כ-כב): "...אז מרוח אֶשֶׁר: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בוֹ מוֹם מְזַרַע אֶהְרֹן הִפְחֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי יִקְוֶק... לָחֶם אֶלְהִי מִקְדָּשָׁי הַקְדָּשִׁים וּמִן הַקְדָּשִׁים יֵאָכְלוּ". וכן מבואר ברמב"ם בהלכות ביאת מקדש, שכתב בפרק ו (הלכה יב) שכהן בעל מום חולק בקדשים, ובפרק ז (הלכה ח) מנה בין בעלי המומים את סוגי המומים של 'פצוע דכא' ו'כרות שפכה'.

[הפתי"ש (א) כתב שקושיית הח"מ (מדוע פצוע דכא אוכל בקדשים) כלל לא קשה משום שניתן לומר שבאמת כהן 'פצוע דכא' ירד מקדושתו לחלוטין, ואף לעניין אכילה בקודשים. ומה שמבואר בפרשת אמור ברמב"ם בהלכות ביאת מקדש שפצוע דכא אוכל בקדשים, זה נאמר דווקא לגבי 'פצוע דכא' בידי שמים שנחשב כבעל מום ומכול מקום לא ירד מקדושתו ומותר בקהל וכפי שיתבאר לקמן בסעיף י (ואף החולקים וסוברים שפצוע דכא בידי שמים פסול, יודו במקרה שזה בידי שמים לחלוטין עיני לקמן).]

עוד הביא הפתי"ש שהבית מאיר כתב ביאור אחר, והוא שכהן 'פצוע דכא' ירד מקדושתו רק לעניין זיווג ולא לגבי שאר דברים. הב"ש (א) חלק על הח"מ וסבר שלדעת הרמב"ם יש לאסור לכהן 'פצוע דכא' לישא גרושה וחללה, משום שלדעת הרמב"ם כהן נשאר בקדושתו ולכן אסור בממזרת וכפי שכתב המ"מ, ולדעתו איסור נתינים הינו מדרבנן ולכן לא גזרו על פצוע דכא, והסיבה שהותר בגיורת, על אף שאיסורה לכהן הוא מדאורייתא, היא משום שאיסור זה לא הוזכר במפורש בתורה, אלא נלמד מפירוש המילה "זונה" שנאמר שם שהכהן לא יקחה, אך לא התירו לו לישא גרושה וחללה שאיסורן מפורש בתורה.

וכן כתב הב"ש שלשיטת הראב"ד והרשב"א יותר פשוט שאין לדמות איסור גיורת לאיסור גרושה וחללה משום שלשיטתם איסור גיורת אינו נלמד מהתורה אלא מהנאמר ביחזקאל (מד, כב): "וְאִלְמִנָה וְגִרּוּשָׁה לֹא יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם בְּתוּלַת מְזַרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל".

[ולדעת המאור לא הותר לפצוע דכא אלא לישא את הנתינות שלשיטתו איסורם מדרבנן, אך לא הותר לכהן 'פצוע דכא' לישא גיורת ומשוחררת כמבואר בפסקא הקודמת, וכל שכן שלא הותר לישא גרושה וחללה]

אך הודה הב"ש שאכן נראה שלשיטת הסוברים שאיסור נתינים אף לאחר גיור הינו מדאורייתא ומפורש בפסוק, ומכול מקום התירו את הפצוע דכא, נראה שיש להתיר גם את הגרושה והחללה.

האם 'פצוע דכא' מותר בממזרת?

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ב) ש'פצוע דכא' אסור בממזרת ודאית, משום שאיסורה מן התורה. אך לא גזרו עליו את הספיקות הואיל והוא אסור לבוא בקהל.

הראב"ד בהשגותיו כתב שמה שהוביל את הרמב"ם להבין ש'פצוע דכא' אסור בממזרת, היא הברייתא שכתבה ש'פצוע דכא' מותר בנתינה, ולא הזכירה שמותר גם בממזרת.

הראב"ד השיג על מסקנת הרמב"ם וכתב שנראה שהברייתא נקטה היתר לגבי נתינה והוא הדין לגבי ממזרת משום ששניהם נובעים מאותה סברא שהיות ואינו נחשב כקהל יש להתירו בנתינה ובממזרת, ואין סברא לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, כשם שלרב ששת היה פשוט להתיר לכהן פצוע דכא לישא גיורת על אף שהיא אסורה עליו מן התורה.

המגיד משנה ביאר שהרמב"ם סבר שאין לדמות בין היתר גיורת לכהן שאין איסורה מפורש בתורה ואין איסורה שווה לכל, לבין איסור ממזרת שאיסורה שווה לכל.

הטור השיג אף הוא על דברי הרמב"ם וסבר שפצוע דכא מותר בממזרת, וכתב שההיתר של ישראל לישא נתינה נלמד מכך שנאמר שלא יבוא בקהל ד' אבל באחרים מותר, וא"כ אין הבדל בין נתינה לממזרת.

הב"י העיר על דברי הטור שבגמ' לא נאמר שההיתר של ישראל לישא נתינה נלמד מהפסוק של "לא יבוא בקהל ד'".

וכתב הב"י שיתכן שהטור כתב כן לשיטתו שנתנינים אסורים מן התורה אף לאחר גיורם, ועל כן הוכרח להבין שיש לימוד מיוחד להתיר לפצוע דכא' לישא נתינה.

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם ש'פצוע דכא' אסור בממזרת.

והרמ"א כתב כדעת הטור ו'דעימיה' שיש מתירים לפצוע דכא' לישא ממזרת.

מדוע 'פצוע דכא' מותר בספיקות?

כפי שהבאנו לעיל, הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע פסקו ש'פצוע דכא' מותר בספק ממזרת הואיל והוא אסור לבוא לקהל.

הב"ש (ב) הקשה מדוע לא יאסר 'פצוע דכא' בספק ממזרת, כשם שממזר אסור מדרבנן בספק ממזרת. הישועות יעקב והנודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סימן ו) הוסיפו להקשות שלכאורה ספק ממזרת אסור בפצוע דכא 'ממה נפשך': אם היא ממזרת, הרי פצוע דכא אסור בממזרת, ואם היא ישראלית, הרי פצוע דכא אסור בישראלית.

הישועות יעקב והנודע ביהודה תירצו שיש לומר שהרמב"ם לא התיר לפצוע דכא' לישא ספק ממזרת ספק ישראלית, אלא רק ספק גיורת ספק ישראלית, [עיי"ש בדבריהם].

השב שמעתתא (א, ו) כתב שמהפסוק שהתיר ספק ממזר בין בממזרת ובין בישראלית נלמד שספק זה הותר אף במציאות של 'תרת דסתרי'.

אמנם ערוך השולחן (ד) תירץ באופן אחר והוא שבאמת הרמב"ם מודה לטור ש'פצוע דכא' לא נאסר מהתורה בממזרת אלא מדרבנן בלבד, ורבנן לא גזרו כן אלא בודאי ממזרת ולא בספק. [ערוך השולחן דייק כן

מלשון הרמב"ם שכתב: "אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור במזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה" ואם כוונתו שהיא אסורה לו מן התורה לא שייך לשון שהרי, אלא היה צריך לכתוב 'שהיא' אלא יש לפרש שכוונתו שחכמים אסרוה עליו שהרי ממזרת ודאית אסורה לישראל מן התורה].

לשון השו"ע:

פצוע דכא וכרות שפכה אסורים לישא ישראלית ומותרים בגיורת ומשוחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת, לפי שאינו בקדושתו. ואפילו נתינה או אחת מהספקות מותרת לו, הואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו על הנתינים ולא על הספיקות. אבל אסור בממזרת ודאית, שהרי אסורה מן התורה. ויש מתירים, אפי' בממזרת (טור והראב"ד והרשב"א).

סעיף ב

מיהו 'פצוע דכא'?

לשון המשנה ביבמות ע.

ואי זהו פצוע דכא?

כל שנפצעו הביצים שלו ואפילו אחת מהן.

וכרות שפכה:

כל שנכרת הגיד ואם נשתייר מעטרה אפי' כחוט השערה כשר:

ובברייתא בדף עה. נאמר:

תנו רבנן: איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו ביצים שלו ואפילו אחת מהן.

ואפילו ניקבו, ואפילו נמוקו, ואפילו חסרו.

ובדף עה: נאמר:

יתב רבינא וקמיבעיא ליה: מלא החוט שאמרו, על פני כולה או על פני רובה?

אמר ליה רבא תוספאה לרבינא מלא החוט על פני רובה וכלפי רישא.

בגרסא שלפנינו עולה שדי בכך שהחוט יקיף את רוב הגיד בשביל שיהיה כשר וכך גרס רש"י וכן פסק הטור.

אמנם בגרסת הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ד) והרא"ש (יבמות ח, ב) כתוב שצריך שהחוט יקיף את כל הגיד.

ותמה הב"י מדוע הטור לא חשש לגרסאותיהם של הרא"ש והרמב"ם.

השו"ע פסק כגרסאות הרא"ש והרמב"ם שאין להכשיר עד שיהיה החוט מקיף את כל הגיד.

הב"ש (ד) חידד כי מעבר למחלוקת בין רש"י לרמב"ם אם די באורך רוב הגיד או כל הגיד, ישנה מחלוקת

נוספת בין הרמב"ם לרש"י, שלדעת רש"י מה שנשאר צריך להיות החוט הקרוב לגוף ולדעת הרמב"ם אין

צורך בזה.

וכתב הב"ש שישנה דיעה שלישית והיא דעת רבינו ירוחם שסובר כרמב"ם שצריך היקף של כל הגיד, אך

סובר כרש"י שצריך שישאר החוט הסמוך לגוף.

אדם שאחזו במבושיו בקטנותו ונדוכה ביצתו קצת, ושהה עם אשה שנתיים ולא הוליד ילדים-

אם אסור בקהל?

הפתי"ש (ג) הביא שהנודע ביהודה (סימן ו) דן במציאות של אדם 'שקרה לו בקטנותו שאחזו נער אחד

במבושיו ומיעד לו בביציו והרגיש אז כאב גדול ולא השגיח אז לראות מה עלתה לו אם נעשה על ידי זה

איזה שינוי בביציו ואח"כ נתגדל ונשא אשה ושהה עמה בי שנים ולא הוליד, ואשתו מתה ולהיות כי מרגיש

קצת כאב לפעמים נזכר מה שנעשה לו בקטנותו וראה שביצה השמאלית נידוכית באיזה מקומות במיעוט

מהביצה אך אינו יודע אם זה הוא מחמת המקרה הנ"ל או לא, והשאלה היא אם אדם זה נחשב פצוע דכא

האסור בקהל.

והביא הנודע ביהודה ש2 חכמי הדור הביאו 4 היתרים להקל במקרה זה:

1. יש לאיש שערות באותו מקום וכתב הרמב"ם (אישות פרק ב) שלסריס אין שערות.

2. במקרה זה יש ספק אם ה'דיכה' נובעת מידי אדם או מידי שמים, וספק מותר לבוא בקהל כדין

ספק ממזר, ונראה שלגבי פצוע דכא לא גזרו גם את הספיקות, שלא גזרו ספיקות אלא בראוי

להוליד.

3. יש מתירים את ה'סריס' כאשר יש לו ביצה ימנית, ונראה שהוא הדין לענין 'פצוע דכא'.

4. הואיל וה'דיכה' היא רק במיעוט מהביצה, אין הוא נחשב כ'פצוע דכא'.

הנודע ביהודה כתב שקשה לסמוך על שלושת ההיתרים הראשונים.

על ההיתר הראשון כתב שקשה לסמוך, משום שיתכן שאותם שערות הם שומא 'בעלמא' ואינם ראה

לחוסר היותו סריס, ואף שבדי"כ אין חוששים לכך זה משום שיש חזקה שהמגיע לכלל שנים מביא סימנים

ולא שייכת חזקת זו בסריס.

על ההיתר השני כתב שאין לסמוך, שכשם שאסור ספק ממזר כך אסור ספק פצוע דכא, וכתב שאינו

מחליט אם איסור ספק פצוע דכא הוא מן התורה או שהותר כספק ממזר, אך מכול פשוט שאסור לכל

הפחות מדרבנן.

על ההיתר השלישי אין לסמוך שהרי הרמב"ם פסק שדי בכריתת ביצה אחת בכדי לפסול, והתוספות הסתפקו בזה (שם גם ר"ת התיר עקירה אך לא פציעה באחת הביצים, ובדעת ר"י ניתן להבין שאף פציעה בביצה השמאלית אינה פוסלת, עיין לקמן בסעיף ז עמוד 142), ואיך 'נשבוק דברי הרמב"ם בשביל ספיקא דר"ת'.
אך כתב הנודע ביהודה שניתן להסתמך על ההיתר הרביעי שמיעוץ של מיעוט מהביצה אינו נחשב מיעוץ הפוסל, ואינו דומה לפצוע וכרות שנאסר גם במיעוט, ואף שקשה לסמוך על חילוק זה לבדו בין מיעוץ לפצוע וכרות, אך ניתן לצרף הדיעה בתוס' המכשירה בביצה אחת, וכן יש לצרף את הספק שמא נולד כן, ושמא הוא אינו 'דך' כלל.

ולד הנולד מהאשה הנשואה לפצוע דכא' וכרות שפכה', מה דינו?

כתב הב"ש (ג) בשם השלטי גיבורים (יבמות כד. אות ג) **בשם ריא"ז** (פסקי ריא"ז פרק ח אות יד) **והמרדכי** (יבמות סימן סט) **והסמ"ג** (לאוין קיט) **והיראים** (סימן כט) שכל מי ששייך בכל הדברים המגדירים פצוע דכא וכרות שפכה- חזקתו שאינו מוליד, ועל כן אם נשא אשה והוליד בנים בידוע שאינם בניו והם בחזקת ממזרים.
לכאורה דין זה מקורו מהגמרא ביבמות (עה:.) שם קבע רב שבניו של מי שניקב בביציו- אינם ממנו, ועל כרחך שאשתו זינתה תחתיו, ולמדו הראשונים הנ"ל שהוא הדין לשאר המקרים.
אך כתב הב"ש שרבינו ירוחם (נתיב כג חלק ד) כתב שבמקרה שניקבו הביצים הולד הוא רק ספק ממזר (וכפי שצינו מקרה זה הוא המקור לכך שבניו ממזרים, ונמצא שהבין רבינו ירוחם שלעולם הם רק ספק ממזרים).
וכתב הב"ש שלדעת כמה פוסקים אין כלל רפואה ליכרות שפכה, ואפילו שלהלכה אנו פוסקים שיש רפואה שניקב ונסתם כשר, מכול מקום אין לתלות שנתרפא ללא שידוע שאכן נתרפא.
הפת"ש (ג) הביא שהחתם סופר (אבן העזר סימן יב) **ביאר את סברת הב"ש** שהואיל שראינו שהוא עם נקב יש להעמידו על חזקתו שהרי עיקר דין חזקה נלמד מנגעים שאין לתלות שנתרפא, ואע"פ שכאן יש כנגד חזקת היתר של האם שיכולה להועיל אף לבן, סבר הב"ש שהחזקה של הנקב שלא התרפא עדיפה, משום שיש מחלוקת תנאים האם חזקת האם מועילה לבן, והחזקה שלא נתרפא היא חזקת דאורייתא מוסכמת.
אך מכול מקום הסתפק החתם סופר האם יש להקל במקרה שהאם צנועה ויש לה חזקת צדקות, משום שיש כאן שתי חזקות כנגד אחד, ומכול מקום כתב החתם סופר שאם אנו רואים את הנקב לפנינו אף לאחר שנולדו הילדים אין לחוש שמא היו ונתרפאו וחזרו ונפתחו.

עד שהעיד על אדם שהיה לו נקב קודם שנולדו ילדיו וגם מצאו החברא קדישא נקב אצלו- אם ילדיו ממזרים?

החתם סופר (אבן העזר סימן יב) **דן במציאות** של אדם עשיר שהיה נשוי לאשה כמה שנים ולא היה להם ילדים, ויצא עליה שם שמזנה עם בן פריץ אחד ישראל, ויש עדות של רופא כי בעל האשה הוא בעל נקב בגיד. וילדה האשה ילדים. וגם החברא קדישא מצאו שיש לו נקב.
ופסק החת"ס שאין לאסור את הילדים משום שעד אחד אינו יכול לאוסרם ואף שהיה מקום לברר מול אותו איש כרגע אינו לפנינו וגם אם היה מקום לומר שיש לאסור כשלא ניתן לברר, אותו רופא לא אמר דבריו בתורת עדות, ויש גם הכחשה של האב משום שהוא החזיקם כבניו וצווה לתת להם ירושה. ואין לחוש לעדות הקברנים משום שיש לתלות שהנקב קרא לאחר שהוליד ילדים אלו.
עוד כתב החת"ס שאין לאוסרם מצד שהאשה פרוצה ביותר משום שעדיין יש לתלות שרוב בעילות אחר הבעל, ולרוב הפוסקים דין זה נכון אף כשהיא פרוצה ביותר ואף המחמירים מודים שהאם נאמנת להכשיר.

פגיעות פנימיות באברי ההולדה

כתב החזון איש (אבן העזר סימן יב אות ז) שכל פגיעה הנוצרת באברים הפנימיים של ההולדה, אינם פוסלים את האדם מלבוא בקהל, על אף שבפועל פגיעה זו מונעת ממנו אפשרות להוליד.
וסמך על דבריו הציץ אליעזר (חלק י סימן כה פרק כד) ומביא פוסקים נוספים שכתבו כן.
להגדרה זו יש נ"מ הלכתית חשובה לגבי ניתוחים שונים בהם נוצרת פגיעה פנימית כגון קשירה או כריתת חוטי הביצים הפנימיים וכיוצא בזה.

לשון השו"ע:

איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו הביצים שלו.

וכרות שפכה: כל שנכרת הגיד שלו.

ובג' אברים אפשר שיפסל הזכר: בגיד, בביצים, ובשבילים שבהם נתבשל שכבת זרע, והם הנקראים חוטי ביצים.

וכיון שנפצע אחד משלושה איברים אלו, או נכרת או נידך, הרי זה פסול. כיצד?

נפצע הגיד או נידך, או שנכרתה העטרה או למעלה מהעטרה, פסול.

ואם נכרת מראש העטרה ונשתייר ממנה אפילו כחוט השערה מוקף לכל הגיד, כשר:

סעיף ג

איזה חתך בגיד מגדיר את האדם ככרות שפכה?

לשון הגמ' ביבמות (עה:.)

א"ר הונא: קולמוס - כשרה, כמרזב - פסולה, האי שליט בה אורא, והאי לא שליט בה אורא; ורב חסדא אמר: כמרזב - כשרה, כקולמוס - פסולה, האי גריד, והאי לא גריד. אמר רבא: כוותיה דרב הונא מסתברא, האי לא שליט בה אורא, והאי שליט בה אורא. אי משום גרידותא, מידי דהוה אברזא דחביתא. אמר ליה רבינא למרימרי: הכי אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא, הלכתא: בין כקולמוס בין כמרזב - כשרה.

מיהו מיבעיא ליה, למטה מעטרה או למעלה.

פשיטא דלמעלה מעטרה, דאי ס"ד למטה מעטרה, אפילו נכרת הגיד נמי! ורבינא? לשבושי למרימר הוא דבעי.

ההוא עובדא דהוה במתא מחסיא, שפיה מר בר רב אשי כקולמוס ואכשריה.

נחלקו האמוראים איזה אופן של חיתוך הגיד פוסל את האדם מלבוא בקהל:

□ לדעת רב הונא דווקא חתך היוצר שביל בתוך הגיד כעין כמרזב שיש לו דפנות מב' הצדדים פוסל משום שהאזיר שולט ונכנס לדפנות הגיד וגורם לחוסר יכולת להוליד, אבל חתך שנעשה באלכסון כדרך שחותכים קולמוס שמחזדים קצהו- אינו פוסל, משום שהאזיר אינו שולט בו, ואינו מונע את ההולדה.

□ לדעת רב חסדא דווקא החיתוך האלכסוני כמרזב פוסל משום שאינו מושך את הזרע ולכן אינו מוליד, אבל החיתוך לאורך כמרזב מושך את הזרע ומאפשר הולדה.

רבא כתב שהעיקר כדעת הונא שהאזיר מונע הולדה, ואין לחוש בחיתוך האלכסוני לא ימשך הזרע, שהרי פתחו דומה לברז התחוב בנקב שקצר ודק מלפניו, ומושך את הזרע משום שרחב לאחוריו (עיין רש"י). ולאחר מכן מביאה הגמרא שרב פפא הכריע ששני חיתוכים אלו אינם פוסלים את האדם מלבוא בקהל. בהמשך מביאה הגמ' שמר בר רב אשי הכשיר כרות שפכה על ידי ששייף את הנקב, וביאר רש"י שקודם לכן היה חתך כמרזב.

ומשמע שמר בר רב אשי סבר כרב הונא שדווקא נקב כקולמוס כשר, אבל כמרזב פוסל.

לאור כך פסק הרא"ש (יבמות ח, ב) שהלכה כרב הונא וכתב שחתך כקולמוס כשר וכמרזב פוסל.

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ד) פסק כרב פפא ששני סוגי חיתוכים אלו כשרים.

הב"י כתב שהרמב"ם כנראה לא הבין כרש"י והבין שבמקרה של מר בר רב אשי לא היה חיתוך כמרזב אלא היה שם נגע וחתכו רב אשי כמין מרזב בכדי לא לפוסלו.

השו"ע הביא את ב' הדיעות.

כתב הב"ש (ה) שלדעת הרמב"ם שצריך עטרה המקיפה כל הגיד, צריך לומר שמדובר כשנגרר הבשר עד שנתגלה שפופרת שכבת זרע והעטרה קיימת.

לשון השו"ע:

נחתך מהגיד למעלה מעטרה בשפוע כקולמוס, כשר.

כמרזב, שניטל חללו של גיד ונשארו הדפנות:

לרש"י והרא"ש, פסול.

להרמב"ם כשר.

סעיף ז

פסול של אדם שיש לו נקב בגיד, ומתי חוזר להכשרו במידה ונסתם?

לשון הגמרא ביבמות עו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: ניקב ונסתם, כל שאילו נקרי ונקרע - פסול, ואי לאו - כשר.

הוי בה רבא, היכא?

אילימא למטה מעטרה, אפי' נכרת נמי!

אלא בעטרה עצמה.

איתמר נמי, אמר רב מרי בר מר אמר מר עוקבא אמר שמואל: ניקב בעטרה עצמה ונסתם, כל

שאיילו נקרי ונקרע - פסול, ואי לאו - כשר...

ת"ר: ניקב - פסול, מפני שהוא שותת, נסתם - כשר, מפני שהוא מוליד, וזהו פסול שחוזר

להכשירו.

מבואר בגמ' שנקב שנסתם- כשר רק במידה שכאשר יוצא ממנו קרי הוא אינו נפתח, ומבואר בגמרא שהכוונה בעטרה עצמה, משום שלמטה מהעטרה (כלומר בסוף הגיד), אין בעיה אפילו שיכרת (וביאר רש"י שלא יתכן לומר שמדובר למעלה מן העטרה משום ששם אין הגיד נקרע מחמת הזרע משום שהזרע מתכנס רק בסוף ושם גורם לקרע).

בפשטות כוונת הגמ' היא לעניין פסול כרות שפכה, שהנקב פוסל, אך במידה ונסתם- כשר.

אך המרדכי (יבמות סימן סט) וכן הטור כתבו בשם היראים (סימן כט) שדין זה נאמר לגבי הולד הנולד מאשת אדם כזה, שבמידה ונסתם אין לחוש שזינתה עם אחר, אך לעולם נקב אינו פוסל את האדם עצמו, משום שאינו עקור ואינו כרות.

היראים מביא ראיה לדבריו מכך שנאמר בספרי (כי תצא פסקא לז) "פצוע דכא חוזר, כרות שפכה אינו חוזר, זו היא מהלכות הרופאים". ומוכח מכאן ש'כרות שפכה' אינו נרפא, ועל כרחך שמי שיש לו נקב אינו מוגדר כ'כרות שפכה'.

הב"י כתב שמדברי הפוסקים משמע שלא כיראים, וניתן לומר שהספרי חולק על הברייתא שלפנינו שמכשירה את הניקב ונסתם, או שניתן לומר שכוונת הספרי שזו היא דעת הרופאים אך חכמים לא הודו לזה.

הב"ש (ט) הסתפק האם יש להוציא אשה בדיעבד כשנשאה לאדם עם נקב, או שאין להוציא לאור דברי היראים.

ובבית יצחק (סימן לז) כתב שקשה לצרף את שיטת היראים אף בספק ספיקא. **אך השואל ומשיב** (תליתאה חלק א סימן רו) **כתב** שחלילה לדחות את דברי היראים לחלוטין ויש לצרפו כסניף וכן לספק ספיקא.

איזה נקב פוסל?

עוד נאמר בברייתא שהסיבה שהכרות שפכה פסול היא משום שהזרע שותת, וכשהוא נסתם הוא כשר משום שהוא יכול להוליד.

מדברי הרמב"ם הטור והשו"ע מתבאר שאף נקב גלוי שאינו סתום- כשר, במידה והזרע אינו נשתת ממנו. **וביאר הב"ש (ו)** שהרמב"ם הבין שמה שכתוב בברייתא שהוא נסתם אין זה בדווקא.

מתי סתימת הנקב מכשירה ללא בירור?

עוד כתבו הטור והרמב"ם שאם נסתם הנקב- חוזר לכשרותו. הטור והרמב"ם לא התנו זאת בשאלה אם נקרע הנקב כשיוצא לו קרי.

הב"ש (ז) התקשה מדוע לא הזכירו תנאי זה, וכתב שניתן ליישב ע"פ דברי רש"י והנמוקי"י שהגמ' עסקה בנקב קטן, ולכן יש לחוש שהסתימה היא לא רצינית ותפתח ע"י קרי, אבל כשיש נקב גדול שנסתם אין לחוש שהוא יפתח ע"י קרי.

עוד כתב הב"ש שיש ליישב שבמידה והנקב נסתם מחמת רפואה אין לחוש שהוא יפתח. **עוד כתב הב"ש** שמרש"י משמע שהחשש שמא יקרע הוא דווקא מתחת לעטרה (סוף הגיד), אך למעלה ממנה (כלפי תחילת הגיד) אין חשש משום שאין הזרע דוחה ומתאסף שם אלא סמוך לנקב ביציאתו.

האם בכל מקום של סתימה, חזר האדם לכשרותו?

כתב הב"ש (ח) שרבינו ירוחם כתב בשם הרמ"ה שדווקא בעטרה יש להכשיר במידה ונסתם, אך במקומות אחרים ולמעלה מהעטרה אין הכשר אף לאחר שנסתם. **אך כתב הב"ש** שמשמע מ"כ הפוסקים לא כך, ובכל מקום שנסתם הנקב חוזר להכשרו. לשון השו"ע:

ניקב למטה מהעטרה, כשר.

ניקבה עטרה עצמה, אם כשיראה קרי תצא שכבת זרע מהנקב, פסול.

ואם נסתם הנקב, חזר להכשירו.

סעיף ה

אם נקב פוסל רק כשהוא מפולש, ודין נקב שצד אחד למטה מהעטרה וצד אחד למעלה ממנו

לשון הגמרא ביבמות עה:

ניקב למטה מעטרה שכנגדו למעלה מעטרה:

סבר רבי חייא בר אבא לאכשורי.

א"ל רבי אסי, הכי אמר ריב"ל? עטרה - כל שהיא מעכבת.

כפי שכבר הובא בסעיפים הקודמים פסול של נקב פוסל רק למעלה מן העטרה, כלומר כלפי תחילת הגיד (וכן פסול של כריתה ממש אינו פוסל אלא למעלה מן העטרה).

ומביאה הגמ' שסבר ר' חייא בר אבא להכשיר מציאות בו הנקב הוא אלכסוני⁷⁰, חלקו למטה מעטרה וחלקו מעל לעטרה.

אך אמר לו רב אסי שכבר הורה ר' יהושע בן לוי שכל שאין הגיד שלמעלה מהעטרה שלם לחלוטין, הוא אינו יכול להוליד ולכן פסול.

רש"י⁷¹ ותוס' (ד"ה 'ניקב למטה') **פירשו** שמדובר בנקב מפולש שנקב אחד הוא למעלה מהעטרה ונקב אחד מתחתיו.

וכתבו תוס' שמוכרחים לומר שמדובר בנקב מפולש, משום שנקב שאינו מפולש כשר, כשם שאנו מכשירים כאשר נחתך לגמרי כמרזב וכל שכן כשנקב רק צד אחד.

⁷⁰ כך פירש רש"י ותוס' כתבו שהנקב אינו אלכסוני אך העטרה עצמה אלכסון וממילא יוצא כאלכסון ובערוך השולחן (יב) כתב: יואץ נ"מ לדינא בין שני הפירושים.

⁷¹ כך נראה פשוט רש"י וכן הבין ערוך השולחן (יב) אך הראב"ה (תתקפג) הבין ברש"י שאינו מפולש אלא עד חלל הגיד וכפי שבניא לקמן בשם המרדכי, וכן נראה שהבין המהרש"ל שיובא לקמן, ועיין עוד בחת"ס (אבן העזר ח"א סוף סימן יד) פירוש נוסף בדעת רש"י

סימן ו- נשים האסורות לכהן ודין אשת כהן

אמנם המרדכי (יבמות סימן ע) **כתבו שר"י אינו מסכים לעניין זה** וסבר שאף נקב שאינו מפולש אוסר, וביאר שמה שמדובר בגמרא הוא שהנקב מתחיל מצד אחד ונגמר גבוה יותר בחלל הגיד, ולא בצד השני. **ובסמ"ג** (לאוין קיח) **כתב לכאורה כדברי תוספות** שהפסול הוא רק במציאות שהנקב הוא מפולש. **אך המהרש"ל** (ים של שלמה יבמות פרק ח) **יצא בחריפות נגד דברי ר"י המובאים בתוס'** וכתב שנראה שדי שיהיה מפולש עד חלל הגיד ולא מצאנו בשום מקום עליו נאמר מפולש (אתרוג, דקין, לב) שיש צורך מעבר לכך, וכתב שפשוט שזוהי גם כוונת הסמ"ג שהוכיח שיש צורך במפולש משאר מקומות שהוצרך עניין זה. **וסיים המהרש"ל**: " על כן נראה, שהתוספות שלפנינו לא ר"י בעל התוספות חתם עליהו, ואינו עיקר". **והב"ח הבין את דברי תוס' בצורה מעודנת יותר** שכל שהנקב הוא מעל העטרה, אין צורך שיהיה מפולש, [ומשמע ממנו שרק במידה והנקב נמצא למעלה בעטרה באופן שאם יגיע לצד השני יהיה למטה מהעטרה, אז צריך שיהיה מפולש]. **הב"ש (ט) חלק על הבנת הב"ח וכתב** שמדברי תוס' משמע שאף למעלה מן העטרה אינו פוסל אם הנקב אינו מפולש.

אך אף הב"ש צמצם את דברי תוספות וכתב שבמידה וניקב בתחתיות הגיד עד החלל' נכלומר, למעלה מהעטרה כלפי הגוף, אך ברצפת הגיד לא בתקרה [הוא פסול אף אם אינו מפולש אלא עד החלל, משום שמשם נשפך הזרע בניגוד למציאות שניקב למעלה מן הגיד (תקרת הגיד) שבוה אינו פסול כשאינו מפולש. ובמידה והנקב הוא בעטרה עצמה - פסול אף אם הגיע הנקב רק עד לחלל. **ולמעשה חשב הב"ש להקל כנגד הב"ח ולכן כתב שלדינא יש להחמיר גם למעלה מעטרה שנקב שמגיע עד החלל פוסל.**

הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ה) **התנסח בדין זה בזה הלשון**: "ניקב למטה מעטרה שכנגדו למעלה בתוך העטרה פסול שהעטרה כולה מעכבת".

כלומר, הרמב"ם הבין שמדובר שהנקב שכנגד הנקב שלמטה מהעטרה, הוא בתוך העטרה ולא למעלה ממנו. **הב"ש הבין את דבריו לחומרא** שבא לומר שכל שיש נקב בעטרה פסול, וזאת לשיטתו של הרמב"ם שצריך שכל העטרה תהיה שלמה.

אמנם הב"ח וערוך השולחן (יג) הבינו שבדברי הרמב"ם ישנה קולא גדולה, ולשיטתו יוצא שדווקא נקב בעטרה עצמה פוסל, אך נקב שהוא למעלה או למטה ממנו אינו פוסל.

וביאר הב"ח שהרמב"ם סבר שכשם שאם יש חתך כמרזב או כקולמוס שכשר, הוא הדין לעניין נקב, ולא נאסר אלא נקב בעטרה עצמה.

והוסיף על זה בערוך השולחן שזה טעם מסתבר משום שכל הפסול בנקב נובע מכך שהזרע שותת משם, וזה שייך דווקא בסוף מסלולו, כלומר בעטרה, אבל באמצע הילוכה אין הזרע שותת משום שהוא נורה כחץ, וכתב על כך ערוך השולחן שיש לזה עדויות רבות מספרי השו"ת"ם (שב יעקב סימן ד, שבות יעקב חלק ג סימן קז, חמדת שלמה סימן מה, חתם סופר סימן יב- יובאו לקמן) שם טוענים האנשים הנדונים שנקב באמצע הגיד אינו מונע ילודה והזרע עובר כחץ ולא נופל בנקב.

השו"ע נקט בזה כלשון הרמב"ם.

בפסקא הבאה נראה שחלק מהפוסקים [שב יעקב, קהילות יעקב (קארלין)] לא רצו להקל למעשה ע"פ דברי תוס' שכאשר הנקב אינו מפולש מצד לצד, הוא כשר, מכוח דברי המרדכי [וכן ע"פ הבי"ש שיתכן שבתחתית הגיד אף תוס' מודים - שב יעקב].

סיכום:

- **לדעת תוס'** רק נקב מפולש מצד לצד פוסל
- **לדעת מרדכי** די שיהיה מפולש עד חלל הגיד.
- **הב"ח סבר** שאף תוס' מודים שכאשר הנקב מעל העטרה הוא לא צריך להיות מפולש.
- **הב"ש השיג על הב"ח** אך הודה לו במציאות שהנקב הוא למעלה מהעטרה בתחתית הגיד, ומכול מקום לדינא לא הקל כנגד הב"ח.
- **הב"ח וערוך השולחן למדו מדברי הרמב"ם** שכל הפסול הוא רק בנקב בעטרה, ולא במציאות שהוא למעלה או למטה ממנו.
- **ישנם אחרונים** שלא רצו להקל לדינא אף בדיעבד כאשר יש נקב המגיע עד חלל העטרה.

נקשר חוט סביב הגיד ובעקבות כך נעשה נקב, ואותו אדם נשא אשה ויש לו ילדים וטוען שהזרע לא שתת דרך הנקב- מה דינו ומה דין ילדיו?

השב יעקב (סימן ד) **החמיר לדינא** במי שעשה לו הרופא נקב בגיד למעלה מעטרה בשביל להתיר חוט שהיה קשור לו, וזאת על אף שאותו אדם הוליד בנים ובנות, וטוען האיש שהזרע יורה כחץ ולא שתת דרך הנקב ו**כתב השב יעקב** שהוא ואשתו אינם נאמנים על כך, ולא הקל בזה אף שהנקב לא היה מפולש מעבר לעבר משום שלדעת המרדכי אין צורך שיהיה מפולש מעבר לעבר ועוד שמדובר בנקב בתחתית הגיד שעליו כתב הב"ש שאף תוס' מודים שאין צורך שיהיה מפולש. ומכול מקום הכשיר את בניהם משום שאין האב נאמן לפוסלם כשיש להם חזקת כשרות ויש לתלות שהמכה נעשתה בידי שמים או לאחר שהוליד.

אך השבות יעקב (חלק ג סימן קז) **הקל במקרה דומה** וכתב שאין להוציא אשה מבעלה במצב כזה משום שהנקב אינו מפולש ואף שהמרדכי חולק אין להחמיר בזה אלא לכתחילה ולא בדיעבד. ועוד שיש לצרף את דעת הרמב"ם שיובאו בסעיפים הבאים שע"י חולי נקרא כיבידי שמים, ואף במקרה זה משמע שהנקב נעשה מהחוט הקשור ולא מהרופא. **והביא שכן פסק בתשובת אבן לב** (חלק ג סימן צא).

החמדת שלמה (סימן מה) **הקל במקרה דומה** וכתב שאף השב יעקב החמיר דווקא בנקב שעשה הרופא ולא כשקרא מאליו, וצירף בזה עוד קולות ע"י"ש.

הבינת אדם (אישות קבד סעיף טו ס"ק כה) **החמיר במעשה מעין זה**, וכתב שאף הרמב"ם יגדיר זאת כבידי אדם ולא בידי שמים משום שהדבר לא בא מחולי מאליו אלא מכוח חוט שנקשר ונחשב כמעשה אדם.

אמנם הפת"ש (ה) כתב שיתכן שאם היה שומע את דברי הגדולים שהקלו בזה, היה מקל אף הוא. ו**בקהלות יעקב** (קארלין סימן א) דן בכעין זה וכתב שאין לסמוך על כך שהנקב אינו מפולש, אך הקל מסיבות אחרות עיי"ש בדבריו. לשון השו"ע:

ניקב למטה מעטרה בענין שכנגדו למעלה בתוך העטרה, פסול, שהעטרה כולה מעכבת.

סעיף ו

נסתם שביל הזרע ויוצא דרך נקב מי הרגלים

לשון הגמרא ביבמות עה: -עו.

הוא **עובדא דהוה בפומבדיתא**, איסתתים גובתא דשכבת זרע ואפיק במקום קטנים.

סבר רב ביבי בר אב"י לאכשורי.

אמר רב פפי: משום דאתו ממולאי אמריתו מילי מוליתא? במקומה מבשלה, שלא במקומה לא מבשלה.

מסופר בגמרא שרב ביבי בר אב"י רצה להכשיר אדם לקהל במציאות שנסתם לו הצינורית המובילה את שכבת הזרע, ואותו אדם היה מוציא את שכבת הזרע שלו דרך הנקב של מי הרגלים.

רב פפי דחה דבריו, ואמר לרב ביבי שהוא אמר דברים אומללים משום שהגיע מבית עלי שהיא משפחה אומללה, (רש"י) ופשוט שאדם כזה פסול לבוא בקהל, משום שהזרע מתבשל דווקא במקומו, אבל שלא במקומו אינו מתבשל.

דין זה מתבסס על המבואר בגמ' בבכורות (מד:): שיש שני נקבים באדם, אחד מוציא שתן ואחד מוציא שכבת זרע, ואין זה לזה אלא כקליפת השום.

אך כיום המציאות היא ששבילי הזרע וצינור השתן מתחברים בחלל הגיד באזור הערמונית שתחת שלפוחית השתן, ומשם יש שביל אחד בלבד.

על כך כתב החזון איש (אבן העזר סימן יב אות ז ד"ה 'והנה בגמ', וכן במכתבים בסומן סימן סימן זה ס"ק א) שנשתנו הטבעים.

לשון השו"ע:

נסתם שביל שכבת זרע וחזר לראות שכבת זרע בשביל שמשתינו בו, הרי זה פסול.

סעיף ז

פצע או חסרון של ביצה, אם פוסל אדם מלבוא בקהל?

לשון המשנה ביבמות ע.

ואי זהו פצוע דכא? כל שנפצעו הביצים שלו, ואפילו אחת מהן.

ובגמרא בדף עה: נאמר בברייתא:

תנו רבנן: איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו ביצים שלו, ואפילו אחת מהן, ואפ"י ניקבו, ואפילו נמוקו, ואפילו חסרו.

אמר רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה: כל שאין לו אלא ביצה אחת, אינו אלא סריס חמה וכשר.

סריס חמה ס"ד?

אלא, הרי הוא כסריס חמה וכשר.

[וניקב לא מוליד?

והא ההוא גברא דסליק לדיקלא, וחרזיה סילוא בביצים, ונפק מיניה כחוט דמוגלא, ואוליד!

הא שלח שמואל לקמיה דרב, ואמר ליה: צא וחזר על בניו מאין הם.]

במשנה ובברייתא נאמר שכל שנפצע בביצה אחת הרי הוא פסול.

ואילו דעת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה היא שאם ניטלה ממנו ביצה אחת, הוא פסול.

תוס' (ד"ה ישאין) הבינו שר' ישמעאל לא בא לחלוק על ת"ק, אחד מטענתם היא שרואים במציאות שכמה בני אדם נכרת מהם ביצה אחת ונולד להם ילדים, ולא מסתבר לומר שבכל המקרים הללו הם אינם בניהם, והנשים שלהם זינאו אחריהם.

על כן כתב ר"ת כתב שדווקא פצע פוגע אפילו בביצה אחת, אבל אם ניטלה ביצה אחת אין זה פוגע בילודה (והוסיף ר"ת שגם אם נאמר שר' ישמעאל חולק על ת"ק, הלכה כר' ישמעאל משום שהעיד כן מהחכמים בכרם ביבנה).

עוד הביאו תוס' שר"י כתב שיש לחלק בין מציאות שנטלה הביצה הימנית שפוסל את האדם, לבין מציאות שנטלה רק הביצה השמאלית.

ר"י למד כן מדברי הירושלמי (יבמות ח, ב) **שם כתוב**: "אמר ר' יוסי, שמעתי הלכה כר' יוחנן בן ברוקה ולית אנא ידע מה שמעית, אמר ר' אימי לא הוה ר' יוסי שמע לה מן בר נש זעיר שמואל אמר אם יבוא לפני בעל ביצה אחת אני מכשירו. ר' חונה אמר דו סבר כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן, אמר רבי יודן בר חנין ובלבד של ימין. (עוד כתב שניתן לבאר שהכוונה "שלמין" וכדעת ר"ת שאם נפצעה אחת זה גורע מכך שניטלה אחת שלמה) שם שרק אם נשארת ביצה הימנית כשר.

תוס' כתבו שדברי ר"י הינם 'חומרא גדולה', אבל טוב להזהיר את הרופאים לחתוך של שמאל אם אפשר. **בפשטות נראה כי שיטת ר"י היא מחמירה יותר משיטת ר"ת.**

אך הרב מבראד (הובא בתי נו"ב קמא ו, ובמלואה בסוף הספר) **כתב שלפי ר"י יוצא גם קולא**, שאף כשהביצה השמאלית נמנעת- היא כשרה משום שהפסול הוא רק בבביצה הימנית. זאת בניגוד לשיטת ר"ת שהיקל רק כשנכרתה ביצה אחת ולא כשנמנעה, וכתב הרב מבראד שאף שתוס' כתבו שדברי ר"י הינם חומרא גדולה, ומשמע שאין קולא בדברי ר"י, יש לבאר שכוונתם שר"י החמיר כבי' הפירושים בירושלמי וזו חומרא גדולה. [בסעיף ב' הבאנו שכתב הנודה ביהודה (אבן העזר מהדורא קמא סימן ו) שאין לסמוך על שיטת ר"י להקל בפצע בביצה השמאלית, עיי"ש].

הרא"ש (יבמות ח, ב) **כתב שאין ראייה לשיטת ר"י ור"ת מן הירושלמי** משום שיתכן שהירושלמי דיבר בפצע שהוא בידי שמים, ולכן אינו פוסל בביצה אחת.

וכתב הרא"ש שמסתימת הר"י משמע שסבר כת"ק שאף חסרון של ביצה אחת פוסל.

וכן עולה מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ז) **שכתב**: " נכרתו הביצים או אחת מהן או שנפצעה אחת", ולא חילק בין הביצה הימנית לשמאלית.

המגיד משנה כתב שכשיטת הרמב"ם לאסור סברו גם ההלכות גדולות, רמב"ן, רשב"א.

המהרש"ל (ים של שלמה יבמות ח, ח) **כתב** שכשיטת ר"ת להקל בביצה אחת סברו הר"ח ר"ש הזקן, ראב"ד, תרומה, סמ"ג (לאוין קיח) ומרדכי (יבמות סימן ע).

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

וכתב הרמ"א שכך עיקר, ושלא כדעת המתירים כשנטלה הביצה השמאלית (כלומר כחומר של ר"י ור"ת יחד). אך כתב שאמנם ראה שיש מקלים כדעת המתירים 'אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים והם רוב מנין ורוב בנין'.

[יש לציין שעד כאן ביארנו את הגמ' ע"פ ההבנה שר' ישמעאל דיבר במציאת שנכרתה ביצה אחת.

אך מדברי רש"י (יבמות עה: ד"ה 'לאכשורי') משמע שסבר שמדובר שמדובר באדם שנוול עם ביצה אחת בלבד, והסיבה שהכשירו ר' ישמעאל הוא משום שהדבר נעשה בידי בשמים (כך עולה מרש"י משום שכתב שסיבת כשרותו היא משום שהוא אינו פצוע לא דך ולא כרות, ומשמע שכך הוא נולד).

וכך כתב הרמב"ן במפורש (יבמות עה:) שמדובר במי שאין לו אלא ביצה אחת מתחלת יצירתו, וביאר שבאמת הוא הדין למציאות שנטלו לו ב' הביצים אלא והסיבה שנקטו את המקרה של ביצה אחת משום שהוא שכיח יותר].

הפת"ש (ו) הביא שהבית אפרים (סימן ב) **כתב** שאדם שחתכו לו הרופאים את הביצה השמאלית ומרגיש שהוא יכול להוליד, יכול לסמוך על המתירים בפרט שסימנן מוכיחין עליו שנתמלא זקנו העליון וגם התחתון, ויתכן שבמקרה זה יודו כל הפוסקים.

ובס"ק לאחר מכן (ז) הביא הפת"ש תשובה מכתב יד של ר' חיים מוולאזין שעולה מדבריו שהעיקר כדעת ר"ת שכל שניטל ממנו ביצה אחת בין מימין ובין משמאל- כשר.

האבני נזר (סימן כ) **כתב** שהקביעה שקבע הרמ"א שרוב מניין ובניין אוסרים בכל נפילת ביצה, אינה נכונה שאף המתירים הם רבים. אך להלכה הותר דין זה בספק.

[יש לציין כי כיום חוות דעת הרופאים היא שאף בעל ביצה אחת ראוי להוליד, ואין חילוק בזה בין הביצה הימנית לשמאלית]

מי שיש לו 3 ביצים

כתב החתם סופר (סימן טו) שמי שיש לו ג' ביצים אין לפוסלו מהטעם ש'יכל יתר כנטול דמי'. משום שיש ספק ספקא: שמא הביצה השלישית אינה ביצה אלא דלדול בעלמא, ועוד שיתכן שכך הוא מתחילת לידתו והרי זה 'בידי שמים' שלא פוסל.

לשון השו"ע:

נכרתו הביצים או אחת מהם, או שנפצעה אחת מהם, או שנידוכה אחת מהן, או שחסרה, או שניקבה (נקב מפולש) (ב"י בשם נ"י בשם תוס' פ' הערל), הרי זה פסול.

הגה: וכן עיקר. ודלא כיש מתירים בעל ביצה אחת אם היתה אותה שנטלה שלימה כשנטלה ונשאת של ימין (היא סברת ר"ת).

אמנם ראיתי מקילין כסברא האחרונה, אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים והם רוב מנין ורוב בנין.

סעיף ח

פגיעה בחוטי הביצים

לשון הגמרא ביבמות (עה:)

אמר רבא: פצוע בכולן, דך בכולן, כרות בכולן. פצוע בכולן - בין שנפצע הגיד, בין שנפצעו ביצים, בין שנפצעו חוטי ביצים; דך בכולן - בין שנידך הגיד, בין שנידכו ביצים, בין שנידכו חוטי ביצים; כרות [בכולן] - בין שנכרת הגיד, בין שנכרתו ביצים, בין שנכרתו חוטי ביצים

לשון השו"ע:

נכרתו חוטי ביצים או אחת מהן, או שנידך או נפצע, הרי זה פסול.

נכרתו חוטי ביצה אחת- אם נפסל מלבוא בקהל?

הציץ אליעזר (ט, מט) **נשאל**: "בילדותי אירע שלחצתי ביצה ימנית כך שנכרתו החוטים לגמרי ונשארה הביצה מונחת בכיסה (הביצה השמאלית כתיקונה) לאחר שהגדלתי (כיום אני בן כ' שנה) הבאתי סימנים והתמלא

זקן תחתון ועליון, לפי אומד דעתי אם אשא אשה ראוי אני להוליד, ושאלתי היא אם מותר לי לבוא בקהל ישראל".
הציץ אליעזר התירו ע"פ בסיס ר"ת המתיר אדם שנכרת לו ביצה אחת, וכתב הב"ש (יא) שהוא הדין לגבי חוטי הביצים.
והוסיף הציץ אליעזר חידוש שבמרדכי (סט) **מתבאר כנגד דברי הב"ש** שאף הסוברים שביצה אחת פוסלת- מודים שלענין חוטי הביצים, פגיעה בשביל של ביצה אחת אינו פוסל, וכתב שזה פלא על הב"ש שלא הרגיש מהמרדכי הנ"ל.
ולאור כך כתב בציץ אליעזר שיש ספק-ספקא להתיר: שמא הלכה כר"ת, ושמא גם האוסרים מודים שבחוטי הביצים אין פסול בביצה אחת.
עוד צירף קולא נוספת והיא שבמידה ונכרתו רק חוטי הביצים ולא שבילי הזרע או להיפך יש בזה מחלוקת רש"י תוס' כפי שכתב בשאלת דוד (סימן א ד"ה יענה אחרי שביארתי).

סעיף ט

המטיל מים משתי מקומות

לשון הגמרא ביבמות (עו).

אמר רבה בר רב הונא: המטיל מים משתי מקומות - פסול.

אמר רבא: לית הלכתא לא כרבא ולא כאבא. ברא, הא דאמרן.

לשון השו"ע:

ניקב חוט מחוטי ביצים לשביל מי רגלים, והרי הוא מטיל מים משביל מים ומשביל שכבת זרע, הרי זה כשר.

[כבר הערנו לעיל בסעיף ו כי בימינו רואים שאין 2 נקבים וממילא אין נימ לדין זה, עיי"ש.]

סעיף י

לשון הגמרא ביבמות (עה):

אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים - כשר.

אמר רבא: היינו דקרין "פצוע" ולא קרין "הפצוע".

במתניתא תנא: נאמר "לא יבא פצוע", ונאמר "לא יבא ממזר", מה להלן בידי אדם, אף כאן בידי אדם.

מבואר מהגמרא שפצוע דכא וכרות שפכה נאסרו רק במידה והדבר נעשה בידי שמים.
רבא לומד מכך שהתורה קוראת לאותו אדם 'פצוע' ולא 'הפצוע' ומשמע שמי שנפסל הוא מי שלא היה כן מתחילה.
הברייתא מביאה מקור לכך מהדימוי לדין ממזר ("לא יבא - לא יבא") וממזרות נעשת מכוח אדם ולא מכוח שמים.

רש"י ביאר שידי שמים' הכוונה למציאות שהדבר נוצר ע"י רעמים או ברד או ממעי אמו.
הרא"ש (יבמות ח, ב) **למד מדברי רש"י** שרק במידה וקרה לו פגם זה ע"י רעמים או ברד, או מלידה הוא אינו נפסל, אך אם הגיע לו פגם זה ע"י חולי, הוא נפסל מלבוא בקהל, וכתב שכן משמע בירושלמי [כך גם נראה מהלימוד 'פצוע' - 'הפצוע' שההיתר הוא מכך שהוא נולד כך אמנם במסורת הש"ס הביאו בשם הערוך שהגרסא היא שהלימוד היא מכך שכתוב פצוע ולא פציע, משום שפציע נשמע כבידי שמים].

אמנם הב"ח (ג) כתב שדעת רש"י היא שאף אם נעשתה הפגיעה לאחר לידה, אין לאסור במידה והדבר נעשה ע"י שמים שכך פירש רש"י (יבמות עה. ד"ה 'סריס חמה') את הביטוי סריס חמה, שנעשה כן מחמת חולי, ולכן הוא לא נאסר, וכן מבואר מדברי רש"י בדף כ: (ד"ה 'סריס אדם') שסובר שאם הדבר נעשה מחמת חולי, הוא לא נפסל, אף הגר"א (טז) כתב שלא מוכרח שדעת רש"י שחולי נחשב כבידי אדם.
מכול מקום בדעת הרמב"ם (איסורי ביאה טז, ט) **מבואר** שכל פסול שנעשה מחמת חולי, אינו פוסל את האדם מלבוא לקהל.

השו"ע כתב שלדעת הרמב"ם לא נפסל כאשר הדבר נעשה ע"י חולי.

אך כתב השו"ע שלדעת רש"י והרא"ש פסול.

עוד הביא השו"ע שהרא"ש כתב שכדברי רש"י משמע בירושלמי.

הח"מ (ה) ביאר שכוונת השו"ע בהביאו את דברי הירושלמי, לומר שיש להחמיר כדעת הרא"ש ורש"י.

אך ציין הח"מ שהב"ח כתב שדעת הרא"ש היא דעת יחיד.

הב"ש (יב) הוסיף שפשוט הסוגיא בדף כ: היא כדעת הרמב"ם, והביא שכן כתב הסמ"ג.

הפת"ש (ז) הביא שלהלכה הכריעו פוסקים רבים כדעת הרמב"ם שפגם ע"י חולי, אינו פוסל לבוא בקהל (משכנות יעקב (סימן ג), ברכי יוסף, תשובה מכתב יד של ר' חיים מוולאז'ין).

אדם שנפגע בפגמים של פצוע דכא וכרות שפכה מחמת ניתוח שנגרם מחמת חולי

הפת"ש (ז) הביא שהבית מאיר הסתפק האם פגם של פצוע דכא וכרות שפכה שנעשה ע"י מעשה אדם בעקבות חולי (כגון ניתוח שנעשה מחמת חולי) נחשב כפגם שנעשה ע"י אדם, או נחשב שנעשה מחמת חולי, משום שהוצרך לכך מחמת חולי, ונחשב כגזוז, כדין כל העומד להגזוז כגזוז דמי.

והביא הפת"ש שר' חיים מוולאז'ין כתב בתשובה בכתב יד שאם נרקב אותו חלק קודם שנחתך, גם אם נכרת בידי אדם זה נחשב כבידי שמים משום שכל שהוא 'נתמסמס כמאן דליתא דמי בכל דוכתא'.

סימן ו- נשים האסורות לכהן ודין אשת כהן

ובחנתם סופר (סימן יז) **כתב** שכל שהרופא הוא זה שפוגם, נחשב כבידי אדם ופוסל, אך אם כבר היה האבר שהרופא חותך כבר היה מתמסמס מאליו, פשוט שיש להתירו, ואף שאם היה פנוי לא היה מיעץ לאשה להנשא לו מחשש לשיטת רש"י שאף מחמת חולי פסול, אך במידה והוא נשוי פשוט שאין להוציא את אשתו ממנו.

ובתשובה זו, וגם בתשובה בהמשך (סימן יט) **ציין שמדברי הסמ"ג** (לאוין קיה- קיט) **משמע** שאף אם האבר לא נתמסמס יש להתירו במידה והרופא חותך מחמת חולי, ולא בפשיעה.

אך החת"ס בעצמו לא הקל בנדון זה. (יש לציין שהחת"ס הסתפק אף באופן שנתמסמס, אך בדברי הבית מאיר משמע שהסתפק אף באופן שלא התמסמס, עיין בזה ודוק)

לשון השו"ע:

כל פיסול שאמרו בענין זה, כשלא היה בידי שמים, כגון שכרתו אדם או הכהו קוף וכיוצא בדברים אלו.

אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא, או שנולד בלא ביצים, או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותו או כרתו, הרי זה כשר לבא בקהל, שכל אלו בידי שמים, להרמב"ם.

אבל לרש"י והרא"ש לא מקרי בידי שמים אלא על ידי רעמים וברד או ממעי אמו, אבל ע"י חולי חשיב בידי אדם ופסול.
וכתב הרא"ש דהכי משמע בירושלמי.

סעיף יא

איסור סירוס

גדרי איסור סירוס

כתוב בתורה בפרשת אמור (ויקרא כב, כד):

וּמַעוֹף וְכַתוּת וְנִתּוּק וְכָרוּת לֹא תִקְרִיבוּ לִיקְוֹק וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ

מבואר בתורה שמעבר לכך שאסור להקריב כקרבן, בהמה אשר היא פגועה באברי ההולדה, ישנו גם איסור לסרס בהמה אף שלא לשם קרבן [כלומר אף 'בארצכם'].

ובמסכת חגיגה (יד:) **נשאל בן זומא** האם איסור סירוס נכון גם לגבי כלב.

וביארנו תוס' שהשאלה היא האם האיסור שייך גם בכלב שאין לו שום שייכות לקרבן שהרי אף מחירו אסור לקרבן.

והשיב בן זומא שמן הפסוק: "ובארצכם לא תעשו" יש ללמוד כל שבארצכם לא תעשו אף בהמה חיה ועוף. דין זה מבואר גם כן בברייתא בשבת (ק:.) וביתר אריכוות בספרא (אמור פרשה ז אות יא) וכך נאמר בספרא:

"לא תקריבו" אין לי אלא שלא יקריבו.

מנין שלא יעשו תלמוד לומר "לא תעשו".

אין לי אלא תמימים בעלי מומים מנין תלמוד לומר "לא תעשו".

אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מנין תלמוד לומר בארצכם.

אין לי אלא בארץ בחוצה לארץ מנין תלמוד לומר לא תעשו בכל מקום שאתם,

מנין אף באדם תלמוד לומר ובכם כדברי בן חנינאי.

מהתוספתא עולה כי איסור הסירוס חל בבהמה חיה עוף ואדם, ואיסור זה חל בין בארץ ובין בחוצה לארץ.

בעקבות כך פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה טז הלכה ז) **והשו"ע** כי ישנו איסור להפסיד את אברי הזרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ.

כמו כן מתבאר בגמ' בשבת כי יש איסור בסירוס אחר סירוס (יובא לקמן) **וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע.**

וכתב הפת"ש (ח) בשם הברכ"י בשם השאלת יעב"ץ (סימן קיא) שאיסור סירוס שייך גם בדגים.

איסור סירוס בשתיית כוס של עקרין

הגמ' במסכת שבת (ק:.-קיא.) דנה באריכות בגדרי איסור סירוס:

הגמרא פותחת בכך שהרפואה למחלת הירקון היא לשתות משקה מסויים הגורם לעקרות- 'כוס של עקרין'.

הגמרא שואלת על כך כיצד ניתן לשתות משקה זה והרי אסור לאדם לסרס את עצמו?

בתחילה תירצה הגמ' שהאיסור הוא דווקא כשמכוון לעקר עצמו, ובמקרה זה הדבר נעשה בעצמו (יש לעמוד על כך שהביטוי 'מתכוין' כאן, כוונתו למעשה ישיר ולא לכוונה כפי שעולה מהניגוד שנעשה בעצמו, וכן מהוכחה מהסרת הכרבולת שתובא לקמן ואכמ"ל).

הגמרא מנסה להוכיח שאין איסור לגרום לעקרות כשאינו מכוון לכך, מכך שר' יוחנן התיר להסיר את הכרבולת מהתרנגול, אף על גב שע"י כך מסתרס התרנגול מאליו.

הגמ' דוחה הוכחה זו ומבארת כי בנטילת הכרבולת מהתרנגול לא נעשה סרוס, אלא פשוט נהיה מדוכא, וממילא אינו משמש עם בת זוגו.

על כן ניסתה הגמ' לתת העמדה אחרת למציאות בה ניתן לשתות כוס של עקרין והיא במציאות של סריס שלגביו לא שייך איסור, שהרי הוא סריס ועומד.

הגמ' מקשה שאף זה אסור כפי שאמר ר' חנינא בר אבא בשם ר' יוחנן שאין להוסיף סירוס על סירוס, ולמד כן מן הפסוק שהובא לעיל "ומעוד וכתות ונתוק" ולכאורה יש כאן יתור שאם על כרות חייב - על נתוק לא כל שכן! אלא: להביא נותק אחר כורת שהוא חייב.

על כן ניסתה הגמ' לתרץ שמדובר בזקן שפסק מלידה⁷².
אך אף על תירוץ זה הקשתה הגמ' שסבר ר' יוחנן שניתן להחזיר זקן למצב שיוכל להוליד ע"י רפואות, וממילא יש איסור לסרסו.
לבסוף הסיקה הגמ' שאשה היא זו שיכולה לשתות כוס של עקרין.

וביאר רש"י שזאת משום שאשה אינה מצווה לפרות ולרבות וממילא אינה אסורה בעיקור⁷³.
ושאלה הגמ' מה יענה ר' יוחנן בן ברוקה שאמר שהפסוק העוסק בפריה ורביה נאמר בין לגבר ובין לאשה.
ותירצה הגמ' שר' יוחנן בן ברוקה יתרץ שמדובר בזקנה או בעקרה.
מסוגיא זו מתבאר כי לגבר יש איסור לשתות כוס של עקרין.
לאור זאת פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טז הלכה יב) שהמשקה כוס עקרין לאדם או שאר מינים הרי זה אסור אך אינו לוקה עליו.

וכתב המ"מ שמהסוגיא בשבת מתבאר כי אין חיוב בשתיית כוס של עקרין אך יש איסור בדבר.
המנחת חינוך (מצוה רצא) **תמה על המ"מ וכתב**: "ואני לא זכיתי להביא דאדרבא מהסוגיא נראה דאין חילוק דאפי' בכוס של עיקרין עובר בלאו ומסתמא לוקין כי הוא בכלל הלאו", וכוונתו לכך שהגמ' רצתה לחלק בין מציאות שמתכוון לבין מציאות שהדבר נעשה מאליו, ודחתה זאת ומשמע שלמסקנה נראה שאין הבדל לדינא ביניהם.

אכן מלשון הגר"א (כט) עולה כי לדעת הרמב"ם ישנו איסור דאורייתא אף בשתיית כוס של עקרין, והסיבה שאין לוקין על כך הוא משום שלא נעשה מעשה ישיר באברי הזרע.

האם ישנו איסור סירוס באשה, ומה בדבר שתיית כוס של עקרין?

מהגמרא שהבאנו בפסקא הקודמת מתבאר כי לשיטה הסוברת שאשה אינה מצווה בפריה ורביה, אין איסור לאשה לשתות כוס של עקרין.

לאור דברים אלו פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק טז הלכות י-יב) **כי המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור**. וכן שאשה מותרת בשתיית כוס עקרין.

המגייד משנה דייק מכך שכתב הרמב"ם שהמסרס נקבות פטור, שמכול מקום יש איסור בדבר.
 ולכאורה דברים אלו צריכים ביאור, מנין למד הרמב"ם כי כי קיים איסור לסרס אשה, דבר שלא הוזכר בש"ס.

הגר"א (כה) הבין שהרמב"ם סבר שאף האיסור באשה הוא מן התורה ונלמד מן הספרא (אמור פרשה ז אות יב), שם ישנה מחלוקת בין ת"ק לר' יהודה אם נאסר הסירוס באשה, וסבר הגר"א שהרמב"ם פסק כת"ק, אך כתב שהוא פטור ממלקות משום שאיסור זה אינו נכלל בלאו של "לא תעשו" אלא נלמד מן המילה "משחתם"⁷⁴.

השו"ע כתב שהמסרס את הנקבה בין באדם ובין בשאר מינים - פטור אבל אסור.
הט"ז (ו) לעומת זאת סבר שאין כלל איסור בסירוס באשה, משום שאיסור סירוס הוא רק באברים חיצוניים אשר אינם קיימים באשה, [ומעין זה כתב החת"ס (אבן העזר א סימן ט) שהתורה אסרה דווקא את ג' אברי ההולדה הללו ולא אחרים, ע"ש].

לאור כך ביאר הט"ז שמה שנאמר ברמב"ם שיש לפטור על סירוס אשה ומשמע שיש איסור בדבר, אין זה משום איסור סירוס, אלא שבד"כ סירוס שלא ע"י כוס של עקרין כרוך בגרימת צער לאשה, שהוא דבר אסור מצד עצמו.

⁷² דברי הגמ' צריכים ביאור, מדוע סברה הגמ' שיש לחלק בין סירוס אחר סירוס שאסור, על אף שאינו יכול להוליד, לבין זקן שאינו יכול להוליד שמוותר בסירוס.

הרמב"ן תירץ שמדובר בסריס חמה שאינו מוליד אבל מתאוה ובעל וכשהוא שותה כוס של עיקרין הללו מיעקר לגמרי ואינו מתקשה כלל ואינו יכול להיות נזקק לנשים וזה אסור לפי שהקפידה תורה אתוספת סירוס.
 עוד כתב הרמב"ן: "אפשר דכיון דחייבה תורה על נותק אחר כורת אף על פי שהוא סריס גמור ואינו מוסיף כלום כיון שעשה מעשה סירוס אסור אף זה כן".

והרשב"א כתב: "ואיכא למימר דאין הכי נמי דמסרס אחר מסרס גזירת הכתוב הוא, וטעמא דקרא משום דכל שכיוצא בו כלומר בחור שכמותו מוליד וזה מסרסו אין ניכר שהיה סריס מתחלתו ונראה כמסרסו עכשיו ולפיכך אסרו הכתוב אבל זקן שאין ראוי להוליד לפי דרכן של בריות שוב לא הקפידה תורה בסירוס דידיה".

והיה מקום לומר שהגמ' סברה שבסריס יש עדיין סיכויי הולדה מועטים ועל כן יש תוספת בסירוס השי, ומעין זה מצאתי בשו"ת להורות נתן (ב, צא) מצאתי שכתב שלפעמים יש סריס שיכול להוליד בניגוד לזקן, אלא שהוא סבר שאין לזה השלכה לגבי סירוס אחר סירוס שבוה יש לאסור גם ללא יכולת הולדה, וסבר שהנ"מ היא דווקא לגבי כוס של עקרין.

⁷³ מדברי רש"י עולה כי הסיבה שהאשה פטור מסירוס היא משום שאינה מצווה בפריה ורביה, ומשמע שאיסור סירוס חל רק על מי שמצווה לפרות ולרבות.

אמנם מדברי הט"ז (ו) שיובאו לקמן עולה שסבר שסיבת הפטור אשה אינה מכוח שאינה מצווה לפרות ולרבות, אלא משום שאין איסור באברי הולדה פנימיים, ולפי זה יש לפרש את דברי הגמ' באופן אחר מרש"י שהפטור אינו משום ציווי פריה ורביה. אך לאחר מכן הקשתה הגמ' לשיטת ר' יוחנן בן ברוקה קושיא נוספת, שאמנם אשה אינה אסורה בסירוס, אך מכול מקום יש לאסור לה לעקר עצמה משום שמצווה בפריה ורביה, עיין בזה ודוק.

⁷⁴ אמנם לענ"ד יש קושי בביאורו של הגר"א הואיל ובגמ' אין זכר לאיסור זה ומשמע שאין איסור בדבר, ואף מלשון הרמב"ם שכתב 'פטור' נראה שאין בזה איסור דאורייתא בשונה משתיית עקרין לזכר שכתב שאסור ואין לוקין עליו.

על נראה יותר לומר לענ"ד כי הרמב"ם סבר שהלכה כר' יהודה אלא שהסיק שהיות ולדעת ת"ק ישנו איסור דאורייתא בדבר, אז לדעת ר' יהודה אין איסור דאורייתא אך איסור דרבנן קיים שאין להרבות במחלוקת, והיות ובגמ' אין התייחסות מפורשת המתירה סירוס באשה, אין להניח שהגמ' חולקת על הספרא בזה, ולכן מסתבר שהגמ' התירה דווקא שתיית כוס של עקרין לאשה, משום שאין בזה מעשה ודוקא בזה לא גזרו איסור אף מדרבנן, ומעין זה כתב באג"מ (אבן העזר ד לד) שהרמב"ם פסק כר' יהודה שהאיסור מדרבנן בלבד.

סימן ו- נשים האסורות לכהן ודין אשת כהן

יש לציין כי דברי הט"ז שאין איסור סירוס באשה נתמכים לכאורה מדברי תוס' (שבת קי: ד"ה יוהתניא) והרשב"א (שבת קיא. ד"ה בזקנה) שכתבו כי 'באשה לא שייך סירוס'.
הרב משה פיינשטיין (אבן העזר ד, לד) **כותב בעקבות כך** כי מראשונים רבים כגון תוס' ורשב"א עולה שלא כדברי הגר"א וכי אין איסור סירוס באשה, או לכל הפחות שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, וכתב ששיטת הגר"א הוא שלא כרבותינו הראשונים.

וכתב הרב משה פיינשטיין שהואיל ובדברי הפוסקים אין הכרע נראה לומר אלו ש'אף שלא ידעינן דעת רבותינו הפוסקים אלו שסתמו דבריהם נמי נוטה שאין חולקין עליהו מדלא כתבו לחדוש גדול נגד הני רבנותא דסברי דליכא איסור סירוס באשה", ולכן על אף ששיטת הגר"א היא שיטה גדולה דרב גובריה, יש עכ"פ לסמוך על רבותינו הראשונים שהם ודאי גם רבותיו של רבינו הגר"א והם גם רבים", ועל כן יש להתיר לאשה שיש לה סכנה בכניסתה להריון, ואינה יכולה למנוע הריון באופן אחר, לסרסה. **אך מכול מקום לא התיר הרב משה פיינשטיין** (אבן העזר א, יג) לסרס אשה אף כשיש סכנה לאשה בכניסתה להריון במציאות שיכולה למנוע הריונה ע"י אמצעי מניעה, משום שלדעת הגר"א איסור סירוס הינו מדאורייתא ואף לדעת הסוברים שהאיסור הוא מדרבנן בלבד אין להתיר בלא סכנה משום שלא כל איסורי דרבנן שוים להתיר במקום צער וצורך גדול, ולכן כתב שעדיף שאשה תמנע הריון מאשר שתסרס את עצמה.

האם מותר לאשה לשתות כוס של עקרין שלא במקום צער?

הבאנו לעיל שמבואר במשנה שמותר לאשה לשתות כוס של עקרין. **הח"מ (ו) כתב** שמותר לאשה לעשות כן אף כשאין לה צער, בניגוד לדעת הב"ח שאסר שלא במקום צער. אך כתב הח"מ שזה דחוק ואין לזה זכר בטור, ולאור כך הסיק שהוא הדין בבעלי החיים שהאיסור הוא רק בזכרים, והביא שכן כתב המהרי"א שטיין על הסמ"ג (לאוין ק). אמנם הפת"ש (יא) כתב שהמהרש"ל (ים של שלמה פרק ו סימן מד) החמיר אף הוא כב"ח שאין להתיר לאשה לשתות כוס של עיקרין שלא במקום צער.

האם השותה כוס של עיקרים מותר לבוא בקהל?

הפת"ש (ט) הביא שהברכ"י (ז) כתב בשם הזרע אברהם (אבן העזר סימן יא), **מהר"י ששון** (חלק ב סימן כו) **וכתב הפת"ש** שספרים אלו אינם לפנינו, אך נראה לו שדין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בגמרא בסוטה (כו.) וכוונתו לנאמר שם במשנה שסוטה שהיא אשת סריס שותה ממי הסוטה, ושואלת הגמ' מה החידוש בזה, ומבארת שהחידוש הוא שלגבי סוטה נאמר: " וַיִּתֵּן אֵישׁ בָּךְ אֶת שְׂכָבְתוֹ מִבֶּלְעָדֵי אִישׁךָ" (במדבר ה, כ) והיה מקום לומר שהיות ובעלה אינו ראוי לתת בה שכבת זרע, אין היא בכלל פרשה זו.

ופירש רש"י שמדובר בסריס חמה שמותר לבוא בקהל ולא בסריס חמה. **ושם הבינו תוס' (סוטה כו. ד"ה יאשת)** שלדעת רש"י אף מי ששתה כוס של עקרין נקרא סריס אדם ואסור בקהל ותמהו עליו.

אך יש לציין שאחרונים רבים תמהו על הבנת תוס' ברש"י, והסיקו שאף רש"י מודה שהשותה כוס עקרין אינו נחשב סריס (חזו"א אבן העזר קלגה, בית אפרים אבן העזר סימן ב ד"ה יולפי"ז י"ל ג"כ חלקת יעקב אבן העזר כט). **אמנם יש לציין שבספר אדמת קודש** (א, כג) אסר למי ששתה כוס של עקרין לבוא בקהל וכתב שאף בדיעבד אם נשאת לו תצא.

ובחקרי לב (אבן העזר סימן ז) **כתב** שדין זה הינו ספקא דאורייתא. **ובביע אומר** (אבן העזר ח, יד) הכריע שיש להתיר אדם כזה לכתחילה לבוא בקהל וכתב בשם העין יצחק (חאה"ע סוף סי' ז) שבענינים אלה אין לבקש חומרות, רק להדר ולהקל. **ובמנחת יצחק** (חלק ב סימן קכג אות ד) **חקר** האם יש להתיר לקהל מי ששתה כוס של עקרין, אף אם ע"י כך הושחתו אברי ההולדה, ונראה שנותר בזה בספק ע"ש.

האם מותר לאיש לשתות כוס של עקרין במקום סכנה?

הפת"ש (י) הביא את דברי הברכי יוסף שכתב בשם הריטב"א (שבת קיא. ד"ה יאי נמי בעקרה"י) שבמקום סכנה מותר לאיש לשתות כוס של עקרין, והביא שכן כתב בזרע אברהם (סוף סימן א)

האם מותר להשקות במה כוס של עקרין במקום סכנה?

עוד כתב הברכי יוסף שבספר בית יהודה (חלק ב סימן מז) הביא שהרב מלאכי הכהן התיר להשקות בהמה בכוס של עקרין במקום סכנה. **אמנם הבית יהודה משיג עליו ומתיר כן רק על ידי גוי.**

לשון השר"ע:

סעיף יא:

אסור להפסיד אברי הזרע, בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בא"י בין בח"ל.

וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום. ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה. כיצד? הרי שבא א' וכתר הגיד, ובא אחר וכתר את הביצים או נתקו, ובא אחר וכתר חוטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד, ובא אחר ונתקו, ובא אחר וכתרו, כלם לוקים ואף על פי שלא סירס אחרון אלא מסורס, בין באדם בין בבהמה, חיה ועוף.

והמסרס את הנקבה, בין באדם בין בשאר מינים, פטור אבל אסור.

סעיף יב:

המשקה כוס של עיקרין לאדם או לשאר בעלי חיים כדי לסרסו, הרי זה אסור, ואין לוקין עליו.

ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד.

סעיף יג

האם מותר לסרס על ידי 'גרמא'?

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טז, יב): "הרי שכפה את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו אברי תשמיש, אינו לוקה עד שיסרס בידו. וראוי להכותו מכת מרדות, וכן פסק השו"ע.

בסעיפים הקודמים הבאנו שמבואר בגמ' בשבת (ק"י): שאין איסור להסיר כרבולת של התרנגולת, משום שזה לא מסרס את התרנגול אלא מוריד לו את החשק, וכך פסק הרמ"א ונימק ע"פ השלטי גיבורים (שבת כד: אות א והמעין שם שכוונתו של השלטי גיבורים לקשור את אותו מקום בבהמה בכדי למנוע ביאה של הזכר, ואין בכוונתו להתיר פגיעה ממש ביכולת ההולדה). לשון השו"ע:

הרי שכפה את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש, אינו לוקה עד שיסרס בידו. וראוי להכותו מכת מרדות.

הגה: אבל מותר ליטול כרבולתו של תרנגול, אף על גב דמסתרס ע"י זה, וכל כיוצא בזה, דלא עביד כלום באברי הזרע (בהגהות אלפסי פ' במה בהמה):

סעיף יד

האם נכרי הצטווה על איסור סירוס, ואם יש איסור 'אמירה לנכרי' באיסורי לאוין

לשון הגמ' בב"מ צ.

איבעיא להו: מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה?

מי אמרינן: כי אמרינן אמירה לנכרי שבות - הני מילי לענין שבת, דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו - לא.

או דלמא לא שנא?

תא שמע, דשלחו ליה לאבוה דשמואל: הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון, מהו?

שלח להו: הערמה אתעביד בהו, אערימו עלייהו ויזדבנון.

אמר רב פפא: בני מערבא סברי לה כרבי חידקא, דאמר: בני נח מצווין על הסירוס, וקא עברי משום "ולפני עור לא תתן מכשל".

סבר רבא למימרו: ימכרו לשחיטה.

אמר לו אביי: דין שקנסת עליהם מכירה.

פשיטא, בנו גדול - כי אחר דמי.

בנו קטן מאי?

רב אחי אסר.

ורב אשי שרי.

הגמרא מסתפקת האם מותר לאדם לומר לגוי שיחסום פרתו וידוש, ועיקר הספק האם אמירה לגוי נאמרה דווקא באיסור שבת שהוא איסור סקילה ולא באיסורי לאוין.

הגמרא מנסה להוכיח שיש איסור באמירה לגוי אף באיסור לאו, מכך שבני מערבא הורו להלכה כי במקרה שגוי מכרו של ישראל גונב בהמת חברו ומסרסה בעבורו לטובת הישראל, אין רשאי הישראל להנות מסירוס זה, אלא היות ונעשה הדבר בהערמה הוא מחוייב למכור בהמה זו, ועולה מהוראה זו של בני מערבא כי קיים איסור בכך שהגוי מסרס בעבור היהודי.

רב פפא דוחה את הראיה מסירוס, וטוען שבני מערבא סברו כר' חידקא שבסירוס האיסור אינו משום אמירה לנכרי, אלא משום שבני נוח מצווים על הסירוס, ובכך שהיהודי מאפשר להם לסרס, הוא עובר על איסור של "ולפני עור לא תתן מכשול".

הגמרא לא הכריע ספק זה באופן מפורש.

וכתב הרא"ש (ב"מ ז, ה) **בשם הראב"ד** שמאחר והספק לא נפשט אין איסור באמירה לנכרי באיסורי לאו משום שיש ללכת ע"פ הכלל 'ספיקא דרבנן לקולא'.

סימן ו- נשים האסורות לכהן ודין אשת כהן

אך הרא"ש חלק וסבר שנפשט בגמ' שישנו איסור באמירה לנכרי אף באיסורי לאו מכך שהחמירו האמוראים בעניין סירוס, ותירוצו של רב פפא שבני מערבא סברו כרב חידקא האוסר סירוס בגוי לא התקבל להלכה, משום שבגמ' בסנהדרין (נז:.) מבואר שכמה תנאים חלוקים עליו.

הב"י (כאן ובח"מ סימן שלח) **כתב שהרמב"ם סובר כדעת הרא"ש** שגוי אינו מצווה על הסירוס ויש לאסור לומר לגוי לעשות כן מדין אמירה לנכרי, והוכיח כן מכך שבהלכות שכירות (יג, א) פסק שאסור לומר לגוי לחסום פרת חבירו, וכן בהלכות איסורי ביאה (טז, יג) כתב שאסור לומר לגוי לסרס בהמתו, וזאת על אף שלהלכה נפסק שאין סירוס בגוי (הרמב"ם לא הזכיר איסור זה בהלכות מלכים פרק ט, שם עוסק במצוות בני נוח).

עוד הביא הב"י שהנמוק"י (ב"מ נג.) **כתב** שההסכמת האחרונים היא כי קיים איסור של אמירה לנכרי בגוי.

על פי גמרא זו פסק השו"ע כי אסור לומר לגוי לסרס את בהמתו של ישראל.
הב"ש (טז) **כתב** שלא הוכרע אם האיסור לומר לגוי לסרס, הוא משום שנאסרה אמירה לגוי אף באיסורי לאו, או משום שגוי נאסר על הסירוס, משום שכנגד הפוסקים שהביא הב"י שהכריעו שאין איסור סירוס בגוי, **כתבו הסמ"ג** (לאוין קכ) **והגהות אשר"י** (ב"מ ז, ה) **בשם אור זרוע** (ב"מ סימן רפז) שיש איסור סירוס בגוי. **וכתב הב"ש** שיש לילך בב' המקרים לחומרא, וביאר בזה את פסק הרמ"א שיובא לקמן המביא שיש אוסרים למכור בהמה לגוי כשידוע שהוא יסרסה, שבזה אין איסור מצד אמירה אלא מצד שמכשיל את הגוי במידה והסירוס נאסר עליו.

אמנם הח"מ (ח) **סבר** שהוכרעה הלכה שאין איסור סירוס בגוי וכפי שכתב הנמ"י. על כן תמה הח"מ על הרמ"א מדוע הביא את הדיעה האוסרת למכור בהמה לגוי כשידוע שהוא יסרסה, וסיים: "ויש ליישב".

גוי שסירס בעבור היהודי

בפסקא לעיל התבאר ע"פ הגמרא כי בני מערבא אסרו ליהודי להשתמש בבהמה שסירס הגוי בעבור היהודי, הואיל והדבר נעשה בהערמה.

ומבואר שם בגמ' שמותר ליהודי למכור את הבהמה אף לבנו.

ונחלקו האמוראים אם יכול מכור לבנו לקטן.

הרמב"ם (איסורי ביאה טז, יג) הכריע שאסור למכור לבנו לקטן.

אמנם הטור פסק שמותר למכור לבנו לקטן.

השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שלא ימכור לבנו לקטן.

עוד כתב הרמב"ם כי במידה והגוי עשה כן על דעת עצמו מבלי שהיהודי הערים, אין איסור להשתמש בבהמה, **וכן פסק השו"ע**.

אמנם הרמ"א הוסיף שגם במידה ולא הערים הישראל אלא ידוע שאותו גוי מכיר את הישראל ועשה כן מאהבתו ליהודי, צריך למכור את הבהמה.

וכתב הגר"א (לד) **שכן עולה מדברי רש"י** (ב"מ צ: ד"ה 'מגנחין').

האם יש איסור למכור לגוי בהמה כשידוע שיסרס אותה, ומה הדין בשותפות עם גוי למחצית שכר?

כפי שהבאנו לעיל, בגמ' יש 2 אפשרויות בטעם האיסור לומר לגוי לסרס את הבהמה:

א. האיסור הוא משום אמירה לנכרי.

ב. האיסור משום "לפני עוור" שאף הגוי נצטווה על הסירוס.

בתשובת הגהות מימוניות (סימן ב) כתב שמותר לתת לגוי בשותפות של מחצית שכר שור קטן שודאי יסרוסו, משום שלהלכה אנו סוברים שאין איסור לגוי לסרס, ולכן אין כאן איסור של לפני עוור, ואף אין כאן בעיה של אמירה לנכרי משום שלא רומז לו ולא מגלה דעתו לסרסו, והרי זה דומה לנכרי שבא לכבות דליקה בשבת שלא צריכים לומר לו שלא לכבות כמבואר בגמ' בשבת (קכא).

הב"י תמה על דברי התשובות מימוניות שהרי בגמ' בב"מ שהובאה לעיל (צ:.) מבואר שגם כאשר הגוים עושים על דעת עצמם, נחשב הדבר כעורמה ומחוייב היהודי למכור את הבהמה בכדי לא להנות מהסירוס שנעשה ע"י הנכרי.

הב"י נתן טעם אחר להקל במקרה זה, והוא, שהיות ולגוי יש חלק בבנה, הוא עושה כן לעצמו, ובזה לא שייך לקנוס משום הערמה.

עוד הביא הב"י שבתרומת הדשן (סימן רצט) **כתב** שהשאלה אם מותר למכור לגוי תרנגולים זכרים כאשר הוא יודע בודאות שדעת הגוי לסרסם. תלויה במחלוקת להלכה אם גוי אסור בסירוס וממילא יש בזה איסור לפני עוור או שאינו אסור בסירוס.

אך כתב בתרומת הדשן שיש מקום להקל אף לדיעות הסוברות שיש איסור סירוס בגוי, במציאות שידוע שהגוי לא יסרס בעצמו, אלא יתן לשפחתו לסרס, משום שבזה אין איסור "לפני עור" אלא זהו "לפני דלפני" כשם שנאמר בע"ז (יד.) שמותר למכור לבונה זכה בחבילה משום שזה ודאי לסחורה ולא לעבודה, ואף שיתכון שימכור לגוי אחר שיעבוד בזה, אין מקפדים על "לפני דלפני", אך סיים שיש לחלק בין מקרה זה למקרה של לבונה (ולא ביאר את סיבת החילוק).

הרמ"א כתב בתחילה כדברי התשובות מימוניות שמותר לתת בהמה לעובד כוכבים למחצית שכר, אף על פי שהעובד כוכבים בודאי יסרסו, ונימק את ההיתר מטעמו של הב"י שהגוי עושה על דעת עצמו.

אך כתב הרמ"א שיש אוסרים, והוסיף את היתרו של תרומת הדשן שאם הגוי לא מסרס בעצמו מותר.

כפי שהבאנו לעיל הח"מ כתב שלא היה לרמ"א להביא דיעה זו, הואיל ולהלכה אנו פוסקים שאין לגוי איסור לסרס, וממילא אין סיבה לאסור.

אמנם הב"ש סבר שיש להחמיר כב' הדיעות.

איסור צער בעלי חיים

מבואר בגמ' בב"מ (לב.) שיש איסור לצער בעלי החיים ושם דנה הגמ' אם איסור זה הינו מדאורייתא או מדרבנן.

הדרכי משה (ז) דייק מדברי תרומת הדשן שהובאו לעיל, שכל הדיון לגבי סירוס בהמה נסוב סביב האיסור לסרס, אך אין בסירוס איסור של צער בעלי חיים.

וביאר הד"מ זאת על דברי תרומת הדשן במקום אחר (פסקים- סימן קה) **שכתב** שכל דבר הצריך לאדם, אינו בגדר צער בעלי חים ולכן מותר למרוט נוצות מאווזים. ומכול מקום כתב בתרומת הדשן שהעולם נוהר בזה משום שזה נראה כאכזריות.

עוד הביא הד"מ שכתב מעין זה באיסור והיתר הארוך (סימן נט דין לו) שכל דבר הנצרך לרפואה או לשאר צורך, אין בזה איסור של צער בעלי חיים.

הרמ"א הבין דין זה להלכה שאין איסור של צער בעלי חים, כאשר הדבר נעשה לצורך. וכתב הט"ז (יא) שלכן מן הראוי שלא ליטול כרבולתו של תרנגול.

לשון השו"ע:

אסור לומר לעובד כוכבים לסרס בהמה שלנו.

ואם לקחה הוא מעצמו וסרסה, מותר.

ואם הערים ישראל בדבר זה, קונסין אותו. (ואפ"י לא הערים, והעובד כוכבים מכירו ומכוין לטובתו). **ומוכרן לישראל אחר.**

ואפילו לבנו גדול מותר למוכרה, אבל לבנו קטן אינה מוכרה ולא נותנה לו

הגה: ומותר לתת בהמה לעובד כוכבים למחצית שכר, אף על פי שהעובד כוכבים בודאי יסרסנו, דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד (בית יוסף).

ומותר למכור לעובדי כוכבים בהמות ותרנגולים, אף על גב דבודאי העובד כוכבים קונה אותם לסרסם

ויש אוסרים (תמצא מבואר בתרומת הדשן).

ומיהו אם אין העובד כוכבים הקונה מסרסם בעצמו, רק נותנו לעובד כוכבים אחר לסרס, לכולי עלמא שרי (שם).

כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים (איסור והיתר הארוך סימן נ"ט).

ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים (מהרא"י סימן קה). ומ"מ העולם נמנעים דהוי אכזריות.

הלכות כתובות

סימן טו כמה דיני כתובה סעיף א

הקדמה- חיוב הכתובה

- ברגע שאדם נושא אשה, הוא מתחייב אליה חיוב כתובה, שזהו תשלום שיצטרך לתת לה במידה שיגרשה, או שיורשיו יצטרכו לתת לה במידה וימות.
- בגמרא בכתובות (י.) מופיע מחלוקת תנאים** האם חיוב הכתובה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ונחלקו הראשונים כמי החלכה (וייתבאר לקמן בסעיף ו):
- בגמרא בכתובות פב: מופיעה תיאור** של השתלשלות חיוב הכתובה וכך נאמר:
1. בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאמנה מנה והיו מזקינין ולא היו נושאיני נשים.
 2. התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה ועדיין כשהוא כועס עליה אומר לה לכי אצל כתובתיך
 3. התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה עשירות עושות אותה קלתות של כסף ושל זהב עניות היו עושות אותה עביט של מימי רגלים ועדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתיך וצאי
 4. עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתה.

רש"י (כתובות פב: ד"ה 'היו כותבין') **ביאר** שבתחילה הייתה רק התחייבות ללא שעבוד, וזה גרם לכך שנשים לא רצו להנשא, ולכן ניסו כל מיני נסיונות להפקיד את הכתובה בבית אבי או חמיה, אך דברים אלו גרמו לבעל לגרש באופן מהיר וללא מחשבה. על כן תיקן שמעון בן שטח שיהיה שעבוד על הכתובה.

תוקפה של חופה ללא כתובה

הרמב"ם (אישות י, ז) **כתב** שהכתובה צריכה להכתב קודם החופה.

המ"מ ביאר שזאת לשיטתו שחופת נידה לא מועילה, והוא הדין שצריך שהחופה תהיה ראויה לביאה, ואשה ללא כתובה אסורה לבעלה כנדה, אמנם גם מלשון המ"מ משמע זה לכתחילה בלבד.

הרמב"ן (כתובות ד.) **חולק וסובר** שאין צורך שהכתובה תנתן קודם החופה, והאריך גם בכך שחופה אינה צריכה להיות ראויה לביאה.

הרמב"ן הוכיח את דבריו מהגמרא בכתובות (ז.) שם הניחה הגמ' שאין להתיר לבעול בלא כתובה ללא תפיסת מטלטלין, וכתב הרמב"ן שמוכח שכל האיסור היה לגבי הבעילה ולא גבי החופה, ומן הסתם התחתנו ביום רביעי כפי התקנה ללא כתובה וללא התפסת מטלטלים.

המ"מ הצדיק את דברי הרמב"ם ודחה את ראיית הרמב"ן וכתב שאכן מדובר שם שעשו חופה ללא כתובה, אך אין זה אומר שכך נכון לעשות, ואדרבה נראה שר' אמי שם תפס שהם עשו כתובה ולכן התיר לבעול לבעול, ולא העלה על דעתו שהם לא כתבו כתובה, ורק לאחר שאמרו לו שאין כתובה, צווה שיתפסו מטלטלים.

הב"ח דחה את ראיית המ"מ מכך שר' אמי הניח שהייתה כתובה, וכתב שר' אמי השיב על מה שנשאל ורק שאלו אותו אם מותר לבעול בשבת.

מכול מקום להלכה מקבל הב"ח את פסיקת הרמב"ם מטעם אחר, והוא, שעולה מהגמ' שאנשים אינם בקיאים באיסור בעילה ללא כתובה, ועל כן לכתחילה יש לכתוב את הכתובה קודם החופה, וביאר הב"ח שזה טעמו של הרמב"ם ולא כטעם המ"מ שדימה זאת לחופת נדה.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם.

והרמ"א כתב שיש מקילין כדעת הרמב"ן שאין צורך בכתבת הכתובה קודם החופה והיחוד, אלא שיש להזהר לא לבעול.

התפסת מטלטלים כהיתר לבעילה ללא כתיבת כתובה

בגמרא בכתובות (ז.) **הובא לעיל מבואר** שר' אמי הציע פתרון חלופי לכתובה בכדי להתיר את בעילת האשה וזאת ע"י התפסת מטלטלין.

אמנם הראשונים התקשו שבמעשה זה של התפסת מטלטלין יש לכאורה עשיית מעשה קניין בשבת, ונאמרו בזה מספר תירוצים:

1. לצורך מצוה התירו (רמב"ן)

2. ההתפסה נעשתה קודם שבת, רק שלא היה זמן לכתובת כתובה (פירוש שני ברמב"ן).

3. יחוד שונה מהקנאה, ונועד רק לצורך סמיכת דעתה. (רשב"א)

הקנאה ע"י עדים ובקניין, כהיתר בעילה או כתחליף גמור לכתובה

הרמב"ם (אישות י, ט) **הציע פתרון נוסף** להיתר לבעול ללא כתובה והוא ע"י הקנאה בע"פ בפני עדים ומעשה קניין.

ונחלקו בדעת הרמב"ם אם ההקנאה ע"י עדים הינה לכתחילה או רק פתרון זמני עד כתיבת כתובה כפי שעולה מלשון הרמב"ם בעניין התפסת מטלטלים שזהו פתרון זמני בלבד.

מלשון הטור משמע שזה פתרון זמני בלבד וצריך לכתוב כתובה כשיתפנה. **הב"ח כתב** שהדיק הוא מכך שבעניין התפסות מטלטלין כתב הרמב"ם שזה מועיל עד שיהיה לו פנאי לכתוב, ומכך שלא הציע גם אפשרות לקנות, משמע שאף קנייה ללא כתיבה הינה פתרון זמני בלבד [הח"מ לא קיבל את הדיוק משום שסתם קנין לתיבה עומד, וא"כ זה היינו הך]. **הב"י לא קיבל את דברי הטור וסבר** שקניין בעדים הינו פתרון גמור, ואין צורך בכתיבת כתובה לאחר מכן. **השו"ע פסק** לפי הבנתו שקניין כתיבה מועיל בפני עצמו.

והרמ"א פסק כדברי הטור שאף קניין בעדים הינו פתרון זמני בלבד. **הב"ח החמיר אף יותר מדברי הטור ורמ"א ופסק ע"פ הסמ"ג** (עשין מח) שפתרון זה של הקנאה בעדים מועיל רק במציאות שהנוהג לא לכתוב כתובה, בניגוד להתפסת מטלטלים שמועיל גם במקום שנהגו לכתוב כתובה, אך כשהנוהג לכתוב כתובה, אין זה מועיל אפילו כפתרון זמני. **הב"ח עצמו הקשה שדברי הסמ"ג אינם ברורים** שאם אין נוהג לכתוב כתובה, מדוע יש כלל צורך בקנין בעדים?

ותירץ הב"ח שללא עדים היה האיש נאמן לטעון שהיה תנאי שלא תהיה לה כתובה ולכן האשה אינה סומכת דעתה.

הט"ז חלק על הב"ח ואומר שפשוט שבמקום שאין מנהג לכתוב כתובה, הבעל לא נאמן לטעון שהיה הסכם שמבטל את הכתובה.

על כן ביאר הט"ז שאף הסמ"ג מודה שבמקום שלא נהגו לכתוב כתובה, אין צורך בקנין, אך במציאות שעשו קנין ולא היה עדים, היה מקום לומר שהאשה סומכת דעתה על הקנין וחושבת שהוא תחליף לכתובה, ולכן צריך עדים.

להלכה פוסק הט"ז כדעת הטור, שקניין מועיל כתחליף זמני ולא כדעת הסמ"ג, ומנמק את פסיקתו מ2 סיבות:

1. ניתן לסמוך על דעת הטור באיסור דרבנן של בעילה ללא כתובה.
2. לאחר חרם דרבינו גרשום שאין מגרשים אשה בעל כרחה, קלש כוח האיסור של השהיית האשה בלא כתובה, משום שאין סברא לטעם הכתובה שיהיה קל בעיניו להוציאה.

האם העדים צריכים לדעת מה כתוב בכתובה?

בגמרא בגיטין (יט:) מבואר שעדים צריכים לדעת מה כתוב בשטר עליו הם חותמים, וכן עולה למסקנה שבגט די בקריאה של אדם אחר.

ונחלקו ת"ק ור"ג האם בשאר שטרות ניתן לסמוך על קריאה של אדם אחר.

לדעת ת"ק אף בשאר שטרות יכול העד לחתום על סמך קריאה של אדם אחר.

ולדעת רשב"ג רק בגט הקילו בזה משום חשש עיגון.

הגמ' מביאה מחלוקת בדעת רבא כמי נפסק להלכה.

ומכול מקום מביאה הגמ' הלכה מוסכמת, והיא שכאשר ידוע שהמקריא מפחד לשקר כגון סופרי הדיינים שהיו מקריאים לפני רב נחמן, זה מועיל אף בשאר שטרות.

על בסיס גמרא זו כתב ההגהות אשר"י (גיטין ב, יב) **על בסיס האור זרוע** שבימינו ניתן לסמוך על חתימת העדים משום שחכמי הקהל קוראים את הכתובה ויש לעדים אימת הציבור לשקר.

וכן פסק הרמ"א.

[בלשון הרמ"א (ח"מ מה, א) וכן במרדכי משמע שהם צריכים לשמוע את הכתובה, ולא כפי שמשמע בהגהות אשר"י שלא צריכים לשמוע כלל.]

לשון השו"ע:

אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה

(ויש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה, ובלבד שלא יבעול) (הר"ן ריש כתובות)

והבעל נותן שכר הסופר. ואפילו אם ירצה לייחד לה כתובה במעות, או בשאר מטלטלין, אין שומעין לו, אלא צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו מה שהוא חייב לה, מנה או מאתים.

הגה: וי"א דאין לסמוך אעדים רק בשעת הדחק, ומיד שיש לו פנאי לכתוב, צריך לכתוב, כל שכן שאין לסמוך עליהו לכתחלה (כן משמע מלשון הטור וכ"כ מהרי"ק שורש ס"ד ומרדכי ריש כתובות), וכן ראוי להורות.

העמיד לה ערב קבלן בעד כתובה, והתנה שהוא יהא פטור ממנה, אסור, עד שיהא שעבודה עליו, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (ב"י בשם הרשב"א בתשובה).

עיין בחושן המשפט סימן ס' אם יוכל לשעבד עצמו בכתובתה בנכסים שלא באו לעולם.

ואין לעדים לחתום הכתובה אלא לאחר שקיבל החתן קנין לפניהם (סברת הרב ומפרק אשה שנתארמלה).

ויש מקומות שמקילין בזה (מרדכי פ"ב דגיטין).

וכן שיש עדים חותמים על הכתובות שקראו תחת החופה, אף על פי שהם לא שמעו הקריאה, אף על פי דלא שפיר עבדי, אין לשנות מנהגן, שלא להוציא לעז על כתובות הראשונות (אור זרוע).

סעיף ב

האם צריך לכתוב אחריות שמתפיס מטלטלים לזמן מועט?

בסעיף הקודם הבאנו את דברי הגמרא בכתובות (ו:) שם מסופר שר' אמי התיר לבעול כלה בשבת, ואף כשלא נכתבה כתובה, וזאת ע"י התפסת האשה במטלטלים.

הסמ"ג (עשין מה) **כתב** שהתפסת המטלטלים מועילה רק במידה והבעל מקבל אחריות על המטלטלים במידה והם יאבדו או שהערך שלהם יוזל.

דבריו של הסמ"ג מתבססים על הגמרא בכתובות (ו:) שם מתבאר כי דעת ת"ק היא שלא ניתן לעשות את כתובת האשה ממטלטלים במידה והבעל לא מקבל עליהם אחריות, אך אם הוא מקבל עליהם אחריות ניתן.

ור' יוסי חולק ואומר שאף אך קיבל אחריות אין זה מועיל, משום ששוים יורד.

[עייני ברמב"ן שביאר כיצד מועילה כתובה כשהשעבוד הוא מטלטלים עם אחריות, והרי במשנה בכתובות (פב:) מבואר שלא ניתן לייחד מטלטלים לכתובה, משום שיש חשש שאם יעשה כן יגרשה בקלות ויאמר לה: 'טלי כתובתך וצאי'.

ותירץ הרמב"ן (כתובות נו: ד"ה 'אין עושין') שחשש זה שייך רק במציאות שאין אחריות למטלטלים, משום שכשאין אחריות האשה שומרת על המטלטלים ולא מרשה לבעלה להשתמש, ולכן בכל עת יכול לומר לה 'טלי כתובתך וצאי', אבל במידה ויש אחריות, הבעל משתמש במטלטלים, וממילא לא יאמר סתם כך: 'טלי כתובתך וצאי'.

ומכיל מקום העיר הגר"א שאף הרמב"ן מודה שלכתחילה לא מועיל אחריות, אלא רק לזמן מועט משום טעמו של ר' יוסי שערך החפצים יורד ולכן לא מועילה נתינת אחריות לזמן רב.

עוד ציין הגר"א שזה הטעם שהרמב"ם הרי"ף והרא"ש כלל לא הביאו את דברי הגמ' בכתובות (נו: ב) בענין מטלטלים באחריות, משום שסברו שלדעת ר' יוסי לא מועילה קבלת אחריות בלבד.

וביאר הגר"א שלדעת הסמ"ג אף ר' יוסי מודה שמועילה קבלת אחריות לזמן מועט וכתב הגר"א שתוס' ביארו שהגמ' בכתובות (ו:) שהתירה התפסה במטלטלים עוסקת במקרה שהייתה אחריות גם על ההוזה, ולדעתם אין כלל צורך לכתוב כתובה נוספת במקרה זה.

ומה שקשה בביאורו של הגר"א שהיות ואף הסמ"ג ביאר שיש אחריות גם על ההוזה, א"כ כיצד ניתן לבאר שר' יוסי לא מקבל זאת ומקבל זאת רק לזמן מועט, ושמה סבר הגר"א שהוזה ופחתי הינם 2 דברים שונים, רק שקשה שבתוס' אף הגר"א הבין שאחריות על הוזה פותרת את בעיית 'פחתי וצאי'.

לשון השו"ע:

אם אינו יכול לכתוב לה כתובה, כגון בשבת, או ששכח לכתבה, יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוזלו, ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב, (ואז כותב לה מיד) (טור).

סעיף ג

אם אבדה כתובתה- יש לכתוב לה כתובה חדשה

בגמרא בכתובות (נו: -נז:) מסופר על אחותו של רמי בר חמא שנשאה לרב אויא ונשכחה כתובתה.

והורה רב יוסף שיכול לשהות עמה אף ללא כתובה כדעת חכמים שמשהו אדם את אשתו שתיים ושלוש שנים בלא כתובה, וכנגד דעת ר"מ שאסור להשהות את אשתו ללא כתובה.

והקשה עליו אב"י שכבר הורה רב נחמן בשם שמואל שהלכה כר"מ.

ולאור כך חזר בו רב יוסף, והצריך שיכתבו לה כתובה.

מדברי גמרא זו עולה כי ההלכה היא כדעת ר"מ שאין להשהות אשה בלא כתובה, **וכן פסק השו"ע.**

האם האיסור להשהות אשה ללא כתובה תקף לאחר חרם דרבינו גרשום?

הרמ"א כתב שהיה מקום לומר שכל האיסור להשהות אשה ללא כתובה היה תקף רק קודם חרם דרבינו גרשום, אבל לאחר שתוקן בחרם דרבינו גרשום שאין לגרש אשה בעל כרחא לא שייך איסור זה, אך סיים שהמנהג לא כך ואין לשנות ..

דברי הרמ"א מתבססים על הגמרא בכתובות (לט:) שמביאה מחלוקת האם אדם שאנס משלם את קנסו לאשה משעה ראשונה, ושוב אין לה כתובה (ת"ק) או שיש לה כתובה וכתובתה מנה (ר' יהודה).

הגמ' ביארה שדעת חכמים היא שאשה זו אינה זקוקה לכתובה הואיל וכל מטרת הכתובה היא בכדי שלא תהיה קלה בעיניו להוצאה, והיות ואסור לאונס לגרשה, אין חובת כתובה.

לעומתם סבר ר' יהודה שאף במקרה שאינו יכול לגרשה שייך טעם הכתובה, משום שהוא יכול לאמלל את האשה עד שתרצה לצאת.

להלכה פסק הרמב"ם (נערה בתולה א, ד) **ובעקבותיו השו"ע** (קעז, ג) **כדעת חכמים** שאין למפותה כתובה.

לאור כך הסיק הרמ"א שהיה מקום לומר שהוא הדין בזמנינו שהבעל אינו יכול לגרשה בעל כרחא, שטעם הכתובה כבר אינו שייך ולכן מותר להשהות את האשה ללא כתובה (ובד"מ (א) כתב: 'ואולי יש לחלק').

הח"מ והב"ש כתבו שדברי הרמ"א אינם מוכרחים משום שיש הבחנה בין מציאות אשר מהתורה יש איסור לגרש, שבזה אין חובת כתובה, לבין מציאות שהאיסור לגרש הוא מדרבנן בלבד (ויצא שסוברים שלא כדעת התרומת הדשן (סימן רפא) והמהרש"ל (ים של שלמה חולין א, לו) שסוברים שהתוקף של חרם דרבינו גרשום הוא מדאורייתא).

עיר שכבשוה גוים ואבדו הנשים כתובתם

כתב הבי"ב בשם תשובת הגאונים שבמקרה שעיר נכבשה ע"י גוים ואבדו רוב הנשים את כתובתם, התקנה היא שישכימו זקני המדינה ויחוקו חוק לפי מה שהיו יודעים מנהג מדינתם העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו והבינוניים לפי מה שהם ויחדש כל אחד כתובה לפי החוק שיחוקו, ומי שמת בעלה ועדיין לא גבתה כתובה יחוקו לפי מה שיראו ויגזרו הזקנים עליהם גזירה וכל אשר לא יקבל ינדוהו ויחרימוהו. במידה ומדובר רק במספר נשים בודדות שאבדו אז יש לבדוק את כתובות קרובותיהן ונותנים להן כפחותה שבהן.

הרמ"א הביא דברים אלו הלכה למעשה.
והוסיף ע"פ דברי מהרי"ק (שורש קטז) שאין לחוש שמא יחזירו להם, אלא צריך לכתוב להם, וכן לא די בכתיבת כתובה של מנה ומאתים אלא צריך לכתוב כתובה גדולה כבראשונה.

לשון השו"ע:

אם כתב לה כתובה, ונאבדה, או שמחלה לו, (ודוקא) שכתבה לו: התקבלתי כתובתי, צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור לאדם לדור עם אשתו שעה אחת בלא כתובה.

הגה: עיר שכבשוהו כרכום, או שגלו מן העיר, ואבדו הנשים הכתובות שלהם, צריכים לחדש נשותיהם כתובתיהם, אף על פי שיש לומר שמא ימצאו אחר כך כתובותיהם או יחזרו להם, מכל מקום מאחר שהכתובות בחזקת אבודות צריכים כתובות אחרות; ואם אינו ידוע סך הכתובות, אם ישארו קצתן, אזלין בתרייהו; ואם לאו, דנין על פי זקני העיר ולפי המנהג, העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו (בית יוסף בשם תשובת הגאונים).

וכשנאבדה הכתובה ובא לכתוב לה כתובה אחרת, צריך לכתוב לה כתובה גדולה כראשונה (מהרי"ק שורש קט"ז).

ועיין לקמן סי' קע"ז, דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, אין צריך לכתוב כתובה; אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחיה של אשה משום חרם רבינו גרשום, וכמו שיתבאר לקמן סימן קי"ט, היה אפשר להקל בכתיבת הכתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות (כל זה ד"ע):

סעיף ז

איזה זמן כותבים בכתובה שנשכחה

כתב הטור בשם העיטור (חלק א אות כ=כתובת דף לא.) **שיש מחלוקת** האם כשכותבים כתובה חלופית לכתובה שאבדה, כותבים את הזמן של הכתובה המקורית, או את זמן הכתיבה של כתובה זו.
והסיק העיטור שאם העדים יודעים את זמן הכתובה הקודם- כותבים את זמן הכתובה הקודם, ואם הם לא יודעים- כותבים את זמן הכתובה של עכשיו, וכשהיא מוחלת כותבים תמיד את הזמן של עכשיו.
וכן פסק השו"ע.

הגר"א (יט) ציין כמקור, לגמרא בכתובות (קעב.) שם אמר רבא בר רב שילא שבשטר הקנאה יש לכתוב את הזמן המקורי במידה וידוע הזמן המקורי, ואם לא כותבים את הזמן של עכשיו.
[אך לכאורה דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים בחו"מ בסימן מא סעיף א אם ניתן לחדש שטר על סמך זכרונם של העדים וכפי שציין הגר"א (יח) ונראה שלדעת הרשב"ם ויתכן שאף הרמב"ם לא ניתן לכתוב את הזמן הקודם על סמך עדותם של העדים, ואיני מונח בזה ויש לעיין (עיין איש ימיני-ספר זכרון למהרי"ץ הלוי עמוד תמג הערה 5)]
לשון השו"ע:

בנאבדה, אי ידעי סהדי זמנא קמא, כתבי ההוא זמנא; ואי לא ידעי, כתבי מהשתא; ובמוחלת, אין כותבין אלא מזמן של עכשיו:

סעיף ה

האם צריך לכתוב לאשה כתובה אחרת כשמכרה לבעלה או לאדם אחר?

לשון השו"ע:

אם מכרה כתובתה לבעלה, צריך לכתוב לה כתובה אחרת; אבל אם מכרה כתובתה לאחר, אין צריך לכתוב לה כתובה אחרת.

כך עולה מהגמרא בב"ק (פט:) והטעם הוא שכשמכרה לבעלה, היא קלה בעיניו להוציאה, אבל כשמכרה לאחר, עדיין היא לא תהיה קלה בעיניו להוציאה, משום שכשיוציא יצטרך לשלם למי שקנה ממנה את הכתובה.

סעיף ו

האם חיוב כתובה הוא מדרבנן או מדאורייתא ובאיזה מטבע משערים?

בגמרא בכתובות (י.) מבואר שנחלקו התנאים האם כתובה היא מן התורה או מדרבנן: **לדעת ת"ק** חיוב הכתובה הוא מדאורייתא.

ולדעת ר"ג חיוב הכתובה הוא מדרבנן.

תוספות (כתובת קי. ד"ה 'אמר רב נחמן) הביאו שהמנהג הוא לכתוב בכתובה 'כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא, וביארו בשם ר"ת שהמנהג מבוסס על השיטה שהכתובה היא מדאורייתא.

אמנם הר"ף (כתובות סה:) **והרמב"ם** (אישות י, יז) פסקו שהכתובה היא מדרבנן.

לכאורה ההשקפה המרכזית **למחלוקת זו**, היא כיצד לחשב את שווי הכתובה, האם לפי מטבע הכתובה בתורה, או לפי מטבע המדינה, שכך נאמר בגמרא בקידושין (יא.): "דאמר רב יהודה אמר רב אסי כל כסף האמור בתורה כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה".

ההבדל בין המטבעות הוא שבכל מטבע צורי יש פי שמונה כסף מאשר בכסף מדינה. ולכן למ"ד כתובה מן התורה מחשבים את הכתובה בכסף צורי ולמ"ד כתובה דרבנן מחשבים בכסף מדינה, ויוצא הפרש של פי שמונה בין שתי הכתובות.

הרא"ש (כתובות א, יט) סבר שחיוב כתובה הינו מדרבנן, וכתב שאעפ"כ יש לחשב את שווי הכתובה לפי כסף צורי של דאורייתא, וזוה כתב לקיים את המנהג שכותבים בכתובה 'דחזי ליכי מדאורייתא'.

הרמב"ן (כתובות קי:) **כתב בדיקוק להיפך**, שכתובת אשה היא מן התורה ואעפ"כ יש לחשב את כסף הכתובה לפי כסף המדינה, משום שרק חיוב הכתובה הוא מדאורייתא, אבל שיעור הכתובה הוא מדרבנן בלבד.

השו"ע פסק שיש לשער את שיעור הכתובה לפי כסף המדינה וכדעת הר"ף הרמב"ם והרא"ש.

הרמ"א הביא את דעת תוס' לשער את סכום הכתובה לפי כסף דאורייתא, וכתב שלכן המנהג לכתוב 'דחזי ליכי מדאורייתא'.

אך הביא את דעת ההגהות מימוניות (אישות י) שיש לכתוב בכתובה 'דחזי ליכי' בלי להוסיף את המילה 'מדאורייתא'.

לשון השו"ע:

כמה שיעור הכתובה:

לתולה ק"ק, ולאמנה מנה, ושל זו וזו כסף מדינה; נמצא כתובות בתולה הם שלשים ושבעה דרהם וחצי כסף צרוף, וכתובת אלמנה מחציתם, שהם י"ח דרהם וג' רביעים כסף צרוף.

הגה: עיין ב"ד סי' רנ"ד וסימן ש"ה ערך המטבע שנקראת דרהם.

וכל זה לדעת קצת הפוסקים, שסבירא להו שכתובות בתולה אינה רק זוזי דרבנן (הר"ף והרמב"ם והר"ן והר"ם), שמאיתם של בתולה עולין ששה סלעים ורביע. ויש מי שמשער כתובת בתולה עשרה זהובים ואלמנה חמשה זהובים (מהר"ל בשם אגודה).

אבל לדעת יש פוסקים, מאיתם של בתולה ומנה של אלמנה משערים בזוזי דאורייתא, והוא שמונה פעמים יותר.

וכתבו דלכן נהגו לכתוב בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא (ר"ת). וי"א דכותבין דחזי ליכי, שתמא (הגהות מיימוני פ"י דאישות). והמנהג לכתוב לתולה: דחזי ליכי מדאורייתא, אבל לא לאלמנה. וכל זה במקום שאין מנהג, אבל במקום שיש מנהג, מה שגובין הולכין אחר המנהג, וכמו שיתבאר לקמן.

סעיף ז**דין תוספת כתובה**

נאמר במשנה בכתובות (נד):

אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה יוסיף.

שם בגמרא מבואר שדין תוספת כתובה כדין הכתובה עצמה לגבי מספר עניינים ויתבאר כל דין בסימנים אשר שם מקומם.

כתב הטור ובעקבותיו השו"ע שמלבד הדברים שבהם התוספת שווה לעיקר הכתובה, יש דברים בהם חלוק עיקר הכתובה מדין התוספת, ואף עניינים אלו יתבארו בע"ה במקומם.

האם התוספת יכולה להכתב יחד עם עיקר הכתובה, או שצריך להפריד ביניהם?

בגמרא בכתובות (נד): מבואר שהחידוש בדברי המשנה שניתן להוסיף על הכתובה, הוא משום שהיה מקום לומר שיהיה סכום קצוב בשביל לא לבייש את מי שאין לו.

הר"ן (כתובות כא. בדפי הר"ף) **והריטב"א** (כתובות נד:) **כתבו** שניתן ללמוד מגמרא זו, כי התוספת נכתבת יחד עם הסכום של עיקר הכתובה, ולכן הייתה מחשבה שיש להגביל את סכום הכתובה, שהרי אם התוספת הייתה נכתבת בנפרד, לא היה מקום לחשוב שיש לאסור זאת מחמת הבושה, שהרי תמיד יכול אדם לתת לאשתו עוד מתנות ומה בושה בזה.

אמנם המרדכי (כתובות סימן קלו) **חלק וסבר** שיש לכתוב את סכום עיקר הכתובה בנפרד, ואת התוספת בנפרד.

המרדכי למד זאת מדברי הגמ' בכתובות (יב): **שם אמר רב יהודה בשם שמואל** שלב"ד של כהנים ולמשפחות מיוחסות בישראל יש דין מיוחד שיכולים לכתוב בכתובה סכום גדול יותר. **ומכאן הוכיח המרדכי** ששאר עם ישראל לא יכול להוסיף על הסכום הכתוב בכתובה, אלא לכתבו בנפרד בלבד.

אמנם מדברי תוס' (כתובות יב: ד"ה 'בית דין') **שם עולה** שהגמ' בכתובות (יב): חידשה שלכהנים ולמשפחות המיוחסות ניתן לחייב בתנאי בי"ד סכומי כתובה גדולים יותר אשר יחייבו גם את מי שלא כתב סכום זה בכתובה, וכן שניתן לכתוב בכתובה על סכום זה 'דחזי ליכי'.

לכאורה לפי ביאור תוס' לא ניתן להוכיח מגמ' זו שיש להפריד בין עיקר הכתובה לבין התוספת וכן העיר הח"מ (ל).

השו"ע לא התייחס למחלוקת זו.

והרמ"א הביא את המחלוקת וכתב שהמנהג כדעת המרדכי שיש להפריד בין עיקר הכתובה לבין התוספת. **עוד הוסיף הרמ"א גם את הנ"מ שהביאו תוס'** שלמשפחות מיוחסות ניתן לחייב תוספת אף כשהיא לא כתובה כאשר כך נהוג.

[נועין גר"א (ל) שהבין שבתוס' כתבו 2 נ"מ האחת כמרדכי שדווקא במשפחות מיוחסות אין צורך להפריד, ולזה כיוונו שכתבו שניתן לכתוב יחד ושיהיה כתוב דחזי ליכי, והאחת שניתן לחייב גם כשלא כתוב.

אמנם הח"מ (ל) הבין שדברי תוס' חלוקים על דברי המרדכי גם בתחילה והחידוש הוא רק לענין שניתן לכתוב 'דחזי ליכי' ולא לענין זה שניתן לכתוב יחד את העיקר ואת התוספת]

מהו הנוסח אשר כולל בתוכו גם את עיקר הכתובה?

כתב הריב"ש (סימן סה) אשה שנכתבה בכתובתה: "ודן נדוניא דהנעלת ליה מאה דינרי זהב והוסיף לה מדליה חמשים דינרי זהב סך הכל מאה וחמשים דינרי זהב"- אין זה כולל את עיקר הכתובה עד שיכתוב במפורש שנותן סכום על הכתובה כגון שכותב: "ויהיבנא ליכי מהר בתוליכיי", ויכול להוסיף באותו נוסח גם סכום גדול יותר ולכלול יחד את התוספת עם העיקר כשיטת הרשב"א והר"ן.

הרמ"א פסק את דברי הריב"ש להלכה.

והעיר הח"מ (לב) שזה לא כפי שהכריע הרמ"א לעיל כמרדכי שאין לכלול את סכום העיקר והתוספת יחד. **וכתב הח"מ** שלשיטת הרמ"א יש לפרש שדבריו אמורים לגבי משפחות המיוחסות שיכולות לכלול את הסכום יחד כמבואר לעיל [ונראה שאף הבי"ש (יז) כיוון לזה עיין בלשונו ודוק].
לשון השו"ע:

אם ירצה להוסיף על זה, מוסיף; וזה התוספות שמוסיף, יש דברים שדינו בהם כעיקר הכתובה, ויש דברים שהוא חלוק בהם מעיקר הכתובה, כדלקמן.

הגה: ואין צריך לפרש עיקר הכתובה בפני עצמה והתוספת בפני עצמו, אלא כולל הכל ביחד, אם ירצה (הר"ן ריש אף על פי והמ"מ פ"י וריב"ש סימן ס"ח /ס"ה/)

ויש חולקים, וסבירא להו דצריך לכתוב הכתובה כמנהג המדינה בפני עצמה, והתוספת בפני עצמו, וכן נוהגין. ואם יש משפחה שכולן נוהגים בתוספת, אין צריך לכתוב כל אחד בפני עצמו (מרדכי פ"ק דכתובות).

כתובה שכתב בה: ודין נדוניא דהנעלת ליה מאה דינרין והוסיף לה מן דיליה כך וכך, אין עיקר כתובה בכלל, וצריך לשלם לה בפני עצמו, עד שיהיו כתוב: ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכיי כסף זוזי אלף, דאז העיקר כתובה בכלל (ריב"ש סימן ס"ה).

סעיף ח

האם יש צורך בקנין בחיוב תוספת כתובה בשעת נישואין ולאחריה?

הר"ן (כתובות כא: בדפי הרי"ף) **כתב בשם הירושלמי** שכשם שנאמר בגמ' בכתובות (קב). שניתן להקנות באמירה בשעת הנישואין ללא מעשה קניין, כך ניתן להקנות את התוספת באמירה בלבד ללא מעשה קניין, וזאת על אף שהוסיף לאשתו לאחר שכבר כנסה.

אך העירו הר"ן והריטב"א (כתובות נד:) שדין זה לא נמצא בבבלי.

והוסיף הר"ן שלפי מה שפירש הראב"ד את הגמרא בכתובות (נה). **עולה במפורש להיפך**: שם בגמרא נאמר שהאומר לעדים כתובו וחתומו ועשו מעשה קנין, יכולים העדים לכתוב זאת מבלי להמלך עמו, וביאר הראב"ד שדין זה נאמר דווקא בנוגע להתחייבות של הכתובה, ומשמע שאף בזה אין זה מועיל ללא מעשה קניין.

אמנם הריטב"א כתב שרק לענין תוספת אחר הנישואין, נראה שהבבלי חולק, אך לגבי תוספת בשעת הנישואין נראה שאף הבבלי מסכים שאין צורך שיהיה מעשה קניין.

אף מדברי הרמב"ם (מכירה יא, יז) נראה שכל התחייבות בשעת הנישואין אינה מצריכה מעשה קניין, **וכן כתב הטור בשם רב האי.**

אך המרדכי (כתובות רסג) **חולק וסובר** שרק בשעת האירוסין ניתן להקנות באמירה בלבד, ולא בשעת נישואין.

המרדכי הביא ראיה לדבריו, מן הגמרא בב"ב (קע"ד): שמספרת על רב הונא בנו של משה בר עזרי שהיה עני והיה אביו ערב לכתובתו, ואמר אביו שיש להציע לרב הונא עיצה שיגרש את אשתו וכך תגבה את הכסף מאביו, ויחזור וישאנה, והקשתה שם הגמ' שהרי ערב של כתובה לא משתעבד, ותרצה לבסוף שלגבי בנו משתעבד. המרדכי כתב שיש להוכיח מכך שהגמ' לא תרצה שהאבא השתעבד בשעת הנישואין ולכן לא היה צורך בקניין, שאף בשעת נישואין צריך קניין⁷⁵.

[הד"מ בסימן נא (סי"א*) סבר שהר"ן סובר כמרדכי שאין כלל יכולת להקנות בלא אמירה, ובגר"א (לב ביאר מדוע למד כן הד"מ בדבריו ולא הבין שדעתו כריטב"א שרק לאחר הנישואין אין זה מועיל אף בשעת נישואין מועיל, ע"ש בדבריו) **השו"ע כתב** שיש מי שאומר שאין צורך בקניין בשעת הנישואין.

והרמ"א הוסיף שיש חולקין.

וכתב בח"מ (לד) שלא מצא מי שחולק ובב"ח כתב שהכוונה למרדכי, וכתב בח"מ שיש לדחות (ושמא כוונתו שיש לחלק בין אב שפוסק לבתו שלא מועיל בשעת נישואין לבין החתן עצמו, ויש לי לברר אם מישאו חילק כך)

לשון השו"ע:

יש מי שאומר שאין צריך קניין בשעת הנישואין כמה שנותן לה, (ויש חולקין).

סעיף ט

האם יכולה האשה למחול על כתובתה?

במשנה בכתובות (נד): **מופיעה מחלוקת** בדבר יכולתה של האשה למחול על כתובתה:

לדעת ר' יהודה יכול הבעל לכתוב לאשה שהוא מתחייב לה כסף כתובתה (בתולה מאתיים, אלמנה מנה) והיא כותבת שהיא קיבלה חלק מהכתובה (מנה לכתולה, וחצי מנה לאלמנה).

ולדעת ר' מאיר כל שפוחות מסך עיקר הכתובה (בתולה מאתיים, אלמנה מנה), הרי בעילתו בעילת זנות.

הגמרא (נו. - נז.) **מביאה ברייתא שבה יש דיעה נוספת והיא דעת ר' יוסי** שסבר שניתן להתנות שלא תהיה כתובה, אף מבלי שיתחייב בתחילה ושהאשה תמחל אח"כ.

עוד מבואר בגמ' שלמרות שר' יהודה סבר שבד"כ ניתן להתנות אף בע"פ כנגד דין תורה, כאן סבר ר' יהודה שלא ניתן להתנות אלא באופן שכותב לה והיא מוחלת, משום שלדעתו חיוב כתובה הוא מדרבנן, וחכמים חיזקו דבריהם יותר משל תורה.

ור"מ סובר שחיוב כתובה הוא מדאורייתא, ולדעתו ההיפך הוא הנכון שלא ניתן להתנות כנגד דין תורה, אך ניתן להתנות כנגד חיוב שהוא מדרבנן בלבד.

לבסוף מסיקה הגמ' שהלכה כר"מ בכך שאסור להשהות אשה ללא כתובה.

וכתב הר"ן (כתובות כג. בדפי הר"ף) שכל מה שפסקה הגמ' כר"מ זה רק לעניין שיש איסור להשהות את האשה ללא כתובה, אך לא לעניין שתנאי לא יועיל בכתובה, אלא ודאי שניתן להתנות בתחילה שלא תהיה כתובה, משום שבמחלוקת בין ר"מ ור' יהודה לגבי התנאה בדין תורה, אנו פוסקים בכל מקום כר' יהודה, ואע"פ שבנדון שלנו גם רבי יהודה מודה כאן שהתנאי בטל, הלכה כרבי יוסי שהתנאי מועיל ורשאי להתנות.

אמנם הרמב"ם (אישות יב, ח) **פסק כדעת ר"מ** שלא ניתן למחול על הכתובה, ואפילו לא באופן שהציע ר' יהודה שהתחייב לה את כל הסכום, ושהיא תכתוב שקבלה חלק.

אך המעניין הוא שהרמב"ם נימק את הסיבה שתנאו בטל משום ש'כל הפוחות לכתולה ממאתים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות'.

עניין זה צריך ביאור משום שבגמ' מבואר שלדעת ר"מ הסיבה שאין זה מועיל הוא משום שמתנה על מה שכתוב בתורה (אמנם אכן במשנה ר"מ כתב שבעילתו בעילת זנות, ואף זה צריך ביאור בפני עצמו שמפשוט המשנה משמע שהועיל התנאי אלא שבעילתו בעילת זנות שלא כפירוש הגמ' ויש לעיין בזה).

כמו כן צריך להבין כיצד הכריע הרמב"ם כאן כר"מ בעוד שבמקומות אחרים פסק הרמב"ם שניתן להתנות בממון כנגד דין תורה וכדעת ר' יהודה.

בביאור דברי הרמב"ם נחלקו הפרשנים:

- **הר"ן** (כתובות כג. בדף הר"ף) **ביאר** שהרמב"ם פסק כר"מ אך לא מטעמו, אלא משום שסבר שחיוב כתובה הוא מדרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ומה שכתב הרמב"ם שזאת משום שבעילתו בעילת זנות, אין הכוונה שזה הטעם, אלא שאע"פ שהתנאי בטל, עדיין בעילתו בעילת זנות, היות והאשה אינה סומכת דעתה על הכתובה משום שסוברת שהמחילה הועילה

[דבריו מיישבים גם את לשון ר"מ שבמשנה שכתב שבעילתו בעילת זנות על אף שבגמ' כתוב שתנאו בטל, אך יש 2 קשיים בדבריו: א. ברמב"ם משמע שהטעם שאין זה מועיל הוא משום בעילת זנות, ולא כפי שפירש הר"ן שהרמב"ם הוסיף עניין נוסף. ב. ברמב"ם לא הוזכר כלל שהסיבה שבעילתו בעילת זנות היא משום שהאשה אינה סומכת על הכתובה על אף שהיא חלה]

- **הלחם משנה ביאר** שכוונת הרמב"ם לומר שהיות והוא מתנה לעבור על איסור של בעילת זנות אין תנאו מועיל, משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שאינו ממון שלא מועיל גם לפי ר' יהודה.

⁷⁵ כתב ר' עקיבא גרין: ויש שכתבו לחלק בין הדין של אב הפוסק לבנו שבוה יש לחלק בין אירוסין לנישואין לבין בעל המוסף לאשתו בכתובתה, ולפי זה המרדכי לא יחלוק על הריטב"א בנוגע לתוספת כתובה וצריך למצוא מי אלה?

- **ביד פשוטה ביאר** שמאחר וכל הפוחת- בעילתו בעילת זנות, אנו מניחים שלא רצה לעמוד בתנאו בשעת הבעילה וממילא התנאי בטל.

השו"ע פסק שכל הפוחת משיעור כתובה – בעילתו בעילת זנות, בין במציאות שכתב לה כתובה ואח"כ מחלה מקצתה שלקצת פוסקים מועילה מחילתה, שבזה ברור שבעילתו בעילת זנות, משום שאין לה כתובה, אלא אפילו אם התנה בשעת הקידושין, אף על פי שהתנאי לא חל בעילתו בעילת זנות וזאת **כדעת הרמב"ם על פי ביאורו של הר"ן** שאף על פי שלא ניתן לפחות מן הכתובה הואיל והיא מדרבנן ועשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, מכול מקום בעילתו בעילת זנות משום שהאשה חושבת שהתנאי הועיל ולא סומכת על הכתובה.

אך נראה שהניח שלא כר"ן ושאר החולקים על הרמב"ם וסוברים שניתן לפחות זה רק כפי שר' יהודה הציע ולא כדעת הר"ן שפסק כר' יוסי שניתן להתנות בכל מצב [וכן העיר בקצרה הח"מ (לה)].
[דין זה מוקשה מהעולה בגמרות בכתובות (ג.) ובב"ק (פט.) ומהרמב"ם (אישות יח, יט) שעולה שאשה יכולה למחול על כתובה.

הר"ן כתב ליישב שהמחילה מועילה במידה והבעל לא רוצה לקיימה.
אך ישוב זה נסתר לכאורה הן מדברי הרמב"ם (אישות י, י) **והן מהגמרא בב"ק (טפ.) שמהם משמע** שגם כשרוצה לקיימה מועילה המחילה, אלא שצריך לכתוב כתובה נוספת.
על כן ביאר הב"ש שיש חילוק בין תנאי למחילה, שתנאי עוקר את תקנת חכמים ומחילה הינה מחילה על חוב בעלמא, וביאר הבי"ש שמה שכתוב במשנה וברמב"ם שאף מחילה לאחר נתינת הכתובה לא מועילה, הכוונה שהתנו שתמחל (ועניין האחרון קצת דחוק ויותר נראה שהחילוק הוא בין תנאי בשעת הנישואין לבין מחילה לאחר מכן – מפי ר' עקיבא גרין) לשון השו"ע:

כל הפוחת משיעור הכתובה, בעילתו בעילת זנות.

לא מבעיא אם כתבה לו אח"כ: התקבלתי ממך הכתובה, או מקצתה, דאז אין לה לדעת קצת פוסקים.

אלא אפילו התנה בשעת קדושין שלא יהא לה כתובה, או שפיחת לה משיעורה, אף על פי שתנאו בטל ויש לה כתובה משלם, אפילו הכי בעילתו בעילת זנות, כיון שהיא סבורה שאין לה לא סמכה דעתה.

סעיף י

כתובת משפחות כהונה והמיוחסות שבישראל

בסעיף ז הבאנו שמבואר בגמ' בכתובות (יב.) שבמשפחות כהונה ומיוחסות שבישראל ניתן לכתוב כתובה גדולה, והבאנו שביארו תוסי' שיש בזה 2 חידושים:
1. שניתן לכתוב על הסכום הגבוה 'דחזי ליכי'.

2. שסכום זה מחייב משפחות אלו אף כשלא נכתב כתנאי ביד השו"ע פסק את החידוש השני.

והרמ"א הוסיף את החידוש הראשון.
והוסיף השו"ע שבמדה וכתובת נשי משפחתו יתירה מכתובות נשי משפחתה, עולה עמו ואינו יורדת.
וציין הגר"א (לו) למבואר בגמ' בכתובות (מח.)

לשון השו"ע:

אם יש משפחות שנוהגים לכתוב בכתובתן יותר משיעור חכמים, אין למחות בידם.

ולא עוד אלא אפילו אחד מבני המשפחה היה לא כתב כתובה, לאשתו, מגבינן לה בתנאי בית דין לפי מה שרגילין לכתוב.

לפיכך אשה שאבדה כתובתה, ידקדקו בכתובות קרובותיה כפי מה שנהגו לכתוב בני המשפחה, כותבין לה

(ואפילו כתב לה: דחזו ליכי, אפילו הכי גביא כמנהג משפחתה) (בי"י בשם הר"ן שכ"כ בשם התוס').

ואם כתובת נשי משפחתו יתירות מכתובות נשי משפחתה, עולה עמו ואינו יורדת.

סעיף יא

כמה האשה מכניסה וכמה מוסיף בכתובה – הכל לפי המנהג

כתוב במשנה (כתובות סו):

פסקה להכניס לו כספים סלעה נעשה ששה דינרין חתן מקבל עליו עשרה דינרים לקופה לכל מנה ומנה רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל כמנהג המדינה.

הר"ן (כתובות כט. בדפי הרי"ף) דן במה נחלקו ת"ק ור"י שהרי ברור שאף ת"ק מודה שהדברים שצריכה האשה להכניס הוא לפי המנהג, והציע 2 אפשרויות:

1. דברי רשב"י אינם מוסבים על דברי ת"ק במשנה זו אלא במשנה הקודמת: " הפוסק מעות לחתנו, ומת חתנו, אמרו חכמים: יכול הוא שיאמר לאחיד הייתי רוצה ליתן ולך אי אפשר ליתן. פסקה להכניס לו אלף דינר - הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה. וכנגד השום - הוא פוסק פחות חומש. שום במנה ושוה מנה - אין לו אלא מנה. שום במנה - היא נותנת שלשים ואחד סלע ודינר, ובארבע מאות - היא נותנת חמש מאות. מה [דף סו עמוד ב] שחתן פוסק - הוא פוסק פחות חומש.
2. אין מחלוקת בין ת"ק לרשב"י, ות"ק תיאר מנהג מסויים ורשב"י נתן כלל גורף שכל מקום לפי מנהגו.

השו"ע פסק בפשטות בין לעניין הכתובה, ובין לגבי מה שהאשה מכניסה הכול תלוי במנהג. **הרמ"א הוסיף מנהגים שונים** והאריך בניסוחים שונים שאף הם תלויים במנהג. **עוד כתב הרמ"א ע"פ תרומת הדשן** (פסקים סימן פט) שאם יש מחלוקת אם הבעל הוסיף יותר מהמנהג חובת הראיה היא על האשה, ואף שיש לה שטר כתובה לא מקוים שכתוב שהוסיף לה או שאחד מהעדים פסול, היא אינה יכולה לגבות יותר מהמנהג. **עוד חידש הרמ"א** שאם בשעת השידוכים סתמו ולא אמרו כלום, אין הבעל רשאי להתנות קודם הנישואין שיפחות מהמנהג. לשון השו"ע:

הנושא אשה, סתם, כותב לפי המנהג. וכן היא שפסקה להכניס, נותנת כפי מנהג המדינה.

הגה: ומה שהאשה מכנסת לבעלה, הן מעות הן בגדים, ומקבלן עליו והן באחריותו נקרא נדוניא בכל מקום, ואינה נגבית אלא עם הכתובה; אבל לשאר דברים אין דינו ככתובה, וכמו שיתבאר לקמן.

ויש מקומות שהחתן מוסיף לה בנדונייתא, וכותב יותר ממה שקבל, והולכין בזה אחר המנהג (כל הנ"ל בטור).

ומן הסתם אחריות הנדוניא עליו כנכסי צאן ברזל, אבל אם ירצה להניח לה ברשותה ושלא לקבל אחריות עליהם, הרשות בידו. וע"ל ריש סי' צ"ג וק' עוד מאלו הדינים.

כשהאב קיים ומשיא בתו, כותבים: ודין הנדוניא דהנעלת ליה מבי אביה; וכשאין האב קיים, כותבין: מבי נשא (מרדכי פרק ב"מ בשם ר"ת). מיהו אם שינה, לית לן בה (תשובת ר"ש משנץ).

בכתובת גרושה כותבין: מתרכתא, כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים (פסקי מהרא"י סימן נ').

וכשבאה לגבות כתובתה, מגבין לה מה שבכתובתה לפי מנהג המדינה. הגה: ואם היא אומרת שהוסיף לה יותר מן המנהג, צריכה להביא ראיה לדבריה; אבל אם יש בידה שטר כתובה שאינו מקוים, או שאחד מן העדים הוא פסול, אף על פי שמראה התנאים שביניהם שהוצרך להוסיף לה, אינה גובאת אלא כמנהג. (פסקי מהרא"י סימן פ"ט). וע"ל סי' ק' סעיף ה'.

ובכל אלו הדברים וכיוצא בהן, מנהג המדינה הוא עיקר, ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו המנהג פשוט בכל המדינה.

הגה: מיהו אם רוצה להתנות ולפחות לאשתו מן המנהג, הרשות בידו (מהרי"ל סימן ע"ו), ובלבד שלא יפחות ממה שתקנו רבנן. ונראה לי דוקא שהתנה כן בשעה שעשה השידוכים, אבל אם עשו שידוכים סתם, ושעבדו עצמן בקנסות, צריך לכתוב לפי המנהג ולא יוכל לשנות (דברי הרב וכן משמע במהרי"ל). ויש מקומות שנוהגים לכתוב כל הכתובות בשוה, אפילו לא הכניסה לו כלום, ואם ירצה מוסיף לה, ואם ירצה לפחות לה היא כותבת לו: כך וכך קבלתי על כתובתי; וכן נוהגין במדינות אלו.

סעיף יב

איש ואשה שנשאו ממקומות שונים - לפי איזה מנהג הולכים?

כתבו הרשב"א (תשובה א, תרסב) **והריטב"א** (כתובות נד.) שאם נשא אשה ממקום אחר על דעת שתדור עמו, אז כל חיובי הכתובה ומה שמכניסה בו נוהגים לפי מקומו, וכן פסק השו"ע.

דבריהם מבוססים על הגמרא בכתובות (נד.) שם מסופר על בת 'מחוזא' שנשאה לאיש מ'נהרדעא' ופסק רב נחמן שהיות ונשאה האשה לאיש מ'נהרדעא' נוהגים בה כבת נהרדעא ולכן הירשים יכולים לפרוע את כתובת אשת אביהם ולהפטר מהחייב לזון אותה כדעת שמואל שכמותו נהגו ב'נהרדעא'. לשון השו"ע:

נשא אשה ממקום אחר על דעת שתדור עמו במקומו, הולכים אחר (מנהג) מקומו.

סעיף יג

מי חותם על הכתובה? ואם נאמן עם הארץל ומר שלא הבין את הכתוב בכתובה?

מי חותם על הכתובה?

כתב הרא"ש בתשובה (כלל לו סימן א) שבמקום שהמנהג הוא שלא לחתום בכתובה, אלא מי שהוא ראוי להעיד, צריך שידע החותם לקרוא, **וכן פסק השו"ע**.

עם הארץ שטוען שלא הבין את תנאי הכתובה

הרשב"א בתשובה (חלק א סימן תרכט) **כתב שרבינו מאיר** (כנראה מהר"ם) **פסק** שאם עם הארץ שבא לגרש טוען שלא הבין את תנאי הכתובה- שומעין לו.

וכתב הרשב"א שבסברא נראה לא כך, שחזקה שהעידו העדים בעל פה וחתמו על פיו, ואם לא תאמר כך, כל עמי הארצות תמיד יטענו שלא הבינו ויפטרו מחיוביהם.

אך סיים הרשב"א: "אבל מה אעשה שכבר הורה זקן יושב בישיבה חכם עם איש שיבה".
הב"י כתב על דבריו:

ואיני יודע למה נחבא אל הכלים משום דחזא גברא כיון דתיובתא לא חזא ולענין הלכה נראה לי כדברי הרשב"א משום דאם לא כן לא שבקת חיי דכל עמי הארץ יאמרו כן.

הרמ"א הכריע כהכרעת הב"י וכדעת הרשב"א שלא כרבינו מאיר, ושאיין לקבל את טענת עם הארץ שלא הבין לשון השו"ע:

במקום שאין רגילים לחתום בכתובה אלא הראויים להעיד, לא יחתום מי שאינו יודע לקרות.

הגה: ולכן עם הארץ שבא לגרש, ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובתה, אינו נאמן דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו תחלה על פה (תשובת הרשב"א סי' תרכ"ט).

סימן סז- דיין כתובת אלמנה, חרש שוטה וקטן היא או הוא

סימן סז דיין כתובת אלמנה, וחרש שוטה וקטן היא או הוא, וגר שנתגייר

סעיף א

מה הסכום של כתובת אלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין?

כתוב במשנה בכתובות (י):

בתולה: כתובתה מאתים, ואלמנה: מנה. בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין: כתובתן מאתים ויש להן טענת בתולים.

לשון השו"ע:

בתולה שנתאלמנה או נתגרשה או נחלצה מן האירוסין, ונשאת, כתובתה מאתים ויש לה טענת בתולים.

סעיף ב

מהו סכום הכתובה של אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין, ומה הדין כשידוע שלא נבעלה?

כתוב במשנה בכתובות (יא): –

בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין כתובתן מנה ואין להן טענת בתולים.

ובגמרא נאמר (יא):

ת"ר כנסה ראשון לשום נישואין ויש לה עדים שלא נסתרה

אי נמי נסתרה ולא שהתה כדי ביאה אין השני יכול לטעון טענת בתולים שהרי כנסה ראשון

עולה מדברי המשנה והגמ' שכל שנשאת האשה, שוב אין לה טענת בתולים וכתובה מנה, וזאת אף במציאויות שלכאורה מוכח שהיא לא נבעלה.

לשון השו"ע:

נתאלמנה או נתגרשה או נחלצה מן הנישואין, כגון שנכנסה לחופה, הרי היא בחזקת בעולה ואין לה אלא מנה ואין עליה טענת בתולים, אפילו יש לה עדים שלא נסתרה עם הראשון.

סעיף ג

גיורת שבויה ושפחה שנפדו- מה שיעור כתובתם?

כתוב במשנה בכתובות (יא):

הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד כתובתן מנה ואין להן טענת בתולין.

לשון השו"ע:

הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו פחות מבת ג' שנים ויום אחד, כתובתה ק"ק ויש לה טענת בתולים; מבת ג' שנים ויום א' ומעלה, כתובתן מנה ואין לה טענת בתולים.

סעיף ד

כתובת קטנה שנבעלה לגדול וגדולה שנבעלה לקטן

כתוב במשנה בכתובות (יא):

הגדול שבא על הקטנה וקטן שבא על הגדולה ומוכת עץ כתובתן מאתים דברי רבי מאיר וחכמים אומרים: מוכת עץ כתובתה מנה.

ובגמרא בכתובות (יא):

אמר רב יהודה אמר רב: קטן הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ.

כי אמריתה קמיה דשמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

איכא דמתני לה להא שמעתא באפי נפשה- קטן הבא על הגדולה:

רב אמר עשאה מוכת עץ.

ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

מתיב רב אושעיא גדול שבא על הקטנה וקטן הבא על הגדולה ומוכת עץ כתובתן מאתים דברי ר"מ וחכמים אומרים מוכת עץ כתובתה מנה

אמר רבא הכי קאמר גדול הבא על הקטנה ולא כלום דפחות מכאן כנותן אצבע בעין דמי וקטן הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ ומוכת עץ גופא פלוגתא דר"מ ורבנן.

מבואר מדברי המשנה שבין גדול שבא על קטנה ובין קטנה שנבעלה לגדול, נחשבת האשה כבתולה וכתובתה מאתים, ובעניין מציאות שנשרו בתוליה מחמת מכה- נחלקו התנאים, לדעת ר"מ עדיין כתובתה מאתים ולדעת חכמים כתובתה מנה.

סימן סז- דיין כתובת אלמנה, חרש שוטה וקטן היא או הוא

ובגמ' עולה כדבר פשוט שגדול שבא על קטנה אינו פוגם בבתוליה, וכתובה מאתיים.
ונחלקו האמוראים בדבר קטן שבא על גדולה:
לדעת רב דינה כמוכת עץ ולדעת חכמים כתובה מנה.
ולדעת שמואל דינה כבתולה, מפני שאין מוכת עץ בבשר.
להלכה הכריעו הפוסקים כשמואל, משום שהלכה כמותו בדיני ממונות
אך תוספות (כתובות יא: ד"ה 'ושמואל') **והרא"ש** (כתובות א, כד) **חידשו** שאף שמואל מודה שבמידה שבפועל נשרו בתוליה- כתובתה מנה הואיל והלכה כחכמים שמוכת עץ כתובתה מנה, **וכך פסק השו"ע**.
[אך נראה שמשפט הגמ' משמע שלדעת שמואל, גם שכנשרו בתוליה- כתובה מאתיים, שאינה נחשבת כמוכת עץ (שמשמע שמואל דיבר בגדה, ולא חלק מציאותית על רב שנשרו בתוליה).
וכן עולה מלשון הרמב"ם (אישות יא, ג) וזה לשונו:
וכן גדולה שבא עליה קטן מבן תשע שנים ולמטה כתובתה מאתיים כאילו לא נבעלה כלל, שביאת בן תשע שנים ויום אחד ביאתו ביאה פחות מזה אין ביאתו ביאה.
וכן כתב הרי"ד בפסקיו במפורש (פסקי רי"ד כתובות יא:). וביאר שאף שנשרו בתוליה הרי זו דומה למי שממעכת בתוליה שלא אבדה כתובתה (יבמות ד:). משום שעשתה ככוונה בכדי לא להצטרע, ואין זה דומה למציאות של מוכת עץ שנעשה שלא מדעתה ומיפגמא בהכ"י (גירסא אחרת: ומיסיניא בהכ"י)]

לשון השו"ע:

קטנה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד שנבעלה, אפילו בא עליה גדול, כתובתה ק"ק.
וקטן פחות מבן ט' ויום אחד שבא על הגדולה, כתובתה ק"ק.
דוקא שלא הסיר בתוליה, אבל אם הסיר בתוליה אין לה אלא מנה.

סעיף ה

כתובת מוכת עץ

הבאנו לעיל שדעת חכמים: כתובת מוכת עץ הוא מנה **וכך נפסק להלכה**.
ובגמרא שם מבואר שדעת רבא למסקנה, שזאת דווקא כשהבעל ידע מתחילה על כך שהיא מוכת עץ, אך כשלא ידע, הוא יכול לסלקה ללא כתובה כלל מדין מקח טעות, **וכך פסק השו"ע**.

לשון השו"ע:

מוכת עץ, כתובתה מנה, ואפילו לא הכיר בה, וכנסה ע"מ שהיא בתולה שלימה. אבל כנסה בחזקת בתולה, ונמצאת בעולה, אפילו מנה אין לה.

סעיף ו

מהו הסכום הכתובה של בתולה בוגרת, עוורת ואיילונית?

לשון השו"ע:

בתולה שהיא בוגרת או סומא, כתובתה מאתיים; וכן איילונית, אם הכיר בה, כתובתה מאתיים.

מקור דין זה בגמרות בכתובות (יא:). ובכתובות (לו:).

סעיף ז

האם יש נישואין לשוטה?

לשון הגמרא ביבמות (ק"ב:).

אמר רמי בר חמא מאי שנא חרש וחרשת דתקינו להו רבנן נשואין? ומ"ש דשוטה ושוטה דלא תקינו להו רבנן נשואין דתניא שוטה וקטן שנשאו נשים ומתו נשותיהן פטורות מן החליצה ומן היבום?

חרש וחרשת דקיימא תקנתא דרבנן, תקינו להו רבנן נשואין.
שוטה ושוטה דלא קיימא תקנתא דרבנן דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת לא תקינו רבנן נשואין.

מבואר בגמ' שאין נישואין בשוטה ואף לא מדרבנן, משום שאין מקום לתקן להם נישואין שאין אדם גר עם נחש בכפיפה אחת, בניגוד לחרשת שאף ע"פ שמן התורה לא ניתן לקדשה, תקנו חז"ל שיועיל בה קידושין לשון השו"ע:

השוטה, לא תקנו לה נישואין כלל.

סעיף ח

סימן סז- דיין כתובת אלמנה, חרש שוטה וקטן היא או הוא

נשא חרשת אם יש לכתובה ומה הדין כשנתפכה?

הגמרא ביבמות (ק"ב:) **מבאר** שלא תקנו חכמים שיועילו קידושין לקטן מדרבנן בניגוד לחרש שתקנו שיועיל הקידושין, משום שחרש אין לו תקנה, בעוד קטן יגדל ואז יוכל לקדש, ועל כן אין צורך לתקן לו. **ובגמרא שם** (ק"ג:) **מבואר** שלקטנה יש כתובה בעוד לחרשת אין כתובה, ומבאר הגמ' שלא תקנו כתובה לחרשת בכדי שלא ימנעו מלהנשא לה. **א"כ מבואר** שניתן לקדש חרשת, וכן חרש יכול לקדש פקח, וב2 המקרים אין חיוב כתובה. **והוסיף הרמב"ם** (אישות יא, ד) שכשם שאין לחרשת כתובה, כך אין לה מזונות ותנאי כתובה. **המגיד משנה כתב שדברי הרמב"ם פשוטים** שכשם שחז"ל תקנו לחרשת נישואין ללא כתובה, כך ודאי שלא תקנו את שאר תנאי הכתובה. **הגר"א (ו) ציין כמקור לעניין זה את הגמ' ביבמות (פ"ט)**. שם מבואר שאשה שנשאת לאחר, ובא הרוג ברגליו אין לה כתובה, וגם אין לה תנאי כתובה משום שתנאי כתובה דמי, וזו ראייה לסברת המ"מ.

פקח שנשא חרשת ונתפקה, וחרש שנשא פקח ונתפקה

הגמ' ביבמות (ק"ג:) **מביאה את דברי המשנה** שהיא המקור לכך שאין כתובה לחרשת, וכן שאין כתובה לאשה שנשואה לחרש, ושם מבואר שגם אם נשתפה החרש אין לאשתו כתובה וצריך לכתוב לה כעת, במידה ורוצה הבעל לקיימה. **הרמב"ם** (אישות יא, ד) **כתב** במקרה ההפוך שפקח נשא שוטה ונשתפתה שיש לה כתובה ותנאי כתובה. **המ"מ ביאר שכוונת הרמב"ם** לומר שאם ירצה לקיימה- יצטרך לתת לה כתובה, כדין שוטה שנשא פקח ולמד כן מן המשנה שהבאנו. **אמנם הגר"א (ז) כתב שהרמב"ם למד כן מדברי הגמ' בכתובות (לו)**. שם דנה הגמ' אם יש טענת בתולים בחרשת, ומשמע שיש הנחה בגמ' שיש חיוב כתובה לחרשת, ולכאורה דברים אלו סותרים למבואר ביבמות (ק"ב:) שאין כתובה לחרשת, אלא כל כרחך שהגמ' בכתובות עוסקת במציאות שנשתפתה ובמקרה זה יש לה כתובה. **לפי דברי הגר"א** יש כתובה לחרשת שנשתפתה באופן אוטומטי ואין צורך לחיוב מחדש, בניגוד לדעת המ"מ. **אף האור שמח סבר כגר"א** שהחיוב בכתובה נעשה באופן אוטומטי, אך הביא מקור אחר לדברי הרמב"ם, והוא מהירושלמי (כתובות פרק א הלכה ב) שנראה שם שזוהי דעת רבי יעקב בר אחא בשם רבי לעזר, עיי"ש. **א"כ לדעת הגר"א והאור שמח** יש חיוב אוטומטי לתת כתובה לחרשת שנתפקה, וזאת בניגוד למקרה שחרש נשא פקח, שכשנתפכה, אין חיוב אוטומטי בכתובה. **האבן האזל** (נחלות א, ט) **בשם בנו והאור שמח ביארו את ההבדל**: כאשר לבעל לא היה דעת בשעת הקידושין, הוא יכול לחזור בו ולומר שכלל לא חפץ בנישואים אלו, אבל כשפקח נשא חרשת, הוא ודאי היה חפץ בנישואין, ותקנו שלא יתחייב בכתובה, בכדי שלא ימנעו מלישא אותה, לכן כשהתפקה לא שייכת סברא זו ויש לחייבו לשלם כתובתה. [האבן האזל הקשה על ביאור זה, שא"כ היה לנו לחייבה מאתים ולא מנה שהרי נשאה בתולה] לשון השו"ע :

החרשת, אף על פי שיש לה נישואין מדבריהם, לא תקנו לה כתובה ולא מזונות ולא תנאי מתנאי כתובה.
ואם כנס החרשת, ונתפקה, או שוטה ונשתפית, יש לה כתובה ותנאי כתובה, וכתובתה מנה.

סעיף ט

הכותב כתובה לחרשת ושוטה

לשון השו"ע:

נשא חרשת או שוטה, וכתב לה מאה מנה, כתובתה קיימת מפני שרצה להזיק נכסיו.

דין זה מבואר בגמ' ביבמות (ק"ג:) כמבואר לעיל.

סעיף י

חרש ושוטה שנשא פקח, אם חייב בכתובה ומה הדין כשנתפכה?

בגמרא ביבמות (ק"ג:) **מתבאר** שחרש שנשא פקח- אין לו חיוב כתובה, וזאת אף במציאות שהתפקח. אך במידה והתפקח ורוצה לקיימה- צריך לכתוב לה כתובה. **עוד מסופר שם בגמ'** שרב מלכו כתב כתובה בשווי ארבע מאה זו, לחרש שנשא אשה, ושיבח אותו רבא שכשם שניתן לשלם מכספו לשפחה שתשמשו כל שכן שבי"ד יכול להתחייב בעבורו בשביל להשיאו. על פי דברים אלו פסק השו"ע:

חרש או שוטה שנשאו נשים, אף על פי שנתפקח החרש ונשתפה השוטה, אין לנשיהם עליהם כלום- רצו לקיימה אחר שהבריא, יש להן כתובה, וכתובתן מנה.

ואם ב"ד הם שהשיאו החרש וכתבו לה כתובה על נכסיו, נוטלת כל מה שכתבו לה ב"ד; אבל השוטה, אין ב"ד משיאין אותו.

סעיף יא

קטן שנשא אשה והגדיל- איזה סכום כתובה חייב לשלם?

כתוב במשנה בכתובות (ז). שקטן שנשא אשה ע"פ אביו- כתובתה קיימת, כלומר שהיות והוא הגדיל ולא מחה, אנו מניחים שהוא קיבל על עצמו את חיוב הכתובה, שחייב אביו.
הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, האם דיין זה נכון דווקא לגבי עיקר כתובה, או גם לגבי התוספת:
לדעת רב הונא דיין זה נאמר רק לגבי עיקר הכתובה, אך אין לה תוספת.
ולדעת רב יהודה יש לה גם תוספת.

הגמ' מקשה מברייטא ממנה עולה שרק במידה והקטן חידש את הכתובה, יש לחייבו, ועל כרחך שהכוונה לתוספת, וכל עוד לא חידש אין זה מחייב אותו.
ולבסוף הגמרא נשארת ב'תיובתא' על שיטת רב יהודה.

א"כ להלכה נפסק כדברי רב הונא שקטן שהגדיל מחויב רק בעיקר הכתובה.
אמנם נתקשו הראשונים, כיצד דברי רב הונא מתיישבים עם לשון המשנה, שהרי במשנה נאמר שהסיבה שהקטן חייב, היא משום שמן הסתם על דעת כן קיים את הנישואין, ואילו לדברי רב הונא, לכאורה יש לחייבו בלאו הכי משום שזה חיוב של תנאי ב"ד ואין צורך כלל בהסכמתו.
הראשונים הציעו מספר ביאורים לעניין זה:

■ **תוס' כתבו** שהחידוש הוא שהוא מתחייב לשלם כפי שהייתה בשעה שנשאה ולכן אם נשאה כשהיא בתולה, הוא ישלם מאתים, על אף שכאשר הגדיל, היא הייתה כבר בעולה.

■ **תוס' רא"ש וריטב"א כתבו בשם ר"ת** שהחידוש הוא שיכולה האישה לגבות ממשועבדים ואין לומר שהיות והשטר נכתב בשעה שלא היה לו תוקף וממילא אין לו קול, לא תוכל האשה לגבות ממשועבדים (בשונה ממצאות שלא נכתב כלל כתובה שגובה מתנאי ב"ד אך היה הו"א שכאן זה גרוע יותר הואיל והחייב נסמך על השטר.), אלא היות ועל דעת כן קיימה בגדלותו, יש לזה קול וגובה ממשועבדי.

■ **הריטב"א תירץ** שהמשנה מדברת שלא היו נישואין לאחר שהגדיל/התגייר אלא הבעילה שלאחר כך היא הכניסה, והייתי חושב שבכה"ג לא תקנו כתובה.

האם יכולה האשה לגבות את הכתובה של קטן שהגדיל ממשועבדים?

הבאנו לעיל שכתבו הריטב"א ותוס' רא"ש בשם ר"ת שהחידוש בכך שיש כתובה לקטן שהגדיל הוא בכך שגובה ממשועבדים משעה שהגדיל.

ובתוס' כתבו שאין לומר שהחידוש הוא בכך שגובה ממשועבדים, שהרי יש לחוש שיגבה משטר זה מנכסים שנמכרו קודם שהגדיל.

הטור והשו"ע פסקו שאינו גובה מנכסים ממשועבדים אלא לאחר שהגדיל.
הט"ז והב"ח הקשו שזה כנגד שיטת תוס' שכתבו שלא ניתן לגבות משטר זה היות ויש לחוש שיגבה קודם שהגדיל ומשמע שאין לגבות ממשועבדים אף לאחר שהגדיל מחשש זה, על כן כתב הב"ח שיש לשנות את הגרסא בטור.

אמנם הח"מ (יב) סבר שיש לקיים את הגרסא, שניתן לגבות מנכסים ממשועבדים לאחר שהגדיל מכוח תנאי ב"ד (יש להעיר שאף שבדברי תוס' קצת משמע כט"ז וב"ח כבר הבאנו שר"ת סבר במפורש שניתן לגבות ממשועבדים לאחר שהגדיל).

הב"ש (יא) כתב שנראה פשוט שלכתחילה יש לקרוע את הכתובה הישנה ובכך לבטל את החשש, וכל הדין בין הח"מ לב"ח נסוב במקרה שלא קרעו, שלדעת הח"מ עדיין מותר לגבות ממשועבדים ואין לחוש שיגבה מנכסים שנמכרו קודם שהגדיל, ולדעת הב"ח יש לחוש לזה.

האם כתובתו של קטן שהגדיל היא מנה או מאתיים?

הרמב"ם (אישות יא, ז) **כתב:** 'קטן אפילו בן תשע שנים ויום אחד שנשא אשה אין לה כתובה, ואם הגדיל וקיימה אחר שהגדיל יש לה עיקר כתובה, וכן גר שנתגייר הוא ואשתו כתובתה מנה שעל מנת כן קיימה'.

בפשטות נראה שהרמב"ם סובר שקטן שהגדיל חייב כתובה מאתיים ורק גר שנתגייר חייב מנה (ועיין משנה למלך שביאר באופן אחר). וכפי שכתבו תוס' שזה החידוש בדברי המשנה שחייב לשלם כתובה כשעה ראשונה.

וביאר במ"מ שהסיבה שגר משלם רק מנה הוא משום שגם אם היה נושא אותה בעודו יהודי הייתה כתובה מה כדין כל גויה מעל גיל 3.

וכתב הב"י שמדברי תוס' הרא"ש והטור עולה שאף גר שהתגייר כתובתו מאתיים.

להלכה פסק השו"ע שקטן שהגדיל חייב בכתובה מנה או מאתיים, אך אינה גובה ממשועבדים אלא משעה שהגדיל שמאז חיובו מכוח תנאי ב"ד, ושונה דיין קטן מדין גר לדעת הרמב"ם במה שלדעת הרמב"ם בקטן חייב מאתיים, וגר לעולם חייב מנה.

הח"מ (יג) כתב שנראה שאף התוס' הרא"ש והטור אינם חולקים על הרמב"ם שגר שנתגייר כתובתו מנה, והם דיברו במציאות שבשעת הכתובה בהיותו גוי התחייב מאתיים, ובזה אף הרמב"ם לא יחלוק (ועיין לקמן שהב"ש נתן סברא בזה)

הב"ש (יב) חלק על מה שכתב הח"מ שהרמב"ם מודה שאם כתב לה מאתיים, הוא יהיה חייב אף בגר, אך ביאר בדעת הרא"ש ו'דעימיה' כפי שביאר הח"מ שמדובר שכתב לה מתחילה מאתיים, וביאר שלשיטתם

סימן סז- דין כתובת אלמנה, חרש שוטה וקטן היא או הוא

יש לחייב הואיל ואין ודאות שהיא נבעלה, אלא מסתמא נבעלה ולכן חייב רק מנה אך כשהתחייב מתחלה מאתים, יש לזה דין עיקר כתובה, משום שאכן יש מקום לחייבו בזה גם מעיקר הדין שיתכן שלא נבעלה. **עוד התקשה הב"ש (י)** מדוע בקטן לדעת הרמב"ם ובגר לדעת הרא"ש ו'דעימיה'- כתובתה מנה, ולענין חרש שנתפקח, חייב רק מנה.

ותירץ הב"ש שאכן אין חילוק בין חרש לקטן (ולגר) אלא שבקטן מדובר שכתב כתובה, ולכן חייב גם לאחר מכן, ואף שאינו חייב בתוס' מחוייב בעיקר, אלא אם כן התנה שרוצה לשלם רק מנה, ובמקרה של חרש, מדובר שלא היה כתובה כלל.

אך כתב הב"ש שבהגה"מ וכן במהרי"ו משמע שאין צורך לכתוב כתובה נוספת.

האם קטן שהגדיל וגר שנתגייר צריכים לעשות מעשה קידושין מחדש?

הבאר היטב כתב שקטן שהגדיל וגר שנתגייר אינו זקוק למעשה קידושין חדש.

והביא הפת"ש (ג) שהבית מאיר חולק וסובר שצריך, ואף שבדיעבד לאחר שבא עליה הרי היא מקודשת שמן הסתם לא עשה בעילתו בעילת זנות, אין לעשות כן לכתחילה אלא לקדש בקידושין כסף שרב היה מלקה על המקדש בביאה.

[ועיין נודע ביהודה (אבן העזר תניינא נב) שמאריך בכך שקטן יכול לקדש בקטנות ולהתנות שיחול מדאורייתא לכשיגד.

ודבריו מבוססים על רש"י ביבמות (לד. ד"ה 'ומתוך יב')

והמשנה למלך (אישות ד, ז) סבר שתוס' חולקים.

והנו"ב השיג ואמר שאף תוס' מודים וחילקו שם בין קטן לגר, ודנו בזה בסוגיות של הקנייה בדבר שלא בא לעולם.

ובאבני מילואים (סימן מג ס"ק א) כתב שאף רש"י לא כתב כן להלכה אלא לדעה שמקנה אדם דבר שלא בא לעולם, עיין שם בסימן מג]

לשון השו"ע:

קטן, אפילו מבן ט' שנים ומעלה, שהשיאו אביו, אין לה כתובה. ואם בא עליה אחר שהגדיל, יש לה עיקר כתובה, מאתים לבתולה, מנה לאלמנה; אבל תוספת שכתב לה בקטנותו, אין לה, (ואפילו השיאה ב"ד) ואפילו העיקר אינו גובה מכח שטר הכתובה, אלא מתנאי בית דין. לפיכך אינו גובה אלא מבני חרי, ולא ממשעבדי שנמכרו בקטנותו. וכן הדין בגר שנתגיירה אשתו עמו, ואין ביניהם אלא שבזו אין כתובתה אלא מנה לדעת הרמב"ם:

סימן סח כיצד טענת בתולים, ומתי נאסרת ומפסדת כתובתה סעיף א

יחס בין סכום הכתובה לטענת הבתולים

נאמר במשניות בכתובות (פרק א, משניות ב-ה):

בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה.
בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין כתובתן מאתים ויש להן טענת בתולים.
הגיוורת והשבוייה והשפחה שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד
כתובתן מאתים ויש להן טענת בתולין...
האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שמתייחד עמה.
לשון השו"ע:

**כל בתולה שכתובתה ק"ק יש לה טענת בתולים. וכל שכתובתה מנה, או
שלא תקנו לה כתובה, אין לה טענת בתולים. וכל המתייחד עם ארוסתו
קודם נשואין, אין לה טענת בתולים.**

סעיף ב

המקום שנהגו למשמש החתן והכלה ולא עשו כן

בגמרא בכתובות (יב.) מופיעה ברייתא בזה הלשון:

א"ר יהודה ביהודה בראשונה היו מייחדין את החתן ואת הכלה שעה אחת קודם כניסתן לחופה
כדי שיהא לבו גס בה ובגליל לא היו עושין כן.
ביהודה בראשונה היו מעמידין להם שני שושבינין אחד לו ואחד לה כדי למשמש את החתן ואת
הכלה בשעת כניסתן לחופה ובגליל לא היו עושין כן.
ביהודה בראשונה היו שושבינין ישנים בבית שחתן וכלה ישנים בה ובגליל לא היו עושין כן.
וכל שלא נהג כמנהג הזה אינו יכול לטעון טענת בתולים.
אהייא?

אילימא ארישא כל שנהג מיבעי ליה.

אלא אסיפא כל שלא מושמש מיבעי ליה...

רב אשי אמר לעולם אסיפא ותני כל שלא מושמש.

מבואר בגמ' שכל שלא בדקו את האשה לבדוק אם היא בתולה - אין לו זכות לטעון טענת בתולים.

וכתב הרא"ש (כתובות א, כה) בשם ר"ת שזה דווקא במקום שנהגו, שהואיל ולא עשה כן יש להחזיקו כרמאי.
ולאור זה פסק השו"ע:
לשון השו"ע:

**אם מנהג המקום להעמיד עדים למשמש שלא ינהגו מנהג רמאות, ואירע
הדבר שלא העמידו עדים, אינו יכול לטעון טענת בתולים.**

סעיף ג

כיצד ניתן לדעת שאשה אינה בתולה - בקטנה ובבוגרת?

לשון הגמרא בכתובות (לו.)

והבוגרת אין לה טענת בתולים.

והאמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשון?

אי דקא טעין טענת דמים הכי נמי הכא במאי עסקינן דקטעין טענת פתח פתוח.

זו הגרסא שלפנינו ממנה עולה שכאשר נשא אדם אשה בוגרת, הוא יכול לטעון שאינה בתולה מחמת שלא
ירד לה דם בביאה ראשונה, אך אינו יכול לטעון שאינה בתולה מכוח שפתחה פתוח.

אמנם הרמב"ם (אישות יא, יג) הביא שיש גאונים שהורו להיפך שניתן להוכיח שבוגרת אינה בתולה מכוח
טענת פתח פתוח אך לא מכוח שלא נמצא דם.

הרמב"ם כתב על שיטה זו:

ואין דרך התלמוד מראה דבר זה וטעות היתה בנוסחאות שלהם, וכבר בדקתי על ספרים רבים
וקדמונים ומצאתי שהדבר כמו שביארנו שאין לבוגרת אלא טענת דמים בלבד.

השו"ע פסק כגרסא שלפנינו וכדעת הרמב"ם שטענת דמים מועילה אף בבוגרת, אך לא טענת פתח פתוח.
הב"ש (ג) ציין לסתירה ברא"ש בעניין זה שבכתובות (א, כא) מסכים לדעת הרמב"ם בעוד בנדה (י, א) נראה
שניה שמה שלבוגרת אין טענת בתולים הכוונה לדם, עיי"ש, וכן עולה מהטור (יו"ד סימן קצג) ומתוס' בכתובות
ט בשם ר"ח וברשב"א במשמרת הבית ועוד)

[יש להפנות לכתב עת אסיא למאמרו של ד"ר אורי לוי (נ-נ) תשנ"ז עמודים 83) שמבאר כי מבחינה רפואית 'פתח פתוח' לא נובע מלחץ של 'קרום הבתולים' שמופעל על השמש אלא במתח (טונוס) גבוה יחסית של שרירים הסובבים את הנרתיק. לטענתו אין הבדל בדוחק זה, בין גדולה לקטנה, ועל כן האריך להצדיק את גרסת הגאונים שדווקא טענת דמים כלה אצל הגדולה ולא טענת 'פתח פתוח', והאריך שכן עולה מרוב סוגיות הש"ס אשר עוסקות בטענת בתולים דווקא בפתח פתוח. לטענתו, הסוגיא בדף לו היא

החריגה, ונראה שרשיי שינה מהגרסא שהייתה מקובלת אצל קדמוני הראשונים. עוד ניסה לומר שאף הרמב"ם סובר כן, ורצה לטעון שגרסתו ברמב"ם משובשת, אך דבריו בעניין הרמב"ם דחוקים, ואף הוא נשאר לבסוף בצע"ג בעניין זה, עיי"ש.

לשון השו"ע:

ב' סימנים יש לבתולה:

**האחד דמים שותתים ממנה בסוף ביאה ראשונה.
והשני דוחק שנמצא בה בביאה ראשונה בשעת תשמיש.
טענת דמים ישנה בין בקטנה בין בגדולה,
אבל טענת פתח פתוח אינה טענה בבוגרת.**

סעיף ז

מה עושים כשיש ויכוח אם האשה עדיין בתולה או שנבעלה ולא נמצא לה בתולים?

בגמרא בכתובות (י:) מסופר על אדם שטען שאשתו אינה בתולה משום שלא מצא דם, והאש טענה כנגד שהיא עדיין בתולה, ובדק רבן גמליאל האם היא בתולה ע"י הושיבה על פי חבית יין, ונמצא שאין ריחה נוסף וזו ראייה שהיא בתולה, ומבואר שרבן גמליאל קיבל בדיקה זו במסורת, ואעפ"כ בדק קודם שזה עובד ע"י הושיב 2 שפחות- האחת בתולה והאחת בעולה, ואכן בבעולה הרי נדף ובבתולה אין הריח נדף.
עוד מסופר בגמרא שאדם בא לפני רבי וטען שבעל ולא מצא דם, והאשה טענה שהיא בתולה, ואותו זמן היה זמן בצורת ונראו פני שניהם שחורים, והכניסם רבי למרחץ והאכילם והשקם, ולאחר מכן בעל האיש את אשתו ומצא דם.

עלפי גמרא זו פסק הרמב"ם (אישות יא, יב):

טען ואמר לא מצאתיה בתולה והיא אומרת לא בא עלי ועדיין בתולה אני, בודקין אותה או חוזר ובוטל בפני עדים.

כלומר, הרמב"ם הוסיף שמלבד הבדיקה, יש אפשרות לתת לבעל לבעול ולראות אם יש דם.

עניין זה לא הוזכר בגמ' וגם יש בו חידוש, שהרי יש חשש שזינתה בעודה ארוסה והיא אסורה עליו, וכיצד אנו מתירים לו לבוא עליה ללא בדיקה.

הח"מ (ד) נדרש לשאלה זו והשיב שמדובר באשת ישראל שנשאת לאחר ג' שנים ולכן יש ספק ספיקא להתיר: ספק אונס- ספק רצון, ספק זינתה תחתיו- ספק אינה תחתיו.

הב"ש (ה) כתב שיפה כתב הח"מ בלשון הרמב"ם, אך מפשט הגמ' ולשון הטור נראה שמדובר שהאשה אינה מכחישה את הבעל וטוענת שלא נבעלה אלא שנבעלה בהטיה, והבעל אינו יודע בוודאות שאין הדבר כך, ולכן הוא מותר לבוא עליה, משום שטענתה טענת ברי וטענתו טענת שמא ונתייחס לעניין זה של ברי ושמא באיסורין בסעיף ז).

עוד התייחס הח"מ (ג) לכך שהרמב"ם לא פירט את אופי הבדיקה שצריך לעשות, וביאר המ"מ שניתן לעשות גם בדיקה אחרת. מכול מקום כתב הח"מ שבימינו איננו בקיאים בשום בדיקה.

לשון השו"ע:

**טען ואמר: לא מצאתיה בתולה, והיא אומרת: לא בא עלי ועדיין אני בתולה,
בודקין אותה (ע"פ חבית של יין) (טור), או מתייחד עמה בפני עדים וחוזר
ובוטל.**

סעיף ה

הסברים נוספים לכך שהאשה נבעלה ללא דם והיא עדיין בתולה

לשון הגמרא בכתובות (קי:)

ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל הזקן: אמר לו, רבי, בעלתי ולא מצאתי דם.

אמרה לו, רבי, ממשפחת דורקטי אני שאין להן לא דם נדה ולא דם בתולים.

בדק רבן גמליאל בקרובותיה ומצא כדבריה אמר לו לך זכה במקחך אשריך שזכית למשפחת דורקטי...

עוד מסופר שם בגמרא שאדם בא לפני רבי וטען שבעל ולא מצא דם, והאשה טענה שהיא בתולה, ואותו זמן היה זמן בצורת ונראו פני שניהם שחורים, והכניסם רבי למרחץ והאכילם והשקם, ולאחר מכן בעל האיש את אשתו ומצא דם.

על פי זה פסק השו"ע:

**טען טענת דמים, אם היתה ממשפחת דורקטי (פי' דור קטוע), כלומר משפחה של עקרים שעל ידה הדור קטוע מבנים), הרי זו בחזקתה.
ואם לאו, בודקים אותה שמא חולי גדול יש בה שיבש לחלוחית האיברים,
או שהיתה מתענית ברעב, ומכניסין אותה למרחץ ומרטיבין אותה ומאכילין ומשקין אותה עד שתבעל שנית ונראה אם תוציא דם. ואם אין שם חולי ולא רעב וכיוצא בו, הרי זו טענה.**

סעיף ו

מתי יכול הבעל כשטוען שאשתו אינה בתולה משום שמצא שפתחה פתוח?

בגמרא בכתובות (י.) מסופר שרב נחמן צווה להכות אדם שאמר שמצא פתח פתוח לאשתו. **הגמ' מקשה** שרב נחמן בעצמו אמר שנאמן אדם לומר שמצא פתח פתוח אצל אשתו. **ותירצה הגמ' בתחילה** שאין סתירה בדברים, ואכן הוא נאמן, ומכול מקום מלקים אותו על כך שהוא בקי בפתח פתוח אצל האשה ונמצא שהוא מצוי אצל זונות העיר.

אמנם רב אחאי תירץ באופן אחר, שאם אדם שלא היה נשוי קודם, טוען כן- מלקים אותו, ואם זה אדם שהיה נשוי אז מאמינים לו. (לקמן נביא את מחלוקת הגמ' בפרשנות גמ' זו) **עוד מסופר בגמ'** שכשבא אדם לפני רבן גמליאל בטענה שמצא פתח פתוח, שאלו רבן גמליאל שמא הוא בעל בהטיה, ולכן הרגיש שהוא פתוח.

יש לברר האם מקרים אלו שנדונו בגמ' עסקו במציאות שהאדם מצא דם, ובכל מקום טוען שהיא בתולה מחמת שהפתח היה פתוח, או שמדובר במציאות שגם לא היה דם, וגם הפתח היה פתוח.

רש"י (ד"ה האומר 'פתח פתוח') **ביאר** שמדובר במציאות שלא היה דם, אך היה לזה הסבר כגון שהיא ממשפחה שאין לה דם וכיוצא בזה, או שלא ידע אם היה דם כגון שאבדה המפית וכיו"ב. ורק במקרים אלו יש משמעות לטענת פתח פתוח, אך כל שיש דם לא תועיל טענת פתח פתוח, שהרי נמצא דם, וכשאינן דם ללא סיבה, זו טענה טובה מצד עצמה

אמנם הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן והריטב"א חלקו על דברי רש"י וסברו שטענת פתח פתוח היא טענה טובה, ומועילה גם במציאות שנמצא דם.

ראשונים אלו הביאו ראייה לדבריהם מן הירושלמי, שם נאמר שגם אם מצא דם נאמן לאוסרה עליו ואנו תולים את הדם בדם צפור שהכניסה מלפני או שתולים בדם צדדים.

מכול מקום אף הראשונים החולקים על רש"י מודים שכל נאמנותו במקרה שמצא פתח פתוח ויש דם, הוא לאוסרה עליו, אך הוא לא יכול להפסידה כתובה, היות וסוף כל סוף נמצא דם.

[המשנה למלך (ט, טו) ביאר ששורש מחלוקת היא האם דין 'שויא אנפשיה' מועיל גם כנגד עדים: לדעת רש"י אין הוא מועיל ולכן כל שיש דם, הרי זה כעדים ואין הבעל יכול לאוסרה עליו, ולדעת הראשונים האחרים 'שויא אנפשיה' מועיל כנגד עדים, ולכן יכול הבעל לאוסרה עליו גם כשנמצא דם]

אך דברי הרמב"ם קיצונים יותר בעניין זה, ובדבריו (אישות יא, יב) **עולה** כי כל שמצא פתח פתוח נאמן גם להפסידה כתובתה, וזאת גם במציאות שנמצא דם.

השו"ע סתם בתחילה שאם מצא פתח פתוח הרי זו טענה, והוסיף שיש אומרים שאם מצא דם אין זו טענה. **הח"מ (ו) הקשה על השיטות הסוברות** שדם אינה טענה, מדוע אין זו טענה, והרי יתכן שנבעלה קודם ועדיין מוציאה דם שהרי שכל לא תחיה המכה אנו תולים בדם בתולים (בקטנה, ובגדולה 4 ימים),

ותירץ הח"מ שכל שתולין בדם בתולים- הפתח אינו נחשב פתוח, ונחשב כפרצה דחוקה, וממילא זה סותר את טענתו שמצא פתח פתוח ועל כן נותר אחת משניים: או שהוא משקר, או שהוא הטה, ולכן מצא פתח פתוח.

ובב"ש (ג) הציע לתרץ שכאשר האשה טוענת שלא נבעלה, אין לנו לתלות סתם כך שאף לאחר ביאה ראשונה יש דם בתולים, ורק במציאות שידוע שנבעלה אנו מעדיפים לתלות בדם בתולים שממשיך מאשר בדם נדה שאינו שכית.

האם בחזר נאמן בטענת פתח פתוח מצאתי?

הבאנו לעיל שבגמרא בכתובות (י.) מסופר שרב נחמן צווה להכות אדם שאמר שמצא פתח פתוח לאשתו. **הגמ' מקשה** שרב נחמן בעצמו אמר שנאמן אדם לומר שמצא פתח פתוח אצל אשתו.

ותירצה הגמ' בתחילה שאין סתירה בדברים, ואכן הוא נאמן על מלקים אותו על כך שהוא בקי בפתח פתוח אצל האשה ונמצא שהוא מצוי אצל זונות העיר.

אמנם רב אחאי תירץ באופן אחר, שאם אדם שלא היה נשוי קודם, טוען כן- מלקים אותו, ואם זה אדם שהיה נשוי אז מאמינים לו.

ונחלקו הפרשנים בדברי רב אחאי:

הרא"ש (כתובות א, כ) **ביאר** שלדעת רב אחאי אין מאמינים לרווק, הואיל ואינו בקי בזה, ולכן מלקים אותו, ונשוי שהוא בקי מאמינים לו ולא מלקים אותו.

אמנם הביא הרא"ש שיש מפרשים שרב אחאי סבר שנשוי נאמן ואין מלקים אותו, משום שהוא בקי בזה באופן כשר, ואף בחזר נאמן, אלא שמלקין אותו אותו שכנראה בקיאותו נבעה מכך שהיה מצוי אצל זונות. **וכתב הרא"ש שמדברי הרי"ף** עולה שסבר כפירוש הראשון, שבחזר אינו נאמן כלל, משום שכתב 'בחזר לא גמיר נשוי גמיר'.

הרא"ש צידד אף הוא בביאור זה, משום שיותר קל להבין שהלקוהו על שמוציא שם רע, מאשר שהלקוהו כחשוד על העריות, שהרי אין זה חשד גמור, שיתכן שידע כן מפי השמועה, ולא מנסיון אישי.

הרמב"ם לא חילק בין בחזר לנשוי בטענת פתח פתוח.

וכתב הבית יוסף שהרמב"ם פסק כדברי רב נחמן שסבר שלא חילק בין בחזר לנשוי, ורק כתב שנאמן ומלקים אותו.

עוד הציע הבית יוסף שהרמב"ם פסק כרב אחא ולפי הפירוש השני ברא"ש שגם לדעת רב אחא אין חילוק בין בחזר לנשוי, ושניהם נאמנים.

השו"ע לא חילק בין נשוי לרווק.

והרמ"א הביא את דעת הסוברים שרווק אינו נאמן על כך ואף לוקה וכהכרעת הרא"ש.

האם לאחר חדר"ג נאמן אדם לאסור את אשתו עליו בטענת פתח פתוח מצאתי?

כתב הפת"ש (ב) בשם הישועות יעקב (ו) שבימינו אין אדם נאמן לטעון טענת פתח פתוח, משום שיש חרם דרבינו גרשום שלא יכול לגרש בעל כרחו, ויש לחוש שטוען כן, משום שנתן עיניו באחרת.
דבריו מבוססים על פסק הרמ"א בסימן קעח (סעיף ט) שלאחר חדר"ג אין אדם נאמן לומר שמאמין לאשתו או לעד אחד כשאומרים שהיא זנתה, משום לחוש שאינו מאמין באמת ואומר כן משום שנתן עיניו באחרת.
על כן תמה הישועות יעקב על כך שהרמ"א לא הזכיר אף כאן שהבעל לא נאמן לאסור בטענת פתח פתוח, וסיים: "וימי שימצא מקום לתרץ דברי הרמ"א באופן אחר חכם גדול יקרא ושכר הרבה יטול מן השמים".
הפת"ש השיג על ההשוואה שהרי לדעת הרמ"א שם הוא כן נאמן לומר שהוא ראה בעצמו שזנתה, וא"כ הוא הדין בנדון דידן, אך דבריו נכונים לדעת החולקים על הרמ"א שם.
לשון השו"ע:

טען טענת פתח פתוח, אומרים לו: (שמא) הטית או לא בעלת בנחת, ולפיכך לא הרגשת בדוחק. אם אמר: לא כי, אלא פתח פתוח מצאתי, הרי זו טענה אם לא בג"ר עדיין.

וי"א שאפילו לא בגרה, אינו יכול לטעון טענת פתח פתוח אם מצא דם.
(י"א דטענת פתח פתוח לא יוכל לטעון רק נשוי, אבל בחור לא, ואדרבה, מלקין אותו כשטוען כך, דמאחר שלא היה נשוי מתחלה אינו בקי בכך) (טור).

סעיף ז

אדם שמצא פתח פתוח באשתו, אם מחוייב להוציאה, ואם בית דין כופים על כך?

לשון הגמרא בכתובות (ט):

אמר רבי אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו.

ואמאי ספק ספיקא הוא? - ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון.
לא צריכא באשת כהן.

ואיבעית אימא באשת ישראל וכגון דקביל בה אבוח קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד.
מבואר בגמ' שאף אם אדם מצא שפתחה של אשתו פתוח, אין היא נאסרת עליו, משום שיתכן שלא נבעלה בעודה ארוסה אלא קודם לכן, ואף אם נאמר שאכן נבעלה, יתכן שזה היה באונס, ולא נאסרה על בעלה, וזהו מצב של ספק- ספקא שלא אוסר, ורק במציאות שהוא כהן, היא אסורה עליו משום שגם אם נבעלה באונס היא אסורה, או במציאות שהוא קדשה כשהייתה קטנה, וא"כ על כרחך היא נבעלה תחתיו, ונמצא שיש כאן רק ספק אחד.

הריטב"א למד מלשונו של ר' אלעזר: 'נאמן לאוסרה עליו', שאין זו רק שאלה הלכתית של האדם בינו לבין עצמו, אלא שבי"ד כופים אותו על כך, ומוציאים את אשתו ממנו.

אמנם הריטב"א מקשה שמהגמרא ביבמות (כד): משמע שבי"ד לא כופים על כך. שם נאמר שבי"ד מוציאים אשה מידי בעלה רק מכוח עדים, ומשמע שדברי עצמו אינם מצדיקים כפיית בית דין.

ומתוך הריטב"א (קידושין פא.) שאכן מוציאים גם מכוח דבריו, אך הוא חייב בכתובה וכשיש עדים אינו חייב בכתובה.

א"כ לדעת הריטב"א די בעדות הבעל עצמו בכדי לכופו אותו להוציא את אשתו ממנו.
אמנם מדברי הרמב"ם (אישות כד, יח) נראה שסבר שאין כופים את הבעל לגרש מכוח דברי עצמו, וכך כתב הרמב"ם בעניין אשה שטוענת שזינתה והבעל מאמין לה:

ואם היה האשה שטוענת וסומכת דעתו על דבריה הרי זה חייב להוציאה, ואין בית דין כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינתה אשת זה בפניהם ברצונה ואחר כך כופין אותו להוציא.

וכתב הפת"ש בסימן קטו (סי"ק לו) שמבואר ברמב"ם 'כמעט להדיא' שגם במציאות שהוא בעצמו טוען שזינתה, שאין כופין אותו להוציאה, משום שהלכה זו נראה שמוסבת גם על המקרה שבהלכה הקודמת שהבעל עצמו טוען שראה שאשתו זינתה.

אך למעשה נחלקו האחרונים בדין זה:

דעת המהר"י הלוי אחי הט"ז (סימן לו) שאין כופים על כך, וכפי שעולה מלשון הרמב"ם.
אמנם המהריב"ל (חלק ב סימן לו) כתב שפשוט שכופים אותו וכפי שמדייק הריטב"א מלשון 'נאמן לאסורה עליו' שהבאנו לעיל, ותמה שם על דברי הרמב"ם וכן תמה בזה בשו"ת ר"א מזרחי (סימן כה).

ובבני אהובה (אישות כד, יח) רצה לחלק בין מציאות שחוזר בו, שאין כופים על כך, ובזה עסק הרמב"ם בפרק כד, לבין מציאות שלא חוזר בו שכופים 'כי מי יראה איש אוכל נבלות בשאט נפשו ולא יהיו הבי"ד מצווין להפרישו', ובזה מדובר כשאומר פתח פתוח מצא.

החת"ס (אבן העזר חלק א סימן כח) חילק כחילוקו של הבני אהובה, אך לא בדברי הרמב"ם, בדברי הרמב"ם כתב החת"ס סופר שסובר שאין כופים גם במידה ואינו חוזר בו, אך ביאר שדווקא בעניין זה חלוק עליו הריטב"א, אך כאשר חוזר בו 'לא ידעתי אם יחלוק אדם בזה' שאין לכופו, וטעמו של החת"ס הוא שכאשר חוזר בו, הרי יש פה ספק של גט מעושה, עיי"ש בדבריו.

מה טוענת האשה כנגד טענת הבעל שפתח פתוח מצא?

הרא"ש (א, יח) כתב בשם רבינו יונה שאם הבעל טוען טענת פתח פתוח והאשה טוענת שנאנסה, אין הבעל נאסר בכך, מפני שהוא טוען טענת שמא והיא טוענת טענת ברי.

אמנם המ"מ (איסורי ביאה יח, י) **כתב** שלדעת הרמב"ם, לא מועילים דבריה, וכל שיש רק ספק אחד, האשה אסורה על בעלה.

הרשב"א הביא ראיה לדעת רבינו יונה מכך שאשה שנאנסה מותרת לבעלה, ולעולם איננו יודעים אם נבעלה מרצון או מאונס אלא על פי דבריה, ומכאן יש ללמוד שהאשה נאמנת כשיש לה טענת ברי ואנו בשמא יואף על פי שזו עדות אשה בגופה הא אמרי' דנאמנת כדאיתא בברייתא לקמן (ג): זו היא עדות שהאשה כשירה לה כלומר לעצמה'. (וביאר ר' עקיבא גרין שלא מדובר בכפיית בית דין, ולכן אין זה נחשב כדבר שבערווה). **הפת"ש (ז) הביא שהנודע ביהודה** (תניינא סימן כא) ביאר שהסיבה שיש להאמין לאשה לדעת רבינו יונה אף ללא מגו בשונה מהמבואר בסימן קעח (סעיף ג) שאינה נאמנת לומר נאנסתי ללא מגו, זה משום ששם מדובר שנתייחדה ואין לה חזקת כשרות, והסיק על פי זה שאף אשת כהן שטוענת שנבעלה קודם אירוסין אינה נאמנת עד שתאמר שנאנסה שאז יש לה עדיין חזקת כשרות.

אך הנו"ב ציין שהח"מ (י) פסק שנאמנת גם כשאמרה שנבעלה. **למעשה כתב הנו"ב שלהלכה ניתן לקיים את פסק הח"מ**, משום שכל שלא היו עדים על היחוד לא אבדה את חזקת כשרותה, עיי"ש בדבריו

אשת איש שידוע שנבעלה וטוענת שנאנסה האם מותרת לבעלה?

הפת"ש (ח) הביא שנחלקו הפוסקים מה דין באשת איש שנמצאה מעוברת וברור שאין זה מבעלה והיא טוענת שנאנסה, האם יש להתירה לבעלה.

הנודע ביהודה (תניינא סימן יד) **מקל בזה** ע"פ שיטת רבינו יונה שהאשה נאמנת כשיש לה טענת ברי, וביאר שלדעתו אף הרמב"ם סובר כן שלא כפירוש המ"מ, והעלה להלכה שאם הבעל מאמין לה ואין לבו נוקפו כלל יכול לסמוך על שיטת רבינו יונה.

המהר"ם אלשקר (סימן צד) **סבר** שאם אמרה מי אנס אותה והוא לפנינו שיש לשאול אותו וכשהוא מכחישה, היא נאסרת, שבמקרה זה אף טענת הבעל נקראת טענת ברי.

והנו"ב כתב שנראה אף אם הנואף מכחיש יש מקום להתיר 'ועכ"פ אין אנו מחוייבים לשלוח אחר הנואף כיון שאינו לפנינו מקבלים דברי האשה'.

ובתשובה אחרת הנודע ביהודה מניח שאכן הרמב"ם חולק על רבינו יונה, אך טוען שיתכן שדי בעד אחד שיעיד שנאנסה בכדי להתירה אף לדע"פ הרמב"ם.

ובכנסת יחזקאל (סימן עח) **כתב** שנראה שבמקרה שהאשה נמצאת מעוברת, אף רבינו יונה יודה שלא ניתן לסמוך על דבריה וביאר 2 טעמים לחלק:

1. שרבינו יונה האמין דווקא במקרה של פתח פתוח שיש לאשה מגו שיכלה לטעון שנאנסה בהיותה קטנה שבזה אין קול, אבל סתם כך אינה נאמנת לומר שנאנסה משום שאם הייתה נאנסת היה לזה קול.

2. רבינו יונה התיר רק במציאות שנמצא פתח פתוח ולא הוחזקה באיסור אלא ע"פ בעלה, ומיד היא אומרת שנאנסה. אבל כשנולד לה ילד הרי הוחזקה באיסור ולא מועיל שתטען שהיא נאנסה.

אשה שלעתים שוטה עתים פקחית ונתעברה שלא מבעלה

הכנסת יחזקאל (סימן עח) **כתב** שאין לנו להתיר אשה שהשתגעה ונתעברה שלא מבעלה כשהיא לעיתים פקחית לפי שיש מחלוקת בסימן קעח סעיף ג האם פיתוי קטנה מוגדר כאונס (עיין בפסקא הבאה), וכלל לא פשוט שדין שוטה כדין קטנה בעניין זה, וכן יש ספק שמא זינתה כשהיא פקחית.

ובברית אברהם (סימנים עז-עט) **כתב להתיר** משום שביאת שוטה הינה אונס, ואף שיש ספק שמא נבעלה בזמן שהיא פקחית- יש להעמידה על חזקתה כקושיית תוס' (ט ד"ה 'ואבי"ע') שתירצו שאין מעמידים על החזקה מחמת שאם הייתה נאנסת היה קול וזה לא שייך בשוטה, אלא שהכנסת יחזקאל דחה זאת משום שא"כ היה לנו לומר כן אף בקטנה, אך תירצו כבר המל"מ והפלתי שבקטנה יש חזקת הגוף ואנו מניחים שנבעלה בגדלותה, וזה לא שייך בשוטה, ולכן יש להתירה, וכתב הברית אברהם שדעת הכנסת יחזקאל היא דעת יחיד. עוד כתב שאף בנדון שלו שרוב זמנה הייתה בריאה אין ללכת אחר רוב הזמן ולומר שנבעלה כשהייתה בריאה ולהחמיר משום שבכל מעשה שאנו מסופקין אימת נעשה 'לא תלין בטר רוב ימים כיון דהמעשה נעשה בזמן קצר בלי שיהות זמן'. עוד כתב שיתכן שאף הסוברים שפיתוי קטנה אינו אונס, יודה שבעילת שוטה הוא כן אונס ומ"מ אחרי שהגאון מליסא לא נמנה עמו בפירוש להתיר לא רצה גם הוא לבחור מדעתו לבד להתיר, ולבסוף התיר במקרה שלו שהאשה טענה שנאנסה ומצא שהנודע ביהודה (תניינא, יד, ט) הקל לסמוך על דבריה, ובנדון שלו יש צדדים רבים יותר להקל.

האם קטנה שנתפתה נאסרה על בעלה?

במשנה ביבמות (ג): נאמר שקטנה שהוחלפה לאחר נישואיה ונבעלה לאחר, אינה צריכה זמן הבחנה וחוזרת מיד לבעלה.

הגמ' מנסה להוכיח מכאן שכל דברי המשנה שם עסוקים בהחלפה באונס, שאם לא כן, לא היה מותר להחזיר לבעלה, ודחתה הגמ' שפיתוי קטנה הוא אונס, ולכן היא לא נאסרת לבעלה.

א"כ בפשטות קטנה נשואה שנבעלה, לעולם לא נאסרת. **אך הרמב"ם** (סוטה ב, ד איסורי ביאה ג), לא פסק כך, וכך כתב הרמב"ם:

קטנה שהשיאה אביה אם זינת ברצונה נאסרה על בעלה לפיכך מקנין לה, לא להשקותה אלא לפוסלה מכתובתה כמו שאמרנו, אבל קטנה בת מיאון אין מקנין לה שאין לה רצון להאסר על בעלה ואפילו היה כהן לא נאסרה עליו (סוטה ב, ד).

כלומר, מבואר שלדעת הרמב"ם פיתוי קטנה אינו נחשב כאונס, אלא אם כן היא קטנה בת מיאון 'שאיין לה רצון להיאסר על בעלה.

הראב"ד הקשה על הרמב"ם 2 קושיות:

א. דברי הרמב"ם סותרים את הגמ' שהבאנו שמבואר שפיתוי קטנה- אונס הוא.

ב. אין כלל הגיון לחלק בזה בין קטנה בת מיאון לקטנה שאינה בת מיאון, לכל הפנים לא לפי הטעם שכתב הרמב"ם שקטנה בת מיאון אין לה רצון להיאסר על בעלה, שטעם זה אינו שייך למיאון, אלא להיותה קטנה ובזה שניהן 'שוות להתפתות בקלות הדעת'.

המגיד משנה (איסורי ביאה ג, ב) **כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהגמרא בכתובות** (ט): שם אומרת הגמ' שאשת ישראל שהתקדשה פחות מבת ג' נאסרה, משום שיש רק ספק אחד אם היה באונס או ברצון, ולכאורה אם פיתוי קטנה לא אוסר אז יש ספק ספקא- ספק אונס ספק רצון, ואף אם נבעלה מרצון שמה נבעלה בעודה קטנה (ובתוס' תירצו שזה ספק אחד, שישים אונס חד').

הרמ"א הביא בלשון יש אומרים את הדיעה שכל עוד היא קטנה לפנינו, היא לא נאסרת אף כשהיא נשואה לכבן, והטעם הוא משום שפיתוי קטנה- אונס הוא.

האם בימינו אשת כהן נאסרת כשנמצאת בעולה?

כתב הח"מ (ח) שבימינו אף אשת כהן אינה נאסרת משום שמקדשין בשעת החופה ובעל בתוך ז' ימים ותמיד מצויים שושבינים איתה, ואין לחוש שנאנסה תחתיו.

הפתי"ש (ג) הביא שכתב הבית מאיר שזה דווקא כשהייתה מצויה בעיר שכולה ישראלים כשרים ואין לה שום קרוב הפוסלה בביאתו לכהונה אבל בעיר שערבי או פסול או קרוב שוכן בה, הרי היא אסורה משום שאינה טוענת שנבעלה לכשר, אלא מכחישה שכלל נבעלה, ואין להתירה אלא ביתרי רובי'.

כהן שטען שמצא פתח פתוח, מה דינה לגבי כהן אחר, ומה דינה לגבי היבם?

הפתי"ש (ה) הביא את דברי הפנ"י שאע"פ שהכהן אסרה על עצמו, לא נאסרה לגבי כהן אחר. **עוד הביא שהתשובה מאהבה** (א, קנה) הסתפק מה הדין לגבי היבם של הכהן, האם יש לומר שהיות ואיסור סוטה ביבם הוא מחמת שנאסרה לבעל, אז תאסר גם כאן, שדין שויה אנפשיה אינו עובר ליבם, שהרי היא מותרת לכהן אחר.

לשון השו"ע:

כשאמרו שטענתו על הבתולים טענה, אם הוא כהן הרי היא אסורה עליו, ואם היא אשת ישראל מותרת לו, אא"כ קבל בה אביה קדושין פחות מג' שנים ויום אחד.

הגה: וי"א הא דנאסרה באשת ישראל, דוקא כשאינה מתרצית עצמה, אבל אמרה: נאנסתי, נאמנת (טור).

וי"א עוד דדוקא שהיא גדולה לפנינו, אבל אם היא עדיין קטנה, אינה נאסרת (ב"י בשם רש"י וכ"נ מדברי הר"ן). וע"ל סימן קע"ח סעיף ג'.

סעיף ח

נאמנות הבעל הפסיד כתובתה בטענת פתח פתוח

לשון הגמרא בכתובות (י):

איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה והם האמינוהו שאם אמר פתח פתוח מצאתי נאמן.

א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם?

אמר רבא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

מבואר בגמרא שנאמן אדם להפסיד את אשתו כתובתה, בטענה שמצא שאין לה בתולים.

הגמ' מבארת שחכמים הם אלו שתקנו לה כתובה, והם אלו שהאמינו לבעל.

מקשה הגמ' שיוצא שאין משמעות לתקנת הכתובה, שהרי כל אדם יטען שמצא בתולים בשביל להפטר מחיוב הכתובה?

והשיבה הגמ' שחזקה שלא יעשה כן, שאין אדם טורח בסעודתו ומפסידה.

בפשטות עולה מדברי הגמ' שנאמנותו של הבעל נובעת מכך שחיוב הכתובה הוא מדרבנן, ומשמע שלשיטה שחיוב זה הוא מדאורייתא, לא יהיה נאמן.

וכך הבינו בפשטות רוב ככל הראשונים (וכפי שיבואר לקמן בפיסקא הבאה).

אך באחרונים יש שרצו להשיג על הנחה זו מסיבות שונות, ולומר שגם למ"ד שהחיוב בכתובה הוא מדאורייתא- הבעל נאמן, ונביא 2 סיבות מתומצתות להשגה זו (שירחבו בהערות):

1. **פנ"י**- מוכח מיבמות (ק"ב): שאף לדעת ר"מ הסובר שחיוב כתובה דאורייתא, יש לבעל נאמנות על

טענת בתולים במשך ל' יום⁷⁶.

2. **רב אחד שמובא בהגהות רע"א**-ניתן לבאר שכל כוונת הגמ' היא שדווקא משום שחיוב הכתובה

דרבנן, יש צורך לנמק כיצד ניתן להאמין לבעל ואין זה מפסיד את טעם תקנת חז"ל שלא תהא

קלה בעיניו להוציאה, אבל במידה והחיוב הוא מדאורייתא, אין כלל קושי בכך שהבעל נאמן,

שהרי חובתה להוכיח שנשאה בתולה ע"מ להוציא ממנו ממון⁷⁷.

⁷⁶ הפנ"י (כתובות י). ד"ה בתוס' ד"ה 'חזקה' הציע שאף למ"ד כתובה דאורייתא נאמן מוכח חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, וכל הצורך בדברי רב נחמן ש'חכמים תקנו והם האמינוהו' הוא כשאינו מפסיד בסעודתו, וכוונתם שחכמים תקנו שכל שמפסידה מהחיוב מאתיים שמגיע לה כגון בטענת בתולים שקרית וכיו"ב הרי בעילתו בעילת זנות ועיין אבן האזל יא, יד שניסה לבאר מדוע דווקא לדעת ר"מ יש להאמינו במקרים מסויימים אף כשהחיוב כתובה הינו מדאורייתא.

⁷⁷ בחידושי רע"א (כתובות י). הביא המגיה [אחרי ר' שלמה איגר] דברי רב אחד שתמה מדוע הראשונים ואף רע"א בעצמו לא ביארו את דברי הגמ' כפשטתה שהחזקה אינה טעם לנאמנות, אלא טעם לכך שיש תועלת בתקנה. אך בניגוד למה שיכולנו להבין מהנחה זו, שכל סיבת הנאמנות היא משום שכל החיוב הוא מדרבנן, סבר אותו רב לומר בדיוק להיפך, שהנאמנות הינה פשוטה מעיקר

מכול מקום למעשה הדבר מוסכם כמעט לחלוטין בין בראשונים ובין באחרונים שכל נאמנותו של הבעל נובעת מכך שחיוב כתובה הוא מדרבנן בלבד (לגבי שיטת הרא"ש בעניין זה נתייחס לקמן).
החת"ס רצה להציע שכך חכמים קבעו שיש להאמין לבעל, ומה שכתבה הגמי' שישנה חזקה שאינו טורח בסעודתו ומפסידה, אינה סיבת הנאמנות, אלא ביאור מדוע נאמנות זו לא תערער את מהותה של התקנה, אך הודה **החת"ס שהראשונים לא הבינו כך**, אלא הבינו שהנאמנות נובעת מכוח החזקה שהאדם לא ישקר שהרי טרח בסעודתו והפסידה, ולכן האמינו לו חכמים בחיוב שהוא מדרבנן.

מדוע הבעל לא נאמן אף אם החיוב מדאורייתא, והרי האשה רוצה להוציא ממנו ממון?
כפי שהבאנו בפסקא הקודמת, הנחת הראשונים והאחרונים היא, שנאמנות הבעל נובעת מכך שהחיוב בכתובה הוא מדרבנן בלבד, והם תקנו את החיוב, וגם האמינוהו.
לאור כך התקשו הראשונים מדוע רק בחיוב דרבנן יש לו נאמנות, והרי לכאורה הדין היה צריך להיות בפשטות שחובת הראיה על האשה שהיא אינה בתולה, שהרי ברור שהבעל התחתן עמה והתחייב לה כתובה מאתיים על סמך שהיא בתולה, וכאשר היא באה להוציא ממנו ממון בטענה שהיא בתולה, מוטלת חובת הראיה עליה?

הראשונים הציעו בזה מספר תירוצים:

- **הרמב"ן** (כתובות ט:) **תירץ** שהיות והאשה כבר מוחזקת בשטר, וטענתה הינה טענת ברי יותר משלו שיתכן שאינו בקי או שהטה, חובת הראיה היא עליו.
- **עוד תירץ הרמב"ן** שלאשה יש מיגו יש לה מגו שיכלה לטעון שהיא מוכת עץ.
- **עוד תירץ הרמב"ן** שיש רוב נשים בתולות נשאות וחזקת הגוף, ולכן בפשטות היה לנו להאמין לה שהיא בתולה, אילולא שהם תקנו והם תקנו נהרשב"א וראשונים אחרים שמצטטים דבריו, כותבים שמדרבנן יש לסמוך על חזקת אין אדם טורח בסעודתו, אך בלשונו לא נמצא עניין זה, ולכאורה היה ניתן לפרש דבריו כפירוש של החת"ס שהוא לעיל שהחזקה נועדה בכדי שהתקנה לא תהיה לשווא, ויש לעיין במקומות נוספים בחידושי הרמב"ן.
- **הר"ן** (כתובות ג. בדפי הר"ף) **מתרץ** שאף אם נאמר שחיוב הכתובה הוא מדאורייתא, מכול מקום טעם החיוב הוא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואם היינו מאמינים לבעל עיקר טעם הכתובה היה נופל, משום שהייתה האשה קלה בעיניו להוציאה, ולא היה די לנו לסמוך על הטעם שאינו טורח בסעודתו סתם, שאין זו חזקה ברורה מספיק, רק היות והחיוב הוא מדרבנן בלבד, ניתן לסמוך על טעם זה.

האם הבעל נאמן להפסידה כתובתה כשבעתנו היא לא נאסרת עליו?

תוספות (כתובות י. ד"ה 'חזקה') **הקשו** שלכאורה הטעם שאין אדם טורח בסעודתו ומפסידה נכון דווקא כהן שנשא אשה, או ישראל שנשא פחותה מבת ג', שברגע שמצא שפתחה פתוח, היא נאסרה עליו, אבל במידה וטוען על אשה ישראלית, היא לא נאסרת עליו, שהרי יש כאן ספק ספקא: ספק תחתיו ספק לא תחתיו, ספק באונס ספק ברצון, וא"כ הוא לא מפסיד את האשה, ומדוע שנאמין לו להפסידה כתובה?
וכתבו תוס' ששאלה זו אינה קשה לשיטה הסוברת שבמקרה זה הנישואין הינם מקח טעות, משום שכבר הפסידה אך לשיטה שאין זה מקח טעות וכתובתה מנה, לא מובן מדוע שיהיה נאמן.

ותירצו תוס' שבאמת נראה שלא יהיה נאמן במקרה זה.

מכול מקום עולה מפשטות מדברי תוס' כי לשיטה שנפסקה להלכה שטענת בתולים יוצרת מקח טעות, אכן נאמן הבעל גם במציאות שהאשה לא נאסרה עליו (וכן הבין החזו"א סז, טז אך הבי"ש (כד) כתב שלדעת תוס' צריך לגרשה ואם רוצה ישאנה מחדש וכפי שביא לקמן בשם השי"ג).

אף הרמב"ם (אישות יא, יז) **והטור כתבו** שבמידה ואדם טען טענת פתח פתוח והפסיד כתובתה ורוצה לקיימה, צריך לכתוב לה כתובה מחדש של מנה.

ועולה מדבריהם שנאמן אדם להפסיד כתובת אשתו, אף כשהיא לא נאסרת עליו.

הד"מ (ג) ציין שדברי הטור הללו הינם כנגד השלטי גיבורים (כתובות ג: אות ג) **שכתב** שבמידה ורוצה לקיימה צריך לכתוב לה כתובה מאתיים משום שהאמינוהו רק מפני שאינו טורח בסעודתו.

המציעין בשלטי גיבורים יראה שחילק בזה בין מציאות שרוצה לקיימה מיד שחיוב כתובה מאתיים לבין מציאות שמגרשה ומחזירה מחדש, שמשלם רק מנה כדין כל נושא בעולה (והעירו שבבי"ש (כד) עולה שכן דעת תוס').

ולכאורה יש לבאר מדוע באמת לדעת הרמב"ם ודעימיה' נאמן הבעל אף במציאות שהוא לא מפסיד את אשתו, ואדרבה חוסך מתשלום כתובתה, והרי לכאורה בזה לא שייכת הסברא, שאין אדם טורח בסעודתו ומפסיד שהרי לא הפסיד כלום, ואף לשיטת תוס' צריך לבאר מדוע זה משנה שהנישואין הינם מקח טעות, הרי מכול מקום הוא יכול לקיימה ובכך לא להפסיד הכלום (לפי הבנת החזו"א ושלא כבי"ש):

ונתן להציע בזה מס' ביאורים:

הח"מ (טו) ביאר שדברי הרמב"ם אמורים במציאות שהאשה נתרצתה לקיים את הנישואין והרי זה כאילו הודתה שהיא בעולה ולכן כתובתה מנה, אך אם אינה מתרצת לכך הדין הוא שמחוייב

הדין, כדין כל חיוב ממון, ואם היוב היה מדאורייתא, לא היה מקום כלל להקשות מה הועילו חכמים בתקנתו, שהרי החיוב לא נועד לצורך תקנה, ואין שום בעיה שחובת הראיה תהיה על האשה, כל הקושיא מתחילה במידה וחיוב הוא מדרבנן בכדי לא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואם נשאר את חובת הראיה עליה, לא הועלנו כלום, ובוזה תירצה הגמי' שיש תועלת כי אין לחוש שהבעל יטען שמצא פתח פתוח ויפסיד סעודתו.

והביא **המגיה את דברי אחיו ר' שלמה איגר שכתב** שכל מה שתפס אותו רב על רע"א הוא שהקשה מהחזקה, ולא מהלשון בתחילה 'חכמים תקנו.. והאם האמינוהו שמכאן מוכח שהנאמנות נובעת מכוח איסור דרבנן, ואין לדקדק על רע"א בלשונו" אשר נודע כי מרוב טרדות למודו וטרדות העניינים במדינה וחוץ למדינה היו כל כתביו בחדושי דאורייתא ואף התשובות שהשיב רובן דרובן נכתבין אף בעש"ק יום דמפגרי ביה התלמידים אשר בישיבה וכמדומה.

ועל תורף טענתו כתב רע"א שאף דבריו לוקים בלשון, ממה שמשמע בתחילה שהנאמנות נגזרת מכוח הנאמנות. אך הודה ר' שלמה איגר, שלללא דברי הראשונים היה ניתן לפרש כדבריו 'אך דעתנו קצרה להבין דבריהם כשי"כ לחלוק עליהם'.
א"כ למעשה הסיק ר' שלמה כפשטות הראשונים שהנאמנות שייכת רק לפי השיטה שחיוב כתובה הינו מדרבנן

לתת לה מאתיים, שאם לא כן, כל אדם יטען טענת בתולים ויקיים בשביל לחסוך מנה, ועוד שלטענתה שהיא בתולה, היא אסורה לשהות עמו ללא שיתן לה כתובה מאתיים (והבין הח"מ שהאיסור חל גם עליה)⁷⁸.

וכתב הב"ש (כד) שלפי דברי הב"ש נראה שאין מחלוקת בין הרמב"ם לשלטי גיבורים, שלא כדברי הד"מ.

הב"ש (כד) ביאר בדעת הד"מ בדעת הרמב"ם שאף אם לא נתרצית, יכול להפסידה כתובתה ולקיימה ואין לחוש שאדם יוציא לעז על אשתו בשביל מנה והביא שכן כתב הרא"ש (וכתב החזו"א (סימן סז ס"ק יז) שלא מצא רא"ש כזה ואדרבה בשטמ"ק כתוב שדעת הרא"ש כדעת תוס')

בדומה לדברים אלו כתב האור שמח (אישות י, ב) בשם הירושלמי (כתובות א, א) שאין אדם נושא אשה ע"מ להוציא עליה שם רע. [נבאר שמח מבואר שדברי הבבלי והירושלמי משלימים זה את זה, שבירושלמי מבואר שאדם לא מוציא שם רע על אשתו רק בשביל להרוויח מנה לכשיתגרשו או שימות, ובבבלי מבואר שאין דעתו לגרשה כעת, שא"כ לא היה מפסיד סעודתו בעבורה (וייתכן שלזה כיוון הרמב"ם שהוסיף על טעם הבבלי: "שאיין אדם טורח בסעודה ומפסידה והופך שמחתו אבל, כלומר שמעכיר את האוויר בהוצאת שם רע)].

החזו"א (סימן סז ס"ק טז-יז) רצה לחדש שאין כלל מחלוקת בין השיטות ובאמת במידה וברצונו לקיימה, כולם יודו לדעת השלטי גיבורים שאינו נאמן, אלא שהסתפק החזו"א האם צריך לגרשה בפועל, או שדי שיגלה דעתו שברצונו לגרשה, וכתב שיתכן שאף הש"ג יודה שדי בגילוי דעת, ורצה לומר שאף הרמב"ם סבור שרק במידה ובתחילה רצה לגרש אלא שנמלך ורצה לקיימה, אז נאמן, אך אם מתחילה בא בעבור טענת כתובה, אינו נאמן, וביאר כן אף בדעת הרמב"ן אע"פ שהוא כתב שגם לפי מה שסבר שטענת בתולים אינה מקח טעות, מכול מקום נאמן משום שאין אדם רוקק בכוס ושותה, וביאר דבריו שמסתמא רצה לגרשה, ולכן נאמן (וכתב שבטענת דמים אין הדיו כן, אלא כל שמושמש נאמן גם כשבא בעבור טענת כתובה בלבד) והעיר החזו"א שדבריו אינם כדעת הח"מ והב"ש.

עוד היה ניתן לומר שלדעת הרמב"ם ברגע שהאדם מכריז שמצא שאינה בתולה, יוצא קול, ועלולים לבוא עדים שיאסרו אותה עליו (כפי שעולה מרש"י בכתובות ב. ד"ה 'בשני- מפי ר' עקיבא גרי')

עוד היה ניתן לבאר שהיות והוא טוען טענת מקח טעות, הוא מאפשר לאשה לחייבו לצאת ממנו (וייתכן שמ"מ תצטרך גט ואין כאן המקום לדון בזה) ולכן הוא כן מפסיד אותה בזה.

למעשה פסק הרמ"א בסעיף ט כדעת הרמב"ם והטור שאם רוצה לקיימה כותב לה מנה.

האם הבעל נאמן גם לגבי תוספת כתובה?

הרי"ף (כתובות ג:) כתב בשם הגאון שכל נאמנותו של הבעל היא דווקא לעניין הכתובה, אך לא לעניין תוספת כתובה.

וכתב הרי"ף שדבריו מסתברים משום שחכמים תקנו רק כתובה ומאתים ורק בזה האמינוהו, ולא לגבי התוספת שכתב מעצמו.

הרמב"ם (אישות יא, טז) הכריע גם כן שאין האדם נאמן לגבי התוספת של הכתובה.
הרא"ש (כתובות א, יח) כתב שאמנם הוא לא חולק על הגאון, אך מסברא אינו דבריו, שהרי הטעם שהאמינוהו, הוא משום החזקה שאין אדם טורח בסעודתו ומפסידה, ומדוע שנחלק בין עיקר לתוספת.

הב"י כתב שדברי הרא"ש אינם קשים כלל, שהרא"ש התעלם לכאורה מתחילת דברי הגמ' שאומרת שהנאמנות נובעת מכוח שחכמים תקנו לו את הכתובה ולכן האמינוהו⁷⁹.

הטור פסק כדעת הגאון שאין הבעל נאמן לגבי התוספת.

וביאר הב"י שזאת משום שאף הרא"ש כתב: 'איני כחולק על הגאון.'

יש לציין שהמרדכי (כתובות סימן קלה) כתב למעשה שהבעל נאמן אף לגבי התוספת.

השו"ע פסק כדעת הגאון, שהבעל לא נאמן לגבי התוספת.

בעל שטוען טענת דמים אם נאמן בתוספת בכתובה?

הרשב"א (כתובות י:) כתב שכל מה שעולה בגמ' שהנאמנות בטענת בתולים נכון דוקא למ"ד שחיוב כתובה דרבנן, נכון דווקא לגבי טענת פתח פתוח, משום שזו טענה שאינה מבוררת, אבל טענת דמים מועילה אף למד שחיוב כתובה הוא מדאורייתא.

לאור כך כתב הרשב"א שיש לזה נ"מ גם להלכה שעל אף שהבעל לא נאמן להפסידה את תוספת כתובתה בטענת פתח פתוח, מכול מקום יש להאמין לו בטענת דמים.

הר"ן (כתובות ג:) בדפי הרי"ף ד"ה 'יחזינא לגאון') חלק על הרשב"א בעניין זה, ותורף מחלוקתם היא שלדעת הרשב"א הסיבה שהבעל לא נאמן בטענת פתח פתוח היא מחמת שטענתו אינה מבוררת וכפי שביאר הרמב"ן שהבאנו לעיל שיתכן שהטה, או שאינו בקי, ואין זה שייך בטענת דמים, ולדעת הר"ן הסיבה שאינו נאמן הוא שבזה תהיה קלה עליו להוציאה, ואין לחלק בזה בין טענת פתח פתוח לטענת דמים.

⁷⁸ ויש להבין את סיוס דברי הח"מ אם התכוון לומר שלדעת תוס' והש"ג לעולם מחוייב לגרשה ורק אז לישאנה, או שבמדה ורוצה לתת לה מנה חייב לגרשה עיין בלשונו ודוק.

⁷⁹ **והקשה הרב עובדיה יוסף (יביע אומר אבן העזר חלק ב סימן ח) שלכאורה לא ברוך כיצד הרא"ש התעלם מדברי הגמ' הללו.**
וכתב הרב עובדיה לתרץ שהרא"ש סבר כדעת הר"ן שהסיבה שמדאורייתא הבעל לא נאמן, הוא משום שגם מדאורייתא חובת הכתובה היא בכדי שלא תהא קלה בעיניו, להוציאה, והטעם שאין אדם טורח בסעודתו אינו חזק לדחות כתובתה דאורייתא.
וסבר הרא"ש שלעניין תוספת כתובה, לא שייך טעם זה שתהא קלה בעיניו להוציאה, ולכן יש ללכת על עיקר הדין שחובת הראיה מוטלת על האשה להוכיח שלא נבעלה (וזאת בניגוד לדברי הר"ן שכתב שאף בתוספת אינו נאמן משום שאין זה בדיון שיפתה אותה בשעבוד ואח"כ יוכל לבטלו, שודאי לא השתעבד על דעת כן⁷⁹).

הרב עובדיה הרגיש שיש דוחק בביאור זה בדעת הרא"ש הואיל והרא"ש סמך את הנאמנות על החזקה שאין אדם טורח בסעודתו ומפסידה, ולפי דברי הרב עובדיה אין צורך לכך.

אך כתב הרב עובדיה, שמכול מקום ביאור זה מועיל לקיים את דינו (א"א- כלומר אף שאין זה מטעמו)

האם נאמן הבעל במידה ולא טרח בסעודתו?

הבאנו לעיל שמבואר בגמ' שחכמים האמינו לבעל להפסיד כתובת אשתו משום שזהו חיוב דרבנן ואין אדם טורח בסעודתו ומפסידה.

וכתב הרשב"א (כתובות . ד"ה יומהא דאמרינן) שעולה מן הגמרא שאם הבעל לא טרח בסעודה אין להאמין לו. אמנם בשטמ"ק הביאו שיש מי שפרש שאין הכוונה דווקא טרח ממון הסעודה אלא שמחת הסעודה. ה"ט"ז (ו) הביא את דברי הרשב"א (בשם הר"ן) וכתב שלפי זה כיום לרוב החתנים אין טענת בתולים משום שלא הם עושים את החתונה אלא אבי הכלה. ה"ש (יה) כתב שנראה שטענת דמים שייכת אף ללא החזקה, אך ציין שמלשון הטור והרמב"ם משמע שגם טענת דמים תלוי בחזקה. והציע ה"ש שיתכן שכיום שהמנהג לא למשמש, טענת דמים אינה חזקה מחשש שאיבד הדם, ולכן אף טענה זו אינה מועילה ללא החזקה.

לשון השו"ע:

אף כשאמרו שטענתו על הבתולים טענה, אינה מפסדת אלא עיקר כתובה, אבל התוספת יש לה, אא"כ נודע בראיה ברורה שהיתה בעולה, או שהודית לו שהיא בעולה קודם שתתארס, והטעתו. לפיכך יש לו להשביעה בנקיטת חפץ, כדין כל הנשבעים ונוטלים, ואח"כ תגבה התוספת. ויש לה להחרים סתם על מי שטען עליה שקר.

סעיף ט

מה הדין כשהאשה נותנת ביאור לחוסר בתוליה – האם היא נאמנת?

בסעיף הקודם התבאר שנאמן הבעל לטעון שמצא אשתו אינה בתולה ובכך להפסידה מכתובתה. אמנם כל זה אמור כשהאשה מכחישה את עצם העובדה שאינה בתולה. אך נחלקו התנאים במשנה בכתובות (יב:) מה הדין במציאות שהאשה מודה שהיא בעולה, אך מסבירה שלא נבעלה ברצון לאיש, וכן לא נאנסה קודם האירוסין, אלא שהיא מוכת עץ, או שנאנסה לאחר האירוסין, וממילא זו בעייתו של הבעל:

לדעת רבן גמליאל האשה נאמנת.

ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיים, והרי זו בחזקת בעולה קודם האירוסין עד שתביא ראיה לדבריה. מבואר בגמ' כי להלכה נפסק כדעת רבן גמליאל שהאשה נאמנת. לשון השו"ע:

כשטען שלא מצאה בתולה, אם אמרה: מוכת עץ אני, נאמנת, ותחזור כתובתה למנה. ויש לו להחרים סתם, שלא בא עליה איש. ואם אמרה: משארסתני נאנסתי, הרי זו נאמנת וכתובתה ק"ק כמו שהיתה. ואם טען: שמא עד שלא אירסתיד נאנסת, או שמא אחר שארסתיד, נבעלת ברצונך, הרי זו מחריים סתם על מי שטוען שקר כדי לחייבו ממון. (כל מי שטוען טענת בתולים וטענתו טענה, אם רוצה לקיימה אח"כ כותב לה כתובה מנה) (טור)⁸⁰.

סעיף י

למשך כמה זמן נאמן הבעל לטעון טענת בתולים?

נאמר בגמ' ביבמות (קיא:) שלדעת ר' מאיר אדם נאמן לטעון טענת בתולים עד ל' יום, משום שאדם יכול להחזיק עצמו שלא לבעול את אשתו עד ל' יום. ולדעת ר' יוסי, אם הוא נסתר עמה, אנו מניחים שבעלה, ואלא נאמן לאחר מכן, ואם לא נסתר עמה נאמן אף לאחר כמה שנים. להלכה פסק השו"ע כדעת ר' יוסי שכל שנסתר עמה – נאמן רק כשטוען מיד, ואם לא נסתר עמה נאמן אפילו לאחר ל' יום. לשון השו"ע:

עד מתי יש לו לטעון טענת בתולים, אם נסתרה (עמו) מיד; אם לא נסתרה, אפילו לאחר שלשים יום.

⁸⁰ דברי הרמ"א התבארו בסעיף הקודם.

סימן סט במה מתחייב האדם לאשתו ובניו ובו ז' סעיפים: סעיף א

חיובים הדדים בין האיש לאשה בעת הנישואין
לשון השו"ע:

כשנושא אדם אשה מתחייב לה בעשרה דברים, וזכה בה בד' דברים, אפילו לא נכתבו.

כך מתבאר בגמ' בכתובות מז: -מח. וכפי שיובאר בסעיפים הבאים.

סעיף ב

עשרה חיובי הבעל לאשתו בעת הנישואין

הרמב"ם (אישות יב, א) **ובעקבותיו השו"ע** מפרטים את עשרת החיובים אשר מתחייב הבעל לאשתו בעת הנישואין, מקורם של חיובים אלו פזורים בכל מסכת כתובות, ונציגם בקצרה:

- **חיוב מזונות – משנה כתובות מז:** - "יתר עליו הבעל.. וחייב במזונותיה".
- **כסות - משנה כתובות סד:** - "ונותן לה מטה מפץ ומחצלת ונותן לה כפה ראשה וחגור למתניה ומנעלים ממועד למועד".
- **עונה - משנה סא:** - "העונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום, הפועלים שתיים בשבת, החמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלושים יום, הספנים אחת לששה חודשים דברי ר' אליעזר".
- **כתובה - משנה י:** - "בתולה - כתובתה מאתיים, ואלמנה - מנה. בתולה אלמנה, גרושה, וחלוצה, מן האירוסין - כתובתן מאתיים".
- **רפואה - משנה נא:** - "לקתה - חייב לרפאותה".
- **החובה לפדותה - משנה נא:** - "נשבת חייב לפדותה".
- **קבורה - בברייתא מז:** - "קבורתה תחת כתובתה" (דוניא).
- **חיוב מזונות ומדור בהיותה אלמנה - משנה נב:** - "לא כתב לה.. את תהא יתבא בביתי ומיתזנא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי - חייב, שהוא תנאי בית דין".
- **לזון את בנותיו עד שינשא - משנה כתובות נב:** - "לא כתב... בנן נוקבן דיהוין ליכי מינאי, יהוין יתבן בביתי ומיתזנן מנכסי עד דתלקחון לגוברין - חייב, שהוא תנאי בית דין".
- **שבניה הזכרים יורשים כתובתה מעבר לחלקם בירושה - משנה כתובות נב:** - "לא כתב לה בנין דכרין דיהוון ליכי מינאי, אינון ירתון כסף כתובתך יתר על חולקהון דעם אחוהון - חייב, שהוא תנאי ב"ד".

האם חיוב מזונות הוא מדאורייתא או מדרבנן?

הגמרא בכתובות (מז: -מח.) **מביאה ברייתא שאומרת** שחכמים תקנו מזונות תחת מעשה ידיה.

ומשמע מדברי הברייתא הנ"ל כי חיוב המזונות הינו מדרבנן.

אמנם בהמשך מביא רבא ברייתא ואומר שאותו התנא סובר שחיוב מזונות הוא מן התורה ונלמד מן הפסוק: "אם אחרת יקח לו שפחה פסוטה וענתה לא יגרע" (שמות כא, ו) שמחוייב בשארה שזהו מזונות, **הגמ' מביאה תנאים נוספים שלומדים חיוב זה מן התורה** אך ממילים אחרות בפסוק [עונתה, וועיין תוס' ד"ה ירבי אליעזר שאף ר' אליעזר בן יעקב סובר שהחיוב הוא מדאורייתא].

ישנו מקור נוסף ממנו משמע כברייתא הראשונה בגמ' שהחיוב במזונות הוא מדרבנן, וזה מדברי רב הונא (נח:). שנפסקו להלכה, שאומר שיכולה האשה לוותר על מזונותיה בתמורה לכך שמעשה ידיה לא יגיעו לבעל, ומבארת הגמ' שסבר רב הונא שעיקר התקנה היא המזונות, ומעשי ידיה נתקנו משום איבה, ולכן זכותה למחול על המזונות, וכן עולה מהגמ' בכתובות (פג:). שדברי רב הונא תואמים לכלל 'האומר אי אפשי בתקנת חכמים.. שומעין לו".

לאור מקורות אלו של הברייתא הראשונה ורב הונא פסקו ראשונים רבים כי להלכה חיוב מזונות האשה הוא מדרבנן בלבד, **הלא הם: הר"ן** (כתובות יז. בדפי הרי"ף ד"ה יובגמי), **הרא"ש** (כתובות יג, ו) **הריטב"א** (כתובות מח.) **רמב"ן** (על התורה שמות כא, ו) **רי"ף בתשובה** (סימן פא) **ולוד**.

אמנם הרמב"ם (אישות יב, ב) **והרשב"א** (כתובות נח: ד"ה כ"י) פסקו שחיוב מזונות הינו מדאורייתא וכדברי רבא בשם התנאים.

המגיז משנה (אישות יב, ב) **כתב שהעיקר כדעת רוב הראשונים** ושלא כדעת הרמב"ם והרשב"א שחיוב הכתובה הוא מדרבנן בלבד.

השו"ע שינה מלשון הרמב"ם ולא התייחס למקור החיוב של המזונות.

הח"מ (ג) **והב"ש** (א) הציגו את מחלוקת הראשונים בעניין זה ללא הכרעה.

אמנם הב"ח (חוי"מ סימן צז ד"ה הלכה למעשה) **והמהרש"ל** (ים של שלמה כתובות ד, טו) **הכריעו כהכרעת המ"מ** שחיוב מזונות הוא דרבנן.

וכן הכריע הרב עובדיה יוסף (יביע אומר אבן העזר חלק ג סימן יד אות ז).

יש להעיר שהב"י בחו"מ (סימן צז) **הניח כדבר פשוט** שאף לדעת הסוברים שחיוב מזונות הינו מדרבנן, מכול מקום במידה וכותבים זאת בשטר, נעשה החיוב ככל חיוב ממוני שהוא מדאורייתא.

אך הב"ח השיג עליו שם, שהיות וכתב כן מכוח תקנת חכמים, אין לזה תוקף מעבר לתקנה.

הרב עובדיה יוסף (יביע אומר אבן העזר סימן יד, אות ז) כתב שאחת הנ"מ לשאלה אם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן, היא לעניין היכולת של הבעל להפסידה מזונות בטענת בתולים, וכפי שביאר הרי"ף והביאו הגר"א

(סח, ה) שהסיבה שיכול הבעל להפסידה בכתובה ולא בתוספת, היא משום שחוב הכתובה היא מדרבנן וחוב התוספת הוא מדאורייתא. **וכפי שהבאנו לעיל הרב עובדיה הכריע** שהחוב במזונות הוא מדרבנן, ועל כן נאמן להפסידה מכוח טענת בתולים.

נחייב מזונות- חיוב ממוני או חיוב על הבעל לדאוג לכלכל את אשתו?

יש לדון אם אופי חיוב המזונות שווה לכל חיוב ממון אחר, או שאינו בתורת חוב ממוני כי אם זוהי חובה על הבעל לדאוג לפרנסת אשתו⁸¹, (יש שכינו זאת חובת גברא, יש שכינו זאת כחובה מעצם חיוב האישות וכיו"ב). לכל צד בחקירה יש צדדי חומרא כלפי הבעל וצדדי קולא. אנו לא נאריך כאן בפריסת כל הדיון, כי אם נציג בקצרה מספר סוגיות כדוגמא, אשר בהם נדון זה עולה על הפרק, ונביא את התייחסות הפוסקים אליה.

דין קדימה בחוב

כתב הרי"ף בתשובה⁸² שכאשר הבעל חייב לבעל חובו, מוציאים מיד האשה ונותנים לבעל חוב, על אף שלא יוותר לה מזונות, ולא משאירים אלא מזונות עצמו בלבד, וזאת משום שחובת מזונות אישה דרבנן, והחובה למלוה הינו מדאורייתא משום שישעבודא דאורייתא וחוב דאורייתא מבטל חוב דרבנן.

הב"י (ח"מ- סימן צז) **התקשה** שיש להתייחס לחוב המזונות כמלוה בשטר, ומה הנ"מ בזה שעיקר חיובו מדרבנן, ויישב שחוב המזונות נחשב כחוב שלא הגיע זמנו.

יש ללמוד מכאן שהב"י התייחס לחוב המזונות, כחוב ממוני לכל דבר ועניין ולכן התקשה מדוע לא חלים עליו כללי הקדימה הרגילים.

אמנם הפרישה ביאר את דברי הרי"ף באופן אחר, וכך לשונו:

דמזונות אשתו בין למאן דאמר שהם דאורייתא בין למאן דאמר דרבנן על כל פנים מסתברא דלא חייבת התורה ולא חכמים בתורת חוב דהיינו להרעיב נפשו וליתן מזונות לאשתו על כל פנים כדין בעל חוב. אלא חייבתו תורה או חכמים להיות אשתו כגופו דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש נפשו... והיינו דוקא בחייו אבל מה שחייב נפשו ליתן לה מזונות אחרי מותו ודאי בתורת חוב גמור חייב נפשו שהרי אחרי מותו אין שייך לומר שלא קבל עליו אלא לפרנסה עמו.

כלומר, הפרישה חולק על תפיסת הב"י וכותב שאין להתייחס לחוב המזונות כחוב ממוני רגיל, אלא כחובה המוטלת על הבעל לדאוג להאכילה ולהלבישה וכיוצא בזה.

ונביא מדברי הפד"ר בעניין זה (חלק ב עמוד 65):

אולם גם לפי החולקים על הפרישה וסוברים שבמזונות יש שעבוד וחוב בתורת חוב ממון, גם לדעתם מהותו ויסודו של השעבוד הוא חיוב אישות; אלא שהם סוברים כי הואיל וקיים שעבוד אישות המחייב את הבעל לזון אשתו, יוצר חיוב זה גם חיוב ממוני, ומטיל עליו שעבוד וחוב לתת לאשתו ממון למזונותיה; אבל חיוב ממון זה נובע מחיוב האישות, ואינו חוב ממון רגיל בלבד.

וכאן עלינו להסביר שאין כוונת הפרישה לומר שבמזונות חיוב הבעל הוא רק לתת לה מצרכים הדרושים למזונותיה, מזונות בעין ולא כסף; כי אין המחלוקת בין הבית - יוסף והפרישה בדבר אופן תשלומי המזונות, במה ישלם הבעל אם במצרכים או בכסף; אלא המחלוקת היא בהגדרת תורתו ואופיו של החיוב. דעת הפרישה היא שחיוב המזונות, גם באם הבעל חייב או רשאי לשלם בכסף מזומן, גם אז אין לחוב זה תורת חוב - ממון, אלא חיוב אישות לספק לאשתו את כל הדרוש לה, בעין או בכסף, כמו בשבילו בעצמו, חיוב שמהותו הוא הכלל אשתו כגופו. והבית - יוסף סובר שמכח חיוב אישות זה נוצר חיוב ממון, וכמבואר. (ועיין בספר הפלאה שם סימן ע"י ס"ק ח' וסי"ק כ').

מותר מעשה ידיה

בברייתא בכתובות (סח, ה) **נאמר**: "מותר מזונות לבעל, מותר בלאות לאשה".

בפשטות, ניתן ללמוד מגמרא זו שהחיוב של הבעל לזון את אשתו, אינו חיוב ממוני הנקוב בסכום מסוים, אלא החיוב בפועל לדאוג לכך שתאכל, על כן אין ביכולתה של האשה לצמצם ולהרוויח ממון, שכל שאינה אוכלת, אין הבעל צריך להוסיף לה כלל, ואכן כך פסק הרמ"א (לקמן בסימן ע סעיף א):

צמצמה והותירו מאלו המזונות, הוא של בעל.

אמנם רש"י ביאר שמדובר באשה שמזונות האמורים במשנתו עודפין לה שאינה רעבתנית".

ויש שלמדו מדבריו (תשובה מאהבה-א, עח, נודע ביהודה שם) שבמידה והאשה מצמצמת מעצמה 'וסבלה רעבון ודוחק יכולה לומר שבשביל עצמה עשתה כן ולא שזיכה בה בעלה', ונראה שפוסקים אלו ראו שבסיס חיוב המזונות עומד חיוב ממוני.

מדברי הרב משה פיינשטיין (אבן העזר א סימן ק) **עולה שנקט** כי חיוב המזונות הינו חיוב ממוני לכל דבר ועניין, ועל כן נדרש לבאר שהסיבה שמותר המזונות שייך לבעל, אינו מכוח שהוא עודף המזונות שלא מימשה האשה, וממילא חוזר לבעלה, אלא זהו חוב גמור שניתן לאשה, אלא שהבעל זוכה בו חזרה או מדין אבדת אשה השייכת לבעל [כמבואר בירושלמי (א, א)]: הותירה מזונות אשת איש שמציאתה שלו הותירה מזונות שלו אלמנה שמציאתה שלה הותירה מזונות שלה] או משום מעשה ידיה (ע"פ הבבלי שסובר שגם באלמנה המותר הולך לבעל, על אף שמציאתה לעצמה).

הלך בעלה למדינת הים ודחקה עצמה- אם חייב בעלה לשלם

כתב הרמב"ם (אישות יב, כב): 'הרי שלא תבעה ולא לותה ולא מכרה אלא דחקה עצמה ביום ובלילה ועשתה ואכלה אין לה כלום'

מדברי החזו"א (סח, ה) **עולה שסבר** שהסיבה שהאשה אינה יכולה לתבוע מזונות במצב זה, הוא משום שמחלה על כך, אך היה מקום לומר שהסיבה שאינה יכולה לתבוע, היא משום שבפועל היא נוזנה, וכל חיוב הבעל הוא לדאוג למזונה, ואין זה חוב ממוני כלל ועיקר (ואכן כך כתב הרב ניר ורגון (חמדת הארץ ב- מזונות אשת איש- חובת גברא או חוב ממוני) אמנם נראה שהרב ורגון הרחיב את יסודו מעבר למידה וסבר שאם יש לאשה נכסים משלה, אין הבעל חייב לזונה, ונראה שהפריז בזה, שודאי מחובתו לזונה, ואין זה מחובתה כלל, אלא שניתן לומר שבמדה והיא כבר נוזנה מכוח מעשה ידיה וכיו"ב, אין ביכולתה לדרוש כתחליף תשלום ממוני שאין זה

⁸¹ להרחבה: **כתב עת אורייתא**- (כרך יז 'חיוב מזונות אשתו- הרב יעקב דוד אילון) **פד"ר** (חלק ב עמוד 65) **חמדת הארץ ב** (מאמריהם של הרב ניר ורגון, מו"ר הרב יוסף כרמל, מו"ר הגר"ן, מו"ר הרב שאול ישראל),

⁸² שו"ת הרי"ף בילגוריי סי' פא

בגדר החיוב, ודוק [ואם מכרה נכסיה יש להסתפק אם היא כלוהתה מאחר ויצטרך לשלם או שנחשבת כמי שדחקה עצמה ועיין בעניין זה לקמן בעמוד 196 בהערה 87 ובנאמר שם למעלה].

חיוב להשכיר עצמו

בסימן ע סעיף ג נביא את מחלוקת רבינו אליהו ורבינו תם, אם חייב אדם להשכיר את עצמו בכדי לזון את אשתו. ונצטט את דברי הפד"ר (חלק ב עמוד 65) ביחס למחלוקת זו:

וטעמו של דבר, שבמזונות חייב הבעל להשכיר עצמו מצד הדין – חיוב שאיננו בכל חוב אחר – נעוץ במהותו ואופיו המיוחד של חיוב מזונות, והסביר את הדבר בעל חזון איש (בחלק חושן משפט בבא – קמא סימן כ"ג ס"ק כ"ח), "...דשעבוד אישות אפשר דישנו בגופו כמו עונתה והכי נמי בשארה וכסותה. תדע: שהרי אף רבינו תם דחולק עליו בתוספות שם, מודה דחייב לחרוש ולזרוע כדי לפרנס אשתו, כמבואר בתוספות שם, ולא מצינו חוב זה בשאר בעל חוב, אלא שעבוד אישות שאיני".

כלומר, הלכה זו שאין אדם חייב להשכיר עצמו בשביל פרעון חוב, הוא בחוב ממוני; משום שחוב ממוני אינו יוצר שעבוד על גופו של החייב, כי השתעבדות הגוף לכפיה לעבודה בגלל חוב ממון הרי היא בבחינת עבדות, ועבדות אין בכח אדם להטיל על עצמו, והתחייבות להשכיר עצמו בלי השתעבדות הגוף אין לה ערך כלל, כי הרי זה קנין דברים בעלמא. אבל שונה הוא חיוב המזונות שאיננו חוב ממוני גרידא שהבעל חייב לאשתו כסף לצורך מזונות, אלא חיוב זה הוא חלק מעצם האישות, וכמו שיש שעבוד הגוף – כחלק משעבוד האישות – לעונה, שעבוד כזה – כחלק משעבוד האישות – הוא חיוב המזונות; שארה כסותה ועונתה – שלשתן יחד מהוים את שעבוד האישות של הבעל.

סיכום

ראינו מספר סוגיות אשר עוסקות בהבנת אופי החיוב של הבעל במזונות כלפי אשתו, נראה שאין כאן דיון קוטבי-יהאם זה חיוב ממוני או חובה המוטלת על הבעל מחיובי האישות, ונדמה כי אין מי שיחלוק שחובת המזונות שונה במהותה מכל חיוב ממוני אחר (שמתיחב לעבוד ולפרנס כפי שהעיר החזו"א), אלא השאלה היא עד כמה השוני מחוב רגיל מהותי-האם יש להתייחס לזה כחיוב המוטל על האדם בלבד, או שיש לחיוב זה גם אופי ממוני, ובעניין זה יתכן שפוסקים שונים ינקטו דיעות שונות אם קיים כלל אופי של חיוב ממוני, וא"כ עד כמה הוא דומה לחיובי ממון אחרים.]

האם חיוב הכסות הוא מדאורייתא או מדרבנן?

הרמב"ם (אישות יב, ב) פסק שחיוב מזונות כסות ועונה כולם מדאורייתא. אמנם הבאנו לעיל שראשונים רבים חלקו עליו בעניין חיוב מזונות וסברו שהחיוב הוא מדרבנן. אך כתב המ"מ שמכיל מקום חיוב כסות הוא אכן מדאורייתא, שלא הוזכר בש"ס שזוהי תקנה, וכן כתב במפורש הרא"ש (כתובות יג, ה).

אך הר"ן (כתובות יז. בדפי הרי"ף ד"ה 'ובגמ') כתב שחיוב כסות הוא חלק מחובת המזונות והוא מדרבנן, וכן עולה מפירושו של הרמב"ן על התורה (שמות כא, י).

הב"ש (א) סיכם את השיטות ולא הכריע, אך תמה על הרמ"א שמלשונו משמע שהכריע כדעת הר"ן שהיא דעת יחיד שחיוב כסות אף הוא מדרבנן, וסיים "ויש ליישב קצת".

האם חיוב עונה הוא מדאורייתא?

כל הראשונים הסכימו שחיוב עונה הוא מדאורייתא, והרמב"ן פירש שכל הנאמר בפסוק "שאר כסות ועונה" מוסב על חיובים הקשורים לתשמיש, ולדעת הרמב"ם רק העונה עוסקת בכך. הב"ש (א) סיכם את השיטות ולא הכריע.

לשון השו"ע:

אלו הן העשרה דברים: מזונותיה, וכסותה, ועונתה, ועיקר כתובתה, ורפואתה, ולפדותה אם נשבית, וקבורתה, ולהיות ניזונת מנכסיו ויושבת בביתו אחר מותו כל זמן אלמנותה, ולהיות בנותיו ניזונות אחר מותו עד שיתארסו, ולהיות בניה הזכרים ממנו יורשים כתובתה יותר על חלקם בירושה שעם אחיהם.

סעיף ג

דברים שזוכה הבעל בעת הנישואין

לשון השו"ע

אלו הם הארבע: מעשה ידיה, ומציאתה, ופירותיה, וירושתה.

מקור של זכויותיו של הבעל במעשה ידיה, מציאתה ופירותיה, מצויות במשניות בכתובות (מו: סה:). מקור דין ירושה הוא במשנה בב"ב קח.

מהו היחס בין החובות של הבעל לבין זכויותיו?

בברייתא בכתובות (מז:): נאמר:

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

מדברי ברייתא זו עולה כי כנגד חובות מסוימות שיש לבעל כלפי אשתו, תקנו לו גם זכויות. הרב אליעזר גולדשמיט (פד"ר חלק ה עמוד 353) האריך לחקור בשאלת התלות בין חובותיו של הבעל בנישואין לבין זכויותיו.

ומעלה בזה ב' אפשרויות:

1. החיובים והזכויות ההדדיים הללו תלויים הם זה בזה, וכאשר מאיזו סיבה שהיא מפסיד אחד מבני הזוג איזו זכות שהיא, הוא משתחרר עקב זה גם מהחיוב אשר הוטל עליו תחת הזכות הזאת, וכשלא ניתן לשחררו מחיובו, אז גם לא הפסיד זכויותיו.
 2. על אף שהחיובים נתקנו זה כנגד זה, הם אינם תלויים זה בזה, ואם האחד מפסיד אין זה מחייב כי עקב זה יפסיד גם השני את זכותו הנגדית.
- דעת הרב גולדשמיט- יש תלות בין החיובים למעט פטור שמגיע ממניע צדדי
- הרב גולדשמיט סוקר את הדיון בזה דרך מספר סוגיות:**
- היבם אינו מחוייב לפדות את יבמתו- האם יש לו זכות בפירות?
 - בעל שהחליט לגרש את אשתו- אם זכאי בפירותיה קודם נתינת הגט מפני שעדיין מחוייב לפדותה?
 - האם יש לבעל זכויות באשתו שמרדה בו?
 - האם יש למורד באשתו את זכויות הבעל בירושה, אכילת פירות, ומעשה ידיה?

ונציג בקצרה כל דיון, ואת העולה מכול האמור לדעתו:

היבם אינו מחוייב לפדות את יבמתו- האם יש לו זכויות בפירות?

הר"ן (חידושי הר"ן כתובות פ:) מביא שדעת הרשב"א היא שאין ליבם פירות מנכסי מלוג, הואיל ואינו מחויב לפדותה.

הר"ן השיג על הרשב"א וכתב שילא תלו חכמים פירות בפירקונה, לומר כל שאינה נפדית לא יזכה בפירות, אלא חכמים חייבו בפירקונה כל היכא דקרינן ביה ואותבינך לי לאינתו, אבל היכא דלא אפשר, כגון שמת, יורשין זוכין מכחו בפירות ואין חייבין לפדותה.

יוצא לכאורה שבעניין זה ממש נחלקו הר"ן והרשב"א, האם במציאות שחיוב אחד לא קיים, בטל החיוב שכנגדו (ובפסקה הבאה נראה כיצד הרב גולדשמיט מבאר שאף הר"ן מודה עקרונית לרשב"א).

בעל שהחליט לגרש את אשתו אם זכאי בפירותיה?

בגמ' בגיטין (יז.) נחלקו ר' יוחנן ור"ל בדבר הזכות בפירות של בעל שנתן עיניו באשתו לגרשה: לדעת ר' יוחנן יש לבעל פירות עד שיתן את הגט. ולדעת ר"ל אין לו פירות כיון שנתן עיניו לגרשה.

הר"ף כתב שיש לפסוק כר' יוחנן שיש לו פירות, שהרי הוא עדיין חייב לפדותה, וכל עוד חייב לפדותה מגיע לא כנגד זה פירות.

הר"ן השיג על ראיה זו, שיתכן שהיות ואין לו פירות, באמת אינו מחוייב לפדותה.

מסוגיא זו עולה לכאורה שכולם מודים שיש תלות מוחלטת בין החיובים, אלא שנחלקו האם היה מקום לבטל את חיוב לפדותה בכדי להפקיעו זכות בפירות או להשאיר את הזכות בפירות, משום שנותר החיוב לפדותה.

וציין הרב גולדשמיט שנראה שכאן הר"ן סותר לדבריו בסוגית זכות פירות ליבם, שכתב שם שאין תלות בין הדברים.

הרב גולדשמיט מתרץ שיש חילוק בין מציאות שבו יש פטור מהותי מחיוב מסויים, שבמציאות זו אכן יש לבטל גם את החיוב שכנגד, כמו במציאות שנתן הבעל עיניו לגרשה שהאשה פטורה מחיוב הפירות, ועל כן פשוט שלא יהיה חייב לפדותה, לבין מציאות שעקרונית החיוב נמצא בעינו, אלא שאינו מתממש, שבו אין לבטל את החיוב כנגד. לעניינו, במציאות של שומרת יבם- אין חיוב לפדותה אך לא מסיבה מהותית אלא שהחיוב לפדותה הוא להחזירה להיות כאשתו, והיות ויבם אינו יכול להחזירה להיות אשתו, שהרי עוד לא נשאת לו, ובעלה הקודם כבר מת, יוצא שכעת אין מי שיפדה אותה, אך אין זה אומר שהחיוב פקע.

האם יש לבעל זכויות באשתו שמרדה בו

מדקדק הדרכי משה (סימן עז, ס"ק ט) מלשון הרא"ש (כתובות ה, לד) שלאחר שהאשה מוגדרת כמורדת, אין לבעל עליה כלום, שהיות והיא הפסידה את זכויותיה, גם הוא אינו זכאי לזכויותיו (ואמנם בתוך י"ב חודש, היא אינה ניזונית, והוא אוכל פירות וחייב בפדיונה, אך זהו קנס מיוחד ביחס למזונותיה ולא ביחס לשאר זכויותיה, ומשמע באמת שאין לבעל מעשה ידיה כנגד מזונותיה).

הרב גולדשמיט מבאר לשיטתו, שהיות ובמקרה זה ביטול זכות האשה הוא מהותי, אז גם זכויותיו של הבעל פוקעות.

אמנם מביא הרב גולדשמיט שאכן הרשב"א בתשובה (מיוחסות לרמב"ן קלה) סובר שהבעל לא איבד זכויותיו גם לאחר יב' חודש.

ומשמע שסבר שאף כאשר בטל הזכות באופן מהותי, לא פקע זכותו של הבעל.

אך החזו"א (אבן העזר כתובות סט, יב) כבר התקשה בדברי הרשב"א הנ"ל משום שאמורה להיות תלות בין החיובים לזכויות, ואם פקע זכותה של האשה, אמורים לפקוע גם חובותיה. (ועיין בעניין זה לקמן בסימן עז בעמוד

האם יש למורד באשתו את זכויותיו, והאם יש לאשה את זכויותיה כנגד?

זהו הנושא בו עסק הפסק דין של הרב גולדשמיט:

הרב גולדשמיט טען שפשוט שאם לאשה יש את זכויותיה כגון מזונות, אז הוא זכאי במעשה ידיה, ואם אין לו זכויות כגון מעשה ידיה, היא אינה זכאית במזונות.

ובעניין ירושה הביא הרמ"א (אבן העזר ז, ה) שיש סוברים שהמורד באשתו- לא יורשה.

לדעת הרב גולדשמיט פשוט שגם אינו חייב בקבורתה שהוא כנגד הירושה. **אך הביא הרב גולדשמיט שהבית יעקב** (ז, ה) **כתב** שאין לו גם פירות ומעשה ידיה, ומכול מקום לה יש את זכויותיה משום 'שלא תקנו מעשה ידיה ופירות תחת מזונות ופרקונה, אלא לבעל רגיל ולא למורד'. **אך גם הבית יעקב עצמו הודה**, שהאשה אינה זכאית בכל מעשה ידיה, אלא רק במעשה ידיה היתר על מזונותיה, אך אינה יכולה לדרוש גם מזונות, וגם לקחת כל מעשה ידיה לעצמו. **וכתב הרב גולדשמיט** שדין זה צריך ביאור מצד עצמה, מנין מצא לחלק חילוק זה. לסיכום, דעתו של הרב גולדשמיט היא שדעת כמעט כל הפוסקים שיש תלות בין הזכויות לחובות, ולא ניתן לחייב צד אחד מבלי לתת לו את הזכויות שכנגד, למעט מציאות בה הסיבה שאחד הצדדים לא זכאי בזכותו אינו מפני שפקעה זכותו, אלא שהיא אינה ברת מימוש. דעת הרב ישראלי- ניתן לטול זכות מאחד ולהשאיר אצל האחר כשם שיכול אחד למחול על זכותו ותשאר זכות חברו.

הרב ישראלי האריך לחלוק על יסודו של הרב גולדשמיט. **הרב ישראלי כתב** שהשכל מורה שעל אף שצד אחד נקנס באיבוד זכותו הוא גם מאבד את זכותו של הצד השני הרי 'נמצא חוטא נשכר' שהרי ללא אותו מעשה שגרם לקונסו, הוא לא יכל לטול את זכות הצד השני (במקרים מסויימים) גם אם היה מוותר על זכויותיו שלו, ונמצא שדווקא בעקבות מעשי פשיעתו, הוא רשאי לבטל את זכותו של הצד השני. כעת נמחיש את דבריו. הראב"ה כתב שמורד אינו זוכה בירושת אשתו משום שהוא פושע, ולפי הרב גולדשמיט במקרה זה הוא מאבד ירושתה ופטור מקבורתה, ואילו סתם בעל שאינו פושע, אינו רשאי לומר: 'איני יורשך ואיני קוברך' ויוצא שבזכות פשיעתו- יצא נשכר. **לגבי עצם חקירתו של הרב גולדשמיט ביחס לתלות החיובים זה בזה**, סבר הרב ישראלי, שהתלות היא בזכויות שכל אחד מקבל ולא במימושם בפועל, ואם אחד הפסיד זכותו מחמת מעשיו הרי זה דומה למי שמחל על זכותו, שעדיין זכותו של הצד השני קיימת.

לגבי הוכחתו של הרב גולדשמיט מדברי הראשונים השיב הרב ישראלי:

ביאור המחלוקת ביחס לבעל שנתן עיניו לגרש את אשתו אם זכאי בפירות- כתב הרב ישראלי שאין כלל הוכחה מכך שגם הרי"ף וגם הר"ן סברו שבעניין זה צריך שתהיה הדדיות (או שיהיה חיוב פירות וזכות להפדות, או ששתיהם לא יחולו) משום ששם הבעל לא מאבד את זכותו מחמת קנס, אלא משום שאנו רואים זאת כאילו כבר נסתיים הקשר ביניהם, ועל כן פשוט שאיבוד הזכויות ייעשה בצורה הדדית. לשיטתו של הרב ישראלי המחלוקת בין הר"ן לרי"ף האם האשה תאבד גם את הזכות לפדיון, או שהבעל יזכה גם בפירותיה, הוא האם כבר נוצר נתק בין האשה ונחשבים כאינם נשואים וממילא, אין כלל חיובים ביניהם, או שעדיין הם נחשבים כנשואים, ומחלוקתם הפרשנית נובעת ממחלוקת בנוגע למהות תקנת פרקונה תחת פירותיה, שלדעת הרי"ף תקנה זו נועדה בעיקר בשביל האשה, ולכן לא היה לה לגמרא לכתוב שאין לבעל פירות במידה וכוונת שגם לאשה אין זכות להפדות, אך לדעת הר"ן תקנה זו נועדה גם בשביל הבעל שיוכל לפדותה ותהיה מי שתשמשו, וזיכהו בפירות שיהיה לו תמורה למה שיצטרך להוציא, ולפי זה יתכן שכוונת הגמרא לומר שאין לו פירות, וכן אינו מחוייב לפדותה.

ביאור המחלוקת לגבי זכות הבעל בפירות של שומרת יבם- הרב ישראלי כתב שהמחלוקת בין הר"ן לרשב"א האם יש לבעל זכות בפירות על אף שאינו מצווה לפדותה, לא נובעת מהשאלה אם יש תלות בין החיובים, אלא במהות זכותו של היבם- הרשב"א רואה זו כזכות עצמאית המנותקת מאחיו, ולכן כל שהוא אינו מצווה לפדותה, אין סיבה לתת לו את הזכות בפירות, ואילו הר"ן סובר שזכויות הינם הינם ירושת זכויות אחיו המת, והיות והמת אכן חויב לפדותה ובתמורה לזה זכה בשימוש בפירות, כך גם זוכה אחיו שירשו, ואין זה משנה שכעת אין מי שיפדה, כיוון שהזכות הזאת חלה בשעת הנישואין על המת, וכתמורה קיבל המת זכות בפירות.

מורדת לאחר יב חודש שאיבד בהעל זכויותיו- כתב הרב ישראלי שהסיבה שהבעל מאבד זכויותיו של מורדת לאחר יב חודש, אינה משום שהחיובים חייבים להיות תלויים זה כנגד זה אלא משום 'שכבר ניתק קשר חיי האישות ביניהם והפסידה כל כתובתה, כפי שהדגישו הפוסקים', וממילא פקעו החיובים ההדדיים, משא"כ כאן שהנימוק הוא כנ"ל רק מצד שהואיל והוא פושע, וזה אינו אלא נימוק למה שהוא יפסיד.

לאור דבריו אלו, סבר הרב ישראלי כי הצדק עם דברי הבית יעקב שמורד מאבד את זכויותיו, אך האשה עדיין נותרת בזכויותיה.

עוד ביאר הרב ישראלי מדוע הבית יעקב סבר שכל זכות האשה במעשה ידיה הוא רק במותר על המזונות, וביאר משום שנראה שמתחילה לא תוקנה תקנת מזונות אלא על המותר, משום שתמיד הבעל יכול לומר 'צאי מעשה ידיך במזונתיך' וא"כ לא היה טעם לתקן שחייב הבעל בכל מזונותיה, כאשר תמיד יכול לפטור עצמו במזונות שכנגד מעשה ידיה.

סעיף ז

תקנת מזונות כנגד מעשה ידיה

מבואר בברייתא בכתובות (מז): שתקנו שהבעל ישלם מזונות כנגד כך שהאשה תתן את מעשי ידיה לבעלה. **ובגמרא** (כתובות נח): **מחדש רב הונא בשם רב** שהאשה יכולה לוותר על זכותה במזונות, ולזכות במעשה ידיה לעצמה- 'יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה'. **ומבאר הגמ' את סברתו של רב נחמן:**

קסבר, כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידה משום איבה וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה.

כלומר, הסברא היא שתקנה זו נועדה לטובת האשה, ולכן ברצונה לוותר על טובה זו.

ובגמרא בכתובות בפרק הכותב (פג), מתבאר היבט נוסף מדוע יכולה האשה לוותר על תקנה זו: דאמר רבא: האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו - שומעין לו. מאי כגון זו? כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה.

מבואר מדברי רב הונא שהיכולת של האשה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה' מבוסס על כך שתקנת מזונות הינו מדרבנן.

אמנם בסעיף א הבאנו שלדעת הרמב"ם חיוב המזונות הינו מדאורייתא, ולכאורה קשה א"כ כיצד יכולה האשה לבטל חיוב זה, והרי בגמ' משמע שזה נובע מכך שזה תקנת חכמים.

החת"ס (כתובות נח): **כתב** שהרמב"ם הביין שהתקנה אינה עצם חיוב המזונות, אלא התקנה הייתה להצמיד את חיוב המזונות לחיוב מעשה הידיים, ולכן יכולה האשה לוותר על מעשה ידה ולזכות במזונותיה. החת"ס סופר עומד על כך שעניין זה מדויק בלשון הרמב"ם (בפירוש המשנה, וכן הוא בהלכות יב, ד) וביא מהלשון בהלכות): "תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה", כלומר שהתקנה אינה עצם החיוב אלא שיהיו זה כנגד זה"⁸³.

אם מחילת האשה על מזונותיה בתמורה למעשה ידה יכולה להיעשות באופן חד פעמי?

מדברי תוס' (כתובות מז): **עולה** כי מחילת האשה על מזונותיה, אינה מחילה על כל מזונותיה, ובכל יום יכולה לחזור בה, ולדרוש מזונות בתמורה למעשה ידה **וכן כתב רבינו ירוחם** (מישרים נתיב כג חלק ה).

כך ביארו תוס' (בתירוצם הראשון) במה שונה אמירת 'איני ניזונת ואיני עושה' שמועילה, לבין אמירת 'איני נפדית ואיני נותנת פירות' שאינה מועילה (עיין לקמן בסעיף ה): החילוק הוא, שבמחילתה על מזונה, היא לא מפקיע את התקנה באופן מוחלט, והיא יכולה תמיד לחזור בה, ואין זה דומה למחילה על פרקונה בעבור פירותיה, שבה לא תוכל לחזור, שהרי הפירות של כל חייה תוקנו כנגד פרקונה [אמנם בהמשך הציגו תוס' שיכולה האשה למחול על כל מזונותיה לעולם, אך מכול מקום משמע שלא כל מחילה נעשית באופן זה, אלא במידה וחפצה בכך].

אמנם הר"ן (כתובות כג: בדפי הרי"ף) **הביא שהרא"ה חולק וסובר**, שאם מוחלת האשה על מזונותיה, שוב אינה יכולה לחזור בה, וכן אין ביכולתה למחול למספר ימים מסויים, משום שאם נאפשר זאת יוצר עוול לבעל שכאשר 'לא תמצא מלאכה תרצה להיות ניזונת, וכשתמצא תאמר איני ניזונת'.

השו"ע לא התייחס למחלוקת זו.

והרמ"א הביא בתחילה את דעת הר"ן בשם הרא"ה שזוהי מחילה חד פעמית.

ולאחר מכן כתב הרמ"א 'ויש חולקין'.

וביאר הב"ש (ג) את סברת החולקים שהיות ועיקר התקנה, נעשתה בעבור האשה שיהיה לה מזונות, הגון הוא שידה תהיה על העליונה.

עוד כתב הב"ש שנראה שהמחלוקת תלויה בשאלה (שתבואר בפסקא הבאה) האם כסות הינה חלק מתקנת מזונות- לדעת הר"ן היא חלק מתקנת מזונות ולכן לא ניתן לחלק את מעשה ידה כנגד הכסות שהרי אין זה מתחלק לימים וכשלקחה מעשה ידה לעצמה כבר ויתרה על כל מזונותיה, ואילו לדעת החולקים אין הכסות בכלל מזונות, וממילא מעשה ידה שלקחה ביום זה הוא כנגד מזונות אותו היום ויכולה למחרת לחזור בה.

אמנם בהפלאה (קונטרס אחרון סימן סט ס"ק ב) **חלק על ביאור זה**, שלפי זה גם לדעת הר"ן יכלה האש לחזור בה לשנה אחרת, שהרי בכל שנה נותן לה כסות מחדש, ומעשיה ידה הינם כנגד אותה השנה. עוד כתב ההפלאה שאף לסוברים שחיוב מזונות מדרבנן וכסות דאורייתא מודים שחיוב הכסות הוא בכלל המזונות, ואין כלל מחלוקת בזה שכסות היא בכלל מזונות, עיי"ש בדבריו.

האם האומרת 'איני ניזונת ואיני עושה' מאבדת את כסותה?

בסעיף ב הבאנו את מחלוקת הראשונים האם חיוב מזונות הוא מדאורייתא או מדרבנן, והבאנו שלהרבה שיטות למעט דעת הרמב"ם והרשב"א- החיוב הוא מדרבנן בלבד.

כמו כן הבאנו שבתוך הראשונים הסוברים שחיוב מזונות הוא מדרבנן, ישנה מחלוקת מה דבר חיוב 'כסות':

הרא"ש (כתובות יג, ו) והרמ"ם כתבו שהחיוב הוא מהתורה.

אמנם הר"ן (כתובות יז: בדפי הרי"ף ד"ה 'ובגמ') כתב שחיוב כסות הוא חלק מחובת המזונות והוא מדרבנן, **וכן עולה מפירוש של הרמב"ן על התורה** (שמות כא, ט).

הר"ן כתב ע"פ שיטתו שחיוב כסות הוא חלק מחיוב מזונות, שבמידה ואשה אומרת: 'איני ניזונת ואיני עושה' היא מאבדת אף את כסותה.

הרמ"א פסק כדברי הר"ן להלכה.

הב"ש (א) תמה מדוע הרמ"א סתם כדברי הר"ן, שלכאורה דין זה הולך דווקא לשיטתו שחיוב כסות הוא מדרבנן ולא כדעת הרמ"ם והרא"ש וסיים "ויש ליישב קצת".

ההפלאה (קונטרס אחרון סימן סט ס"ק ב) **דחה את קושיית הב"ש** וביאר שאף הסוברים שחיוב מזונות מדרבנן וכסות מדאורייתא מודים שחיוב הכסות הוא בכלל מזונות, עיי"ש בדבריו.

⁸³ הרב עקיבא גרין כתב: "אלא שיש לשאול על הבנה זו, מה הנפק"מ לתקנה של פדיון כנגד פירות וכתובה כנגד קבורה? נראה שבעל כרחנו לפרש שגם לענין פירות-פדיון וכתובה-קבורה תהיה זכות לאשה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות ואיני נקברת על ידך ואינך יורש כתובתי בניגוד לדעת רוב הראשונים שכתבו שרק יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, עי' לקמן סעיף ה ומה שהרמב"ם נקט רק לענין מזונות היינו משום שרק זה מפורש בגמרא וכתבה לדוגמא בעלמא, וצ"ע. ויש בדברים אלו חידוש עצום, והיה מקום לבאר שהניימ בשאר הדינים אינה קיצונית כל כך, ואינה תלויה בדעת הצדדים, אלא שבמקרים שבו חיוב אחד לא חל על צד אחד כך לא יכול על הצד השני, וכפי שהארכנו בסעיף הקודם במחלוקת הרב גולדשמיט והרב ישראלי בענייניי אלו, ולביאור זה יכול להודות גם הרב ישראלי במקרים שאין כלל חיוב ולא מחמת קנס, ויש לעיין בזה

האם יכול הבעל לומר: צאי מעשה ידייך למזונותיך ובאלה מצבים?

במשנה בכתובות (ע.) נאמר שאדם שהדיר את אשתו שלא תהנה ממנו: אם הנדר הוא לפחות מל' יום- יעמיד לה פרנס שיפרנסה, ואם זה יותר מל' יום- צריך לגרשה ולתת לה כתובה.
הגמרא (ע-ע.) מקשה על משנה זו, כיצד נדר הבעל חל, והלא הוא כנגד מה שמחוייב לזונה, וכיצד הנדר מפקיע את השעבוד?

לבסוף מסיקה הגמ' שהיות וביכולתו של הבעל לומר לה שמעשה ידיה יהיו לעצמה והוא לא זן אותה, אין הנדר מפקיע את השעבוד משום שכאשר נדר אנו מחשיבים זאת כאילו אמר לה להתפרנס באופן עצמאי.
הגמרא מקשה על כך, א"כ מדוע במקרה ההפוך שהאשה נודרת את מעשה ידיה- אין הנדר חל, ואיננו אומרים שהיות וביכולתה לוותר על מזונותיה ולהשאיר את מעשה ידיה לעצמה, הרי זה אילו אמרה כן.
לאור כך עיזנה הגמ' את דברי המשנה, והסיקה שהנדר של הבעל חל, רק כאשר אמר במפורש שמעשה ידיה יהיו לעצמה.

אך מבארת הגמ' שצריך להעמיד זאת במציאות שמעשה ידיה מספקים את מזונותיה, אך לא מספקים את מה שהייתה רגילה בבית אביה, ומכול מקום כל עוד הייתה חיה עם בעלה, הוא לא היה מחוייב לה זאת, משום שלא כל משפחתה רגילים במה שיש לאביה, ולכן היא הלכה אחר מנהג בעלה, אך כעת שהדירה ממנו חזר מצבה להיות בבית אביה ומחוייב לספק לה את היתר ע"י פרנס, ומכול מקום הנדר חל, משום שלא הדירה ממה שהיה מחוייב לה בעת שנדר (אמנם ע"י ברמב"ם אישות יב, כג ששמע ממנו שהנדר חל גם כשלא אמר כן וע"י כס"מ ור"ן ואכמ"ל).

מדברי הגמ' הללו עולה, שיכול הבעל לומר לאשתו שתתפרנס ממעשה ידיה, אך משמע שזה רק במידה ומעשה ידיה מספקים לה את צרכיה.

כך גם עולה מדברי המשנה והגמרא בגיטין:

במשנה (גיטין יא.) סוברים חכמים כי אדם שנתן גט לשליח בעבור עבד אינו יכול לחזור בו, משום שזוהי זכות גמורה לעבד, וכבר זכה בו. אבל אם נתן לשליח בעבור אשה, רשאי לחזור בה, שאין זכות בעבורה. במהות החילוק מבארים חכמים: 'שאם ירצה שלא לזון את עבדו - רשאי, ושלא לזון את אשתו - אינו רשאי'.

הגמרא (יב.) מבארת שאדון יכול לומר לעבד שמעשה ידיו יהיו במקום מזונותיו ואע"פ שאינם מספקים אותו, משום שעבד שאינו מפיך אפילו את הוצאות עצמו, אינו יכול לבוא בתלונתו לבעליו. אבל במקרה של אשה, הבעל יכול לומר לה 'צאי מעשה ידייך למזונותיך' רק במידה ומעשה ידיה מספקים אותה.
א"כ גם מגמרא זו עולה שיכול הבעל לומר לאשה: צאי מעשה ידייך למזונותיך' במידה ומעשה מספקים אותה, וכשאינם מספקים אותה חובה עליו לזונה.

ואכן כך פסק הר"ן (כתובות לא: בדפי הרי"ף ד"ה 'באומר לה') **במפורש** שאע"פ שהוכרע להלכה שמזונות האשה עיקר, רשאי הבעל לומר לאשה 'צאי מעשה ידייך למזונותיך' כשה מספיק לה, ואף במידה ואין זה מספיק לה, רשאי לומר לה שתקח ממעשה ידיה למזונותיה, והוא ישלים לה את השאר.

אמנם ההגהות אשר"י (כתובות יג, ב) **והמרדכי** (סימן רעא) **כתבו שלדעת רש"י** אין הבעל יכול לומר 'צאי מעשה ידייך למזונותיך' בעל כרחיה, ורק כאשר האשה מתרצה לזה, זה מועיל.

ההגהות אשר"י והמרדכי למדו כן מדברי רש"י על הסוגיא בכתובות (קז.) **שם נחלקו רב ושמואל** אם יש לפסוק מזונות לאשת איש. הגמרא מבארת שמחלוקת נסובה במציאות שמת הבעל **לדעת רב פוסקים, ולדעת שמואל אין פוסקים.**

נחלקו האמוראים מדוע לדעת שמואל אין פוסקים:

רב זביד מבאר ששמואל חושש שהבעל הביא לאשה נכסים קודם צאתו שתגבה מהם.

ואילו רב פפא מבאר שהחשש הוא שהבעל אמר לה: 'צאי מעשה ידייך במזונותיך'.

ומבארת הגמ' שהשלכה ההלכתית בין רב זביד לרב פפא היא: במציאות שמעשה ידיה אינם מספקים, שלדעת רב פפא ניתן לפסוק לה מזונות שאין לחוש שכך אמר הבעל, ולדעת רב זביד עדיין יש חשש שהביא לה נכסים לגבות מהם.

עוד השלכה הלכתית בינם היא: במציאות שהאשה קטנה ומעשייה ידיה מספקים אותה שלדעת רב זביד יש לתת לה מזונות שאין לחוש שהביא לקטנה נכסים, ולדעת רב אין לספק שעדיין יש לחוש שאמר לה: 'צאי מעשה ידייך למזונותיך'.

ושם ביאר רש"י (כתובות קז. כתובות קז. ד"ה 'חיישי' **שכל דברי הגמ'** אמורים כשהאשה קבלה על עצמה להסתפק ממעשה ידיה.

מכאן למדו ההגהות אשר"י והמרדכי שלדעת רש"י- ללא קבלתה, אין ביכולתו למנוע ממנה מזונות.

אמנם מדברי הר"ן (כתובות סב. בדפי הרי"ף) **נראה שהבין** שרש"י רצה לבאר כיצד אמירתו בשעה שהלך, תועיל למציאות שלאחר זמן מעשה ידיה לא מספקים לה, ומדוע גם במציאות זו, אין מספקים לה מזונות, או לחילופין במציאות שרק ע"י מותר מעשה ידיה היא מספקת מזונותיה ולשם כך נצרך רש"י לבאר שמדובר במציאות שהתרתה לכך, אך במידה ומעשה ידיה מספקים ללא המותר, פשוט שאין צורך בקבלתה.

אף הריטב"א (כתובות קז. כתובות קז. ד"ה 'כולי עלמא') **כתב באופן דומה** שדברי רש"י אמורים במציאות שהיא יכולה להגיע למזונותיה רק ע"י טורח, או שהיא עוסקת במלאכה חשובה, ולכן יש צורך במחילתה.

מלבד דעת רש"י, יש שלמדו [מ"מ (אישות יב, ב). ב"ש (ס"ק ד וכן בסימן ע"ס"ק ט), גר"א (ס)] **שאף הרמב"ם סבר** שאין ביכולתו של הבעל לחייב את האשה להתפרנס ממעשה ידיה אף כשהם מספקים אותה.

הסיבה להבין כך בדברי הרמב"ם היא מנ' הלכות בפרק יב בהלכות אישות:

○ **בהלכה ד כתב הרמב"ם**: " אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמה לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה".

כלומר הרמב"ם סתם בכך שאין ביד הבעל לומר: איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך' ולא חילק בין מציאות שיש בידה לפרנס עצמה למציאות שאין בידה. בנוסף טעם הרמב"ם לכך שאין

ביכולתו לומר כן, היא משום שיתכן שלא יספיק לה, ומשמע שאף שכעת מספיק לה יתכן, שאין זה יספיק לה בעתיד.

○ **ההלכה ככתב הרמב"ם** שכאשר הבעל אמר לאשה 'טלי מעשה ידיך במזונותיך- אין לה מזונות', משום 'שאינו לא רצתה בדבר זה ולא סמכה דעתה היה לה לתבעו או לומר לו אין מעשה ידי מספיקין לי'.

פרשנים אלו דייקו [הן מתחילת דבריו שכתב 'שאינו לא רצה בדבר והן מכפל דברי הרמב"ם בהמשך: 'היה לה לתבעו או לומר אין מעשה ידי מספיקין לי'] שביד האשה לתבוע מזונותיה אף כשמעשי ידיה מספקים אותה.

אמנם כנגד הבנה זו, יש להביא מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח (ז, ט) שפסק ע"פ הגמרא בגיטין (יב.) שאשה שגלתה לעיר מקלט חייב בעלה לזונה ולא יכול לומר לה צאי מעשה ידיך למזונותיך, אלא אם כן היו מספיקין לה, ומפורש שכאשר מזונותיה מספיקים לה, רשאי הבעל לומר כן⁸⁴.

ואכן אחרונים רבים סברו שאין כלל דיעה הסוברת שאין הבעל יכול לומר 'צאי מעשה ידיך למזונותיך' כשמעשה ידיה מספקים מזונותיה.

הלא הם: ר' יהונתן אייבשיץ בספרו **בני אהובה** (אישות יב, ד) **בית מאיר**, **חזון איש** (אבן העזר סח, א-ב). **אחרונים אלו ביארו בדעת רש"י כדברי הר"ן והריטב"א** שהצורך בקבלת האשה, הוא במציאות שלאחר זמן אין מעשה ידיה מספקים, או שסיפוק מזונותיה נעשים ע"י טורח וכיו"ב.

בדעת הרמב"ם כתבו אותם אחרונים שהדיוק מהלכה כ' אינו מוכרח וכוונת הרמב"ם (חזו"א, בני אהובה) שהיה לאשה לתבועה שיניח לה מזונות, או לכל הפחות היה לה למחות ולומר שאינה מספקת בכדי מזונותיה (אף בלי תביעה).

החזו"א הוסיף וכתב שלא רק שכולם מודים שכאשר מעשה ידיה מספקים, יכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך שזה פשוט שהרי מעשה ידיה שלה והוא נותנם לה במזונותיה (ובלשון היבני אהובה- אפוכי מטרטא למה ליי) אלא כולם גם מודים שאם ביכולתה לספק בכדי מזונותיה, ולא עשתה כן, היא הפסידה את עצמה. (אלא שכתב שנחלקו האם ב"ד נזקקים לומר לה כן כשהבעל אינו לפנינו, אך פשוט שהבעל יכול לומר כן, אך לקמן בסימן ע נראה שנראה שהפשט בדעת הרמב"ם לא כך.

השו"ע סתם בסעיף זה כלשון הרמב"ם שאין ביד הבעל לומר צאי מעשה ידיך למזונותיך.

הב"ש (ד) סבר לשיטתו שהשו"ע הכריע שבעל מצב הבעל לא יכול לומר כן בעל כרחה, והבאנו שיש שחלקו עליו בזה.

והרמ"א פסק במפורש כדעת הר"ן שיכול לומר צאי מעשה ידיך למזונותיך במה שכנגד מזונותיה.

[יש להעיר לחילוק מעניין המצוי בפירוש המשניות לרמב"ם (כתובות פרק יג הלכה א) שכאשר הבעל מצוי עמה אינו רשאי לומר צאי מעשה ידיך למזונותיך וכשמצוי עמה- רשאי, וצ"ע לזה הבני אהובה, ויש לי לעיין בדברים אלו ואכמ"ל]

לשון השו"ע:

מעשה ידיה כנגד מזונותיה. לפיכך אם אמרה: איני ניזונת ואיני עושה, שומעין לה.

הגה: וע"ל סימן פ'.

י"א דכל אשה האומרת: איני ניזונת ואיני עושה, נתבטלה התקנה, ואינה יכולה לחזור בה ולומר: אני ניזונת ואני עושה (ב"י בשם הר"ן שכ"כ בשם הרמ"ה).

ויש חולקים (ר"י נכ"ג).

וכל שאינה ניזונת, אין לה כסות, דהוא בכלל המזונות (שם בהר"ן).

אבל הבעל שאמר: איני זנך ואיני נוטל מעשה ידיך, אין שומעין לו. (אבל יוכל לומר: צאי מעשה ידיך במזונותיך, ומה שאינו מספיק אשלים לך) (הר"ן פרק הדר).

סעיף ה

אם יכולה האשה למחול על פדיונה וקבורתה בתמורה לפירותיה וירושתה

התוספות בכתובות (מז: ד"ה זימנין) כתבו שלמרות שחכמים תקנו לטובת האשה, שבעלה יאכל פירות בתמורה שיפדה אותה, אם היא תיפול בשבי, אין ביכולת האשה לומר: 'איני נפדית ואיני נותנת פירות'.

תוס' מוכיחים כן מלשון הברייתא: 'פירקונה תחת פירות' - משמע שהפירות הם העיקר, כפי שדייקה הגמ' עצמה ביחס לניסוח- 'מזונות תחת מעשה ידיה', עש שנצרכה לשנות את הניסוח.

עוד הוכיחו זאת תוספות מהגמרות בב"ב (מט.) וגיטין (עז.) שמתקשה הגמ' באיזה מציאות יש לאשה חצר מבלי שיש לבעל זכות בפירות, ולא מציעה הגמ' שמדובר כשהאשה אומרת 'איני נפדית ואיני נותנת פירות' ומשמע שלא יתן לומר זאת.

תוספות הביאו ג' טעמים מדוע האשה אינה יכולה לומר כן:

- האשה אינה יכולה להפקיע ממנה תקנה באופן מוחלט, ובה שונה במחילתה על מזוניה שהיא לא מפקיע את התקנה באופן מוחלט, והיא יכולה תמיד לחזור בה
- חכמים לא אפשרו לאשה למחול על פדיונה משביתה בכדי שלא תטמע בין העכו"ם

⁸⁴ מקור זה מר' עקיבא גרין ולא מצאנו מהאחרונים שמציינים אליו.

סימן סט- במה מתחייב האדם לאשתו ובניו

○ לבעל יש זכות בגוף הקרקע, וממילא מחילת האשה לא תועיל בדבר שכבר שייך לבעל.
הר"ן (כתובות יז. בדפי הר"ף ד"ה יתחת פירות) **הוסיף סיבה נוספת**, והיא שהסיבה שלא ניתן למחול, היא משום שתקנה זו נועדה גם בעבורו, שתהיה מי שתשמשו [ענין בסעיף ג שהרב ישראלי הביא נ"מ בין הטעמים, בשאלה אם ניתן לומר כשנתן ענינו לגרשה איבד את פירותיו, והוא הדין שאבדה את קבורתה].
עוד הוסיף הר"ן שאף לגבי ירושתה תחת קבורתה לא מועילה מחילתה, (ובזה לא ביאר טעם)
וכתב הגר"א (ט) שאף זה נלמד מדיוקם של תוס' שכתוב 'קבורתה תחת ירושתה' ומשמע שלא ניתן לוותר על הירושה.
השו"ע פסק שאשה אינה יכולה לוותר על פדיונה בתמורה לפירות והביא את הטעם השני של תוס' שהוא בכדי שלא תתערבב בין האומות.
הרמ"א הוסיף ע"פ הר"ן שהוא הדין שאינה יכולה למחול על קבורתה בתמורה לירושה.
לשון השו"ע:

אם היא אומרת: איני נותנת לך פירות ואיני חפצה שתפדני אם אשבה, אין שומעין לה, כדי שלא תתערבב בין העובדי כוכבים.
(וכן בירושה וקבורה, אין אחד מהם יכול לומר: איני קובר ואיני יורש, אלא קובר ויורש) (ר"ן פי נערה).

סעיפים ו-ז

על מה ניתן להתנות בשעת הנישואין, ועל מה לא ניתן להתנות?

האם ניתן להתנות על הכתובה?

בסימן סו סעיף ט הבאנו באריכות את הדיון במשנה (כתובות נד:), **גמרא** (נו. - ז.) **ופוסקים** בדבר היכולת להתנות בעת הנישואין על ביטול חוב הכתובה, ולמעשה בקרב הפוסקים יש בזה ג' שיטות:

- **שיטת הרמב"ם** שלא מועילה כלל מחילה, אף בדרך שיכתוב לה כתובה והיא תכתוב שקבלה כתובה זו (בפשטות כדעת ר' מאיר במשנה).
- **שיטת הר"ן** (כתובות כג. בדפי הר"ף) **והרמב"ן** (כתובות נו ד"ה 'הא') שהמחילה מועילה בכל מצב, אלא שמכול מקום בעילתו בעילת זנות שאסור לקיים אשה בלא כתובה.
- **העולה מלשון השו"ע סימן סו סעיף ט שיש** שסברו שמחילה מועילה רק במידה וכתב לה והיא כתבה התקבלתי **(וכדעת ר' יהודה)**.

השו"ע סתם שמחילה אינה מועילה על הכתובה (בפשטות כדעת הרמב"ם).

האם יכולים האיש או האשה להתנות שלא יירש הבעל את אשתו בשעת הנישואין?

דין זה התבאר בע"ה במקומו בסימן צב, ונציגו בקצרה:
במשנה בכתובות (פג.) מתבאר שיכול אדם למחול על ירושת אשתו, אך דווקא קודם הנישואים, שאם לא כן כבר זכה בזה.
אמנם רשב"ג חולק וסובר שלא ניתן להתנות כלל כנגד דין תורה.
ר"ח ור"י פסקו כרשב"ג שלא ניתן להתנות כלל כנגד ירושתה.
אמנם רוב הראשונים פסקו שבעודה ארוסה ניתן להתנות שלא ירשנה, אך לאחר מכן לא ניתן.
השו"ע פסק כדעת רוב הראשונים שלא ניתן להתנות שלא ירשנה לאחר הנישואין, אך קודם הנישואין ניתן.

האם יכולה האשה למחול על עונתה?

רש"י בב"מ (נא. ד"ה ר' יהודה) **ביאר בדעת ר' יהודה** שניתן להתנות על מה שכתוב בתורה בדבר שהוא ממון שזה דווקא לגבי חיובי שאר כסות שהם ממון, אבל חיוב עונה לא, משום שהוא צער הגוף.
וכן עולה מדברי תוס' (כתובות נו. ד"ה 'ושמעני') שמודה ר' יהודה שלא מועיל תנאי בחיוב עונה.
המהרי"ק (שורש י) **כתב שר"ת חולק וסובר** שאף עונה ניתנת למחילה.
אף הריטב"א (קידושין יט: ד"ה ר' יהודה) **כתב** שניתן למחול על חיוב עונה וביסס דבריו על הירושלמי (בי"מ ז, ז) שהיות והנאתה בכך זה נחשב כדבר שבממון וכן כתב במרדכי ב"מ (סימן שסט).

האם מועיל תנאי בדברים אלו כשנעשה קניין

הפת"ש (ג) **הביא שהבאר היטב כתב בשם הסמ"ע** (סימן כב ס"ק טו) שאם נעשה קניין מועיל התנאי אף בדברים אלו, וכוונתו לדברי הסמ"ע שכתב כן ביחס לתנאי שידונו בערכאות של עכו"ם שאינו מועיל משום שמתנה על מה שכתוב בתורה, אך קניין מועיל בזה.
והבית הפת"ש שהבית מאיר השיג על הדימוי, וכתב שלא שייך קניין בעונה, וזה גרע מקנין דברים ובכתובה נעשית ביאתו זנות היא, ובירושה אין זה מועיל כמבואר בח"מ (יב) לפי שאדם לא יכול להסתלק ממנה שהוא ראוי לירש.
אמנם ציין הבית מאיר שבתשובת הרשב"א משמע שקניין מועיל לתת ליורשים ממה שהכניסה אם במידה ותמות בחייו ואף לאחר הנישואין זה מועיל שהרי זה כמחייב עצמו ליתן ואין זה שייך לדין ירושה.
אך כתב הבית מאיר שזה לשיטתו של הרשב"א שקניין 'אתן' מועיל 'אך לדין צריך להיות הקנין בלשון חיוב' ומכול מקום סילוק לא יועיל בזה.

סעיף ו:

התנה הבעל שלא יתחייב באחד מהדברים שהוא חייב בהם, או שהתנית האשה שלא יזכה הבעל באחד מהדברים שהוא זוכה בהם, התנאי קיים, חוץ מג' דברים שאין התנאי מועיל בהם, ואלו הם: עונתה, ועיקר כתובתה, וירושתה:

סעיף ז:

זה שאמרנו שאין תנאי מועיל להסתלק מירושתה, היינו במתנה עמה אחר שנשאה או קודם שאירסה, אבל במתנה עמה בעודה ארוסה, מהני. (וע"ל סימן צ"ב. אמרו רז"ל: אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה) (הגהות מיימוני פט"ו בשם תנא דבי אליהו):

סימן ע דין חיוב מזונות אשתו ואם חייב להשכיר עצמו

סעיף א

מהי רמת החיים שחייב בעלה לספק לאשתו במזונותיה?

במשנה בכתובות (ע.) נאמר שאדם שהדיר את אשתו שלא תהנה ממנו: אם הנדר הוא לפחות מל' יום-יעמיד לה פרנס שיפרנסה, ואם זה יותר מל' יום- צריך לגרשה ולתת לה כתובה.
הגמרא (ע-ע.) מקשה על משנה זו, כיצד נדר הבעל חל, והלא הוא כנגד מה שמחוייב לזונה, וכיצד הנדר מפקיע את השעבוד?

לבסוף מסיקה הגמ' שהיות וביכולתו של הבעל לומר לה שמעשה ידיה יהיו לעצמה והוא לא זן אותה, אין הנדר מפקיע את השעבוד משום שכאשר נדר אנו מחשיבים זאת כאילו אמר לה להתפרנס באופן עצמאי.
הגמרא מקשה על כך, א"כ מדוע במקרה ההפוך שהאשה נודרת את מעשה ידיה- אין הנדר חל, ואיננו אומרים שהיות וביכולתה לוותר על מזונותיה ולהשאיר את מעשה ידיה לעצמה, הרי זה אילו אמרה כן.
לאור כך עידנה הגמ' את דברי המשנה, והסיקה שהנדר של הבעל חל, רק כאשר אמר במפורש שמעשה ידיה יהיו לעצמה.

אך מבאר הגמ' שצריך להעמיד זאת במציאות שמעשה ידיה מספקים את מזונותיה, אך לא מספקים את מה שהייתה רגילה בבית אביה, ומכול מקום כל עוד הייתה חיה עם בעלה, הוא לא היה מחוייב לה זאת, משום שלא כל משפחה רגילים במה שיש לאביה, ולכן היא הלכה אחר מנהג בעלה, אך כעת שהדירה ממנו חזר מצבה להיות כבבית אביה ומחוייב לספק לה את היתר ע"י פרנס.

תוס' (כתובות ע: ד"ה י'האידנא) כתבו 2 הסברים מדוע יש הבדל בחיובו כלפיה בין מצב שאינה מודרת ממנו- שלא חייב לה כפי שהיה בבית אביה, לבין מצב שמודרת ממנו- שחייב לשלם כפי ששיהיה לה בבית אביה:

1. הסיבה שכשמתחנת עמו, הוא לא חייב לה כבבית אביה, ה יא משום שבמצב שלא כל משפחה מורגלים בזה, ואף הוא לא מורגל בזה- היא מוחלת, ומוכנה לרדת מרמת החיים שחייתה בבית אביה, אך מחילתה לא הייתה על דעת כך שידירנה ממנו, וחזרה מחוייבתו כבתחילה- שלא להורידה מרמת חייה הראשוניים.

2. הסיבה שכשמתחנת עמו, הוא לא חייב לה כבבית אביה, משום שבמצב שלא כל משפחה מורגלים בזה אין זה נחשב כירידה מרמת חיים, משום שרמת החיים נמדדת סביב מעגל המשפחה, ויש להתייחס לאביה שמחמת עשירותו ויתר לה ונתן לה מעבר למגיע לה, אך במידה והוא מחזירה לבית אביה, הוא צריך לספק לה את רמת החיים שהיא חיה כשהיא עם אביה.

[הב"ש (א) העיר שלכאורה יש נ"מ בין הטעמים שלטעם הראשון, גם במקרה שמחלה האשה גם על מה שנהגה בבית אביה, אם הדירה ממנו, חייב להחזיר משום שלא על דעת כן מחלה, ולפי הטעם השני אין הכרח לומר כן, משום שהסיבה שמחזירה למנהג בית אביה, הוא לא משום שעל כך לא מחלה.

אך מכול מקום **כתב הב"ש** שאין סיבה לומר שהתירוץ השני יחלוק בזה על התירוץ הראשון.]

השו"ע פסק ע"פ גמרא זו שחייב להנהיגה כדרך בני משפחתה, ולא כל בני משפחתה נוהגים בגדולות, אינו חייב להנהיגה בכך.

הרמ"א הוסיף כפי שעולה בפשטות מדברי הגמ' שכשאינה אוכלת עמו- חייב להנהיגה כפי שהייתה נוהגת בבית אביה, אף כשלא כולם נוהגים כן.

אמנם הנו"כ התקשו שדברי הרמ"א אכן תואמים לגמ' בפשטות [ניסוח זה ממני], אך בסעיף הבא פוסק הרמ"א ע"פ הירושלמי שהבעל אינו יכול סתם כך לומר לה שאינה אוכלת עמו, ורק כשהיא מתרצה זה מועיל (הירושלמי מסביר שהסיבה שבמשנה הוא יכול להדירה ל' יום בעל כרחה, זה מפני שאנו תולים שמה ימצא פתח לנדרה, אבל סתם כך הוא לא יכול להדירה מלאכול עמו), וא"כ אין משמעות לדין זה שהרי לכאורה כשנתרצה, אז אין מקום לחייבו להנהיגה כבבית אביה.

הח"מ (ב) תירץ שאכן הרמ"א כתב דין זה לשיטת הרמב"ם לקמן שלא פוסק כירושלמי בזה, וסובר שיכול להאכילה ע"י שליח, (מלבד בלילי שבת).

אמנם הב"ש (א) כתב שהרמ"א כתב כן אף לשיטתו, ומדובר שהאשה נתרצית לאכול לבד, ומכול מקום יכולה לומר שנתרצה דווקא על דעת שינהיגה כבבית אביה.
לשון השו"ע:

כיצד חייב במזונותיה?

אוכלת ושותה ממה שהוא אוכל ושותה.

ואם כל בני משפחתה רגילים בגדולות, צריך להנהיגה כן.

ואם אין כולם רגילים בגדולות, אינו חייב להנהיגה בכך כשאוכלת עמו.
(אבל כשאינה אוכלת עמו צריך להנהיגה כדרך שהיתה נוהגת בבית אביה)
(טור).

סעיף ב

האם יכול הבעל להאכילה ע"י פרנס ושלא תאכל עמו?

הרמב"ם (אישות יב, יב) פסק שהבעל יכול לתת לאשתו שתאכל ותשתה בעצמה, אך זאת בלבד שיאכל עמה מלילי שבת ללילי שבת.

המ"מ כתב שמקורו של הרמב"ם מן המשנה ביבמות (סד:) שם נאמר: 'המשרה את אשתו על ידי שליח - לא יפחות לה משני קבין חטין או מארבעה קבין שעורין... ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת'.

וביאר המ"מ שמגמרא זו למד הרמב"ם שרשאי הבעל להאכילה ע"י פרנס, אלא שצרכה לאכול עמו מלילי שבת ללילי שבת, [ובגמרא נחלקו רב נחמן ורב אסי אם הכוונה שתאכל עמו ממש, או לתשמיש והלכה כרב נחמן בדיני צריך לאכול עמה ממש].

אמנם הרא"ש (כתובות ז, ד) **והרשב"א** (כתובות בד: ד"ה 'המשרה') **בשם הראב"ד פסקו ע"פ הירושלמי** (כתובות ז, א) שאסור לאדם לסלק אשתו מעליו ולהעמיד לה פרנס אלא אם כן קיבלה זאת עליה ברצון. הירושלמי ביאר שהמשנה שלנו שעוסקת במציאות שקיבלה עליה.

הירושלמי למד כן מהמשנה בפרק המזירע. האומרת שאם הדיר את אשתו ליותר מלי צריך לסלקה, ועולה מכאן שהוא לא יכול להעמיד לה פרנס, שיכולה אשה לומר 'אי אפשי להתפרנס מאחר אלא מבעלי'. הירושלמי מבאר שהסיבה שאם נדר מפחות מלי יום, הוא לא צריך לגרשה, זאת משום שעד לי יום יש לחכות שמא ימצא פתח להתיר, אך מן הדין אין לו לסלקה מעליו ושתוכל לבד אפילו ליום אחד.

הרא"ש קודם הביאו את דברי הירושלמי הציע ביאור אחר מדוע אם הדירה ליותר מלי צריך לגרשה, וכתב שיתכן שנדר שונה, אבל העמדת פרנס סתם כך מותרת.

וכתב הגר"א (ג) שהרמב"ם מבאר את המשנה כדבריו אלו של הרא"ש.

ובמ"מ ביאר שכאשר הוא מדיר אותה, אז הם אסורים בהנאה ואינה אוכלת עמו אף בלילי שבת ולכן זה אסור, מה שאין כן שמעמיד לה פרנס שגם לא אסורה לו וגם אוכל עמה בלילי שבת⁸⁵.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שרשאי להעמיד לה פרנס, רק צריך לאכול עמה מלילי שבת ללילי שבת. **והרמ"א הביא את דעת הראשונים החולקים**, והסיק שנראית לו דעתם.

האומר צאי מעשה ידיך למזונותיך – אם צריך לאוכל עמה בלילי שבת?

ההפלאה (קונטרס אחרון ס"ק ג) **הסתפק** האם באומר צאי מעשה ידיך למזונותיך- צריך לאכול עמה במוצאי שבת, או שכך הדין רק שחייב במזונותיה ומעמיד לה פרנס.

וכתב ההפלאה שלפי טעמו של רש"י (כתובות סד. ד"ה 'ואוכלת') שצריך לאכול עמה בלילי שבת משום שזה ליל עונה, נראה שהוא הדין כשאמר 'צאי מעשה ידיך למזונותיך'.

וכתב ההפלאה שמדברי הפוסקים משמע שכשהוא אינו זנה כלל ומעשה ידיה שלה, אינו מחוייב לאכול עמה וכפי שעולה מפשטות הגמ' שכשאומר צאי מעשה ידיך למזונותיך והדירה, זה מועיל ובפשטות מועיל גם שלא יאכל עמה בלילי שבת.

לשון השו"ע:

בעל שרצה ליתן לאשתו מזונותיה הראויים לה ותהיה אוכלת ושותה לעצמה,

הרשות בידו, ובלבד שיאכל עמה בליל שבת.

(ויש חולקין וסבירא להו דלא יוכל לומר שהיא תאכל לבדה א"כ קבלה

עליה מרצונה) (טור בשם הירושלמי ובשם הרא"ש וב"י בשם רוב הפוסקים),

(וכן נראה לי).

סעיף ג

כמות מזונות פוסקים לאשה, ומה הדין כשאינו לו לתת?

כמה מזונות פוסקים לאשה?

במשנה בכתובות (סד): מבארת המשנה את כמות האוכל שחייב אדם לתת לאשתו כשמשאירה עם שלישי: שני קבין חיטין או ארבעה שעורין, חצי קב קטניות, וחצי לוג שמן, וכן קב גרוגרות או מנה דבילה.

הגמרא עומדת על כך שבמשנה לא הוזכר שצריך לתת לה יין, וביארה הגמ' שזה כדעת ר' אלעזר הסובר שאין לתת יינות לאשה.

הגמ' מקשה מברייתא האומרת שאם הייתה רגילה בין נותנים לה.

ומסיקה הגמ' שברגילה הדין שונה [ועוד מרחיבה הגמ' בכמות היין, שבמידה והיא רגילה ב2 בפני בעלה, נותנים לה 2 בפני בעלה ואחד שלא בפני בעלה, וכשרגילה רק אחד, אין נותנים לה שלא בפני בעלה כלום, אך הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו חילוקים אלו, וכבר תמה עליהם נהר"ן, והביאו הח"מ (ד)]

בעקבות משנה וגמרא זו פסק הרמב"ם (אישות יב, י)

כמה מזונות פוסקין לאשה?

פוסקין לה לחם שתי סעודות בכל יום סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר שאינו לא חולה ולא גרגרן, ומאותו מאכל של אנשי אותה העיר אם חטים חטים ואם שעורים וכן אורז או דוחן או משאר מינין שנהגו בהן, ופוסקין לה פרפרת לאכול בה הפת כגון קטנית או ירקות וכיוצא בהן, ושמן לאכילה ושמן להדלקת הנר ופירות ומעט יין לשתות אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין. ופוסקין לה שלש סעודות בשבת ובשר או דגים כמנהג המקום, ונותן לה בכל שבת ושבת מעה כסף לצרכיה כגון פרוטה לכבוס או למרחץ וכיוצא בהן.

⁸⁵ אך יש להעיר שבבבלי משמע שכשמדירה סתם אפילו ליום אחד, זה אסור, ורק במידה ואמר צאי מעשה ידיך למזונותיך זה מועיל עד לי יום [כאשר אצל אבי נהגו יותר מבבית משפחתה] ולכן דברי המ"מ לא מועילים לכאורה שהרי אם הדירה לכמה ימים אין הוא מונע ממנה אכילה בליל שבת, אלא אסרן נחדש שאכן אם הדירה פחות משבוע זה מועיל, ודוחק.

על כן צריך לומר לכאורה שעצם זה שאסרה בהנאה זה חמור יותר וכדברי הרא"ש וגר"א וכפי שרמזו המ"מ עצמו במה שכתב 'שגם אסורה עליו, וגם אוכל עמה בלילי שבת, ומשמע שאסורה עליו הוא טעם בפני עצמו.

ולי קצת קשה גם דברי הרא"ש והגר"א שמשמע מדבריהם שכשהדירה יש איסור בעצם זה שלא אוכל עמו, וא"כ מה מקשה הגמ' 'לאו כל כמיניה לאפקועי שעבודיה' והרי לא הפקיעה משעבוד המזונות, ואף שיתכן שאסור לו להדירה מלאכול עמו באופן כזה, אין זה רמז בגמ' והיה לגמ' לומר כן כפי שכתב הירושלמי.

והיה נראה לי שלדעת הבבלי אין כלל שאלה, משום שהוא לא יכול להעמיד לה פרנס באופן ישיר, אלא באופן שלא עושה שליחותו כמבואר בגמ' ואין זה נחשב כלל שהוא מפרנסה, ולכן זה מועיל רק במציאות שמעיקרה לא השתעבד לכדל, ודוק.

סימן ע-דין חיוב מזונות אשתו ואם חייב להשכיר עצמו

הב"ש (ד) הביא מדברי הרמב"ם ששיעור זה הוא לפי מנהג המקום באוכל, ומשתנה ממקום למקום לפי המנהג

האם סידור זה שייך גם לאשה שאוכלת עמו

הח"מ (ג) העיר שמסידור לשון הרמב"ם נראה שחיוב זה נכון גם כשאוכלת עמו, אבל מלשון השו"ע נראה שרק כאשר פוסק לה מזונות חייב בכך (כלשון המשנה) אך אם אוכלת עמו, מתגלגלת עמו אף בפחות. **הב"ש (ב)** צידד בכך שכשהיא עמו, היא מתגלגלת עמו אף בפחות.

יין למניקה

הטור הוסיף ע"פ הגמרא בכתובות (סה): שלאשה מניקה מוסיפים יין- שהיין יפה לחלב. אך הרמב"ם והשו"ע לא הזכירו זאת.

הרמ"א הביא את דברי הטור.

ונחלקו הח"מ (ה) והב"ש (ה) אם ניתן להוסיף למניקה יותר מכוס אחד:

לדעת הח"מ לא מוסיפים יותר מכוס אחד, משום שהוא ניוון לאשה כמבואר בגמ' (כתובות סה). **והב"ש סבר** שלמניקה אין זה ניוול הואיל צריכה לכך.

צרכי בישול

כתב הר"ן (כתובות כח. בדפי הרי"ף ד"ה 'והשחקים')

ויש לדקדק אמאי לא חשיב ציבי לבשל מאכלה

ואפשר דמשום דתנא במקום הרים קאי וכדאיתא בגמרא לא חשיב ציבי דהא אית לה אבל היכא דלית לה ודאי יהיב לה

אי נמי האי תנא לא חשיב אלא מידי דמיכל אבל מידי דבר איכשורי מיכלא לא חשיב ומשי"ה לא חשיב נר ופתילה וכוס וחבית וקדרה אף על גב דודאי יהיב לה והכי איתא בירושלמי ובתוספתא.

על פי זה כתב הרמ"א: 'ונותנין לה עץ לבשל מאכלה'.

וכתב הח"מ (ח) שהוא הדין כלי קדירה וכיוצא בזה.

אשה המצמצת ממזונותיה- למי הולך המותר?

בברייתא בכתובות (סה): נאמר: "מותר מזונות לבעל, מותר בלאות לאשה.

וביאר הרמ"י: "כגון אשה שמזונות האמורים במשנתנו עודפין לה שאינה רעבתנית".

הטור והרמ"א ובעקבותיו פסקו בעקבות גמרא זו בזה הלשון:

צמצמה והותירו מאלו המזונות, הוא של בעל.

הפתי"ש (א) הביא את דברי התשובה מאהבה (א, עח) שכתב שאין דין זה מוסכם, משום שמפשיט הגמ' ורש"י משמע שמדובר שבאופן טבעי אכלה פחות, וממילא המותר נשאר אצל הבעל, אך במידה והיא מצמצת מעצמה יוסבלה רעבון ודוחק יכולה לומר שבשביל עצמה עשתה כן ולא שיזכה בה בעלה וכן מפורש בתוס' נזיר (כד: ד"ה 'שקיימצה') ונלמד מהגמרא שם שכשקיימצה מעיסתה- זה שלה, וכן מפורש בר"ן נדרים (נפ).

ולמעשה פסק התשובה מאהבה שאין להוציא מיד האשה, במידה וחסכה.

והסכים עמו הנודע ביהודה, וכתב שמה שאין מוציאים ממנה, אינו מכוח קים לי, אלא משום שזה דין ברור ללא ספק.

בעל עני שאינו יכול לזון את אשתו

בגמרא בכתובות (עז): נחלקו רב ושמואל מה תפקידו של בית הדין ביחס לאדם שאומר לאשתו 'איני זן ואיני מפרנס'.

לדעת רב יש לכופו להוציאה ולתת לה כתובה, ואין עניין לכופה שיזון אותה שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת.

ולדעת שמואל במקום לכופו להוציאה, יש לכופו שיזון אותה.

נחלקו הראשונים כמי לפסוק להלכה ויתבאר בע"ה בסימן קנד.

גמרא זו עוסקת במציאות שהאדם אינו מעוניין לזון את אשתו, אך יש לדון מה הדין במציאות שהאדם פשוט אינו מסוגל לכלכל את אשתו:

הרמב"ם (אישות יב, יא) פסק בפשטות שאף במקרה זה כופים את הבעל שיגרש את אשתו, ותהיה כתובתה חוב עליו עד שתמצא ידו ויתן.

ובדברי הריטב"א (כתובות עז). **והרשב"א** (כתובות עז). מבואר שבעניין זה אף שמואל יודה, שהרי לא ניתן לכופו אותו לזון, ולכן פשוט שיש להוציאו במידה ואינו מוצא עבודה או שאינו רוצה להשתכר.

הר"ן (כתובות לו. בדפי הרי"ף) כתב כדברי הריטב"א והרשב"א אך בלשונו כתב רק שכשאינו רוצה להשתכר, כופין אותו.

ולמדו מלשונו החזו"א (קח, י) **והחת"ס** (אבן העזר א- קלא, א) שרק במידה ואינו רוצה להשתכר כופים, אך במידה ורוצה ולא מוצא אין לכופו [וניכר שהחזו"א לכל הפחות ראה את דברי הרשב"א רק מתוך דברי הר"ן והמ"מ, ובמ"מ כתוב כפי שכתוב בחידושי הרשב"א שלנו]

כנגד שיטות אלו כתב רבינו ירוחם (מישרים נתיב כג חלק ה) **בשם ר"ת** שאם אין ביכולתו לפרנס, אין כופים אותו להוציא.

רבינו ירוחם מנמק זאת בכך שכשם שלא כופים בעל חוב לגרש, כך אין כופים אשה.

מוצא ממה להשתכר, וכשלא רוצה להשתכר הדבר תלוי במחלוקתם אם יש לכופו על כך, אך לקמן נראה שיש בעניין זה מחלוקת]

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שכשאין לו ממה לפרנס- כופים אותו לגרש.

והרמ"א הביא את דעת רבינו ירוחם בשם ר"ת שאין כופים אותו להוציא במידה ואין לו.

הבית מאיר תמה על הדימוי שהרי כשבעל חוב לא משלם, אין לנו תקנה, ובמקרה שהבעל יש תקנה שיגרשה.

והסיק הבית מאיר שהלכה כרמב"ם שכופים את הבעל כשאין לו ממה לשלם. **לעומתו החזו"א** (קח, ז) ביאר שרבינו ירוחם לא התכוון ללמוד מבעל חוב שאין לגרש, ועיקר הטענה שכאשר אין לו ממה לשלם, הוא לא מיפר שום התחייבות, שהרי האשה מתגלגלת עמו. לשיטת החזו"א כל כוונת רבינו ירוחם לומר שאין לאשה שום זכויות מעבר לבעל חוב רגיל, וממילא אין סיבה לכופ את הבעל לגרש. [החזו"א סובר כן גם משום שלפי הבנתו ששתי השיטות במחלוקת שניבא בפסקא הבאה בין ר"ת לרבינו אליהו, אם יש לכופ את האדם להשכיר עצמו, מניחים שאין כופים אותו לגרש כשאין ביכולתו לפרנס, וכל הדין שיכול לפרנס ואינו רוצה] **הפת"ש (ג) הביא שהחת"ס הסיק להלכה** שמי שיש לו ואינו רוצה לזון כופים לזון כשמואל, ואם אין לו ולא רוצה להשכיר עצמו- כופין אותו בשוטים להוציא, ומי שלא יכול להרוויח- הדבר תלוי אם חיוב המזונות דאורייתא שיש לכופ בשוטים, או שהוא מדרבנן ויש לכופ במילים בלבד.

האם יש לבעל חיוב להשכיר עצמו כדי לזון את אשתו?

הגמרא בכתובות (סג) מתייחסת לדברי המשנה הקובעת שיש לפחות מכתובת המורדה, ודנה הגמ' אם הכוונה שמורדת מתשמיש, או ממלאכה. **הגמרא מנסה להוכיח** שהכוונה למרידה מתשמיש, מהמשך המשנה שכתבה: 'וכן המורד' והרי הבעל אינו משועבד למלאכה לאשה, אלא לתשמיש. **ומתמצת הגמ'** שהכוונה שמורד ואומר איני זן ואיני מפרנס. **תוס'** (כתובות סג. ד"ה 'באומר') **הביאו שרבינו אליהו** הבין שהכוונה שאינו מוכן להשכיר עצמו בכדי לזון אותה, ובזה מובן הדיון למרידתה ממעשה ידיה. **ומכאן לומד רבינו אליהו** שכשאין כסף לבעל, הוא חייב להשכיר עצמו, וכופים אותו על כך. **רבינו אליהו מביא ראיה נוספת לכך**, מלשון הכתובה שם מתחייב הבעל 'ואפלו', ומשמע שמחוייב להשכיר עצמו.

אך תוספות מעירים שרש"י ביאר אחרת את דברי הגמ' והכוונה שהוא מורד מלזון אותה ממש, וזה דומה למעשה ידיה, משום שמזונות תוקנו תחת מעשה ידיה. **ומביאים תוס' שאכן ר"ת סבר** שאין לכופ את הבעל להשכיר עצמו, ואת לשון ההתחייבות בכתובתה מבאר ר"ת שהוא מתחייב לעבוד בשדה ולהביא מזונות, ולא להשכיר עצמו. **בתשובות מיימוניות נשים** (סימן לא) **כתוב שרבותינו שבצרפת** נוהגים כפסק רבינו אליהו. **הרמ"א הביא בלשון יש אומרים את דעת רבינו אליהו** שחייב להשכיר עצמו. **אמנם הגר"א (ט)** כתב שדעת רוב הפוסקים שאינו חייב להשכיר עצמו, וכדעת ר"ת.

האם לדעת ר"ת אשתו נשארת עמו, או שכופים את הבעל להוציאה?

הפרשנים נחלקו במה בדיוק נחלקו רבינו אליהו ור"ת: **מדברי הריטב"א** (כתובות עז. ד"ה 'ונראין הדברים') **נראה שגם ר"ת וגם רבינו אליהו מודים** שבמידה ואין לו כלל מה לשלם יש לכופו להוציא את אשתו, אלא שהיות ונפסק כשמואל שראשית יש לכופו לזון, נחלקו אם בכלל זה יש לכופו גם להשכיר עצמו, או שמיד יש לכופו להוציא ואין לחייבו להשכיר עצמו. **וכן עולה מדברי החת"ס** (אבן העזר א-קלא) שכתב שכולם מודים שבמידה ואינו רוצה להשכיר עצמו כופים על כך (ויש לבאר שכוונתו שלדעת רבינו אליהו כופין להשכיר, ולדעת ר"ת להוציא). **אמנם החזו"א** (אבן העזר קח, ז) **השיג על דברי החת"ס** הנ"ל וכתב שה"ל וכתב שה"ל לא להוציא ולא לזון, וזאת משום שהיות ולא התחייב בכך, לא הפר את חובותיו. **החזו"א מביא ראיה לכך** שלא ניתן לומר שלדעת ר"ת אין לכופו על זון, אך יש לכופו לתת גט, שא"כ לא היה לר"ת לומר שאינו נחשב כמורד במידה ולא רוצה להשכיר עצמו, שהרי גם בטענת מאיס עליך, הוא לא מחוייב לשמש עמה וחייב לגרשה והוא נחשב כמורד.

בעל שיכול לזון בלחם, אך לא בשאר הדברים

הח"מ (ט) **זייק מלשון הרמב"ם** שכל שיכול הבעל לתת לאשתו לחם, אין כופים אותו להוציאה. **דיוקו הוא מכך שכתב הרמב"ם** (אישות יב, יא) "ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפי לחם שהיא צריכה לו כופין אותו להוציאה". **אמנם רע"א כתב בשם כנסת הגדולה** (אות כ) שכל שלא יכול לזונה כעני שבישראל חייב לכופה ולא די בלחם.

מי שיש לו מזונות ליום אחד

כתב הטור בשם הרמ"ה:

'אפי אי לית ליה אלא מזוני דחד יומא חייב למיזנה מינייהו או למיכל בהדיה במאי דאכיל'.

וכן פסק הרמ"א.

וביאר הח"מ (יא) שהחידוש הוא בכך שאין לומר, שדינו כבעל חוב שמשאירים לו מזון סעודה אחת.

אין לבעל ממה לפרנס אך יש לו קרקע כנגד כתובתה

כתוב בתשובות הרשב"א (א, תתצ) שאם אין לבעל מזונות, אך יש לו קרקע כנגד כתובתה- כל שיש לו פירות תזון אשתו עמו מן הפירות אם יספיקו לשניהם והוא אוכל פירות, רשאית האשה לזון מהקרקעות, אך עיצה טובה היא שתצמצם כדי שישאר לה לכתובתה. **על פי זה פסק הרמ"א** היה לו קרקעות, הרשות ביד האשה ליקח מזונותיה מפירות הקרקעות או מגוף הקרקעות, או צריך למוכרן. [הח"מ (יג) ציין שאין הלשון ברמ"א מדוקדקת]. **לשון השו"ע:**

כמה מזונות פוסקים לאשה?

לחם שתי סעודות בכל יום, ופרפרות לאכול בה הפת, ושמן לאכילה ולהדלקת הנר, ומעט יין לשתות, אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין, (ואם היתה מניקה נותנין לה יין) (טור); ובשבת שלשה סעודות ובשר או דגים; ונותן לה בכל שבת מעה כסף לצרכיה; (ונותנין לה עץ לבשל מאכלה) (הר"ן פ' אף על פי).

בד"א, בעניי שבישראל אבל אם היה עשיר, הכל לפי עשורו.

(צמצמה והותירו מאלו המזונות, הוא של בעל) (טור).

ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה, כופין אותו להוציא. הגה: ותהא כתובתה עליו חוב עד שימצא ויתן (טור בשם הרמב"ם).

וי"א שאין כופין אותו להוציא, מאחר שאין לו (ר"י בשם ר"ת).

מי שאין לו מזונות אלא חד יומא, חייב לזון מיניה את אשתו או למיכל בהדה (טור בשם הרמ"ה).

וי"א עוד דחייב להשכיר עצמו כפועל ולזון אשתו (טור בשם ר' אליה ומוהר"ם בשם רבי שבצרפת).

היה לו קרקעות, הרשות ביד האשה ליקח מזונותיה מפירות הקרקעות או מגוף הקרקעות, או צריך למוכרו (רשב"א סימן תת"ץ).

סעיף ז

האם חייב אדם לזון את אשתו כשנשתטית?

במשנה בכתובות (נא): נאמר שכאשר אשתו חולה הוא יכול לומר 'הרי גיטה וכתובתה ותרפא את עצמה'. **ובגמ' (נב):** מביאה הגמ' שרשב"ג אומר שכשיש קצבה לרפואה, היא ניזונית מהכתובה, וברפואה שאין לה קצבה, החיוב הוא כמזונות ולא גורע מכתובה.

וכתב הרשב"א (ב, שפט) שאדם שנשא אשה שנשתטה אח"כ הוא חייב לזונה וכן לרפאותה, ואינו יכול לומר שיזון אותה רק ממה שהביאה לו, משום שזהו חולי שאין לו קצבה וכדעת רשב"ג, וכן אינו יכול לומר: 'הרי גיטה' משום שתקנו שלא לגרש את השוטה **וכן פסק השו"ע.**

הרמ"א ציין שפסק השו"ע סותר לפסקו בסימן קיט (סעיף ו) שפסק ע"פ הרמב"ם (אישות י, כג):

אבל אם נשתטית אינו מוציאה עד שתבריא, ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא תהא הפקר לפרוצין שהרי אינה יכולה לשמור את עצמה, לפיכך מניחה ונושא אחרת ומאכילה ומשקה משלה ואין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה שאין כח בבן דעת לדור עם השוטים בבית אחד, ואינו חייב לרפאותה ולא לפדותה.

הראב"ד השיגו שם: 'אם בת רפואה היא למה לא יתחייב לרפאותה וכמה יש שמשטות מכח חולי וחוזרות ומתרפאות'.

המגיד משנה ביאר שהרמב"ם סובר כן, משום שיכול אדם לומר לאשתו החולה, הריני גיטה וכתובתה' כמבואר לעיל, ועל אף שבשוטה תקנו חכמים שלא יגרשה בכדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, אין בזה בכדי לחייבו חיוב ממון.

הח"מ (טו) כתב ליישב לאור דברי המ"מ שמה שפסק השו"ע בסימן קיט הוא במציאות שרוצה לגרשה, ולכן אין לחייבו לזונה ולרפאותה, אך כאן מדובר במציאות שהבעל לא חפץ לגרשה (והעיר ביד אפרים (הביאו הפתי"ש סי' קז) שברשב"א מפורש שגם כשרוצה לגרשה, חייב לשלם מזונות).

הב"ש תירץ (י) שדברי הרשב"א והשו"ע כאן מוסבים על שוטה שאינה יכולה לשמור גיטה ולכן אינו יכול לגרשה מדאורייתא ולכן חייב בכל החיובים, מה שאין כן לקמן מדובר שיכולה לשמור גיטה ורק אינו מגרשה מחמת התקנה ולא תקנו לחייבו ממון (אך גם זה נסתר מדברי הרשב"א שכתב שגם שיכולה לשמור גטה אינו יכול לגרשה משום שאינה יכולה לשמור עצמה, ואעפ"כ כתב שחייב לזונה, ובפשוט נראה שהרשב"א והרמב"ם חולקים).

הפת"ש (ז) הביא שבחוט השני (סימן לב) כתב שאין לסמוך על פסק השו"ע בסימן קיט ולפטור את הבעל מתשלום מזונות, שכבר חלקו עליו הראב"ד והרשב"א, ובפרט במציאות שהייתה לפניו שהאשה נשתגעה מחמת חולי ועודנה בחולי, ובמקרה זה 'אין אחד מני אלף אשר לא יכול להרפא'.

לשון השו"ע:

הנושא אשה ואח"כ נשתטית, חייב לזונה ולרפאה. (ע"ל סי' קי"ט סעיף ו' שכתב להיפך).

סעיף ה

תשלומי מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים

המשנה בכתובות (קד - קה): מביאה מחלוקת בין חנן לבני כהנים גדולים בדבר אשה שהלך בעלה ותובעת מזונות.

לדעת חנן יש לתת לה מזונות ולהשביעה רק בסוף (כשתבוא לגבות כתובתה מן היתומים) שלא עכבה משל בעלה כלום.

אמנם לדעת בני כהנים גדולים יש להשביעה גם בתחילה וגם בסוף.

ור' יוחנן בן זכאי הכריע כחנן שלא תשבע אלא לבסוף.
בפשטות עולה מן המשנה כי יש לתת לאשה שהלך בעלה למדינת הים מזונות, אלא שנחלקו התנאים, אם צריכה להשבע בתחילה קודם שהיא נוטלת מזונות.
אך בגמ' (קז.) נחלקו רב ושמואל האם יש לפסוק מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים ולא ידוע שמת.
לדעת רב אכן פוסקים מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים.
ולדעת שמואל אין פוסקים אלא אם כן ידוע שמת, ובוה עסקה המשנה.
ונחלקו האמוראים מדוע לדעת שמואל אין פוסקים:
לדעת רב זביד, אין פוסקים מהחשש שבעלה כבר התפייסה בנכסים, וכעת היא רוצה לגבות בנוסף.
ולדעת רב פפא אין פוסקים מהחשש שבעלה אמר לה- 'צאי מעשה ידיך למזונותיך', וממילא הוא לא חייב לה כלל מזונות.

הגמ' מביאה 2 השלכות השלכות הלכתיות בין הטעמים:

1. במקרה שהיא אשה גדולה ומעשה ידיה לא מספקים אותה- לדעת רב פפא יש לתת לה, משום שגם אם אמר לה 'צאי מעשה ידיך למזונותיך', הוא חייב לתת לה, ולדעת רב זביד אין לתת לה מהחשש שכבר התפייסה מטלטלים.
2. במקרה שהיא קטנה ומעשה ידיה מספקים אותה- לדעת רב זביד יש לתת לה שאין לחוש שהוא נתן לה נכסים שאין דרך לתת לקטנה, ולדעת רב פפא אין לתת לה שמה אמר לה 'צאי מעשה ידיך למזונותיך', והרי מעשה ידיה מספקים אותה.
למעשה הכריעה הגמ' שהלכה כרב, ופוסקים מזונות לאשת איש.
אמנם מבואר בגמ' שאמר שמואל שאף רב מודה שאין לפסוק לאשה בתוך ג' חודשים ראשונים מאז שעזב, משום שחוקה היא שאין אדם משאיר ביתו ריקם.
על פי זה פסק השו"ע שכשהלך בעלה של אשה למדינת הים, אין נותנים לה מזונות בג' חודשים ראשונים, אך לאחר מכן נותנים לה, ואינה צריכה שבועה, וכדעת חנן שאינה נשבעת אלא לבסוף.
וכתב הרמ"א מכוח דברי המרדכי (כתובות סימן רעג) **בלשון 'ויש אומרים'** שבמידה והבעל יצא מתוך קטטה- יש לפסוק לאשה מזונות מיד ולא לחכות ג' חודשים, משום שיש להניח שהשאיר את ביתו ריקם, ולא הניח לה מזונות אפילו לג' חודשים.
ומעין זה הובא בב"י בשם הריטב"א (כתובות קז. ד"ה 'אתמר') שאם יצא הבעל למקום קרוב על דעת לחזור לאתרו ואח"כ השתקע שם, יש לפסוק לה מזונות אפילו בתוך ג' חודשים ראשונים.

האם מגבים לאשה גם בעבור תכשיט?

לשון הגמרא בכתובות (קז.):

ת"ש מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, ב"ד יורדים לנכסיו וזנין ומפרנסין לאשתו, אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר! ...
מאי דבר אחר?
רב חסדא אמר: תכשיט.

רב יוסף אמר: צדקה.

מ"ד תכשיט, כל שכן צדקה; מ"ד צדקה, אבל תכשיט יהבינן לה, דלא ניחא ליה דתינוול.

מבואר בגמ' שנחלקו האמוראים האם יש לתת מגבים בעבור תכשיטים לאשה שהלך בעלה למדינת הים.
וכתב הר"ן (כתובות יז. בדפי הרי"ף ד"ה 'לא ניחא ליה') שמצא בהלכות ישנות של הרי"ף שכתב שהלכה כרב חסדא שהוא רבו של רב יוסף, ואין מגבים מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים.
וכן פסק הרמב"ם (אישות יג, ז). (ומבואר ברמב"ם שלא נותנים לה שאין לה לבעל שתקשט לו).
וכן פסק השו"ע.

אשה שמת בעלה ובאה לגבות מזונות, אם צריכה שבועה?

הבאנו לעיל שנפסק להלכה כחנן שאשה שהלך בעלה למדינת הים יכולה לגבות מזונות ללא שבועה בתחילה, ונשבעת רק לבסוף.

הרמב"ם (אישות יח, יט) **כתב** שיש מי שהורה' שגם אשה שמת בעלה גובה ללא שבועה.

אך כתב הרמב"ם שאין ראוי לסמוך על הוראה זו, מפני שאין לדמות בין מזונות אשה שהלך בעלה למדינת הים, לבין מי שמת בעלה מגובה מן היתומים, ואין לגבות מן היתומים ללא שבועה שיכל הנפרע מנכסיו יתומים לא יפרע אלא בשבועה.

הרא"ש (כתובות יג, ו) **השיג על דברי הרמב"ם** והביא מספר טיעונים לכך שאף אשה שמת בעלה יכולה לגבות מזונות ללא חיוב שבועה.

1. שמואל סובר שאין נותנים לאשה שמת בעלה מזונות, ומעמיד את דברי המשנה במי שמת בעלה, ולדבריו לכל הפחות מבואר שניתן לגבות ללא שבועה כדברי המשנה, ולא מצינו שחלק עליו רב בעניין זה.
2. הסברה נותנת שאשה שמת בעלה זקוקה פחות לשבועה מאשה שהלך בעלה למדינת הים ולא ידוע שמת, שהרי כשידוע שמת, ברור לנו שתשבע לבסוף על כתובתה, אך מי שבעלה לא מת, יתכן שלא תשבע כלל, משום שבעלה יחזור ולא תגבה כתובתה.
3. לגבי טענת הרמב"ם שאין להפרע מיתומים ללא שבועה, כתב הרא"ש שאף מי שאינו לפנינו לא גרע מיתומים, שיש לטעון בשבילו, וכשם שלגביו אין מצריכים שבועה, הוא הדין לגבי היתומים.
הכסף משנה (אישות יב, יח) **השיב** כנגד טענתו האחרונה של הרא"ש: כאשר בעלה עתיד לחזור, אין לחוש שלא להשביעה משום שכאשר בעלה יבוא, הוא יטען טענותיו ויוציא האמת לאור, ואין זה דומה ליורשים שלעולם לא יוכלו לטעון כנגד האשה (לכאורה סברא זו מיישבת גם את הטענה השניה של הרא"ש שהיות ובחיו, היא לא תטול כתובתה, יותר שייך להשביע ממי שבעלה מת, ולפי הכסף משנה, ההיפך הוא הנכון שכל עוד הבעל בחיים, כשיחזור יוכל הבעל להוכיח דבריו, ולכן אין מקום להשביעה כעת, מה שאין כן במקרה שמת שהיורשים לא יוכלו להוכיח כנגדה, ולכן ראוי להשביעה).

האם נותנים לאשה שהלך בעלה למדינת הים או שמת מזונות כשכתובתה אינה בידה?

כפי שהתבאר לעיל, נפסק להלכה כרב שנותנים מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים, ואין חוששים לכך שבעלה התפיסה מטלטלים, או שאמר לה בטרם צאתו: 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'.

אך ישנו חשש נוסף, שהגמ' לא התייחסה אליו, והוא שמא מחלה האשה על כתובתה, או שגבתה כתובתה מבעלה, וממילא אין לבעלה כלפיה חיוב מזונות. בעיה זו נפטרת במציאות שהאשה מוציאה כתובתה כשבאה לגבות מזונות, אך נשאלת השאלה האם מחובת האשה להוציא כתובתה בכדי לגבות את המזונות.

הרמב"ם (אישות יב, יח) **הביא שנחלקו בזה הגאונים**:

יש שהורה שאין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה או שמת בעלה, מבלי שתוציא כתובה, מן החשש שנטלה כתובתה מבעלה או מחלה לו כתובתה.

ויש מי שהורה שפוסקין לה מזונות, ואין חוששים לזה, והיא בחזקת שלא נטלה.

הרמב"ם הציע שיטה אמצעית, והיא שבמדה והלך בעלה למדינת הים, יכולה ליטול את המזונות אף ללא הוצאת הכתובה, הואיל והחיוב כלפיה במזונות הוא מן התורה (זאת לשיטת אד עיין לעיל בעמוד 176 שרבים חלקו עליו בזה). אך במידה והבעל מת, אינה יכולה ליטול מזונות ללא הוצאת הכתובה, הואיל וחיוב המזונות לאחר מיתת הבעל הוא מכוח תקנת חכמים בלבד.

הרמב"ם הוסיף טעם נוסף לחילוק זה, והוא שכשכשמת בעלה, היא באה לגבות מן היתומים, ולכן יש לטעון בעבורם, וכל שלא הביאה הכתובה, לא תוכל לגבות.

בפסקא הקודמת, כבר הבאנו את השגותיו של הרא"ש (כתובות יג, ו) **על הטענה השניה של הרמב"ם** שיש לטעון ליתומים, וכתב שכך גם יש לטעון למי שאינו לפנינו, והבאנו שם גם את דברי הכ"מ שטען כנגדו שכשהבעל לא לפנינו, יש פחות מקום לחוש, משום שכשיבוא תצא האמת לאור.

הרא"ש גם השיג עוד מספר טיעונים כנגד דברי הרמב"ם שכשמת בעלה חייב להוציא כתובתה וכתב:

1. שהטענה שחיוב מזונות בחיי הבעל, הוא מדאורייתא הוא כנגד כל דעת האמוראים שסברו שהוא מדרבנן.
2. ההלכה היא שניתן לגבות כתובה בעדי מיתה, ואין דורשים ממנה להוציא כתובתה, ומכאן שיכולה לגבות גם לאחר מיתה ללא כתובה.
3. האשה מוחזקת בנכסים ביחס למזונות כמבואר בכתובות (צו:): "אלמנה כל זמן שלא נשאת על היתומים להביא ראייה" וא"כ פשוט שאין לדרוש ממנה להוציא כתובתה.

הכסף משנה השיב על טענות אלו:

1. הרמב"ם סובר שמזונות דאורייתא הואיל וכך סבר ר' אליעזר בן יעקב שמשנתו קב ונקי.
2. אין קושיא מכך שניתן לגבות כתובתה בעדי מיתה, שזה דווקא במקום שלא כותבים כתובה, אך במקום שכותבים כתובה, לא די בעדי מיתה.
3. כל מה שנאמר שנכסים בחזקתה הן לענין מזונות, זה דווקא לאחר שבי"ד פסקו לה שתגבה מזונות לאחר שהוציאה כתובתה, אך כל שלא פסקו לה ולא הוציאה כתובה, אין הנכסים נחשבים בחזקתה.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם שגם כשאין כתובת האשה בידה, מגבים לה מזונות כשהלך בעלה למדינת הים (ובזה גם הרא"ש מסכים, אלא שסבר שהוא הדין למי שמת בעלה ובאה לגבות מזונות, ובסימן צג סעיף יח פסק השו"ע כדעת הרמב"ם שלאמנה אין מגבים ללא כתובה, וכתב שיש חולקים).

יחס בין מזונות האשה לבין מעשה ידיה כשהלך בעלה למדינת הים

ראשית נקדים בשאלת היחס בין חיוב מזונות האשה, לבין מעשה ידים.

במשנה בכתובות (סג): נאמר: 'המורדת על בעלה - פוחתין לה מכתובתה'.

ונחלקו שם בגמ' רב הונא ורב יוסי בר חנינא האם הכוונה למורדת מתשמיש (רב הונא) או למורדת ממלאכה (ר' יוסי בר חנינא).

להלכה נפסק כרב הונא שהכוונה למורדת מתשמיש, ויוצא להלכה שאישה שהיא מורדת ממלאכתה, היא אינה מוגדרת כמורדת.

ונחלקו הראשונים בפרשנות עניין זה:

לדעת הראב"ד (השגות על הרי"ף כתובות כו.) רב הונא סבר שאינה מורדת דווקא כשאמרה איני ניזונת ואיני עושה, וזאת משום שרשאית לומר כן (ור' יוסי בר חנינא סבר שאינה רשאית), אך במידה ולא אמרה כן היא נחשבת כמורדת, וכתב הראב"ד מוכרחים לומר כן משום שלא יתכן שהיא תמרוד ממלאכה ובתוך זמן זה עדיין הבעל יהיה מחויב לפרנסה במזונות.

הרמב"ן (ספר הזכות כתובות כו. ד"ה 'אמר המחבר') **לעומתו סובר** שדין מורדת שייך דווקא בתשמיש 'שהוא ביטול עיקר נישואין וזערו של איש בגופו ודאי'. אך כל מרידה בעניין אחר לא הופכת את האשה למורדת, ולכן גם אם היא מורדת ולא עושה מעשה ידיים, בעלה חייב לפרנסה אלא שודאי שיכול לשכור על חשבון אשתו אשה שתעשה במלאכה.

מדברי תוספות (כתובות סג. ד"ה 'רב הונא') **הרא"ש** (כתובות ה, לא) **והרשב"א עולה** שלדעת רב הונא שיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, אז פשוט שאין היא מורדת, ומשמע מדעתם שכל שלא עושה במלאכה אף שאינה אומרת כן במפורש, נפטר בעלה במזונות. (אלא שלדעת הרשב"א (כתובות סג.) היא עדיין מחוייבת בשאר מלאכות הבית וניתן לכופ אותה בשוט על כך, רק שאינה נחשבת כמורדת על כך ולדעת תוס' והרא"ש כל שאמרה איני עושה נפטרת מכול מלאכות הבית ואינה מורדת כלל)

כלומר, מדברי תוספות רא"ש רשב"א וראב"ד יוצא שבמדה והאשה מרדה ממעשה ידיה, היא מאבדת באופן ישיר את מזונותיה, או משום שהיא מורדת (ראב"ד) או משום, שחיוב המזונות קיים רק כאשר האשה עושה את מעשה ידיה (רא"ש, רשב"א).

ומדברי הרמב"ן יוצא שאין קשר בין חיוב המזונות למעשה ידה, ואף במציאות שהיא אינה עושה מעשה ידיים, מחוייב הבעל לזונה, אלא שיכול לכופה שתקיים את חובתה ותעשה את מעשה ידה.

קעת ניגש לברר מהי דעת הרמב"ם בעניין זה:

הרמב"ם (אישות כא, י) **פסק** שאשה שלא עושה מעשה ידה, ניתן לכופה בשוטים שיעשה.

הטור (סימן פ) **הקשה** שנראה שהרמב"ם פסק שהמורדת ממעשה ידה נחשבת מורדת, וכנגד דעת רב הונא. **אך הכסף משנה הציע** שלדעת הרמב"ם, האשה לא נחשבת כמורדת אך היא מחויבת במזונות ולכן ניתן לכופ אותה על כך (כדעת הרמב"ן).

עוד הציע הכסף משנה שאמנם כשהיא מורדת ממעשה ידה נפטר הבעל ממזונות ונעשתה כאומרת- 'איני נזונת ואיני עושה', אך מכול מקום היא עדיין מחויבת בשאר מלאכות הבית, וניתן לכופ אותה על כך (וכדעת הרשב"א).

לסיכום, נחלקו הראשונים, האם אישה שאינה עושה מעשה ידה, מאבדת באופן אוטומטי את מזונותיה (ראב"ד, רא"ש, רשב"א, רמב"ם ע"פ פירושו של הכ"מ), או שאינה מאבדת מזונותיה, אך יש לכפות אותה לעשות מעשה ידה (רמב"ן, רמב"ם ע"פ פירושו הראשון של הכ"מ).

עדיין יש לנו לברר האם לדעות שלא אבדה את מזונותיה במידה ולא עשתה מעשה ידיים, ניתן לכל הפחות לקזז ממזונותיה את מה שהייתה צריכה לעשות? או שכל שלא עשתה, הפסיד הבעל, וביכולתו רק לכופה לעשות מכאן ולהבא (מכול מקום נראה פשוט שאם היא עשתה מעשה ידיים ואכלה מהם שיכול לקזז לה ממזונותיה, משום שגזלה את שלו).

יתכן, כי מענה לתשובה זו ינתן בפסקא הבאה הדנה אם ב"ד מתחשבים בחובת מעשה ידה של האשה כאשר הם פוסקים מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים.

אשה שהלך בעלה למדינת הים אם מחשבים עמה מעשה ידה

נחלקו הראשונים האם ב"ד צריכים להתחשב במעשה ידה של אשה שהלך בעלה למדינת הים, קודם שהם פוסקים לה מזונות (מחלוקת זו נסובה סביב הבנת 2 ברייתות בגרסאותיהם השונות. מחלוקת פרשנית זו משליכה על מחלוקות הלכתיות נוספות כגון לוותה ואכלה, מכרה נכסי עצמה ועוד, ומחמת מורכבות העניין נציג בתחילה את המחלוקת ההלכתית ואח"כ נדון בפרשנות המקורות):

הרמב"ם (אישות יב, טז) **סבר** שפוסקים לאשה מזונות מבלי להתייחס במעשה ידה.

ולעומתו הרא"ש (כתובות יג, ה) **סבר** שפשוט שקודם שנותנים לאישה מזונות יש להתחשב עם מעשה ידה משום 'שהדבר ראוי כשנפרעים מנכסי אדם שלא בפניו שיש להפך בזכותו הואיל ובגרמא דידיה מפסידו' **כפי שראינו בפסקא הקודמת, דעתו של הרא"ש היא** שכאשר האשה אינה עושה מעשה ידיים בעלה לא מחוייב לה כלל במזונות.

על כן פשוט לשיטתו שיש לברר, אם האשה עושה מעשה ידיים.

אך מעבר לכך, אף אם האישה עושה מעשה ידיים, מסתבר שהיות ובעלה לא כאן, יש לקזז ממעשה ידה שתקח לעצמה, ולתת לה במזונותיה רק את המותר.

נותר לנו לברר את סברתו של הרמב"ם: כפי שהצגנו לעיל, לדעת הרמב"ם- חיוב המזונות, אינו תלוי כלל בשאלה אם האשה עשתה ממעשה ידה או שלא עשתה, על כן יותר מובן מדוע אין חובה לבדוק האם האשה עושה מעשה ידיים, משום שאין זה תנאי בחובת המזונות, ואף אם היא אינה עושה, בעלה מחוייב לתת לה מזונות. אך עדיין היה מקום לומר שהיות והיא מחוייבת לעשות מעשה ידיים, יש לקזז ממעשה ידה ולתת לה רק את המותר, ומדוע אי"כ לדעת הרמב"ם ב"ד אינם דורשים זאת? בפשטות, ניתן להבין שהיות ומדובר ב2 חיובים שונים, אין זה מתפקידם של בית הדין, לעשות קיזוזים ולבדוק את כל חיובי האישה כנגד בעלה, אלא פוסקים לה את המגיע לה, וכשיגיע הבעל, הוא ידרוש את המגיע לו.

כך עולה מלשונו של הרמב"ם:

ואין מתחשבים כלל עם מעשה ידה 'עד שיבוא בעלה- אם מצא שעשת הרי אלו שלו'.

כלומר, מעשה ידה הינו חוב נפרד שהאשה חייבת לבעלה, וכשיגיע הבעל, הוא יוכל לדורשו.

אמנם יש לדקדק מלשון הרמב"ם משמע שכל מה שיוכל הבעל לדרוש הוא דווקא את מעשה ידה שעשתה (ונראה שזאת גם במידה ואכלה מהם, שמכול מקום היא אכלה משלו) אך במידה וכלל לא עשתה, אין הבעל יכול לדרוש ממנה כסף בעבור זה, ויכול לדרוש רק שתעשה מכאן ולהבא, כך נשמע מלשונו שכתב: 'אם מצא שעשת, הרי אלו שלי' ומשמע שאם לא עשת, אין לו עליה שום תביעה, (כך עולה גם מתשובת הרי"ף (סימן נב, וביתר דיוק בתשובת הגאונים הרבני סימן קכד עמוד 290) וז"ל: 'ואם בא הירוש ומצא אצלה כלום ממעשה ידה נוטלן אבל אין לו לחשוב עמה על מה שעבר' ומפורש שגם הבעל לא יכול לתבוע ממה שעשה בעבר, וכן כתב הרמב"ן במפורש (כתובות קז. ד"ה ומדאמרין קטנה) בשם הרמב"ם וזה לשונו: 'וכן דעת הרי"מ ז"ל, אלא שהוא סובר שאפי' לוותה ואכלה אין הבעל מחשב עמה על מעשה ידה אלא אם עשתה יטול ואם לא עשתה הפסידו'.

אמנם נראה שהח"מ (כב) הסתפק בעניין זה, והתייחס להמשך דברי הרמב"ם בהלכה זו שם כתב שאם מכרה מנכסי בעלה, מכרה קיים, ויוכל הבעל לטעון כנגדה שיבוא, והסתפק הח"מ מהי הטענה שיוכל הבעל לטעון, האם זו דווקא טענה שכלל לא היה חייב לה מזונות, כגון שכבר השאיר לה מזונות בצאתו או שקודם צאתו אמר לה- 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'. אך הבעל לא יכול לטעון שהיה לה לפרנס עצמה ממעשה ידה, משום שעל אף שלא עשתה מעשה ידה, אין זה אלא היזק בגרם בלבד, ואין בטענה זו עילה לתביעת ממון. או שבאמת יכול הבעל גם לטעון שהיה לה לפרנס עצמה ממעשה ידה.

ונראה שנטה הח"מ לכך, שאין לבעל טענה במידה ולא עשתה, **שיכן הוא פשט לשון הרי"ף** (כתובות סב: בדפי הרי"ף שכתב כדברי הרמב"ן לעיל אך באופן פחות החלטי 'מדברי הרמב"ם.. נראה') **והתרומות** (שער סה חלק א אות ו) **בשם הרמב"ן** (שו"ת הרמב"ן סימן סו) בעניין אשה שלוותה ואכלה. (וזה מתחבר לשיטת הרמב"ן שלעיל שאין תלות בין חיוב המזונות לבין מעשה ידה)⁸⁶.

⁸⁶ אמנם יש להעיר שהח"מ עצמו כתב שקודם נתינת המזונות, יכול הבעל לעכב זאת בכך שתעשה מעשה ידיים, אך לאחר מכן לא, אך יתכן שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אין הדבר כן והוא לא יכול לעכב ממזונותיה, אלא שיכול במקביל לכופה שתעשה מעשה ידיים, וברמב"ן מופיע עניין זה לעניין אשה שלוותה אך זה שונה משום ששם יש טענה כנגד המלוה שאם לא היה מלוה לה, הייתה יכולה

עוד הניח הח"מ כדבר פשוט שלדעת הרא"ש, יכול הבעל לטעון שהיה לאשה לעשות מעשה ידיה ולכן גבתה מזונות שלא כדין.

הב"ש (יה) חלק על הח"מ בזה, וכתב שאין שום רמז בדברי הרא"ש בענין זה, והבין הב"ש שהח"מ למד זאת מכך שהרא"ש כתב שאם לוותה האשה ואכלה יכול הבעל לטעון שאם לא הייתה לוה, היא הייתה מסתפקת בפחות. על כך השיב הב"ש שאין זה שייך כלל למציאות שמכרה מנכסיו וגבתה את מזונותיה שמגיעים לה כדין, שבוה פשוט שהבעל לא יכול להוציא ממנה בטענה שהיה לה לעשות מעשה ידיה.

(נראה שעל אף שטענת הב"ש נכונה, ואין להוכיח מדין לוותה ואכלה, ששם הטענה שלא היה למלוה להלוות, מכול מקום מהסוגיא הקודמת שהבאנו משמע שלדעת הרא"ש כל עוד אינה עושה מעשה ידיה- לא מגיע לה מזונות, וממילא נראה פשוט שטענתו טענה בעניין זה, ומה שחידש הרא"ש בעניין לוותה ואכלה הוא במידה ועשתה שיכול לטעון שאפילו מה שלוותה לצרכיה שיתרים על מעשי ידיה, הוא לא חייב לשלם בטענה שהייתה מסתפקת בפחות, ובמציאות שהיא אינה בת מלאכה **בהיתר** אינו יכול לטעון כן, אבל אם היה לה לעשות ולא עשתה, פשוט שלשיטתו הפסידה מזונותיה ויכול לטעון כן וכדברי הח"מ עיין בזה ודוק, ואמנם כתב הרא"ש (כתובות יג, ה): 'אבל אם אינה בת מלאכה לאו כל כמיניה לטעון כן' נראה שכוונתו שמי שבהגדרה אינה אמורה לעשות מלאכה, לא יכול הבעל לומר שהיה לה לעשות, ועיין מבי"ט (ב, כ) שנראה שהבין שזה כיוון הרא"ש ופשוט, וכן מפרש בח"מ סימן ע ס"ק לב, ודוק.]

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם שאין מחשבים עמה על מעשה ידיה כשפוסקים לה מזונות. **הרמ"א לא השיג עליו בסעיף זה.**

אמנם בסעיף י פסק הרמ"א: 'אם פסקו לה ב"ד, צריכין שיספיקו מעשה ידיה לכל דברי ומשמע שמדקדקים עמה על מעשה ידיה, ורק כשידוע שלא מספיקים לה מעשי ידיה לכל דבריה פוסקים לה מזונות, וזה כנגד פסק השו"ע כאן שאין מתחשבים כלל במעשה ידיה.

ותמה עליו הח"מ (מ) שהרמ"א העתיק כאן דברי הרא"ש כאילו אין חולק, בעוד ראשונים רבים סוברים כרמב"ם שאין מחשבים עמה עם מעשה ידיה, ואף הר"ן שסבר כרא"ש כתב שאין לנו כוח לחלוק על הקדמונים.

אמנם הב"ש (טז) יישב בפשטות, שדברי הרמ"א שם עסוקים באשה שלוותה, שיכול הבעל לטעון למלוה שלא היה לו להלוות והייתה מסתפקת בפחות, ועל זה כתב הרמב"ם שבמידה ובי"ד פסקו לתת לה, אין לבעל טענה כזו. אך פשוט שאף הרמ"א מודה שבי"ד כלל לא מתחשבים במעשה ידיה כשפוסקים לה מזונות (והמעין בלשון הרמ"א יראה שמסתברים דברי הב"ש מאוד וזה לשון הרמ"א שם: "טען ואמר היה לה להוציא מעשה ידיה במזונותיה, אם לותה בלא ב"ד, והיא בעלת מלאכה שמעשה ידיה מספיקין לה לדברים גדולים, אף על פי שאינן מספיקין לדברים קטנים, טענתו טענה; אבל אם פסקו לה ב"ד, צריכין שיספיקו מעשה ידיה לכל דבר").

החזו"א (אבן העזר סח, ג) **כתב שאף הרמב"ם מודה** שבמציאות שידוע שהאשה עושה במעשה ידיה בסכום מסוים, מנכים לה ממעשה ידיה, אלא שמשמע שכוונתו רק על מה שעשתה עד כה, ותמיד יכולה לטעון על שלהבא שלא ספקה ותוכל לגבות את כל מזונותיה, עיי"ש בדבריו.

יש לציין שבמאירי מצאנו סברא מעניינת לסיבה שאין מחשבים עמה מעשה ידיה, וכך כתב:

הואיל ובעלה לא אמר לה אין לבית דין לומר כן שמא אף הוא אינו רוצה שתתגנה או שתתעמל כל

כך ופוסקין לה וכשיבא בעלה אם לא עשתה הפסיד.

כלומר המאירי מציע שהסיבה שאין מחשבים עמה, היא, משום שיתכן שכך רצונו של הבעל שיתנו לה מזונות מבלי שתגנה או שתטרך כל הזמן מול בי"ד בהוכחות ובחשבונות שונים. (והעיר ר' עקיבא גרין שלפי דברי המאירי ניתן לומר שדווקא כשהלך בעלה למדינת הים, הוא לא יכול לתבוע על מה שלא עשתה, אך אשה שמורדת ולא עושה, יתכן שיכול הבעל לקזז לה ממזונותה על מה שלא עשתה).

מחלוקת פרשנית בהבנת הברייתות המשליכה על השאלה מתי מחשבים על מעשה ידיה

(בי"ד פסקו לה מזונות, לוותה ואכלה, מכרה נכסיו, מכרה נכסיה)

בפסקא הקודמת הצגנו את המחלוקת, האם ניתן לפסוק לאשה שהלך בעלה למדינת הים מבלי להתחשב במעשה ידיה (לדעת הרמב"ם פוסקים ללא התחשבות במעשה ידיה, ולדעת הרא"ש יש להתחשב במעשה ידיה). בפסקא זו נדון בראיות הצדדים מתוך הסוגיות.

אך ראשית נציג עוד מספר מקרים עליהם יש לדון, ושהדין במקורות התייחס אף עליהם (ובכך נתייחס למחלוקות נוספות העולות בסעיפים הבאים):

- **לוותה ואכלה** - מציאות בה האשה לא הלכה לבי"ד לגבות מזונותיה, אלא לוותה ואכלה על דעת שבעלה ישלם למלוה, משום שזוהי חובתו לזון אותה.
- **מכרה נכסיו** - מציאות בה האשה מכרה מנכסיו בעלה ע"מ לגבות מזונותיה, מתי יכול הבעל לתבוע על שמכרה נכסיו?
- **מכרה נכסיה** - מציאות בה האשה מכרה מנכסיה שלה לצורך מזונותיה, אם יכולה אח"כ לתבוע את בעלה על סכומים אלו.

קעת ניגש למקורות, לפנינו ניצבים 3 מקורות:

1. **ברייתא** (כתובות קז, ב) - 'מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, בני כהנים גדולים אומרים: תשבע, חנן אומר: לא תשבע, **ואם בא ואמר פסקתי לה מזונות - נאמן!**'
2. **ברייתא** (כתובות קז, ב) - 'מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, **ואם בא ואמר צאי מעשה ידיך במזונותיך - רשאי, קדמו בית דין ופסקו - מה שפסקו פסקו!**'
3. **ברייתא וביאור הגמרא** (כתובות קז, ב) - 'תא שמע: כיצד אמרו ממאנת אין לה מזונות? אי אתה יכול לומר ביושבת תחת בעלה, שהרי בעלה חייב במזונות, אלא כגון שהלך בעלה למדינת הים, **לותה ואכלה עמדה ומיאנה; טעמא דמיאנה, הא לא מיאנה יהיבין לה!**

מהמקור הראשון יש ללמוד שבעל שאשתו נזונה כשהיא מדינת הים, יכול לטעון שכבר פסק לה מזונות, אך לא מבואר באיזה מציאות מדובר: האם מדובר כשהיא נזונה מנכסיו מבלי פסק בית דין, והוא טוען שעשתה כן שלא כדין שהרי הוא כבר נתן לה בעבור מזונותיה, או שעשתה כן בפסק בית דין ואעפ"כ נאמן הבעל בטענה זו, או שמא מדובר במציאות שהיא מכרה מנכסיה שלה ורוצה הבעל לפטור עצמו מלהחזיר לאשתו בטענה שכבר פסק לה קודם לכן.

על המקור השני יש מחלוקת גרסאות יש שגרסו כפי שהבאנו בתחילה: 'ואם בא ואמר צאי מעשה ידיך במזונותיך' ופירשו שהבעל טוען שאמר לה כן בצאתו, וממילא הוא לא מחוייב לזונה במה שכנגד מעשה ידיה. אמנם יש שגרסו 'ואם בא ואמר יצאו מעשה ידיה במזונותיה' ולשיטתם מדובר שטוען שמעשה ידיה בפועל הספיקו לה ולכן הוא לא מחוייב לזון אותה, אלא שבגרסא זו נותר לנו לברר באיזה מציאות מדובר, האם כשלוותה ואכלה, או כשמכרה מנכסיו, או שמא כמכרה מנכסיו עצמו?

מהמקור השלישי עולה שאשה רגילה (ולא ממאנת) יכולה ללות בעבור מזונותיה, ויתחייב הבעל לשלם למלווה על מה שלוותה, אך גם בעניין זה נחלקו הראשונים, האם הבעל חייב גם במציאות שלוותה כן על דעת עצמה, או שמא זה רק במציאות שעשתה כן על דעת ב"ד?

הראשונים נחלקו למספר שיטות בפרשנות הסוגיא ונתייחס לג' שיטות מרכזיות (נלך עקרונית בעקבות הגר"א (יב) ובמידה ויש שינויים נעיר על כך בע"ה):

שיטת הרי"ף והרמב"ם

הרי"ף למד מהגמ' (מקור 3) שאמרה שכשהאשה אינה ממאנת ולותה ואכלה, שחייב הבעל שלם למלווה- שרשאית האשה ללוות בעבור מזונותיה אף ללא פסק ב"ד, והבעל יתחייב אח"כ לשלם למלווה על הלואה זו.

מביאור הגר"א (יב) נראה שבהנחה זו ניגש הרי"ף לביאור הברייתא (מקור 2) **הבאה**, אשר הרי"ף גרס בא 'אם אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך רשאי ואם קדמו ב"ד ופסקו מה שפסקו פסקו'.

וביאר הגר"א שהרי"ף מפרש שהאשה לוותה ואכלה מנכסיו בעלה ללא פסק בית דין (כפי שהתבאר ממקור 3 שרשאית לעשות כן), וכשחוזר הבעל, הוא טוען שכבר אמר לה בצאתו 'צאי מעשה ידיך במזונותיך' ונאמן על כך משום שהוא המוחזק, ועל המלווה (הרוצה להפריע ממנו בעבור מה שהביא לאשתו) מוטלת חובת הראיה שאכן הבעל חייב, אך במידה וב"ד פסקו לתת לה, אז חובת הראיה על הבעל, (וכתב הגר"א שהוא הדין במציאות שמכרה מנכסיו ללא ב"ד, שהיות וכעת הבעל תובע- חובת הראיה עליו, ואינו נאמן לומר שאמרה בתחילה 'צאי מעשה ידיך במזונותיך').

יוצא שדברי הברייתא הנ"ל תואמים לדברי ברייתא נוספת (מקור 1) שאומרת ש 'אם בא ואמר פסקתי לה מזונות - נאמן! ומבאר הרי"ף שברייתא זו עוסקת במציאות שלוותה האשה ללא ב"ד, ולכן נאמן הבעל בטענה שכבר פסק לה מזונות קודם צאתו, כשם שנאמן לומר לה שאמר לה בצאתו 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'.

יש להוסיף שעל אף שמפרשנותו של הרי"ף לברייתות השונות, אין התייחסות לשאלה אם יש לב"ד להתחשב עם האשה במעשה ידיה כאשר הם פוסקים לה מזונות. מכול מקום בתשובה (סימן נב) כתב הרי"ף שאין מחשבים עמה במעשה ידיה, ולמד כן משיטת רב שנפסקה להלכה שפוסקים מזונות לאשת איש (כמבואר בתחילת הסעיף), ואין חוששים שאמר לה הבעל 'צאי מעשה ידיך במזונותיך' (ועל אף שאין זה מוכיח שב"ד לא בודקים כמה היא עושה, אלא שאין חוששים שהבעל כלל לא חייב לה מזונות, מכול מקום מלשון הרי"ף נראה שהסיק מכאן שב"ד כלל לא מחשבים עמה ממעשה ידיה, והבעל יכול לעשות כן במידה ומצא שעשתה וכדברי הרמב"ם).

כך יוצא לפי הבנת הגר"א אך הרי"ן (כתובות סב: בדפי הרי"ף) סבר שהרי"ף למד את דברי הברייתא בדבר האומר צאי מעשה ידיך במזונותיך' שהכוונה שאמר לאשה שיכלה להסתפק במעשה ידיה, והרשות בידו, כל עוד לא פסקו ב"ד, ויוצא שלדעת הרי"ף יש חילוק בין מציאות שלוותה בעצמה לבין מציאות שפסקו לה ב"ד.

נסכם את ההלכות היוצאות לדעת הרי"ף:

1. רשאית אשה ללוות בעבור מזונותיה אף ללא פסק ב"ד, וחייב הבעל לשלם.
2. במידה ולוותה ללא פסק בית דין או שמכרה נכסיו עצמה ללא פסק ב"ד- נאמן הבעל בטענה שכבר השאיר לה מזונות, או שאמר לה בצאתו- צאי מעשה ידיך במזונותיך ולהפטר.
3. במידה ופסקו ב"ד לאשה ללוות או שמכרה נכסיו הבעל אף ללא פסק ב"ד- הבעל לא נאמן לומר שכבר שילם לה מזונות ולהוציא ממנה משום שהיא המוחזקת.
4. פוסקים מזונות לאשה מבלי לחשב עמה ממעשה ידיה, אלא שלדעת הגר"א אין חילוק בזה לכאורה בין פסקו ב"ד ללוותה מעצמה, ולדעת הרי"ן יש חילוק בזה.

נראה שאף הרמב"ם סבר להלכה כדעת הרי"ף (מלבד לדעת הרי"ן במציאות שלוותה ואכלה וכפי שיתבאר):

- ניתן ללוות אף ללא פסק ב"ד (אישות יב, יט)
- כשלוותה ללא פסק ב"ד נאמן הבעל לומר שכבר השאיר לה מזונות (אישות יב, כא).
- מכרה נכסיו- אינו נאמן לומר שהניח לה מזונות (אישות יב, כא-כב) [אלא שיש הבדל בין מכרה קרקעות למזונות אם נשבעת היסת או שבועה חמורה ונתייחס לזה בע"ה לקמן].
- אין מחשבים עמה ממעשה ידיה (אישות יב, טו כמבואר לעיל). [ולכאורה אין חילוק בזה בין מציאות שפסקו ב"ד למציאות שלוותה ואכלה, וכפי שכתב הרי"ן]

אמנם ציין הגר"א (דבריו מבוססים על הרמב"ן והרי"ן) **שנראה שהרמב"ם למד וגרס אחרת את אחת הברייתות** (מקור 2) ולשיטתו נאמר שם שאם הבעל אמר 'יצאו מעשה ידיך במזונותיך'- ומפרש שלא מדובר כלל

בויכוח עובדתי אלא במציאות שהאשה דחקה עצמה ולא תבעה ולא לוותה, שבוזה אין לבעל כלל חיוב⁸⁷, והבין הגר"א שברייטא זו היא המקור לפסק הרמב"ם (אישות יב, כב): 'הרי שלא תבעה ולא לוותה ולא מכרה אלא דחקה עצמה ביום ובלילה ועשתה ואכלה אין לה כלום'. עוד מבאר הגר"א שאת הברייטא (מקור 1) שאומרת ש'אם בא ואמר פסקתי לה מזונות - נאמן! מבאר הרמב"ם כביאורו של הרי"ף שברייטא זו עוסקת במציאות שלווה האשה ללא ביי"ד, ולכן רשאי הבעל לטעון שכבר פסק לה מזונות קודם צאתו. (ועיין גר"א שכתב שלדעת הרי"ף- הרמב"ם סובר שגם כשלוותה לא נאמן לומר שהשאר לה מזונות, ושלדבריו צריך לדחוק שמה שכתב הרמב"ם: 'הוא אומר הנחתי והיא אומרת לא הנחת אלא לויית מזה ונתפרנסתי, נשבע שבועת הסת שהניח לה ונפטרי שמדובר שלא ידוע שלווה, אך אם ידוע שלווה היא נאמנת.

אך לכאורה נראה שאף הרי"ף לא כיוון לזה, ואף הוא כתב רק שלדעת הרמב"ם אין מחשבים גם עם מי שלווה, ולא כתב שאינו נאמן לטעון שהניח, ואמנם כתב בהמשך שיש שסברו שגם אינו נאמן לטעון שהניח, וכתב שסברתם חזקה יותר לפי דעת הרמב"ם שכשם שאין מחשבים כך אינו נאמן לטעון, אך פשוט שלא התכוון שזה דעת הרמב"ם עצמו, שהרי במפורש הוא ביאר ששיטה זו מפרשת אחרת את הברייטא, וכן עולה מפורש בלשונו שכתב: 'ברייטא דקתני ואם בא בעל ואמר פסקתי לה מזונות נאמן כלומר בשלוותה והיא עכשיו תובעת והוא נאמן בשבועה כמו שכתוב בהלכות כלומר בשבועת היסט ואם קדמו ביי"ד ופסקו ונתנו לה או היא מכרה לעצמה מה שפסקו ואינו נאמן לומר כבר הנחתי לך מזונות או אמרתי לה צאי מעשה ידך במזונותיך וקבלה עליה ומי"מ כתב הרמב"ם בפרק הנזכר שנשבעת בנקיטת חפץ ומשמע שהרמב"ם מודה לרי"ף בזה ופשוט, ותימה על הגר"א ונראה שאף החזו"א (סח, יג) לא השיג עליו בזה, רק כתב שמפירוש המשניות משמע כביאור של הגר"א וצריך עיון)

שיטת הרא"ש (ותוס')

נדמה כי שיטת הרא"ש, היא השיטה כמעט הכי הקוטבית לשיטתם של הרי"ף והרמב"ם, וחלוק עליהם במרבית ההלכות:

1. האם יכולה אשה ללוות ללא פסק ביי"ד?

הרא"ש (כתובות יג, ה) **מודה אמנם לדעת הרי"ף** שיכולה אשה ללוות ללא פסק ביי"ד ושבעלה יתחייב לשלם, משום שהוא בעל חוב של האשה שהיא בעלת חוב של המלווה, וחל על חובת כלפי המלווה מדין 'שעבודא דר' נתן' (בניגוד לדעת תוס' (כתובות קז, ד"ה 'ואם') שסברו שהאשה אינה יכולה ללוות ללא פסק ביי"ד ואם לוותה אין בעלה חייב לשלם, וכפי שיתבאר לקמן), אך מכול מקום סבר הרא"ש שאם יטען הבעל שלא היה למלווה להלוות ללא פסק ביי"ד, שיתכן שהייתה מעדיפה לצמצם עצמה, ולא ללכת לבית הדין- הוא נפטר מן החיוב, אלא שאין ביי"ד טוענים לו כן.

הרא"ש הגיע למסקנה זו בכדי ליישב את העולה מהגמ' (מקור 3) שכשהאשה אינה ממאנת ולוותה ואכלה, חייב הבעל לשלם למלווה, **עם דברי הברייטא** (מקור 2) הקובעת שימי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, ואם בא ואמר צאי מעשה ידך במזונותיך - רשאי' והבין הרא"ש (כפי שהבינו תוס') שכוונת הברייטא שכל שלווה האשה על דעת עצמה ולא מכוח פסק בית דין- יכול הבעל לומר שלא היה למלווה להלוות, שהייתה האשה מסתפקת במעשה ידה, ובניגוד לתוס' שנאלצו לומר שהגמ' שאמרה שניתן להלוות עוסקת במקרה שפסקו ביי"ד לאשה שתלווה, העדיף הרא"ש לומר שמדובר שלווה שלא על דעת ביי"ד, וכל שהוא אינו טוען כן, יש לחייבו לשלם.

2. האם מחשבים עם האשה על מעשה ידה?

כבר הבאנו לעיל שלדעת הרא"ש יש לחשב עם האשה על מעשה ידה קודם שפוסקים לה מזונות. הרי"ף (כתובות סב) בדפי הרי"ף ד"ה 'אי נמי קטנה' הביא לכאורה ב' ראיות לכך שאין מחשבים עמה:

1. הגמ' (כתובות קז.) זנה במחלוקת רב ושמואל אם פוסקים לאשה מזונות כשהלך בעלה למדינת, ומביאה 2 טעמים מדוע לדעת שמואל אין לפסוק: 1. יש לחוש שבעלה הניח לה מטלטלים לגבות מהם מזונות. 2. יתכן שאמר לה בעלה צאי מעשה ידיך במזונותיך. הגמ' הביא נ"מ בין הטעמים במקרה שהאשה קטנה ומעשה ידה מספיקים לה, שאין לחוש שהתפיסה צררי, אך יש לחוש שאמר לה 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'. ומשמע שגם כשידוע שמעשה ידה מספיקים אותה פוסקים לה מזונות במציאות שלא אמר לה מראש: 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'.

2. הרי"ף הביא **שדברי הברייטא** (מקור 2) קובעים שבמידה וביי"ד פסקו לה מזונות אין הבעל יכול לומר שיכלה האשה להסתפק במעשה ידה, ומשמע שבמקרה זה אין מחשבים על מעשה ידה.

לגבי ראיה הראשונה שפוסקים לקטנה מעשה ידה, אף כשמספקים לה- השיב הרי"ף שיתכן שמדובר במציאות מעשה ידה פסקו לה כשיצא בעלה ולכן יש לחוש שאמר: צאי מעשה ידיך במזונותיך, אך עכשיו הם אינם מספקים אותה, או שהיא מספקת רק עם המותר שאינה חייבת בו

⁸⁷ אלא שצריך להבין מה הקשר של סוף הברייטא: 'קדמו בית דין ופסקו - מה שפסקו פסקו! ועיין חזו"א שהציע בזה ב' ביאורים:

1. הסיפא אומרת שבניגוד לרישא שהאשה עשתה מעצמה ודחקה ואעפ"כ היא לא יכולה לתבוע את הבעל, הסיפא אומרת שאפילו אם האשה כלל לא עשתה מעשה ידיים, ותבעוהו ביי"ד- חייב הבעל לשלם. 2. הסיפא אומרת שבמידה ופסקו ביי"ד אז האשה אינה מוחלת גם במידה וצמצמה עצמה, ולכן חייב לשלם גם אם לא מכרה או לוותה, (אך לכאורה ביאור זה קשה ברמב"ם שהרמב"ם לא חילק בזה, ומשמע שלעולם כל שצמצמה עצמה אינו חייב ויש לעיין בזה).

אמנם יש להעיר שהרי"ף ביאר בצורה קצת שונה שמדובר שמכרה מנכסיה, והיות ופרנסה עצמה אין לה על בעלה כלום, ובוזה ניתן להבין שאם ביי"ד הורו לה למכור מנכסיה, חייב להשיב לה ודוק.

עוד יש להפנות למאמרו הנפלא של הרב ניר ורוגן (חמדת הארץ ב- מזונות אשת איש- חובת גברא או חוב ממוני) שכותב שנראה שמקור דין הלכה כב נובעת מכוח סברת עצמו שחיוב המזונות הוא לזון את האשה בפועל ואין זה חיוב ממוני, ולכן אם הסתדרה אין לחייבו, ולא נלמד מברייטא זו. והרמב"ם פירש ברייתא זו בהלכה כ' וזה לשונו: "הבעל שאמר לאשתו בשעה שהלך טלי מעשה ידך במזונותיך אין לה מזונות, שאילו לא רצתה בדבר זה ולא סמכה דעתה היה לה לתבעו או לומר לו אין מעשה ידי מספיקין ליי" כלומר שגרס' הרמב"ם 'צאי' ולא יצאה, וכן לא גרס' יאם בא ואמר, והפירוש שאם אמר בתחילה, ולא מחתה זה נחשב שקיבלה לזון את עצמה ממעשה ידה.

[אמנם נראה שהרב ורוגן הרחיב את יסודו מעבר למידה וסבר שאם יש לאשה נכסים משלה, אין הבעל חייב לזונה, ונראה שהפריז בזה, ואין זה מוכרח כלל מחקירתו, שעדיין ניתן לומר שחובתו לזון אותה, ואף אם יש לה נכסים, אך במידה וכבר ניזונה מכוח עצמה, אין לו חיוב, ואין זה חיוב ממוני שבחובתו להשיב, וזאת בניגוד לדעת החזו"א (סח, ה) ועוד משמע שהסיבה שלא חייב לשלם כשדחקה עצמה, הוא משום שמחלה]

ולגבי הראיה השניה- היא כלל לא קשה כלל על הרא"ש שהרי הוא פירש את הברייתא אחרת כמבואר לעיל, (שמדובר בשלושה האשה מחוץ לבי"ד ושיכול הבעל לטעון שהאשה הייתה מסתפקת במעשה ידיה אילולא ההלואה) (הר"ן גם השיב על הראיה השניה באופן אחר לפי ביאורו עיין בדבריו).

האם יכול הבעל לטעון שהניח לה מזונות במידה ובי"ד פסקו לה מזונות?

הרא"ש פירש בדברי הברייתא (מקור 1) שכתבה: 'ואם בא ואמר פסקתי לה מזונות – נאמני שאף כאשר בי"ד פסקו לה את המזונות נאמן לומר שהניח לה מזונות וכפי שפירש רש"י (כתובות קז. ד"ה נאמני) ושלא כתוסי' (כתובות קז. ד"ה ואם בא') שסבר שנאמן הבעל רק לחיובה שבועת הנוטלים (וביארנו לעיל שהגר"א הבין שלדעת הר"ן והרמב"ם ברייתא זו מוסבת על אשה שלוחה שלא בבי"ד).

סיכום דעת הרא"ש:

1. מחשבים עם מעשה ידיה.
2. אם לוותה אשה ללא פסק בי"ד יכול הבעל לטעון שאם לא הייתה לווה הייתה מסתפקת במעשה ידיה, אך הבי"ד לא טוענים לו מצד עצמם.
3. יכול הבעל לטעון שהניח לה מזונות ולהשבע ולהפטר גם במידה ובי"ד פסקו לה את המזונות.

שיטת היש מפרשים בר"ן

הר"ן (כתובות סג. בדפי הר"ן) **הציג שיטה נוספת**: שיטה זו סוברת שהבעל לא נאמן לטעון שכבר הניח לה מזונות אף במידה ולוותר ואכלה, משום שלשיטה זו, הלוואתה של האשה שוה ממש לפסיקת בי"ד, וכמבואר בדברי הגמ' (מקור 3) שאם לוותר האשה- מחוייב הבעל לשלם. שיטה זו מפרשת את הברייתא (מקור 1) שאומרת שנאמן הבעל לומר שפסק לה מזונות, שזה דווקא כשטוען כן קודם שבי"ד פסקו לה ולאחר תביעתה, שבד"כ יכולה האשה לתבוע מזונות רטרואקטיבית משעת התביעה, ולעניין זה נאמן הבעל לטעון שכבר שילם כל עוד לא פסקו בי"ד (או שלא לוותר האשה) אבל אם כבר פסקו בי"ד (או שכבר לוותר) לא נאמן. לשיטה זו כך גם יש לפרש את הברייתא (מקור 2) שקובעת שאם בא ואמר לה צאי מעשה ידך למזונותיך- רשאי, והפירוש הוא 'שלאם בא קודם שפסקו לה בי"ד ואמר לה צאי מעשה ידך למזונותיך שכך פסקתי עמך רשאי כלומר נאמן בכך' היות ומדובר על חיוב המזונות שלמפרע קודם שפסקו בי"ד.

סיכום ההלכות של שיטה זו:

1. רשאית האשה ללוות אף ללא פסק בי"ד- וחייב הבעל לפרוע למלוה כפי שהלווה.
2. אין הבעל נאמן לטעון שפרע בין במידה שפסקו לה בי"ד ובין במידה ולוותר מעצמה.
3. נאמן הבעל לומר שהניח לה מזונות, או שאמר לה 'צאי מעשה ידיך במזונותיך, דווקא על מה שתובעת האשה ועוד לא פסקו בי"ד, אך משעה שפסקו לא נאמן כמבואר לעיל.
4. נראה שאף לפי שיטה זו, אין מחשבים עם האשה על מעשה ידיה, (כך נראה שהבין הגר"א לכל הפחות, אמנם נראה שהר"ן לא הכריע בעניין זה לשיטה זו ומשמע שאין זה מוכרח לשיטה זו).

פסיקת השו"ע והרמ"א

השו"ע הלך באופן עקבי כדעת הרמב"ם:

בסעיף שלנו פסק השו"ע כלשון הרמב"ם שאין מחשבים עם האשה על מזונותיה. **ובסעיף ח פסק השו"ע** שאם האשה לוותר ואכלה- מחוייב הבעל לשלם, אף זה כדעת הרמב"ם ושלא כדעת תוסי' שסברו ללא פסק בי"ד, פטור הבעל בטענה שיכלה האשה לדחוק את עצמה. **ובסעיף י פסק השו"ע כדעת הרמב"ם** שאם פסקו לאשה מזונות והבעל טוען שכבר הניח לה מזונות קודם צאתו - הוא לא נאמן, ונשבעת האשה ונוטלת (אלא שיש חלוקה בסוג השבועה בין מכרה מטלטלים למכרה קרקעות ונתייחס לזה בע"ה לקמן), אך אם היא טוענת שלוחה ושלא הניח לה, והוא טוען שהניח לה, הוא נשבע היסט ונפטר.

הרמ"א לא השיג במפורש על אף אחת מהכרעות השו"ע.

אך בסעיף י הכריע הרמ"א כדברי הרא"ש בכך שבמידה ולוותר האשה ע"פ פסק בי"ד- רשאי הבעל לומר שאם לא הייתה לוה היא הייתה מסתפקת במעשה ידיה לדברים הגדולים ולא הייתה נדרשת לדברים קטנים ונפטר הבעל בטענה זו מתשלום. אך במידה ופסקו בי"ד צריך שיספיקו לה כל מעשה ידיה.

עצם פסקו של הרמ"א אינו סותר במפורש את שיטת הר"ן והרמב"ם (על אף שהם לא כתבו כן, ובפשוט לא נראה שסברו שכלל יש מקום לטענה כזו).

אך מסוף דבריו עולה לכאורה שאף כאשר בי"ד פוסקים, יש לחשב עם מעשה ידיה, ואם מספקים לה מעשה ידיה- אין פוסקים.

וכבר הבאנו לעיל שהתקשה הח"מ (מ) שנראה שהרמ"א הכריע שלא כרוב הפוסקים ושמחשבים עם מזונותיה.

כמו כן הבאנו לעיל את תשובת הבי"ש (טז) שאין בפסק הרמ"א מחלוקת על הפוסקים, משום שהרמ"א התייחס לטענת הבעל כנגד המלווה, שכל שיכלה לספק עצמה לא היה לו להלוות, ואם בי"ד פסקו לה הוא יכול לטעון כן רק כשיספק בידה הכל, ואין בדברי הרמ"א התייחסות לשאלה אם בי"ד צריכים לחשב עם מעשה ידיה.

כעת נתייחס לעוד מספר דינים שמופיעים ברמ"א שקשורים להלכות הקודמות:

אשה שהלך למדינת הים ותובעת מזונות – מאיזה זמן מגבים לה?

כתב הרמ"א מכוח דברי הר"ן (כתובות סב: בדפי הרי"ף) שכאשר האשה תובעת מזונות, יש לתת לה משעת התביעה ואילך, וזאת על אף שבי"ד התעכבו במתן פסק הדין, אך אין לתת לה מזונות שלא קיבלה קודם שתבעה.

הב"ש (יב) כתב שדין זה נובע משיטת הרמב"ן שתבאר לקמן, שסבר שאשה שמכרה נכסיה- איבדה מזונותיה משום שיש להניח שמחלה על המזונות, והוא הדין למציאות שלא תבעה את מזונותיה, וזאת בניגוד לדינה של אלמנה שיכולה לגבות מזונותיה למפרע ל' יום אחורנית.

החזו"א (סח, ט) השיג על דברי הב"ש וכתב שפשוט שבמקרה זה לא מחלה האשה על מזונותיה ואין זה דומה למציאות שמכרה, וביאר החזו"א שהרמ"א דיבר במציאות שמכרה מנכסיה או שלוותה, שהיית והבעל יכול לטעון במקרה זה שהניח לה מזונותיה, אין לבי"ד לפסוק לה מזונות.

לשון השו"ע:

מי שהלך למדינת הים ובאה אשתו לבית דין לתבוע מזונות-ג' חדשים הראשונים מיום הליכתו אין פוסקים לה בהם מזונות, שחזקה אין אדם מניח ביתו ריקן.

הגה: אבל אם שתקה יותר, ותבעה אח"כ, אין פוסקין לה למפרע, רק מיום התביעה אפילו החמיצו הב"ד את הדין (הר"ן פרק שני דייני גזירות).

וי"א דאם נפרד ממנה בקטטה, ורוצה לעגנה, פוסקין לה לאלתר, דודאי הניח ביתו ריקן (מרדכי ריש דייני גזירות).

מכאן ואילך, אפילו אין כתובתה בידה פוסקים לה מזונות.

אבל אין נותנים לה במה שתתקשט.

ואם היו לו נכסים, ב"ד יורדים לנכסיו ומוכרים למזונותיה, אפילו לא שמעו בו שמת.

ואין מחשבים עמה על מעשה ידיה, עד שיבא בעלה, אם מצא שעשתה הרי אלו שלה.

וכן אם לא עמדה בדין, אלא מכרה לעצמה למזונות, מכרה קיים ואינה צריכה הכרזה ולא שבועה עד שיבא בעלה ויטעון, או עד שתבא לגבות כתובתה אחר מותו, מגלגלין עליה שלא מכרה אלא למזונות שהיא צריכה להם.

סעיף ו

מזונות למי שנשתטה או נתחרש

לשון הגמרא בכתובות (מח.)

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

א"ל רבינא לרב אשי, מ"ש מהא דתניא: מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו, אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר?

א"ל: ולא שאני לך בין יוצא לדעת ליוצא שלא לדעת?

מאי דבר אחר?

רב חסדא אמר: זה תכשיט.

רב יוסף אמר: צדקה.

מ"ד תכשיט, כ"ש צדקה; מ"ד צדקה, אבל תכשיט יהבינן לה, דלא ניחא ליה דתינוול.

מבואר בגמ' שעל אף שלגבי אשה שהלך בעלה למדינת הים, אין גובים בעבור תכשיט (לדעת רב חסדא שנפסק כמותו להלכה) - לגבי אשה שנשתטה בעלה - גובים, משום שהוא יצא שלא לדעת, וכן פסק השו"ע.

לשון השו"ע:

מי שנשתטה או נתחרש, פוסקין לאשתו תכשיט (ומפרנסין את אשתו)

סעיף ז

האם גובים מזונות מנכסים של הבעל שהופקדו או הושאלו ביד אחר?

כתב הב"י בשם הרשב"א שניתן להוציא בעבור מזונות אשה שהלך בעלה למדינת הים מנכסים של בעלה שנמצאים בפקדון אצל אחר, והוא הדין מנכסים שאולים כשנגמרו זמן שאלתם, אך בתוך זמן השאלה אין גובים מהם.

עוד ציין הב"י לתשובות מיימוניות (ספר נשים סימן כא) **ובמרדכי** (כתובות סימן רסט) **שם כתוב** שאף אם אמר הבעל במפורש לא לתת מנכסים אלו לאשה אין שומעים לו (והאריך בכך שהלכה שיש ישעבודא דר' נתן ולכאורה נ"מ לחייבו אם הביא לבעל עיין לקמן).

ומבואר עוד במרדכי (סימן רסו) כשהאשה תובעת אותו הוא חייב לשלם מדינת דר' נתן, וכתוב שם שבמדה והחזיר הנפקד לבעל לאחר שכבר תבעה אותו, הוא חייב לשלם מדינת דר' נתן, ואין לוקחים ממנו ליותר מו' חודשים, אף במידה והנפקד עצמו חפץ בכך.
עוד הביא הבי"י בשם הרשב"א בתשובה (ב,שמא) שכל שיש לבעל נכסים בני חורין, אין גובים מהמשועבדים, ואפילו נכסים ששייכים עדיין לבעל, ונמצא בהם אחר, שכל שיש נכסים אחרים בני חורין אין נזקקים לקרקע זו.

על פי זה פסקו השו"ע והרמ"א:

מי שהלך למדינת הים והפקיד כלים ביד אחד, או השאילום לו, מוציאין מיד הנפקד למזונות אשתו.

הגה: אפילו צוה הבעל שלא ליתן (כ"כ ר"י בתשובה הובאה במרדכי פרק דייני גזירות). ואם החזיר הנפקד לבעל אחר שתבעתו האשה לדון, חייב לשלם לה. (שם במרדכי)

וכשמוציאין מן הנפקד, אין מוציאין רק לששה חדשים, אפילו אם ירצה הנפקד אין מעכבין ממונו של בעל יותר.

ואין מוציאין מנכסים שהם ביד אחרים כל זמן שיש כאן בני חורין (בי"י בשם תשובת הרשב"א).

אבל מיד השואל אין מוציאין, עד שיגיע סוף זמן שאלתו:

סעיף ח

אשה שלווה ואכלה, ודין אשה שנתפרנסה ע"י אחר

אשה שלווה ואכלה

בסעיף ה הבאנו שנחלקו הראשונים, האם אשה יכולה ללוות ללא פסק בי"ד או שבמקרה זה, יכול הבעל לטעון ללוה, שאם לא היה מלווה לה, יכלה האשה לדחוק עצמה ולהסתפק בדברים הגדולים, או לטעון שהניח לה מזונות, או שאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך (ע"י בהרחבה, וכאן נביא את העולה להלכה מכל שיטה):

- **לדעת הר"י** (כתובות סג.) **והרמב"ם** (אישות פרק יב הלכות יט, כא) יכולה אשה ללוות ללא פסק בי"ד, אלא שיכול הבעל לטעון שהניח לה מזונות או שאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך (והגר"א יב) הבין שלדעת הרמב"ם לא ניתן לטעון כן אלא אם לא ידוע שלווה אלא ע"פ דבריה בלבד, ועיין שם מה שהערנו בזה).
- **לדעת תוס'** (כתובות קז. ד"ה יוא"ס) כל שלא לוותה על דעת בית דין, הבעל פטור משום שיכול לטעון שללא הלוואתה הייתה האשה דוחקת עצמה.
- **לדעת הרא"ש** (כתובות יג, ה) יכולה האשה ללוות ללא פסק בי"ד, ויתחייב הבעל לשלם למלוה מדין 'שעבודא דר' נתן'. אך הבעל יכול לפטור עצמה בטענה שללא הלוואתה הייתה האשה דוחקת עצמה, אמנם כל שלא טען כן הבעל, אין בי"ד טוענים זאת בשבילו ומחייבים אותו לפרוע למלוה.
- **לדעת היש מפרשים בר"ן** (כתובות סב: בדפי הר"י) דין לוותה ואכלה שווה למציאות שפסקו לה בי"ד, ואין הבעל נאמן לומר שהניח לה מזונות, או שאמר לה בצאתו: 'צאי מעשה ידיך במזונותיך'.

השו"ע פסק כאן כדברי הרמב"ם שאם לוותה האשה- חייב הבעל לשלם, ובסעיף י פסק שנאמן לומר שהניח לה מזונות, (ושם הביא הרמ"א את דעת הרא"ש שכל שלווה ללא בי"ד יכול לפטור את עצמו בטענה שהאשה הייתה מספקת בדברים הגדולים).

הח"מ (כו) והב"ש (כב) ציין שהבעל חייב לשלם דווקא כשלוותה בעדים כמבואר בטור (וביאר שם הפרישה כד) שללא עדים יכול הבעל להכחיש, ומשמע שכשהוא לא מכחיש, חייב אף כשלוותה ללא עדים).
עוד כתבו הח"מ והב"ש בשם התרומות (שער סה חלק א אות ד) שגם במידה שלא אמרה בתחילה שלווה לצורך מזונות, אלא שטוענת זאת כעת- חייב הבעל לשלם.

האם הבעל חייב לפרוע מה שלווה כאילו הוא לווה או רק מדין שעבודא דרבי נתן?

כפי שהבאנו לעיל כתב הרא"ש (כתובות יג, ה) שיש לחייב את הבעל לשלם למלוה שהלווה לאשתו, משום שהוא חייב לאשה והאשה חייבת למלוה, ומדין שעבודא דר' נתן, ומשמע מדבריו שהבעל לא נחשב כלווה ישיר של המלוה.

אמנם הר"ן (כתובות סג. בדפי הר"י ד"ה 'מתני') **כתב שנחלקו בזה רש"י והרא"ה:**

מדברי רש"י (כתובות קז: ד"ה 'תני') **עולה כדברי רא"ש** שהבעל לא נחשב כלווה ישיר של המלוה, משום שכתב רש"י שיאם הלוה את האשה מעות למזונותיה על מנת שתשלם לו הוא תובעה והיא תובעת הבעל.

אמנם הרא"ה כתב שעיקר חיובו של מלוה- על הבעל הוא שכך תקנו חכמים שתהא האשה כשליח הבעל ללוות עליו בדומה לאלמנה שמוכרת והאחריות היא על היתומים (אמנם אף הרא"ה מודה שאם אין לבעל, היא חייבת לשלם ואף עליה יש אחריות)

הר"ן כתב שהעיקר כדעת רש"י שעיקר החיוב הוא על האשה, שהרי אף הרא"ה עצמו מודה שאין לדמות את האשה שלווה לאלמנה שמוכרת, שאין לה כלל אחריות.⁸⁸

⁸⁸ וכתב ר' עקיבא גרין:

ולכאורה אפשר לומר שאין מחלוקת ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אם המלוה יודע שהאשה לווה לצורך מזונותיה משום שבעלה אינו כאן כדי לזון אותה אפשר לראות את האשה כשליחה של בעלה ללוות והמלוה צריך

מדברי הר"ן עולה שההשלכה ההלכתית של מחלוקת זו היא אם צריך המלווה לתבוע קודם את האש או שיכול לתבוע ישירות את הבעל, ומבואר שדבריו אמורים במקום שיש לאשה נכסים, שבו לא שייך דינו של ר' נתן (וזאת לפי התפיסה הסוברת שישעבודא דרי נתן תקף רק כאשר אין ללוה הראשון נכסים-עייני בעניי זה בהרחבה בסיכומינו לסימן פו בחושן משפט) או לחילופין במציאות שאין לאשה נכסים, שיכול לגבות באופן ישיר מהבעל מדין ישעבודא דרי נתן.

הרמ"א פסק כדעת רש"י והר"ן שהמלוה גובה מהבעל רק מדין ישעבודא דרבי נתן ולכן פסק שרק אם האשה לא כאן, יכול המלוה לגבות מהבעל.

הט"ז (י) והב"ש (כג) התקשו שדברי הרמ"א לא כתובים בר"ן ויש בהם מן החידוש. משום שהר"ן כתב שכל שיש לה נכסים, אין המלוה רשאי לתבוע את הבעל, ולא התנה זאת כלל בשאלה אם האשה נמצאת לפנינו, ובפשטות אין זה רלוונטי, שכל שיש לאשה נכסים, לא חל כלל דין ישעבודא דרי נתן.

אך ציין הב"ש שאכן לדעת המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פרק ד סימן יט) כל שאין הלוה הראשון לפנינו ניתן לגבות מדין ישעבודא דרי נתן אף כשיש ללוה א' נכסים.

הש"ך בסימן פו (סי"ק ו) כתב שהמהרש"ל פסק כן לשיטתו, שדין ישעבודא דרי נתן חל אף כשיש ללוה הראשון נכסים.

הש"ך שם חלק על המהרש"ל וסבר שכל שיש נכסים ללוה הראשון אין גובים מן השני, וזאת על אף שעקרונות מסכים הש"ך עם המהרש"ל שישעבודא דרי נתן חל אף כשיש נכסים לראשון, אך לשיטת הש"ך כל שיש פסידא ללוה השני, אין לגבות ממנו כשיש נכסים לראשון, ולכן כאן שהוא לא לפנינו זה נחשב כמקום פסידא, ועוד שיתכן שהאם הלוה היה כאן, הוא היה טוען טענה שתפטור אותו.

האם האשה יכולה למחול לבעלה את חובת המזונות לאחר שכבר לותה?

במרדכי (בי"ב סימן תקצו) כתוב שאף לדיעות שניתן לגבות מן הבעל בעבור מה שלוותה האשה מדין ישעבודא דרי נתן, מכול מקום אם האשה מוחלת לבעל על החוב, שוב אין המלווה יכול לתבוע מן הבעל.

וכן פסק הרמ"א שאם מחלה האשה, שוב אין המלווה יכול ללוות מבעל הבית

הנושאי כלים הקשו על פסק הרמ"א שהרי השו"ע פסק (ח"י"מ סימן פו סעיף ה) שלא ניתן למחול על ישעבודא דרי נתן, ואף הרמ"א לא השיג שם על השו"ע.

ובטורם נביא את תירוצי הנושאי כלים לזה, נקדים בקצרה במחלוקת הראשונים אם ניתן למחול על ישעבודא דרי נתן.

הגמ' בכתובות (י"ט). **מביאה את דבריו של רב יהודה בשם רב** שקובע כי האומר שטר אמנה אינו נאמן.

אחד מביאורי הגמ' למשפט זה הוא ביאורו של אב"י שביאר שמדובר שהמלווה טוען שהשטר הינו שטר אמנה, והוא אינו נאמן מפני שהמלווה חייב לאדם אחר, ובטענה זו הוא בא להפסידו שלא יכול להפרע מהלוה שלו, ולכן אינו נאמן.

והקשו התוס' (כתובות י"ט ד"ה יכונן שחב לאחרים) מדוע לא יהיה נאמן המלווה לומר שהשטר הינו אמנה, במיגו שהיה יכול למחול ללוה שלו על חובו, כמבואר בכתובות (פה): שהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול?

ותירצו תוס' מספר תירוצים ונביא 2 מתוכם:

1. **אע"פ שיכול למחול, אין לו מיגו שהיה עושה כן משום שיתכן שאין בידעתו למחול ולהפסיד חובו** ובטענת אמנה הוא לא בהכרח מפסיד שהרי לא מחל לו והלוה ישלם לו אע"פ שאין לו ראייה משום שהוא לא גזלן.

לפי תירוץ זה יוצא שאכן אף בישעבודא דרי נתן, יכול לוח א' למחול ללוה ב'. (והביא הש"ך (פו, יא) שבדיעה זו שיכול למחול סברו ראשונים רבים, עיי"ש).

2. **בתירוץ השני כתבו תוס' שכל מכירת שטרות הינה מדרבנן, ולכן ניתן למחול, מה שאין** בשעבודא דרי נתן הואיל והוא דאורייתא אינו יכול למחול, **וכן כתב המרדכי** (כתובות סימן קמב).

[הר"ן הוסיף הסבר נוסף וכתב שאף אם נאמר שמכירת שטרות הינה מדאורייתא, ניתן לפרש כרבינו תם, שהואיל ובמכירת שטרות אינו מוכר אלא את השעבוד נכסים, אבל שעבוד הגוף נשאר אצלו לכן יכול למחול, אבל בשעבודא דרי נתן לא ניתן למחול.⁸⁹]

קעת ניגש לתירוצי הנושאי כלים בעניין פסק הרמ"א:

הט"ז (י) כתב שלפי התירוץ השני בתוס' מובן מדוע ניתן למחול על ישעבודא דרי נתן בחיוב מזונות, וזאת משום שהחיוב הוא מדרבנן ודומה למכירת שטרות, בניגוד לישעבודא דרי נתן במלוה רגיל שהוא מדאורייתא.

החכם צבי צידד בתירוץ של הט"ז שהיות וחיוב המזונות הם מדרבנן, מועילה מחילה.

[החכם צבי התייחס לדברי הח"מ (כז) שדחה תירוץ זה 33 טענות:

- לדעת הרמב"ם והרשב"א חיוב המזונות הוא מדאורייתא.
- מדברי המרדכי נראה שפסק כן רק משום שלא היה פשוט לו שהלכה כר' נתן.
- אם הסברא היא משום שברבנן מועילה מחילה, היה למרדכי לכתוב זאת.

החכם צבי השיב על טענות הח"מ:

- על אף שהרמב"ם והרשב"א פסקו שחיוב מזונות דרבנן, רוב הראשונים לא פסקו כן, ובינם המרדכי.

לתבוע ישירות את הבעל, ורק אם אין לו יכול לגבות מהאשה. אבל אם המלווה בכלל לא יודע שהאשה לווה לצורך מזונות, ברור שלא שייך לדונה כשליחה של בעלה ולשלוח את המלווה לרדוף אחרי הבעל, אלא הוא גובה מהאשה ורק מדין ישעבודא דרבי נתן גובה מהבעל.

אמנם בפשטות נראה כי רוב הראשונים סברו שאף אם המלווה ידע שהוא מלווה לטובת המזונות, עדיין בזה בכדי להפוך את הבעל ללוה הישיר של המלווה, כי אם משועבד מדינת דרי נתן בלבד.

⁸⁹ ועיין בתוס' שהביא תירוץ נוסף שדוקא במכירת שטר חוב יכול למחול, הואיל וקדם חובו של מוכר, אבל בדינו של ר' נתן נתן שקדם חובו של המלווה לחובו של לוח ב' אינו יכול למחול, ומדברי התוס' הנ"ל נראה שסבר שדינו של ר' נתן שייך רק כאשר קדם חובו של המלווה לחובו של לוח ב', ולכאורה זה היפך דברי ההגהות אשר"י שסבר שרק שקדם חובו של לוח ב' לחובו של המלווה שייך דינו של ר' נתן שהשתעבדו לו כל החובות שהיו באותו הזמן, ועיין בסיכומינו לח"י"מ סימן פו.

- המרדכי נצרך לסברא שכלל לא ברור שהלכה כר' נתן בשביל לומר שאין לתבוע את הבעל, וצירף את הסברא שהחיוב מדרבנן, אבל לעניין מחילה אין צורך לזה שיש לזה ראייה כפי שכתבו תוס' מגן שניתן למחול על שטר חוב שנמכר משום שהוא מדרבנן.
 - המרדכי לא נצרך לומר שהסברא למחול היא משום שזה חיוב דרבנן, משום שכבר ביאר כדברי תוס' שבמחילת שטר חוב זה מועיל משום שהוא מדרבנן, וסמך על דבריו שם.
- הח"מ (כז) הסיק** שבאמת המרדכי אמר כן רק משום שהסתפק אם הלכה כר' נתן, אך להלכה שנפסק בוודאות שהלכה כר' נתן, פשוט שלא תועיל מחילה.
- הב"ש (כד) כתב ליישב** שמדובר שיש לאשה נכסים והיא אינה כאן, ולכן יכולה למחול משום שכל שיש נכסים ניתן לגבות ממנה, ולכן על אף שכעת היא אינה כאן אין לגבות מן הבעל.
- [**החכם צבי בהגהותיו על ה"ט"ז** (סי"ק ז) השיג על תירוץ הב"ש כפי שהשיג ה"ט"ז על הרמ"א (הובא לעיל) שכל שיש לאשה נכסים, אין כלל חיוב כלפי הבעל].

לוותה ע"פ פסק בית דין ומת הבעל- אם חייבת האשה לשלם?

הרשב"א בתשובה (חלק ה סימן רד) דן במציאות שבי"ד פסקו לאדם לזון את האשה ובתה, מפני שהבעל הלך למדינת הים (והעיר עליהם הרשב"א שלא היה להם לפסוק שיוזן גם את בנותיה), וכתב שעקרונית, אין למפרנס שום תביעה כלפי האשה, ויכול לתבוע רק מנכסי הבעל, אך כתב שבמקרה שהיה לפניו יכול התובע לגבות מהאשה שכך כתבו בי"ד: 'כל זמן שלא תמצא נכסים לבעל להתפרנס מהם, שיוציא לה בתורת הלואה כל צרכיה'.

הרמ"א פסק ע"פ דברי הרשב"א שבמדה ובי"ד פסקו לאדם לזון אותה אין לאשה אחריות, אך כשצו להלוות לה- יש לה אחריות.

האם חייב הבעל לשלם לאדם שפרנס את אשתו על דעת עצמו?

במשנה בכתובות (קז: -קח.) **נחלקו התנאים** בשאלה מה הדין במקרה שאדם פירנס את אשתו של אדם שבעלה הלך למדינת הים:

לדעת חנו ור' יוחנן בן זכאי אין הבעל חייב לשלם לאותו אדם על כך שפטרו מחוב המזונות לאשתו. **ולדעת בני כהנים גדולים ור' דוסא בן הורניס** חייב הבעל לשלם לאותו אדם על שפטרו מחוב המזונות לאשתו.

בגמרא (ט"ט.) **מבואר שנפסקה הלכה כחנו.**

הרשב"א (נדריים לג:) **הגביל מאוד דין זה וכתב** שרק במידה ואותו אדם אמר שהוא זן בעבור מזונות הבעל- אין הבעל חייב, אבל אם זן בסתם, יש להניח שנתן כן בתורת הלואה וחייב הבעל לשלם כדין לוותה ואכלה **הרשב"א ביסד דבריו על כך** שהיורד לשדה חבירו ונטע חייב לשלם (קא.) ואין אנו מניחים שעשה כן בתורת מתנה, וכתב הרשב"א שהרי פשוט שמי שמשרה את חבירו בתוך ביתו, שעשה כן על דעת שישלם לו.

הר"ן (כתובות סג.) **בדפי הרי"ף** **חלק על הרשב"א** וכתב שכל שזן את האשה בסתם- פטור הבעל מלשלם, אך הודה לרשב"א במציאות שמשרה אדם בתוך ביתו, וביאר שאכן יש להניח שאדם לא עושה דברים אלו בתורת הנאה, אך כשנותן לאשה יש להניח שעשה כן על דעת שישלם בעלה, ולכן נפטור הבעל ונראה שהרי"ן סובר שסיבת הפטור במקרה זה אינו משום שעשה בתורת מתנה כי אם שיכול הבעל לומר שהיה מפיס את אשתו וכפי שנבאר לקמן.)

השו"ע סתם וכתב שאם זנה אדם את אשת חבירו- פטור הבעל מלשלם

וכתב הב"ש (כה) שאין חילוק בין מציאות שזנה סתם למציאות שזנה לשם מזונות ושלא כדעת הרשב"א. **החכמת שלמה כתב** שאף הרי"ן מודה שבמציאות שהיו לאשה נכסים, התכוון הזן להלוות לאשה ולא על דעת בעלה ולכן חייב הבעל לשלם מדינת דר' נתן, ודייק זאת מכך שכתב הרי"ן 'מיהו סתמא אדעתא דבעל נחת ולא אדעתא דידה שכבר הוא יודע שאין לאשה זו נכסים שיהא נפרע מהם אלא מבעלה'.

הפת"ש (ט) הביא את דברי חוט השני (סימן לב) שכתב שגם הפודה את אשת חבירו-הניח ממונו על קרן הצבי, והבעל לא חייב לשלם.

נהפוע שאר חובות של חבירו, אם חייב חבירו לשלם?

הגמ' מביאה משנה שאומרת שאדם שנדר שלא יגרום הנאה לחבירו יכול לפרוע חובו, וביאר רב אושעיא שבריייתא זו סוברת כדעת חנן שאין אדם חייב לשלם למי שפרע את חובו.

וביאר רש"י שהואיל ואם היה פורע את חובו ע"מ שיחזיר לו הוא לא היה מחוייב בכך, לכן גם כשפרע ומחל על התשלום אין בכך כלום ולא נקרא שנתן לו הנאה. [בהמשך רבא מבאר שניתן לבאר ברייתא זו אף לחכמים עיין בלשונו לעיל]

מפשט דברי הגמרא נראה שלדעת חנן אף בפורע שאר חובות של חבירו, אין חבירו חייב לשלם, שהרי ברייתא לא מדובר בפרוע מזונות אשתו אלא בשאר חוב, **וכן פירשו רש"י וריב"א**⁹⁰ **וכן כתב הרמב"ם**⁹¹

וכתב הב"י (תוי"ט סימן קכח) **שכן משמע שסבר הרי"ף**⁹² שהביא את דברי הירושלמי⁹³ שכתב שבשאר חובות אף בני כהנים מודים לחנן שהלווה אינו חייב לשלם, מפני שיכול לומר שהיה מפיס את המלוה שלו.⁹⁴

אך לעומתם כתבו תוס'⁹⁵ **בשם ר"ת**⁹⁶ שדווקא בחוב של מזונות סבר חנן שאם פרע לחבירו אין חבירו מחוייב לשלם לו. הואיל ולא ברור שהבעל היה מחוייב לשלם לאישה מפני שיתכן שהייתה מצמצמת מזונותיה וניזונתה בפחות מהסכום שחייב לה, אך בשאר חובות מודה חנן שחייב לשלם למי שפרע בשבילו, שהרי נתן לו הנאה גמורה שלא יכל להפטר בשום עניין.

השו"ע בסימן קכח פסק כדעת הרי"ף ודעימיה שאם פרע חוב חבירו- אין חבירו חייב לשלם. בטעם הדבר שפטור כשפרע חוב חבירו נאמרו 2 טעמים מרכזיים:

⁹⁰ הובא בתוס' כתובות קח. ד"ה הא.

⁹¹ מלוה ולוה פרק כו הלכה ו.

⁹² כתובות סג.

⁹³ כתובות פרק יג הלכה ב וכן נדרים פרק ד הלכה ב.

⁹⁴ והביא הב"י את דברי הרי"ן (כתובות סג.) דיבור ראשון) שבזה חלוק הירושלמי על הבבלי, שלפי הבבלי בני כהנים אינם מודים בזה שהרי הגמרא העמידה שהברייתא לעניין פורע חוב היא דווקא לשיטת חנן.

⁹⁵ כתובות קח. ד"ה הא.

⁹⁶ ספר הישר חידושים סימן פו.

1. הרי"ף (כתובות סג.) ועוד ראשונים הביאו את דברי הירושלמי (כתובות פרק יג הלכה ב וכן נדרים פרק ד הלכה א) שבשאר חובות אף בני כהנים גדולים מודים שפטור מלשלם בטענה שיכול היה הלוח לפייס את בעל חובו (וחולקים רק לגבי מפרנס אשתו שמן חסות דעתו הייתה שלא תמות ברע) ואמנם כתב הרי"ף (כתובות סג. דיבור ראשון) שחלוק הבבלי על הירושלמי בדעת בני הכהנים, אך מכל מקום עולה שלדעת חנן הטעם שאין לחייב הוא משום שיכול לטעון שהיה מתפייס.
2. בדברי הרי"ף בתשובה (תרומות שער סה חלק ב אות א) עולה שסיבת הפטור היא משום שאנו מניחים שפרע בתורת גמילות חסדים (וכן כתב הש"ך (חוי"מ קח, ח) ע"פ דברי תוס' בב"ק (נח.) שהפטור הוא מכריח ארי וברש"י שם בב"ק מבואר שזה משום שעשה כן לשם מצוה]

מתי אומרים שהמהנה חברו סתם לא התכוין למתנה-והזן את חתנו ובתו אם חייבים לשלם?

כפי שהבאנו לעיל בפסקא הקודמת- הרשב"א והרי"ף הסכימו שניהם על העיקרון שאדם שהשרה את חבירו סתם בתוך ביתו- כוונתו הייתה על דעת שישלם לו, וחייב חבירו לשלם, כדין היורד לשדה חבירו שלא ברשות ונוטע לו אילנות.

מפסק זה עולה עיקרון חשוב, כי עקרונית אדם צריך לשלם בעבור כל טובה שעשה חבירו בשבילו.
הרשב"א (נדרים לג.): **הביא ראיה לזה מן הירושלמי** (ב"מ פרק ה הלכה א) שם מסופר על אדם שהיה חייב דינרים לחבירו, וכשנתבע על כך טען כנגד בעל הדינרים שישלם לו על כך שהוא גר בביתו ולמד מכאן הירושלמי שרשאי לתבוע על המגורים גם אם לא התנה זאת מראש (עיי"ש שהכריח שמדובר במציאות זו **אמנם על אף הסכמתם של הרי"ף והרשב"א לעקרון זה, נדמה כי יש עליו מערערים, ואף פסקי הרמ"א בעניין זה נסתרים לכאורה ממקום למקום וכפי שיתבאר:**
הריטב"א בכתובות (קז:): ציין לכך שרבו של הריטב"א חלק על הרשב"א וסבר שכאשר אדם זן, הוא צריך להתנות על כך שדעתו לקבל על כך שכן.

ובנדרים הביא הנמוק"י (נדרים יא.) **את דברי הריטב"א** שדחה את הראיה מהיורד לשדה חבירו, ששם היורד אומר שברגע שיתרצה חבירו הוא יתבע ממנו את טרחתו, אבל במקרה שזן את חבירו אין שום סיבה מדוע לא התנה כן בתחילה, וגם דחה את הראיה שהביא הרשב"א מהירושלמי, ששם מדובר שהיה חייב לו כנגד לכן יש להניח שנתן לו לגור וניכה ממה שחייב לו, אך סתם כך אין להניח זאת.
א"כ יוצא שלדעת הריטב"א (כנראה בשם רבו הרא"ה) **עולה** שאף כשזן סתם אדם, יש להניח שעשה כן במתנה, אם לא התנה מראש שעושה כן על מנת לקבל תשלום, שלא כדעת הרי"ף והרשב"א.
עם גישה זו יש שזיהו גם את דברי התשב"ץ (א, קעז) שפסק שאדם שאמר לחבירו 'דור עמי אינו יכול לדרוש לקבל שכר בעבור זה.
קעת ניגש לפסקי הרמ"א:

- **פסק** (חוי"מ שסג, י) **כדברי התשב"ץ** שאם אמר דור בחצרי, אין הדר חייב לשלם.
- **פסק**(חוי"מ רמו סעיף יז) **גם כתרומת הדשן** (סימן שיז) שהאומר 'אכול עמי' רשאי לדרוש שכר בעבור ההנאה שנתן (והביא כן בשם מהרי"ח בשם רבינו אפרים).
- **פסק** (בסימן שלנו בסעיף זה) **על פי אותו פסק של תרומת הדשן** שאם זן את חתנו ובתו, הוא יכול לדרוש שכר בעבור מה שזן את חתנו, אמנם בעבור בתו הוא לא יכול לדרוש שכר כשם שלא יכול לדרוש כשזן אשת חבירו, משום שיכלה לצמצם⁹⁷.
- **פסק** (חוי"מ רסד, ד) **ע"פ הרי"ף** שהבאנו: 'וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו.'
א"כ יוצא שבג' מקומות (חוי"מ שסג) **פוסק הרמ"א כגישת הרשב"א והרי"ף** שיש לשלם בעבור כל הנאה שעושה אדם לחבירו.
ואילו בסימן שסג סעיף י פסק לכאורה הרמ"א כדיעה החולקת (ריטב"א, תרומת הדשן), שאין להניח בסתם שכאשר הוא מהנה את חבירו, הוא התכוון שישלם לו.
האחרונים כאן ובסימנים האחרים עסקו בסתירה זו ונביא כמה גישות:

הב"ח (חוי"מ שסג) **סבר** שאכן יש סתירה בין הפסקים ולהלכה נותר דין זה ביספיקא דדינא.
אף הב"ש (כח) והט"ז (חוי"מ רמו, יז) **סברו** שיש סתירה בין הפסקים אך כתבו שהעיקר כדעת הרי"ף והרשב"א שכל שמהנה את חבירו- כוונתו לקבל תשלום וכג' פסקי הרמ"א.
הגר"א (שסג, לא) **סבר** שכלל לא הבינו את דברי התשב"ץ ואת פסק הרמ"א בסימן שסג, ושם מדובר שהדירה לא הייתה עשויה למגורים, ולכן אינו חייב לשלם מדין 'זה נהנה וזה לא חסר'⁹⁸.
[בשולי הדברים יש לציין למחלוקת הרב אלישיב והרב ישראלי (פד"ר- ח עמוד 325) בדבר מציאות שזן את בנו ובנותיו הלא נשואים- לדעת הרב אלישיב הרי זה ככל מהנה את חבירו שדעתו הייתה על מנת שישלם, ולדעת הרב ישראלי במקרה זה פשוט שלא הייתה דעתו שישלמו בניו, אמנם עיקר הויכוח שם נסוב סביב חיוב מעשה ידיה הבת הניזונת תחת אביה, ובע"ה נתייחס לזה לקמן]

מכרה נכסיה ופרנסה עצמה

כתב הרמב"ן (כתובות צו. ד"ה 'אלמנה') שבשונה מאלמנה שאינה מאבדת את מזונותיה כשאינה תובעת אלא אחר זמן כמבואר בכתובות (צו.), באשת איש המצב שונה ואם לא תבעה יום אחד איבדה מזונותיה.
והוסיף הרמב"ן שאף אם מכרה מנכסי מילוג שלה לצורך מזונותיה- איבדה מזונותיה, וזאת משום 'שדרך הנשים לגלגל עם בעליהן ולסייע להם'.

⁹⁷ ועיין ח"מ במה שהאריך בדברי תרומת הדשן ובקושייתו על הסמ"ע שהכריע כ"ת שפרוע חוב חבירו- חייב לשלם, ואכמ"ל.
⁹⁸ יש להעיר שאכן עיקר תשובתו של התשב"ץ מבוססת על היסוד של זה נהנה וזה לא חסר, אך יש שם משפט אחת הדורש עיין והוא מה שכתב שאף לדעת העיטור שחייב גם בזה נהנה וזה (לא)- ע"פ שו"ת איש מצליח (ב- חוי"מ יח ועיין תחומין י עמוד 216 במאמרו של הרב ד"ר איתמר ורהפטיג) חסר, יש לפוטרו- 'לפי שזה מדעתו דר בו' וממילא יוצא שחזר הדיון לכאורה בשאלה אם בכוונתו היה שישלם, אלא שאף בעניין זה כתב האיש מצליח שזה דוקא במציאות שהחסרון הוא נמוך ולא כמו חסרון שהאכילו ממש וכי"ב, ומעין זה כתב בשו"ת חתי"ס (חוי"מ קיט) עיי"ש

הר"ן (כתובות נה: בדפי הרי"ף) **כתב שדינו של הרמב"ן צריך עיון**, שנראה שדווקא באשת איש יש יותר מקום להניח שלא מחלה על מזונותיה, אלא עשתה כן בכדי לעשות נחת רוח לבעלה. **אמנם בביאור הברייתא בגמ' בכתובות** (קז. - הבאנו באריכות בסעיף ה) שאמרה: 'ואם בא ואמר צאי מעשה ידיך במזונותיך - רשאי ואם קדמו ופסקו מה שפסקו פסקו: **ביאר הר"ן** בדעת הרמב"ם שאשה שהלך בעלה למדינת הים ומכרה נכסיה בעבור מזונותיה, יכול הבעל לומר 'מה שעשית יהא במזונותיך' ואם תבעה בבי"ד שוב אין הבעל רשאי לומר כן.

החזו"א (אבן העזר סה, ד) **הבין מדברי הר"ן**, שכתב כן לשיטתו שהאשה שמוכרת נכסיה לא מחלה מזונותיה, ולכן חייב הבעל לשלם, אלא שיכול לקזז כנגד מה שיכלה לעשות, ובזה שונה מציאות של מכרה נכסיה, למציאות שלווה ואכלה שלא יכול לקזז כנגד מה שיכלה לעשות ולא עשתה.

(אמנם היה מקום להבין בדבריו שכיוון לדעת הרמב"ן וכך קצת משמע מלשונו: 'שכיון שנתפרנסה בלא הלואה אין לה עליו כלום' אמנם מתחילת דבריו קצת משמע כחזו"א שכתב 'ואמר איני משלם לך כלום אלא מה שעשית יהא במזונותיך' ומשמע שעקרונית חייב לה, אלא שפוטר עצמו ממעשה ידיה ויש לדון בזה ואכמ"ל)

הרמ"א פסק כדברי הרמב"ן שכל שמכרה נכסיה איבדה מזונותה [ובד"מ (ו) כתב שדינה כמי שפרנסה אחר, שהניח ממונו על קרן הצבי].

הח"מ (לב) כתב בתחילה שיש לעדן את פסק הרמ"א ולומר שזאת דווקא במציאות שהאשה בת מלאכה ויכלה לצמצם ולהסתפק במעשה ידיה. אך במציאות שלא הייתה יכולה להסתפק במעשה ידיה- חייב הבעל לשלם לה מזונות גם כשמכרה נכסיה.

אך ציין הח"מ שהרמב"ן סובר שברגע שמכרה נכסיה- איבדה מזונותה, ושהר"ן השיג עליו (ומדברי הד"מ עולה שפשוט שכוונתו של הרמ"א היא לדעת הרמב"ן שבכל מצב איבדה את מזונותיה, עיי"ש ודוק).

האם מדובר דווקא במפרש שנותן לה בשביל המזונות שבעלה חייב לה?
לשון השו"ע

הלך בעלה, ולותה ואכלה, חייב לשלם.

הגה: המלוה תובע לאשה, והיא תובעת לבעלה. ואם אין האשה כאן, תובע לבעל (הר"ן פ"ש דיני גזירות).

מיהו אם מחלה האשה לבעלה, אין למלוה כלום (מרדכי פ' יש נוחלין). פסקו לה הבי"ד מזונות וצוו לאחד לפרנסה ולגבות מנכסי בעלה, אם מת הבעל אין לו עליה כלום.

אבל אם אמרו סתם להלוות לה, אם מת הבעל או אין לו לשלם. ונפל לה ירושה ממקום אחר, צריכה היא לשלם (כן משמע מתשובת הרשב"א הביאה הבי"י).

עמד אחד מדעת עצמו וזנה משלו, אין הבעל חייב לשלם לו והרי זה איבד מעותיו.

הגה: ואין חילוק בין אביה, לאחר, שפרנסה. מיהו אם היו חייבים לבעל ופרנסו אשתו, מנכין לו מחובו (כל זה בהגהות מרדכי דכתובות).

ואם אביה עמד ופרנס בתו עם חתנו, אפי"ה א"צ לשלם לו רק מזונות שלו, ולא של בתו (ת"ה סי' שי"ז).

לא לותה, רק מכרה נכסיה ופרנסה, אין לה עליו כלום ומעשה ידיה שלה (הר"ן ריש דיני גזירות).

סעיף ט

בעל שאמר לאשתו- טלי מעשה ידיך למזונותיך

כתב הרמב"ם (אישות יב, כ) הבעל שאמר לאשתו בשעה שהלך: טלי מעשה ידיך למזונותיך, ושתקה, אין לה מזונות.

דין זה מתבאר מהגמרא בכתובות (קז). שם אמר רב פפא שהסיבה שלדעת שמואל, אין פוסקים לאשת איש, היא משום שיש לחוש שאמר לה הבעל קודם צאתו- 'צאי מעשה ידיך במזונותיך' ומשמע שאף רב לא חולק על כך שאם אמר, הוא פטור, אלא שאין חוששים לזה (ועיי' בסעיף ה הערה 87 שם הבאנו שהרב רגון ביאר שכך למד הרמב"ם את דברי הברייתא: ואם אמר צאי מעשה ידיך במזונותיך-רשאי).

סעיף י

בעל שחזר ממדינת הים וטען שהניח לאשתו מזונות

בסעיף ה הארכנו במחלוקת הראשונים בפרשנות דברי הברייתות (כתובות קז. -): ואחת המחלוקות היוצאות מפרשנות זו, היא בדבר היכולת של הבעל לטעון שהניח מזונות קודם לכן, ולפטור עצמו מלשלם, ונסכם בקצרה את שיטות הראשונים בעניין זה:

לדעת הרי"ף והרמב"ם ותוס' אם פסקו ב"ד מזונות, אין הבעל נאמן, ואם לוותה שלא ע"פ ב"ד נאמן (אמנם הגרי"א הבין כי הר"ן הבין ברמב"ם שגם כשלוותה אין הבעל נאמן אלא אם כן לא ידוע לנו שלווה אלא מכוח דבריה בלבד).

סימן ע-דין חיוב מזונות אשתו ואם חייב להשכיר עצמו

לדעת רש"י ורא"ש נאמן אדם לטעון שהניח מזונות ולהפטר אף במידה ופסקו ב"ד.
לפי היש מפרשים בר"ן אין הבעל נאמן לומר שהניח אף שכשלוותה האשה, ורק במידה ומכרה מנכסיה שלה נאמן בכך.

השו"ע פסק כדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם שנאמן הבעל לטעון שהניח כשלוותה ללא פסק בית דין, ולא כשפסקו ב"ד (הכרעת הרמ"א התבארה בסעיף ה⁹⁹).
וחילק השו"ע ע"פ הרמב"ם שאם מכרה קרקע נשבעת האשה בנקיטת חפץ, ואם מכרה מטלטלים נשבעת שבועת היסת.

וביאר הגר"א (מ) שכשמכרה קרקעות, הבעל נחשב עדיין מוחזק ולכן צריכה שבועה חמורה כדין נשבעת ונוטלת, מאה שאין כן כשמכרה מטלטלים שבוה האשה היא המוחזקת, ודי לה בשבועת היסת ככל כופר בכל.

האם נאמן הבעל לומר שפסק לה מזונות על העתיד?

הר"ן (כתובות סב: בדפי הרי"ף ועיין רמב"ן כתובות קז. בתחילת הפרק, וריטב"א ד"ה ירב אמר) **ביאר** שרב סובר שפוסקים מזונות לאשת איש, ולא חוששים שהתפיס בעלה 'צררי' משום שאף במציאות שבעלה היה עומד לפנינו וטוען כן, לא היינו מקבלים את טענתו על להבא.

על פי זה פסק הרמ"א (על דברי השו"ע שכתב שאם לוותה שלא ע"פ ב"ד נאמן הבעל לומר שהניח לה מזונות) שאין האיש נאמן לומר שנתן לה על העתיד.

וביאר הח"מ (לח) שהטעם שהוא לא נאמן הוא משום שאינו נאמן לטעון שפרע תוך זמן חיובו כמבואר בב"ב (ה): שחזקה היא שאין אדם פורע בתוך זמנו.

אף הגר"א (מב) כתב שהטעם שאינו נאמן הוא מכוח חזקת אין אדם פורע תוך זמנו, אלא שהקשה על כך הגר"א שהרי אנו חוששים שמא התפיס הבעל צררי (ונראה שכוונתו שאף שלהלכה אין חוששים לזה, מכול מקום נאמן הבעל לומר שהניח לה מזונות כשלוותה מכוח עצמה, וא"כ מדוע שלא יהיה נאמן לומר כן כשהוא לפנינו).

ובספר 'משנת הכתובה' (חלק ב סימן י עמוד תתח, ועיין גם חלק א פרק ט סעיף ה) **להרב משה קליין** (בנו של הרב מנשה קליין בעל המשנה הלכות) **כתב** שהבעל נחשב מוחזק ביחס למזונות העבר, משום שיש בהם משום תביעת ממון בעלמא, ולכן היות ויש מציאות שמניח הבעל מזונות קודם צאתו נאמן בכך, אך ביחס למזונות העתידיים, האשה נחשבת כמוחזקת ובה מסתמכים אנו על החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, ואינו נאמן.

לשון השו"ע:

הרי שעמדה בדין ופסקו לה מזונות, ומכרו ב"ד ונתנו לה, או שמכרה היא לעצמה, ובא הבעל ואמר: הנחתי לה מזונות, הרי זו נשבעת בנקיטת חפץ שלא הניח לה.

ואם לא תבעה ולא מכרה, אלא (לותה או) שהתה עד שבא הוא ואמר: הנחתי לך מזונות, והיא אומרת: לא הנחת אלא לוייתי מזה ונתפרנסתי, נשבע שבועת היסת שהניח לה, ונפטר, וישאר החוב עליה.

(אבל אין האיש נאמן לומר שנתן לה על העתיד) (הר"ן ריש פ' דיני גזירות).
ואם מכרה מטלטלין ואמרה: למזונות מכרתי, והוא טוען ואומר: מזונותיך הנחתי, נשבעת שבועת היסת שלא הניח.

הגה: טען ואמר היה לה להוציא מעשה ידיה במזונותיה, אם לותה בלא ב"ד, והיא בעלת מלאכה שמעשה ידיה מספיקין לה לדברים גדולים, אף על פי שאינן מספיקין לדברים קטנים, טענתו טענה; אבל אם פסקו לה ב"ד, צריכין שיספיקו מעשה ידיה לכל דבר (הכל בטור).

סעיף יא

הלך בעלה למדינת הים ודחה עצמה- אם חייב בעלה לשלם לה מזונות

לשון השו"ע:

הרי שלא תבעה ולא לותה ולא מכרה אלא דחקה עצמה ביום ובלילה ועשתה ואכלה, אין לה כלום, ואם עשתה והותירה, הכל שלה.

מקור תחילת הסעיף הוא מהרמב"ם (אישות יב, כב)

והבאנו בסעיף ה שהר"ן (כתובות סב: בדפי הרי"ף) **ביאר** שכך למד הרמב"ם את הברייתא שהאומר: 'צאי מעשה ידיך במזונותיך רשאי' (ועיין שם בהערה 87 שדנו כיצד יבאר את סוף הברייתא, וכן את דבריו של הרב ניר ורגון שדין זה למד הרמב"ם מסברתו ע"פ דעתו שחיוב המזונות הוא חובה המוטל על הבעל ואינה חיוב ממוני, עיי"ש)

⁹⁹ שפסק כדברי הרא"ש שכל שלוותה על דעת עצמה, יכול לומר שהיה מסתפקת בדברים גדולים אך אם פסקו ב"ד צריך שיספיקו לה לדברים הגדולים, ושהח"מ הבין מסוף דברי הרמ"א שסבר שגם בב"ד מחשבים עמה על מעשה ידיה, והבי"ש השיב שהרמ"א דיבר רק ביחס ללוה, עיי"ש.

סעיף יב

חיוב מזונות כשהאשה הלכה מבעלה

כתוב במשנה בכתובות (קג.) שיכולה האלמנה לדרוש להשאר בבית בעל ולקבל את מזונותיה שם, אך אם רוצה ללכת לבית אביה, יכולים היורשים לומר לה: 'אם את אצלנו יש לך מזונות ואם אין את אצלנו אין לך מזונות' (ומבואר בגמ' (כתובות קג.) שטענת היורשים היא שברכת הבית מתרבה לפי הגרים בה, ומבואר שמכול מקום חייבים לשלם כפי ברכת הבית), אלא אם כן יש לה טענה טובה ללכת לבית אביה, שהיא צעירה והם צעירים. **הריטב"א** (כתובות קג.) 'אם היתה טוענת' למד מדברי המשנה שכשם שאשה יכולה להצדיק את עזיבת בית הבעל בטענה שהיא קטנה והם קטנים, כך במציאות שהלך בעלה למדינת הים ויצאה מביתו, יכולה לתבוע מזונות במידה ונותנת טעם מדוע עזבה את בית הבעל, אך כל שלא נתנה טעם לדבריה, נפטר הבעל מחיוב המזונות. **הריטב"א כתב שאף הרמב"ם** (אישות יב, יב) המתיר לבעל להשרות את האשה מחות לביתו ע"י שלישי, יודה שהבעל יכול לדרוש מהאשה שתשאר בביתו, והוא עדיף ממנה בעניין זה. **עוד כתב הריטב"א** שאפילו הדיעות הסוברות שאף למורדת יש מזונות, יודו שאם עזבה את הבית, זה חמור אפילו ממורדת בעניין זה.

אמנם הריטב"א הסתפק אם הבעל פטור מכל המזונות, או שיכול לתת לה כפי ברכת הבית.

ובשו"ת הריטב"א (סימן קג) הכריע שחייב לתת לה כפי ברכת הבית.

אמנם המרדכי (כתובות סימן רעג) **בשם רב פלטוי כתב** שאם מרדה ויצא מבעלה אינה מקבלת מזונות אפילו כברכת הבית.

וכן עולה מפסק הרמ"א שלא מגיע לה כלל מזונות.

עוד כתב הד"מ בשם המרדכי (כתובות סימן רעג) שאם לותה מאביה צריך לשלם לו אף על גב שבעלה בעיר אך זאת דוקא שיש עדים שהיא עזבה את בעלה מחמת שהיה לה קטטה וכעס עמו או מבני ביתו, אך אם האשמה היתה עליה, היא נחשבת כמורדת ואין לזה מזונות, וכן פסק הרמ"א. **הרשב"א** (חלק סימן תרצב) **כתב** שאדם שגירש את אשתו ולותה ואכלה- חייב לשלם אע"פ שאמר הבעל לא להלוות לו, משום שאין לו זכות לומר כן, וכן כתב התרומות (שער סה חלק א סימנים ד-ו) בשם הרמב"ן, **וכן פסק הרמ"א**.
לשון השו"ע

האשה שיצאה מבית בעלה והלכה לבית אחר, אם באה מחמת טענה שהוא

בשכונה שיוציאו עליה שם רע וכיוצא בזה, חייב לזונה שם אם תבעה

מזונות; אבל אם לא תבעה, מחלה על מזונות דלשעבר.

הגה: וה"ה אם היתה לה קטטה עם בעלה ולא מתדר לה עמו, והמניעה ממנו, ולותה למזונות, צריך לשלם; אבל אם המניעה ממנה, א"צ לשלם, דאין האיש חייב במזונות אשתו אלא כשהיא עמו (מרדכי פ"ב דיני גזירות וכ"כ הבי"י בשם הריטב"א).

ודוקא שבעלה בעיר, אבל אין בעלה בעיר אין נפקותא אם הלכה לבית אביה; ואם משום מלאכות הבית.

אם היתה חולה פשיטא דחייב, דחולה לאו בת מלאכה היא; ואם אינה חולה, מנכה לה ממזונותיה כפי מה שצריך לשכור מי שעושה לו המלאכות קטנות שבבית, אבל אינה מפסדת משום זה מזונותיה, רק מחמת מעשה ידיה אם בת מלאכה היא (כל זה בב"י סימן ע"ז בשם תשובת הרשב"א).

ובמקום שחייב לה מזונות, אף על פי שבעלה הכריז שלא ילוה לה אדם, והוא בעיר ולא תבעתו בדין, ולותה, חייב לשלם, דלאו כל כמיניה. והוא דלא ספקה במעשה ידיה (תשובת הרשב"א סימן תצ"ב/תרצ"ב).

סימן עא

שחייב לזון בניו ובנותיו כשהם קטנים ובו ד סעיפים :

סעיף א

האם האב חייב לשלם מזונות לילדיו?¹⁰⁰

מזונות *לילדיו מעל גיל שש

הגמרא בכתובות (מט:) מביאה את דברי רבי אילעא בשם ריש לקיש בשם רבי יהודה בר חנינא שאמר שתקנו חכמים באושא 'שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים' (לקמן יתבאר שמדובר פה בגדולים מגיל שש).

הגמרא הסתפקה האם נפסק כך להלכה?¹⁰¹

ומיד לאחר מכן מספרת הגמ' שרב יהודה היה אומר על אב שמסרב לזון את בניו: "יארוד ילדה ואבני מתא שדיא", כלומר (ע"פ רש"י ד"ה יארוד) 'התנן הוליד תולדותיו והטיל פרנסתן על בני העיר'.

א"כ, רב יהודה לא כפה את האבות לשלם, אך היה גוער ומפציר בהם.

עוד מספרת שם הגמ' שרב חסדא היה מצווה במקרים אלו שיכפו לאב מכתשת שיעמוד עליה ויכריז אותו אדם שאינו רוצה לזון את בניו ושהוא רע מהעורב, שהעורב דואג לבניו [כך בפירושו הראשון של רש"י, ולפי פירושו השני של ר"ד מוכריז כן, וכך הוא בלשון הרמב"ם (אישות יב, יד) ובשו"ע].

נראה שנחלקו הראשונים כיצד נפסק ספק הגמרא:

- רש"י (ד"ה 'תא שמע') ביאר שהגמ' הכריעה מכוח הנהגותיהם של רב יהודה ורב חסדא כנגד דברי רבי אילעא ושאינו חייב לזון את בניו ובנותיו הקטנים, ומכול מקום יש לגעור ולהפציר בהם לשלם.
- מלשון הרמב"ם (אישות יב, יד) נראה שהבין שנפסק להלכה שיש חיוב לשלם וכתקנת אושא, אלא שאין כופים על כך, כך הוא מלשונם שכתבו שהוא 'מאכילן עד שיגדלו כתקנת חכמים, ואם לא רצה גוערין בו וכו'.

(ובע"ה ננסה להרחיב בהבדל בין ב' הגישות בפסקאות הבאות).

חיוב אדם אמיד במזונות מעל גיל שש- ואם דומה חיוב זה לכל חיוב צדקה

עוד מבואר בגמ' בכתובות (מט:) שבמידה והאב אמיד- יש לכופו אותו לזון את בניו, הגמרא מדמה זאת לכך שרבא כפה את רב נתן בר אמי לתת ד' מאות זוז לצדקה, משום שהוא היה אדם עשיר.

לאור כך פסקו הרמב"ם (אישות יב, טו) והשו"ע:

במה דברים אמורים? באיש שאינו אמוד ואין ידוע אם ראוי ליתן צדקה או אינו ראוי אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן ממנו צדקה המספקת להן מוציאין ממנו בעל כרחו משום צדקה וזנין אותן עד שיגדלו.

מלשון הרמב"ם נראה כי הסיבה שכופים את האב שהוא אמיד, היא מדין צדקה, וזאת על אף שכתב הרמב"ם לפני כן שמוטל עליו חיוב מתקנת חכמים לזון, ונראה מדבריו שעל אף שיש חיוב לזון, אין זו סיבה לכופו על כך על אף כשהוא אמיד, ודווקא חובת הצדקה מצדיקה את הכפייה (וכך גם פשטות לשון הגמרא).

אמנם הב"ש (ג) דייק מכך שכתב הרמב"ם שיש לזון אותם עד שיגדלו ולא לאחר מכן, שכפיה זו אינה דומה לכפייה של צדקה רגילה, שהרי גם לאחר שיגדלו יש חיוב צדקה, אלא על כרחך שיש אופי מיוחד של כפייה לבניו קודם שיגדלו.¹⁰²

הב"ש הביא שכך מבואר ברבינו ירוחם (מישרים- נתיב כג חלק ה) שכתב: "ומכל זה נראה שאחר שהם גדולים אין כופין אותו אלא כפי שיכפו אותו על שאר קרובי העניים או על שאר עניי העיר".

ובדברי הב"ש נשמע שהיחודיות בחובה כלפיהם הוא בקדימתם לשאר קרוביו (בבית יעקב א) ביאר שהעדיפות היא כלפי בניו הגדולים שהרי ביחס לשאר קרובים, בלאו הכי בניו קודמים מדין 'קרוב קרוב קודם', ובהפלאה (ב) ביאר בדברי הב"ש שבד"כ אין כופים על דין הקרוב קרוב קודם ואילו במקרה של מזונות בניו כופים אותו להקדים, וכן ביאר המחנה אפרים (צדקה-א) בדברי רבינו ירוחם).

ובנתיבות המשפט על רבינו ירוחם ביאר שההבדל הוא בכך שאף אם האב לא אמיד כל כך לעניין שאר עניים, עדיין יש לכופו אותו לזון את בניו כל שאינו עני (ובמחנה אפרים (צדקה א) השיג עליו משום שתפס שאין הבדל בין חיוב צדקה זה לחיוב צדקה רגיל וכפרישה שיובא לקמן).

אף האבני מילואים (ד) כתב שיש אופי מיוחד לכפיית האב על מזונות ילדיו שמעל גיל שש, וביאר לפי זה, שאף לשיטה הסוברת שאין כופים על הצדקה- יש לכפות על מזונות הילדים, וזאת משום שגם כשאינו אמיד כופים אותו במילים ולכן כשהוא אמיד מעלים אותו בדרגה, אך זאת דווקא עד שיגדלו.

בניגוד לביאורו של הב"ש כתב הפרישה, שהסיבה שכתב הרמב"ם 'עד שיגדלו' היא סיבה טכנית שעד אז בד"כ הילדים נזקקים לעזרת אביהם, ונשמע שסבר שכפיה זו שווה לכל כפיה בצדקה, וכן נראה מדברי המרדכי (הגהות מרדכי קידושין רמז). והמחנה אפרים (צדקה א) אלא שסבר שיש עדיפות בכך שיש לכפות על דין קרוב קרוב (קודם)

¹⁰⁰ בסעיף זה נעזרתי רבות במאמרו המקיף של הרב אבישי נתן מייטליס ('חיוב האב והאם במזונות ילדיהם- אבני משפט- כב) רש"י במהדורא קמא ביאר שהספק הוא אם לסמוך על עדותו של רבי אילעא שכך תקנו באושא, ובאבני מילואים (ג) ביאר על גבי דברי רש"י הללו שהספק הוא שמא כל תקנת אושא הייתה רק לגבי 'קטני קטנים', וכפי שנביא לקמן שחייב על קטני קטנים.
¹⁰² נראה שבהנהגה זו מבוססת על תפיסת הרמב"ם שיש תקנת חכמים גם מעל גיל שש, אך היה מקום לומר שאף ללא תפיסה זו ניתן לקבל שיש גדר מיוחד בצדקה זו, שהרי אף לפי רש"י שסבר שאין חיוב מבואר שגוערים בו גם כשאינו אמיד, ודוק

[להרחבה עייני במאמרו של הרב דיכובסקי- (תחומין טז עמוד 87) ובמאמרו של הרב אבישי נתן מייטליס ('אבני משפט' אייר תשע"ח עמוד 140) ובמאמרו של ד"ר מיכאל ויגודה והרב אליעזר הלל ז"ל [חיוב שיוני במזונות הילדים](#)]

האם אם אמידה חייבת לזון בניה מעל גיל שש ואם שווה חיובה לחיוב האב?

בפיסקא הקודמת הבאנו מחלוקת האם אופי הכפיה על אב אמיד לזון את בניו מעל גיל שש, שווה לאופי הכפיה על אדם אמיד לתת צדקה לשאר קרוביו, או שכלפי בניו חיובו גדול יותר **מחלוקת זו עלולה להשפיע גם על השאלה** מה הדין במקרה שגם האב וגם האם אמידים- אם כל הסיבה לכפות את האב הוא מדין צדקה, יתכן שבמקרה שגם האם אמידה יש להם להתחלק במזונות הילדים בשווה, אך אם יש כאן חיוב יחודי כלפי האב, יתכן שהוא יצטרך לשאת בעול לבדו: בעניין זה נחלקו דייני זמננו:

הרב שאול ישראלי (פד"ר חלק ט עמוד 251, חוות בנימין ב, מב) **והרב אברהם שפירא** (מנחת אברהם חל ג סימן ה עמוד מב) **והרב שמואל דוד ורנר** (משפטי שמואל סימן יא) **סברו** שבמידה והאשה אמידה גם כן יש לדון על חלוקה נאותה של חיוב זה (לשון הרב ישראלי). וביאר הרב אברהם שפירא שהסיבה שהגמ' עסקה רק באב, הוא מפני שהמציאות הרגילה היא שהאב אמיד יותר, **וכן פסקו בבניה"ד בראשות אב"ד הרב דניאל אדרי** (תיק 1013061/2).

הרב עובדיה יוסף (חלק יא סימן סז אות ב) **הישכיל עבדי** (אבן העזר לח, ה) **סברו** שאמנם ניתן לחייב את האם מדין צדקה כשהיא אמידה, אך כל שהאב יכול לשלם, כל החובה מוטל עליו, **וכן נקט הרב אריאל אדרי** (תיק 147728-12) (דבריהם מבוססים על שיטת הבית מאיר (פב,ה) שכתב שאף קרובי האב קודמים לעיל, אך בזה אף הם לא קיבלו דבריו).

מכול מקום עולה כדבר מוסכם בין הדיינים שאם אמידה מחוייבת במזונות ילדיה, אלא שנחלקו אם חובת האב קודמת לחובת האם.

יש להעיר שעצם דין זה, יש בו מן החידוש משום שבגמרא (כתובות נ:) **מבואר** שאם שנדרה שלא להניק בנה, אינה מחוייבת במידה ואינה נשואה לאב (ונחלקו ב"ש וב"ה אם מחייבת כשהיא נשואה, והלכה כב"ה שחייבת). **והסיק הח"מ** (פב, יב) **מדין זה** שאין כלל חיוב על האם לזון את בנה.

אמנם עדיין היה מקום לומר שמדובר כאן בקטן פחות מגיל שש, שחובת האב גדולה יותר, ולכן יכולה האם 'להפיל' את החיוב על האב.

אך דברי הרמב"ם (אישות כא, יח) **בעניין זה קיצוניים יותר**: הרמב"ם פסק שאם האם לא רצתה שיהיו הבנים אצלה- הרשות בידיה ואם אין להם אב, יכולה האשה להשליכם לקהל.

אכן הרמ"ך חלק על דברי הרמב"ם הללו מכוח מה שהבאנו לעיל שלכאורה אף על האם שייך חיוב צדקה. **ר' יהונתן אייבשיץ** (בני אהובה אישות פרק יב הלכה טז) **כתב לבאר את דברי הרמב"ם** שהרמב"ם עסק באשה שאינה אמידה, ולכן כל עוד היא מניקה, היא חייבת משום שהיא נחשבת כאמידה לעניין החלב, אך לאחר מכן רשאית להשליך על הקהל, אך במידה ויש לה, אין לה רשות להשליך על הקהל (יש להוסיף שנראה שהמציאות היא שאשה בדי"כ כלל לא הייתה אמידה דיה בכדי שיוכלו לכפות עליה מדין צדקה, וכפי שרואים בגמ' שאף לגבי הבעל הסתמא שאינו אמיד ולכן רק גוערים בו, אלא שהיו בעלים אמידים דים, ונראה שאצל הנשים זה היה מצב נדיר הרבה יותר).

אף הבית מאיר (פב, ה) **כתב** שיש לכוף את האשה מדין צדקה, אלא שלדעתו קרובי האב קודמים אליה, (וכבר ציינו שהדיינים לא קיבלו את עמדתו בעניין זה, אלא שנחלקו האם האב קודם בזה לאם).

אמנם יש להעיר שהמעשה רוקח (אישות כא, יח) **סבר** שיתכן לומר שאף אשה אמידה אינה חייבת לפרנס, משום שאנשים לא ירצו להתחתן עמה, למרות שמבחינה פיננסית היא יכולה לשאת בזה, אך אין האנשים רוצים את טורח גידול הילדים של אשה אחרת, ולכן יתכן שתתחייב באופן חד פעמי לשלם, ומכאן ואילך תטיל את החיוב על הקהל.

חיוב מזונות הילדים מתחת לגיל שש

הבאנו לעיל שבגמ' בכתובות (מט:) **עולה** כי אין חיוב מן הדין לזון את בניו הקטנים, אך יש בזה מן הרוע, וכשהאדם עשיר כופים אותו לתת.

אמנם הגמ' במקום אחר (כתובות סה:) **מסייגת זאת**, ומספרת שרבי עולא רבה, דרש בפתחו של בית 'נשיאה' שכל מה שאמרו ש'אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים', זה דווקא כשאנים 'קטני קטנים', אבל כל שהם 'קטני קטנים' כלומר עד גיל שש- חייב האב לזון אותם מן הדין.

הגמ' מדמה את קביעת הגיל של חיוב המזונות, לדין הנאמר ע"י רב אסי בעניין עירובין, שעד גיל שש נפטר הבן בעירוב עמו, ומבאר רש"י שהולכים אחר עירוב אמו ולא עירוב אביו, הואיל ועד גיל זה הוא צריך סיוע מאמו.

הגמ' מחפשת ראייה לדינו של עולא רבה, שיש חיוב מזונות לקטני קטנים:

הגמ' מנסה להוכיח זאת מדברי המשנה הקובעת שיש להוסיף לאשה מניקה על מזונותיה, ולכאורה התוספת נועדה בשביל התינוק, ומשמע שיש חיוב לזון גם את התינוק.

הגמרא דוחה ראייה זו משום שניתן לומר שהוספת המזונות לא נועדה לתינוק, אלא לאשה שנחלשת מחמת הלידה.

הגמרא מנסה לדחות את הדחיה, בטענה שלא מסתבר לומר שתוספת המזונות הוא מחמת החולי, שאם כן לא היה למשנה לכתוב דין זה דווקא לגבי אשה מניקה, אלא ביחס לכל חולה.

הגמרא מיישבת את דחית הראייה, שיתכן שסיבת חיוב המזונות הוא מחמת חולי האשה, והאשה נקטה דווקא את הדוגמא של אשה מניקה, בכדי ללמדנו שאף היא נחשבת כחולה.

לבסוף מביאה הגמרא את דברי ר' יהושע בן לוי שאמר שיש להוסיף לאשה מניקה יין מפני שהוא טוב לחלב.

רש"י במהדורא קמא (מופיע בשטמ"ק כתובות מט: וכן בר"ן כח: בדפי הרי"ף ד"ה 'יפה לחלב) **מבאר** שדברי ר' יהושע בן לוי מקיימים את הראייה לדינו של עולא רב שיש חיוב מזונות לקטני קטנים, משום שבדברי ר' יהושע בן לוי עולה שהתוספת הוא לצורך השבת החלב, כלומר בשביל הילד, ולא בשביל אמו (ועיינין בשטמ"ק שהביא ר"י מיגש שהעלה הו"א להיפך שיש בדברי ריב"ל דחיה לדינו של עולא רבה, משום שנראה שהשבת החלב, הוא בכדי שלא יכחש גופה

סימן עא- שחייב לזון בניו ובנותיו כשהם קטנים

של האשה בהנקה, וכתב שאין לומר כן בכדי שלא יסתרו דברי ריב"ל את דברי עולא רבה, אלא יש לומר שהשבת החלב נועד לצורך הולד).

על פי דברי הגמרא שהבאנו פסקו הרמב"ם (אישות פרק יב הלכות יד-טו) **והשו"ע** שישנו חיוב לזון את בניו ובנותיו עד גיל שש מן הדין.

מכוח מה חייב האב לזון את בניו הקטנים – ואם כיום החיוב הוא גם לגדולים יותר?

הבאנו לעיל שהגמ' מדמה את החיוב לזון את בניו הקטנים לדין שקבע רב אסי שעד גיל שש הולך הילד אחר עירוב אמו ולא אחר עירוב אביו, היות והוא נסרך אחריה.

ויש להבין את הקשר בין החובה של האב לזון את בניו הקטנים, לכך שעד גילאים אלה הם סרוכים דווקא תחת אמו?

הר"ן (כתובות כח: בדפי הרי"ף) **רצה ללמוד מהגמרא הנ"ל** (ומעוד ראיות בלשון רש"י ובגמ') שחיוב המזונות נובע מכוח חיוב המזונות של הבעל לאשתו, ולכן מכוח זה מחוייב גם כן לזון את ילדיו הקטנים שסרוכים אחריה, והיא מחוייבת לזון אותם, ויוצא שזה חלק מהוצאותיה שלה.

כתב הר"ן שלפי הבנה זו, היה צריך להיות שהאב אינו מחוייב כשהאם אינה כאן, וסיים 'אך לא ראיתי לראשונים ז"ל שאמרו כן'.

לכאורה לדברי הר"ן יש נ"מ נוספות – שאין חיוב מזונות בפנויה ובגרופה, ארוסה, אנוסה וכיו"ב.

אכן הדרכי משה (א) רצה להוכיח שהרא"ש (כלל יז סימן ז) **והריב"ש** (סימן מא) **סוברים שלא כר"ן** מכך שכתבו שיש לחייב על מזונות של אשה פנויה.

אך הרב משה פיינשטיין (אג"מ אבן העזר א, ק) **כתב שאין ליצור מחלוקת בין הר"ן לרא"ש ולריב"ש** משום שאף הר"ן מודה שיש לחייב מזונות לילדי הפנויה, שהרי במידה ואנס אותה יש להחשיבו כמזיק שהטיל עליה הוצאות הילדים, ואם בא עליה ברצון הרי זה כהתנו שהוא ישלם על מזונות הילדים (ניתן להרחיב את סברת ר' משה אף לגרופה, שכל אשה שמביאה ילדים, מתנה בביאה שהבעל יזון אותם ולא יפיל את ההוצאות עליה).

הרב משה פיינשטיין כותב שדברי הר"ן מוכרחים משום שמבואר בגמ' בכתובות (סד:) שהבעל חייב לשלם גם בעבור האורחים הרגילים לבוא לאשה (וביאר ר' משה שהחיוב הוא לא בשביל שתתן צדקה, אל שאינו יכול לומר לה להיות אכזרית וישלם תתייש ולא תתן), ונראה פשוט לפיכך שעל אחת כמה וכמה שחייב הבעל לשלם לבניה שהיא מוכרחת בגידולם, וא"כ נראה שכל החיוב נובע מאותו הטעם, ואין צורך להוסיף תקנה מיוחדת.

לאור כך מחדש הרב משה פיינשטיין:

ולכן נראה לע"ד ברור שהיא שהאם דרה יחד עם בניה אף שהם יותר משש ברצון האב ואף שהם גדולים כל זמן שאין הדרך שבנים כאלו ילכו להרויח לפרנס עצמן שיתחייב האב לזון גם אותם מדין מזונות אשתו דלא גרעי מארחי ופרחי והם ארחי ופרחי קבועים שהאב קבעם אצלה ואינו יכול לומר שתהיה אכזרית ולא תתן להם מזונות.

ולכן ברוב בני"א בזה"ז ובפרט במדינתנו שדירים כולם יחד חייב האב במזונות בניו ובנותיו אף הגדולים מצד חיוב מזונות שלה עד שיהיו כפי הדרך שהולכים להרויח. ואם בני משפחתו או בני משפחתה אין הולכין להרויח עד נישואיהן אז מדין עולה עמו ואינה יורדת עמו חייב במזונותיהן כל הזמן שדירים עמהם יחד.

(השלכה נוספת לסברו זו, היא שהאב לא יכול לזון בניו מכספי עשר הוואל וחייב מתקנת מזונות האשה).

יש להעיר שנראה שחידושו של ר' משה שייך דווקא לגבי אשה נשואה, אך כאשר נתגרשה אין לבעלה חיוב מזונות כלפיה, ולכן אין לדמות זאת לדיני 'ארחי פרחי'¹⁰³.

מכול מקום תקנו מועצת הרבנות הראשית בראשות הרב הרצוג והרב עוזיאל (טבת תשנ"ד) להאריך את גיל חיוב המזונות עד גיל 15. מלשון התקנה מתבאר כי הטעם העיקרי שהוביל לתקן תקנה זו, היא משום שחיוב הצדקה המחייב את האב לאחר גיל שש, אינו בר תוקף ושיניים משפטיות, וממלא נוצר מצב שאין יכולת כלל לחייב אבות לשלם מזונות לאחר גיל שש, ועל כן הדרך היחידה היא להפוך את החיוב לדין ממש, ובכך לתת לו תוקף גם בבתי המשפט.¹⁰⁴

במהלך השנים הושמעה הטענה כי יש להרחיב את תקנת הרבנות הראשית לגיל 18.

כך העלה הרב יעקב ניסן רוזנטל (חלק יא עמוד 209), אך סייג וכתב שלא פשוט שגם כאשר האם אמידה ועתירת נכסים יחולו החיובים על האב. הרב רוזנטל החזיר את הכדור לדייני ישראל וכתב: 'וכדאי שחברינו דייני ישראל יתנו לב לזה, כאביהם של יתומים חיים'.

יש לציין ששלוש שנים קודם לפסקו של הרב רוזנטל (בשנת תשל"ו) **העביר הרב גורן החלטה** להאריך את החיוב עד גיל 18, אך עמיתו הרב עובדיה יוסף לא קיבל החלטה זו בטענה כי 'תקנה זו צריכה להיות ע"י כל דייני ישראל וגדולי התורה.. אחרת אין לתקנה שום תוקף לפי ההלכה'.

אמנם בהחלטה של הרבנות הראשית (יח כסליו תשע"ג) נאמר שכבר הוחלט במועצת קודמות שהחיוב הוא עד גיל שמונה עשרה, ואף מועצה זו חוזרת ומדגישה שהחיוב הוא עד גיל 18.

יש להעיר כי בתחומין א (למקורות החובה למזונות הילדים: עמ' 255) **רצה ד"ר זרח ורהפטיג לטעון** כי במציאות שהאם מחוייבת לזון את בניה, או שכך החוב מחייבה פשוט שחייב הבעל לשלם מדין מזונות האשה (וכסברת

¹⁰³ (אך יש לדון האם גם בגרופה נחייב מכוח שזה חלק ממזונותיה וכפי שכתבנו לעיל שהתנו בביאה שהוא יזון את הילדים ושלא יפול העול עליה, ומכול מקום יש להעיר שיתכן שהתנאי השתנה כיום לאור המציאות ויתכן שאף בפנויה יודה ר' משה שאין לחייב יותר מחצי, ויש עוד לדון בזה, ובדברי ד"ר ורהפטיג שיובאו לקמן, קצת נשמע שהתכוון להחיל חיוב זה גם על גירושין וכך גם במאמרו של זאב פרבר תחומין כז' 'השתתפות האם במזונות הילדים' ועיין מה שהעירו על זה-ד"ר מיכאל ויגודה והרב עו"ד אליעזר הלל ז"ל במאמרם- **חיוב שיוני במזונות הילדים**.

¹⁰⁴ נחלקו הדיינים האם תקנה זו רק קבעה בחוק את חיוב הצדקה, וגדרה כגדרי צדקה, או שיש להתייחס לזה כחוב מזונות ממש, נ"מ במציאות שיש לילדים נכסים או שהאשה אמידה, אם החיוב מוטל גם עליה (ובדברי הגר"א הרצוג והרב עוזיאל עצמם עולה שכתבו שגדריה כגדרי מזונות מתחת לגיל שש (עיין אוסף פסקי דין של הרבנות הראשית עמוד ק, משפטי עוזיאל ב, אבן העזר צב), אך בפועל דיינים רבים לא חייבו יותר מחיוב הצדקה (עיין פד"ר יג עמוד 8, ביצע אומר אבן העזר ח צב) בהחלטת מועצת הרבנות הראשית (יח כסליו תשע"ח) הוחלט כי יש להשאיר מחלוקת זו בעינה מפני ש'אין ראוי להכניס ראשו בין ההרים הגבוהים' ומכול מקום העלו שיש להתחשב ביכולתיה הכלכלית של האם, ואף החיוב הוא מתורת דין ממש ולא מכוח דין צדקה אין זה אלא רק על הצרכים הקיומים הבסיסיים, וכל שאר הצרכים אינם אלא מתורת צדקה)

ר' משה פיינשטיין ועיין בהערה 103 שיתכן שאף לפי ר' משה אין להחיל את החיוב בגירושיה) אלא שסבר שבנוסף לכך יש חיוב עצמאי על האב לזון את בניו. לשיטתו אין צורך בתקנה מיוחדת, אלא זה כלול בחיוב מזונות האשה.

האם חייב האב לזון את ילדיו הפחותים מגיל שש כשיש להם נכסים

כתב הרא"ש (כתובות ד, ד) **בשם רבינו מאיר** שהבעל חייב לזון את ילדיו הפחותים מגיל שש גם כשיש להם נכסים, משום שחיוב זה הינו תקנת חכמים ודומה למזונות האשה שלא תלוי בשאלה אם יש לה נכסים. **הב"ח והאבני מילואים (א) כתבו** שנראה שהרמב"ם מודה לדברי רבינו מאיר ודייקו כן מכך שכתב: 'כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים' ומשמע שרצה לדמות בין החיובים וכפי שדימה רבינו מאיר.

אמנם הרשב"א בתשובה (ב, שצא) **ובעקבותיו התשב"ץ** (ב, רצב תיקון ג) כתבו שאין לדמות בין מזונות אלמנה למזונות היתומים, וכל שיש להם נכסים אין חובה לזון אותם. **השו"ע פסק כדברי המהר"ם** שהחיוב הוא גם כשיש לילד נכסים.

אמנם בספר יד אהרון (הגהות הטור אות ד) **כתב בשם הדבר משה** (ח"א סימן מה) שהשו"ע לא הכיר את תשובת הרשב"א וכן לא הביאה בב"י, ונראה שאם היה רואה לא היה סותם כמהר"ם, ויכול הבעל לומר קים לי כרשב"א.

הנ"מ השיחה בימינו היא במציאות שהילדים מקבלים קצבת ביטוח לאומי, והשאלה אם יכול האב לקזז את חיוב המזונות מקצבת ביטוח הלאומי.

(ובפ"ד (יא עמוד 209) **פסקו** שניתן לקזז, אך לא האריכו לנמק, וכן מדובר בגילאים גדולים יותר, ועיין עוד במשפטי שאול סימן כד שם הדיון הוא על התחייבות של הבעל במזונות ומכול מקום קיזוז מקצבת הביטוח לאומי ועיין הערת הרב גולדשמיט שם ועיין בקטע **מספר משנת הכתובה להרב משה קליין** (באתר דין) לשון השו"ע:

חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם.

ומשם ואילך, זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו.

ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו.

ואם לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן אפרוחיו.

ואין כופין אותו לזונן.

במה דברים אמורים?

בשאינו אמוד, אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו.

הגה: ודוקא לענין מזונות הבנות, אבל לא כופין להשיא בנותיו, ואף על פי שמצוה ליתן לבתו נדוניה ראויה, מכל מקום לא כייפינן ליה, אלא מה שירצה יתן, רק שישאן (הגהות מרדכי דקידושין וכ"כ תא"ו נתיב כ"ב).

סעיף ב

האם זנים את ילדי מי שהלך למדינת הים מנכסיו?

לשון הגמרא בכתובות (מח.):

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

א"ל רבינא לרב אשי מ"ש מהא דתניא מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר.

א"ל ולא שאני לך בין יוצא לדעת ליוצא שלא לדעת.

מאי דבר אחר?

רב חסדא אמר זה תכשיט.

רב יוסף אמר צדקה.

מ"ד תכשיט כ"ש צדקה מ"ד צדקה אבל תכשיט יהיבין לה דלא ניחא ליה דתינוול.

מבואר בגמ' שאין לפסוק מזונות לבנים של אדם שהלך למדינת הים, וניתן לפסוק רק בעבור האשה עצמה, וזוה שונה מי שהלך למדינת הים למי שנשתטה, שמי שנשתטה יצא שלא מדעת- במקרה זה אנו כן מפרנסים מנכסיו.

כל הראשונים הניחו שלא ניתן לפרש שהגמ' דיברה ביחס לבניו הקטנים הפחותים מגיל שש, משום שיש לו חיוב כלפיהם, כשם שיש חיוב כלפי האשה.

הר"ן (כתובות יח. בדפי הרי"ף) **פירש בדברי הרי"ף** שכל דברי הגמ' אמורים במי שאינו אמוד, אך במידה והוא אמוד יורדים לנכסיו גם כשילדיו גדולים מגיל שש.

אמנם מדברי הרמב"ם (אישות יב, יז) **עולה** שגם במידה והוא אמוד אין יורדים לנכסיו (הטור התקשה בלשון הרמב"ם שהשווה בין ההולך למדינת הים למי שנשתטה וכתב שבשני המקרים אין יורדים לנכסיו, וזה כנגד דברי הגמ' שמחלקת ואומרת שכשנשתטה יורדים לנכסיו).

המ"ם והב"י תירצו שאין בכונת הרמב"ם להשוות לחלוטין אלא כשאנו אמיד, אך כשהוא אמיד יש הבדל שלשטה יורדים לנכסיו, ולמי שהלך למדינת הים אין יורדים לנכסיו)

בדעת הטור לא ברור דיו האם לדעתו אין יורדים לנכסיו מי שהלך למדינת הים דווקא כשהוא אמוד, או גם כשאנו אמוד, וכן האם שנשתטה יורדים לנכסיו דווקא כשאמוד או רק כשאנו אמוד.,

סימן עא- שחייב לזון בניו ובנותיו כשהם קטנים

הב"ח והב"ש (ו) ביארו שהטור לא חילק בב' המקרים וכשיצא מדעת, אין יורדים לנכסיו בין שהוא אמוד ובין שאינו אמוד, וכשנשתטה יורדים לנכסיו גם כשאינו אמוד (וכן מסתבר מלשונו עיי"ש). אמנם הפרישה (ה) ביאר שהטור סבור כר"ן שכשהוא אמוד יורדים לנכסיו.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם אין יורדים לנכסיו מי שהלך למדינת הים לילדים מעל גיל שש, אף במידה והאב אמוד.

והרמ"א כתב בלשון יש אומרים כדעת הר"ן שבמידה והוא אמוד יורדים לנכסיו.

ובהערות על הרמ"א כתב שזה דעת הטור (כנראה מקור זה הינו מבעל הפרישה ועיין בדיון על מקור הציונים כאן) וסוף ההקדמה של הסמ"ע.

והעיר עליו הב"ש (ו) לשיטתו שאין זו דעת הטור, אלא דעת הר"ן ולדעת הטור אין לחלק כלל בין אמוד לשאינו אמוד בין בשוטה ובין בהולך למדינת הים.

האם יש לזון את ילדי מי שהלך למדינת הים כשהשרה אותם קודם לכן ע"י שלישי

הבאנו לעיל שהתבאר בברייתא שאין לזון את ילדיו שמעל גיל שש מי שהלך למדינת הים, משום שהוא יצא מדעת.

אמנם כתבו תוספות (כתובות מח. ד"ה 'ולא שאני') **שנראה לכאורה** שדין זה נאמר רק במידה ולא השרה אותם ע"י שלישי, אך כשהשרה אותם ע"י שלישי קודם לכן יש לזונם.

תוספות למדו כן מדברי הגמ' בכתובות (קז). שם נחלקו רב ושמואל אם יש לפסוק מזונות לאשת איש. ומביאה הגמ' ראייה לשיטת רב שיש לפסוק מזונות מדברי הברייתא שלנו שאומרת שאם הלך למדינת הים זנים אותו ולא את אשתו. הגמ' מנסה לדחות את הראייה בטענה שמדובר שם במציאות שהשרה את אשתו ע"י שלישי קודם כן, ולכן יש להמשיך לזון אותה, ומדובר שלא השרה את בניו ע"י שלישי ולכן אין לזונם.

וא"כ, אף שלהלכה נפסק כרב שפוסקים מזונות לאשת איש, מכול מקום ניתן ללמוד עיקרון שאף במציאות שלא פוסקים, יש לפסוק אם השרה ע"י שלישי, ולכן יש לפסוק לבניו כשהשרה אותם ע"י שלישי. על פי זה כתבו תוס' שיש לומר שהברייתא שלנו דיברה כשלא זן אותם האב לפני, ואעפ"כ יש לזון את בני במידה ונשתטה, אך לא כשיצא מדעת.

אך כתבו תוס' שר"י כתב שלא נראה לומר כן, משום שלא מסתבר לומר שהברייתא חייבה לזון את בני השוטה, כשלא זנם קודם לכן, אלא על כרחך שגם כשזן אותם קודם לכן, אין לזונם במידה והלך למדינת הים, וביאר ר"י שהגמ' בכתובות דיברה במציאות שקודם שהלך נתן מעות לשלישי בכדי שיזון אותם, ולא כשזן אותם בסתם קודם לכן.

כל הדיון הנ"ל הובא גם במרדכי (כתובות קסה).

הד"מ (ב) משום מה ציטט מדברי המרדכי את תחילת הדברים כפי שהובאו בתוס' שאם זנם קודם, יש לזונם, ולא את ההשגה כל כך.

ולאור כך פסק הרמ"א שבמידה זון האב את הילדים לאחר גיל שש קודם שעזב, יש להמשיך לזון אותם. הח"מ והב"ש ציינו שדעת ר"י בתוס' אינה כן (ואף שבמרדכי משמע שהדיעה הראשונה זו דעת ר"י ודאי שטעות סופר הוא במרדכי-ח"מ) לשון השו"ע:

מי שהלך למדינת הים והניח בניו כאן, מוכרים מנכסיו לפרנסה עד שיהיו

בני שש, אבל מבני שש ומעלה, אין זנין אותם מנכסיו.

הגה: וי"א היינו דוקא שלא התחיל לזונן אחר שש, אבל התחיל לזונן, ניזונין

מנכסיו, דודאי ניחא ליה בהכי (מרדכי פ' נערה בשם ר"י).

וי"א אם אמוד, זונין אותו בכל ענין, משום צדקה (כך משמע בטור).

סעיף ג

האם יש לזון את ילדי מי שנשתטה כשהם מעל גיל שש?

בסעיף הקודם כבר התבאר שהגמ' (כתובות מח.) מחלקת בין מציאות שאדם הלך מרצון למדינת הים לבין מי שנשתטה, לענין מזונות ילדיו, כשנשתטה יש לזון את ילדיו, וכשהלך מרצון אין לזון את ילדיו.

והבאנו לעיל שלדעת הרמב"ם (ע"פ המ"מ והב"י) **עולה** שגם כשנשתטה יש לזון את ילדיו רק במידה והוא אמוד.

ולדעת הטור והר"ן יש לזון את ילדי מי שנשתטה אף במידה ואינו אמוד.

השו"ע סתם וכתב שיש לזון את ילדי מי שנשתטה אפילו כשהם גדולים בגיל שש, ולא תלה זאת בכך שהוא אמוד.

והסיק מכך הח"מ (ו) שהשו"ע פסק כדעת הר"ן והטור ושלא כדעת הרמב"ם.

סעיף ז

אם צריך אדם לזון את ילדיו שבאו מהפנויה?

הרא"ש (כלל יז סימן ז) **והריב"ש** (סימן מא) **כתבו** שיש לחייב על מזונות של אשה פנויה, **וכן פסק השו"ע**.

בסעיף א הבאנו שהד"מ (א) סבר שהרא"ש והריב"ש חולקים בזה על הר"ן שסבר שחיוב מזונות הבנים נובע מהחובה כלפי האם, ולכן לשיטתו אין לחייב לזון את בני הפנויה.

(כמו כן ציינו שם שהרב משה פיינשטיין נאגי"מ אבן העזר א. ק) כתב שאין ליצור מחלוקת בין הר"ן לרא"ש ולריב"ש משום שאף הר"ן מודה שיש לחייב מזונות לילדי הפנויה, שהרי במידה ואנס אותה יש להחשיבו כמזיק שהטיל עליה הוצאות הילדים, ואם בא עליה ברצון הרי זה כהתנו שהוא ישלם על מזונות הילדים).

הב"ש (ח) ציון לדברי הריב"ש שסייג דין זה וכתב שבמידה והבעל מודה שהולד שלו, אין לחייבו וזטאצ גם כשידוע שבא עליה, והיא טוענת בטענת ברי שהולד ממנו, משום שיתכן שכשם שהפקירה עצמה לזה כן הפקירה עצמה לאחר, וחידד הב"ש שדין זה חוזר לטענת ברי ושמא בממונות שהלכה היא שהמוציא מחברו עליו הראיה (כשטוען איני יודע אם נתחייבתי בשונה מאומר 'איני יודע אם פרעתי')

הבא על הפנויה וילדה ממנו, אם הוא מודה שהולד ממנו, חייב לזונו:

סימן עב דין המדיר את אשתו מליהנות לו

לשון השו"ע:

המדיר את אשתו מליהנות לו, או שלא תטעום אחד מכל המינים, או שנדרה היא וקיים לה הוא, עיין ביורה דעה בסימן רל"ה סעיף ג':

דין זה יתבאר ביו"ד ומכול מקום נביא מקצת מהדיינים המובאים בטור ובב"י

המדיר את אשתו מהנאה – אם הנדר חל ואם מחוייב לגרשה?

במשנה בכתובות (ע.) נאמר שאדם שהדיר את אשתו שלא תהנה ממנו: אם הנדר הוא לפחות מל' יום-יעמיד לה פרנס שיפרנסה, ואם זה יותר מל' יום- צריך לגרשה ולתת לה כתובה.

הגמרא (ע-ע.) מקשה על משנה זו, כיצד נדר הבעל חל? והלא הוא כנגד מה שמחוייב לזונה, וכיצד הנדר מפקיע את השעבוד?

לבסוף מסיקה הגמ' שהיות וביכולתו של הבעל לומר לה שמעשה ידיה יהיו לעצמה והוא לא זן אותה, אין הנדר מפקיע את השעבוד משום שכאשר הוא נדר אנו מחשיבים זאת כאילו אמר לה להתפרנס באופן עצמאי.

הגמרא מקשה על כך, א"כ מדוע במקרה ההפוך שהאשה נודרת את מעשה ידיה- אין הנדר חל, ואיננו אומרים שהיות וביכולתה לוותר על מזונותיה ולהשאיר את מעשה ידיה לעצמה, הרי זה אילו אמרה כן.

לאור כך עיזנה הגמ' את דברי המשנה, והסיקה שהנדר של הבעל חל, רק כאשר אמר במפורש שמעשה ידיה יהיו לעצמה.

אך מבאר הגמ' שצריך להעמיד זאת במציאות שמעשה ידיה מספקים את מזונותיה, אך לא מספקים את מה שהייתה רגילה בבית אביה, ומכול מקום כל עוד הייתה חיה עם בעלה, הוא לא היה מחוייב לה זאת, משום שלא כל משפחתה רגילים במה שיש לאביה, ולכן היא הלכה אחר מנהג בעלה, אך כעת שהדירה ממנו חזר מצבה להיות בבית אביה ומחוייב לספק לה את היתר ע"י פרנס, ומכול מקום הנדר חל, משום שלא הדירה ממה שהיה מחוייב לה בעת שנדר (אמנם עיין ברמב"ם אישות יב, כג ששמע ממנו שהנדר חל גם כשלא אמר כן ועיין כס"מ ור"ן ואכמ"ל).

א"כ יש ללמוד מגמרא זו מספר הלכות:

1. אין הבעל יכול להדיר את האשה בהנאה משום שמחוייב לזון אותה ולקמן נראה שהרמב"ם ערער על קביעה זו).
2. במידה ואמר לה צאי מעשה ידייך במזונותיך והם מספקים לה- הוא יכול להדיר אותה בהנאה.
3. במידה ובבית אביה היא חיה ברמת חיים גבוהה יותר אך שאר בני משפחתה לא חיו כך, הוא יכול לתת לה מת חים כמותם, אך במידה והדיר אותה הנאה ממנו, הוא מחוייב לזון אותה כפי שחיה בבית אביה, אך חיוב זה לא מפקיע את הנדר וצריך להפקיד שלישי שיפרנס אותה, ומבואר שם בגמ' שהוא לא ממנה אותו במפורש, אלא אומר לו: 'כל הזן אינו מפסיד' ומשלם לו על מה שזן את אשתו (וכתבו תוס' ד"ה באומר) והרא"ש (כתובות ד, ז) שיכול לומר כן רק בלשון רבים אבל הוא לא רשאי לומר: 'אם תזון לא תפסיד' וכתב הב"י שמשלשון הטור עולה שיכול לומר ליחיד: 'כל הזן אינו מפסיד' רק אסור לומר כן בלשון רבים).
4. עוד מבואר בגמ' שאם נדר ממנה במצב זה הנאה של יותר מל' יום הוא חייב לסלקה משום ששומעים על כך האנשים ויש לאשה זילות).

תוס' (כתובות ע: ד"ה 'והאידנא') **כתבו 2 הסברים** מדוע יש הבדל בחיובו כלפיה בין מצב שאינה מודרת ממנו- שלא חייב לה כפי שהיה בבית אביה, לבין מצב שמודרת ממנו- שחייב לשלם כפי ששיהיה לה בבית אביה:

1. הסיבה שכשמתחנת עמו, הוא לא חייב לה כבבית אביה, היא משום שבמצב שלא כל משפחתה מורגלים בזה, ואף הוא לא מורגל בזה- היא מוחלת, ומוכנה לרדת מרמת החיים שחייתה בבית אביה, אך מחילתה לא הייתה על דעת כך שידרנה ממנו, וחזרה מחוייבתו כבתחילה- שלא להורידה מרמת חייה הראשוניים.
2. הסיבה שכשמתחנת עמו, הוא לא חייב לה כבבית אביה, משום שבמצב שלא כל משפחתה מורגלים בזה אין זה נחשב כירידה מרמת חיים, משום שרמת החיים נמדדת סביב מעגל המשפחה, ויש להתייחס לאביה שמחמת עשירותו ויתר לה ונתן לה מעבר למגיע לה, אך במידה והוא מחזירה לבית אביה, הוא צריך לספק לה את רמת החיים שהיא חיה כשהיא עם אביה.

מה הדין במקרה שהדירה סתם?

נחלקו בזה רב ושמואל והלכה כשמואל שאף במידה והדירה סתם יכול לקיימה ל' יום שמא ימצא פתח לנדרו.

האם כופים על אדם שהדיר את אשתו ליותר מל' יום לגרש את אשתו

נחלקו בעניין זה הראשונים (הובא בתוס' כתובות ע. ד"ה 'יוציא'):

לדעת ר"י כופים בשוטים.

ולדעת ר"ח אין כופים אלא רשאים לקרוא לו עברייך.

והרא"ש (יבמות ו, יא) הסכים לדעת הר"ח.

המדיר את אשתו בלי שאמר לה צאי מעשה ידייך במזונותייך.

הבאנו לעיל שמדברי הגמ' יוצא שכל שלא אמר קוסד הנדר : 'צאי מעשה ידייך במזונותייך אין הנדר חל'. אמנם הרמב"ם (אישות יב, כג) כתב :

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

כלומר, הרמב"ם התעלם מדברי הגמ', וקיים את דברי המשנה בפשוטה שהנדר חל גם כשלא אמר לה : 'צאי מעשה ידייך במזונותייך.

וכתב הר"ן (כתובות לא : בדפי הרי"ף ד"ה באומר) שנראה שמה שהוביל את הרמב"ם להתעלם מדברי הגמ' הנ"ל, הוא משום שהלכה כר יוחנן בן יוחנן נורי שקונמות מפקיעין מידי שעבוד ורק לגבי אשה חזיקו חכמים את השעבוד, אך לגבי גבר אין צורך בזה שהרי בלוא הכי יכול הבעל או להתיר נדרו או לתת כתובה, וסבר הרמב"ם שכל הסוגיא שלפנינו הייתה לשיטת ת"ק שאין נדר מפקיע מידי שעבוד ולא להלכה.

הדירה מתשמיש

כתבו המ"מ (אישות יב, כג) בשם הרמב"ן והרשב"א שאם הדירה הבעל מתשמיש, חייב להוציאה עם כתובה כבר לאחר שבת אחת.

המקיים את נדר אשתו

במשנה נאמר שאם הדיר אשתו שלא תטעון אחד מכל הפירות יוציא ויתן כתובה.

התקשה הגמ' שהרי אף אם הדירה מכל נכסיה נותנים לו לי יום.

ותירצה הגמ' שמדובר שהיא נדרה והוא קיים, וזה חמור יותר כדעת רבי מאיר שבזה הוא נותן אצבע בין שיניה. וביאר רש"י שבמקרה זה שהוא קיים אין מקום לחכות שיתיר את הנדר

הרמב"ם (אישות יב, כד) שדין זה נכון גם כשנדרה מפרי רע שלא טעמה ממנו לעולם.

וציין המ"מ שמקורו בתוספתא (כתובות ז, ב) .

סימן עג- שחייב בכסות ומדור וכלי בית לאשתו, ובו ט' סעיפים.

סימן עג שחייב בכסות ומדור וכלי בית לאשתו סעיף א

מה נכלל בחיוב כסות?
לשון השו"ע:

כסותה כיצד?

חייב ליתן לה בגדים הראויים לה בימות הגשמים ובימות החמה, בפחות שלובשת כל אשה בעלת בית שבאותה המדינה. ואם באותו מקום אין דרך לצאת אשה לשוק עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה, נותן לה רדיד הפחות שבכל הרדידין. (ואשה לא תרגיל עצמה לצאת הרבה, שאין יופי לאשה אלא לישוב בזווית ביתה) (טור).

ובכלל הכסות, שהוא חייב ליתן לה כלי בית ומדור שהיא יושבת בו. ומה הם כלי בית, מטה מוצעת ומפץ (פי' כעין מחצלת) או מחצלת לישוב עליה, וכלי אכילה ושתיה כגון קדרה וקערה וחבית ופך ונר וכוס ובקבוק וכיוצא בהן.

מקור דין זה במשנה בכתובות (סד):

סעיף ב

חיוב מדור

לשון הגמרא בכתובות (קג):

תנו רבנן משתמשת במדור כדרך שמשתמשת בחיי בעלה. בעבדים ושפחות כדרך שמשתמשת בחיי בעלה. בכרים וכסתות כדרך שמשתמשת בחיי בעלה. בכלי כסף ובכלי זהב כדרך שמשתמשת בחיי בעלה. שכך כתב לה: "ואת תהא יתבת בביתי ומיתזנא מנכסי כל ימי מגר ארמלותיך בביתי תני רב יוסף בביתי ולא בבקתי". ואין בית פחות מדי' על די' כמבואר בסוכה (ג). ולכן כתבו הרמב"ם (אישות יג, ג) והשו"ע שצריך לשכור לה מינימום של בית די' אמות

לשון השו"ע:

המדור ששוכר לה, בית של ארבע אמות על ארבע אמות, ותהיה רחבה חוצה לו, ויהיה לו בית הכסא חוץ ממנו.

סעיף ג

חיוב תכשיטים

מבואר בכתובות (קז) שכשהלך בעלה למדינת הים לא חייב בתכשיט, וכשנשתטה חייב, ויוצא פשוט שכל שהוא כן חייב בתכשיטה. על פי זה פסק השו"ע: לשון השו"ע:

ומחייבין אותו ליתן לה תכשיטה, כגון בגדי צבעונין להקיף על ראשה ופדחתה, ופוך (פי' כחול שחור) ושרק הגה: (פי' צמר גפנים שצובעים אותו בחריע ומעבירין אותו על פני כלות שתתראנה אדומות, ערוך), וכיוצא בהן.

סעיף ד

הכל לפי עשרו

לשון השו"ע:

בד"א, בעני שבישראל. אבל בעשיר, כל דברים הללו נותן לה לפי עשרו.

כך מבואר בגמ' בכתובות (סד):

סעיף ה

האם יש לכוף את האדם להוציא את אשתו כשאין לו כסף
לשון השו"ע:

סימן עג- שהייב בכסות ומדור וכלי בית לאשתו, ובו ט' סעיפים.

אם קצרה ידו ליתן לה אפילו בעני שבישראל, כופין אותו להוציא, (ותהיה הכתובה חוב עליו עד שיעשיר). (טור וע"ל סימן ע' סעיף ג').
עיין לעיל בעמוד 188 תחת הכותרת 'בעל עני שאינו יכול לזון את אשתו'

סעיף ו

האם יש חיוב כסות בבניו שתחת גיל שש?

לשון השו"ע:

בניו ובנותיו עד בני שש, חייב ליתן להם כסות וכלי תשמיש ומדור, ואינו נותן להם כפי עשרו, אלא כפי צרכן בלבד.

כך פסק הרמב"ם (אישות יג, ו).

וכתב המגיד משנה שדין זה פשוט שבהרבה מקומות מבואר שפרנסה וכסות דינם כמזונות (ועיין לעיל בעמוד 207 בעניין חיוב מזונות הילדים מתחת לגיל שש)

סעיף ז

כל שהייב במזונותיו חייב בכסות

לשון השו"ע:

כל מי שיש לו עליו מזונות, בין בחייו בין אחר מותו, יש לו כסות וכלי בית ומדור; וכל שבית דין מוכרים למזונותיו, מוכרים לכסות וכלי ביתו ומדורו.

כך כתב הרמב"ם (אישות יג, ו).

וכתב המגיד משנה שדין זה נלמד ממזונות הבנות שמבואר בכתובות (סה). שאע"פ שכתוב בכתובה רק 'מתזון מנכסיי יש להם כסות.'

סעיף ח

טוען ונטען במזונות וכסות

לשון השו"ע:

דין הבעל עם אשתו בטענת הכסות והכלים ושכר המדור, כדינם בטענות המזונות; אם אמר הוא: נתתי, והיא אומרת: לא נתן.

מקור דין זה ברמב"ם (אישות יג, ז).

סעיף ט

לשון השו"ע:

מי שמשכן כסות אשתו, אינה יכולה להוציא מידו בלא כלום (ועיין לקמן ס"צ).

מקור דין זה בתשובת הרשב"א (ב, רפז).

הרשב"א נימק זאת ב' טעמים:

1. יש לחוש אשתו נתנה לו רשות למשכן.

2. משום תקנת השוק.

הנפק"מ בין שני הטעמים הוא במקרה שלוה ואחר כך נתן בגדים למשכון שבוה לא עשו תקנת השוק

כמבואר בב"ק (קטו). ובחור"מ (שנו, ו).

סימן עד המדיר את אשתו מכמה דברים

סעיפים א-ב

לשון המשנה בכתובות (ע):

המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינין - יוציא ויתן כתובה.
ר' יוסי אומר: בעניות - שלא נתן קצבה. ובעשירות - שלשים יום.
כלומר, לדעת ת"ק ברגע שאדם נדר שאשתו לא תתקשט הוא חייב לגרשה.
ולדעת ר' יוסי כאשר מדובר באשה עניה

נחלקו התנאים במשנה בדף ע במי שהדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינים. הת"ק אומר שיוציא ויתן כתובה, ור' יוסי אומר שבעניות רק אם לא נתן קצבה יוציא, ובעשירות אם הדיר לשלושים יום (הגמרא בדף עא: מסבירה שכן אישה חשובה נהנית מריח קישוטיה שלושים יום). ובגמרא בדף עא מבואר שמדובר כשהיא נדרה והוא קיים לה (בגלל אילוץ בדין המדיר מפירות המופיע לפני כן במשנה), והתנאים של המשנה שלנו סוברים שיהא נתן אצבע בין שיניה.

מקשה הגמרא לפי ר' יוסי איך יכול להפר, שאמר בברייתא שדברים כמו קישוט לא נחשבים עינוי נפש שהבעל יכול להפר. ומתרת (בע"ב) לפי המ"ד שנחשב כדברים שבינו לבינה שמטעם זה יכול להפר, ולפי החולק מדובר כשתלה קישוטיה בתשמיש המיטה. וכגון שאמרה "יאסר הנאת תשמישך עלי אם אתקשט." והקשתה הגמרא שאפשר לה לא להתקשט ולא להיאסר (פרש"י ותוס' ולכן אינו נדר של עינוי נפש ואיך יוכל להפר), ומתרת שוודאי תתקשט כדי שלא יקראו לה מנוולת.

עוד הקשתה הגמרא שיכולה להתקשט ולהיאסר לשבועיים לפי ב"ש או לשבוע לפי ב"ה (מדברי רש"י ותוס' נראה שהקושיא היא לדעת הת"ק למה צריך להוציא מיד, ועיין פני"ו והפלאה וצ"ע). ומתרת שמכיוון שהיא נדרה לא נותנים שום זמן להיות אסור בתשמיש המיטה. שרק כשהוא נדר סוברת שהוא כועס וינוח כעסו, אבל כשהיא נדרה והוא שתק חושבת ששונא אותה.

נחלקו האמוראים כמה היא קצבה (פרש"י כלומר אם נתן קצבה עד כמה לא כופים אותו להוציא). אמר רב יהודה אמר שמואל י"ב חודש, רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן עשר שנים, ורב חסדא אמר אבימי רגל. שכן בנות ישראל מתקשטות ברגל. והרמב"ם (שם יג, ח) פסק כר' יוסי וכשמואל, הטור הביא שהרמ"ה פסק כאבימי, והר"ן הביא שר"ח פסק כר' יוחנן. והר"ף והרא"ש השמיטו כל מחלוקת האמוראים והביאו רק את המשנה, והבינו הטור והר"ן שפסקו כת"ק. והשו"ע סתם כדעת הת"ק, והביא י"א כדברי הרמב"ם.

הרמב"ם לא העמיד כשנדרה היא, ורוב האחרונים לא התייחסו לטעם הדבר (הח"מ הבין שדינו של הרמב"ם אינו דינו של המשנה, ולא ביאר יותר). וגם לא ביאר הרמב"ם שמדובר כשתלה את הקישוט בתשמיש, אף שהמ"מ ושאר אחרונים הניחו כפשוטו שע"כ מדובר כשתלה הקישוט או בהנאה ממנו או בתשמיש (ועל דרך זה ביארו גם כל דברי הרמב"ם בפרקים האלה העוסקים בבעל המדיר את אשתו). שאל"כ איך יכול לאסור עליה כלום.

האור שמח כתב שכוונת הרמב"ם היא שהדיר הבעל את אשתו מלהתקשט מנכסיו, ולכן הקדים להלכה הזאת כל חיובי הבעל בכסות. והגמרא לא העמידה בזה מכיוון שכל הסוגיא הולכת לפי ההבנה שאין לבעל כח לאסור את נכסיו על אשתו במקום שיש לה שעבוד עליהם, כמו שמפורש בתחילת הפרק. אבל הרמב"ם פסק שקונמות מפקיעים מידי שעבוד, כמסקנת הגמרא בדף נט: בדעת ר' יוחנן בן נורי. וכמ"ש הר"ן (לא): בדעתו בדין המדיר את אשתו מליהנות לו.

התוספות בדף ע (ד"ה הכא נמי) כתבו שבמקרה שתלה איסור מזונות בתשמיש, נותנים זמן למזונות (שלושים יום כמ"ש במשנה שם, ואי"ה יתבאר במקום אחר) ומוסיפים גם הזמן של תשמיש. וכבר הבאנו שלפי הבנת המ"מ כל דברי הרמב"ם בדינים האלה הם בתולה בהנאתו, ובפ"י"ג הי"ג כתב לשיטתו שמ"ש הרמב"ם במדיר שלא תלך לבית האבל שיתיר את נדרו או יוציא ויתן כתובה ר"ל שיש לו שלושים יום כדי להתיר (והדוחק מבואר).

גם בדין שלנו לא הוסיף הרמב"ם עוד שבוע על הזמנים של ר' יוסי, ולא העיר המ"מ כלום (וכן בשאר מקרים של המדיר). וכתב הח"מ שאפשר לומר שסובר דלא כתוס', ואין נותנים שבוע אלא כשהדיר את אשתו מתשמיש עכשיו, וכדי שלא יצטרך לגרש מיד. אבל אם כבר נתנו זמן של שנה בלי קישוט כדי שימצא הבעל פתח לנדרו ולא מצא, אין נותנים עוד שבוע. ועוד כתב שיש לדחות שגם כאן התכוון הרמב"ם שיש עוד שלושים יום אחרי השנה, וכ"כ הגר"א.

הב"ש דייק מדברי הטור והשו"ע שלא סוברים כדעת התוס' ואין נותנים לו אלא שבוע כדי למצוא פתח. וכתב שכן נראה מדברי הב"י, והביא שכ"כ הט"ז ביו"ד רלה (לא כתב כן הט"ז אלא בדבר שאין דרך לאסור עליה אלא ע"י תלייה בתשמיש, שאז הוא כאילו שהדיר אותה מתשמיש. וכן הביא הב"ש בעצמו בהמשך הסימן מהט"ז שם והדרישה כאן. ובה יישבו שאין כאן מחלוקת בין התוס' לטור, אבל סברתם צ"ע כמ"ש הב"ש). ונדר שלא תלך לבית האבל שונה, שמכיוון שאין שיעור לזה הוא כאילו שהנדר הוא מתשמיש לבד.

דברי הבי"ש צ"ע מסברא, שלכאורה אין טעם לחילוקים שלו. אבל העיר לי איתן שי"ל שגם התוס' לא כתבו שנותנים שני זמנים אלא במזונות ותשמיש, שתלויים בבעל. ומסתבר שאם אסר תשמיש או מזונות אם תתקשט, יכולה להתקשט מיד אפילו לדעת ר' יוסי, ואין נותנים לו אלא זמן של התשמיש או המזונות. ולפי"ז אין מחלוקת בין התוס' לטור.

בדעה הראשונה שהביאו הטור והשו"ע כתבו ע"פ הגמרא שאם הוא אסר את עצמו מהנאת תשמיש אשתו אם תתקשט, תתקשט מיד ויקיים שבעה ימים ואז יוציא ויתן כתובה. ואם נדרה היא והוא לא הפר סתמו שיוציא ויתן כתובה, ומשמע שסוברים שגם הרמב"ם מודה לזה. אמנם כתב הח"מ שלדעת הרמב"ם אין כופים אותו לגרש כשנדרה היא, ורק אם אינו רוצה באישה נדרנית יוציא ויתן כתובה. שכי"כ לגבי נדר מפירות (בפי"ב הכ"ד. וכיו"ב כתב הריטב"א, שרק מבקשים ממנו לתת גט).

הבי"ש (ג) תמה על הח"מ שלדבריו לדעת הרמב"ם מה הקשתה הגמרא שתתקשט ותיאסר, אה"נ שיכולה לעשות כן אם הוא רוצה לקיים אותה. ואם הקושיא היא למה מותר לו לגרש אשתו הראשונה (עיין גיטין צ"ז), אין להוכיח כלום מדברי בי"ש ובי"ה שדיברו כשהוא הדיר אותה. והביא שהט"ז (ביו"ד שם) כתב שהרמב"ם פסק כתנאים הסוברים שהיא נתנה אצבע בין שיניה, אבל סיים הבי"ש שאינו נראה. שא"כ למה יתן לה כתובה.

עוד הביא הבי"ש שהפרישה והשי"ך ביו"ד כתבו שהרמב"ם מודה שבמקרה שתלתה את הנדר בתשמיש חייב לגרש מיד, ולכן אינו דומה למ"ש בנדר מפירות. אבל ג"ז אינו נראה לו, שלא היה הרמב"ם שותק מלכתוב דין המפורש בשי"ס. ולא העלה עוד יישוב לדעת הרמב"ם, אבל לפני כן בסק"א כתב בדעת הרמב"ם שצריך לגרש מיד (וצ"ע). ורק אם נדרה לפחות משנה והוא שתק, מכיוון שלדעת הרמב"ם יכולה לעמוד בזה לא שונא אותה. והביא שכי"כ בהגה"א שאם הדירה היא מתשמיש לשבוע והוא קיים, לא שונא אותה.

המגיה לט"ז יישב שלדעת הרמב"ם יש שלוש חלוקות כשהיא נדרה, אף שהברייתא הזכירה רק שתיים מהן. יכול להפר נדרה, לקיים אותה (שלא הוזכרה בברייתא), או לומר "איני רוצה באישה נדרנית" ואז כופים אותו לגרש מכיוון ששונא אותה (כ"ז כתב גם בכונת הט"ז ביו"ד, ורחוק הוא). ובזה מיושב גם מה שהקשתה הגמרא שתתקשט ותיאסר שבוע, שמדובר כשאמר "איני רוצה באישה נדרנית" שאז כופים אותו לגרש.

החזו"א (אה"ע ס"ס קלה) יישב בדרך דומה למגיה לט"ז, ודייק מאריכות לשון הרמב"ם שוודאי לא התכוון לומר רק שמתוך לבעל לגרש וחייב לתת כתובה. אבל הוא ביאר שהחלוקה שבה כופים אותו לגרש הוא כשמונע ממנה תשמיש (שבזה מראה שאינו רוצה אותה כאשתו, כנ"ל. ונראה עוד שאם רק אמר שאינו רוצה אותה וחזר בו אינו חייב לגרש). והוסיף שבנדר מקישוט לפחות מיי"ב חודש אינו חייב לגרש אותה אפילו אם מונע ממנה תשמיש.

דייק הח"מ (יד) מלשון השו"ע בסעיף ד שנמשך אחרי הרמב"ם וסובר שאין כופים אותו לגרש. והבי"ש שם העיר שלא נראה כן מדברי השו"ע ביו"ד רלה (שסתם כדעת שא"ר ואח"כ הביא דעת הרמב"ם).

כתב הבי"ש (י) שאם אסר תשמיש מעכשיו אם תתקשט, אסור כבר מעכשיו שמא תעבור על התנאי (דין זה יתבאר אי"ה בהלכות נדרים). והניח בצ"ע אם בכגון זה אומרים ששונא אותה.

השאלה לשכנים - סעיף ג

הגמרא בדף עב אומרת שהמדיר את אשתו שלא תשאל ותשאל נפה, כברה, רחיים ותנור, יוציא ויתן כתובה. שמשאיה שם רע בשכנותיה. ומביאה ברייתא שאומרת כן, ושכמו כן אם היא נדרה שלא תשאל ותשאל, או שלא תארוג בגדים נאים לבניו (במקום שדרך לארוג-רמב"ם), תצא שלא בכתובה. שמשאיתו שם רע בשכניו.

תמהו התוספות (בד"ה המדיר) שכאן אין להעמיד כשנדרה היא וקיים הוא, שהסיפא היא כשהיא נדרה. ועיי"כ מדובר כשתלה בתשמיש, וא"כ לשמואל למה לא נותנים לו שבוע. ותירצו שבאמת לא תלה בתשמיש, אלא אסר על עצמו הנאת שאלתה, הן בכלים ששאלה והן שלא תוכל להשאיל כליו לאחרים.

הרשב"א כתב שבאמת ברישא מדובר כשנדרה היא ותלתה בתשמיש והוא קיים, והסיפא היא כשנדרה היא ולא תלתה בתשמיש. וכשלא תלתה ל"צ קיום שלו, שנדר לא לשאול ולהשאיל אינו דבר שבינו לבינה וגם אינו עינוי נפש. אי"נ ברישא קיים בפועל, ובסיפא קיים רק ע"י שתיקה. ולפני כן כתב שלשמואל אה"נ שכאן אינו מוציא לאלתר, אלא לאחר שלושים יום (אם תלה במזונות, ושבוע אם תלה בתשמיש. כנ"ל בכונתו).

גם בדין זה סתם הרמב"ם (שם י) שהדירה שלא תשאל ולא תשאל, והמ"מ הלך לשיטתו והעמיד דבריו כשתלה בהנאתו (וכתב כדברי הרשב"א, שיש לו שלושים יום). והאור שמח (שם) ביאר לשיטתו, שהדיר אותה מנכסיו ואת עצמו מהכלים שתשאל, וכדברי התוס'.

לכאורה כל המחלוקת כאן היא רק בביאור הסוגיא, אבל להלכה אין הבדל בין הפירושים. וכיו"ב כתבו הטור והשו"ע שאם אסר הבעל השאלה יוציא מיד ויתן כתובה, ואם תלה בתשמיש תשאל מיד ותיאסר, ויוציא לאחר שבוע (אם לא מצא פתח לנדרו).

הליכה לבית אביה- סעיף ד

המשנה בדף עא: אומרת שהמדייר את אשתו שלא תלך לבית אביה, בזמן שהוא (אביה) עימה בעיר חודש אחד יקיים, שניים (בגמרא בע"א מוכח שהכוונה היא בתחילת חודש השני) יוציא ויתן כתובה. ובזמן שהוא בעיר אחרת רגל אחד יקיים ושלושה (נראה שהכוונה היא עד רגל השלישי) יוציא ויתן כתובה. והקשתה הגמרא סתירה במשמעויות של המשנה לגבי שני רגלים, ואביי מתרץ שהמשמעות שיקיים היא בכהנת. וכדעת ר' יהודה שמחלק בין ישראל לכהן במשנה בדף ע. ורבה בר עולא מחלק בין רדופה (פרש"י לילך לבית אביה תמיד) לאינה רדופה.

כתב הרשב"א בשם הראב"ד שלדעת שמואל צריך להעמיד את המשנה כשנדרה היא וקיים לה הוא, שאל"כ לא היה צריך להוציא מיד. וכשתלתה בתשמיש, שאל"כ לא יכל להפר. וכן סתמו הטור והשו"ע. והרמב"ם (שם יב) הביא את המשנה כלשונה, ובאמת ל"צ לגרש מיד אלא אחרי חודש או חודשיים. ולא חילק בין רדופה לאינה רדופה או בין כהן לישראל, וביאר הר"ן שפסק כתיורצו של אביי ודלא כר' יהודה.

כבר הבאנו שהמ"מ העמיד כל הדינים האלה לדעת הרמב"ם כשהדיר אותה מהנאתו אם תעבור. והאור שמח כתב שכאן יש לדייק ממה שהקדים הרמב"ם לכתוב בהלכה יא שבמקומות שדרכן של נשים לא לצאת לשוק אלא ברדיד החופה כל גופה, חייב אדם לתת לאשתו רדיד הפחות בכל הרדידן כדי שתצא בו לבית אביה (ולבית האבל ולבית המשתה). ולכן כשבא למנוע ממנה לצאת, מדיר אותה מלהשתמש ברדיד ההוא. וזה א"א ע"י פרנס, שבנדר כזה מראה שחושד אותה בפריצות, והיא לא רוצה שאחר ידע מזה.

השטמ"ק הביא שגם הר"י מיגש התקשה בפירוש המשנה, ובתירוץ הראשון שלו כתב שאה"נ שלא חל הנדר אלא שעדיין היא נמנעת מהליכה לבית אביה בגלל שהוא מוחה בה. ואולי גם הרמב"ם התכוון לזה, וצ"ע.

בית האבל ובית המשתה- סעיפים ה, ו

שם במשנה שאם הדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל ולבית המשתה, יוציא ויתן כתובה. שנועל בפניה. והגמרא מסיקה בדף עב שגם כשמונע ממנה מהליכה לבית האבל נועל בפניה, שחוששת שתמות ולא יקברו אותה או לא יספידו אותה.

גם כאן העמידו הטור והשו"ע בתלייה בתשמיש, וכתבו שאם היא נדרה והוא שתק יוציא מיד, ואם הוא הדיר אותה יש לו שבוע. והביא הבי"ש מה שהקשו האחרונים שאם נדרה היא למה הוצרכו להעמיד בתלייה בתשמיש, שבי"ד רלד (סעיף סב) נפסק שגם אם נדרה סתם שלא ללכת לבית האבל נחשב עינוי נפש ובעלה יכול להפר.

הש"ך ביו"ד רלה (סקט"ו) יישב בדוחק שהטור סובר שאין זה עינוי נפש והשו"ע נקט לשון הטור 'אגב גררא'. והט"ז שם כתב שרצו לחדש שאפילו אם תלתה בתשמיש צריך להוציא מיד ואין לו שבוע. והעיר הבי"ש שהקושיא לא מתחילה אלא לדעת הט"ז. שלדעת הפרישה אם נדרה סתם נדר עולמית ל"צ לגרש, מכיוון שגם אחרי גירושין תהיה אסורה. ואם לא תלתה בתשמיש אינו שונא אותה.

עוד במשנה שאם היה טוען משום דבר אחר רשאי להדיר אותה. והגמרא מסבירה שדבר אחר הוא בני אדם פרוצים הנמצאים שם, וכשהוחזק שיש שם אנשים פרוצים.

מרחץ ומנעל- סעיפים ז, ח

הירושלמי (בפי"ז ה"ד) מביא ברייתא שאומרת שאם הדירה שלא תרחץ במרחץ, בכרכים יש לו שבת אחת ובכפרים שתי שבתות. ואם הדירה שלא תנעל מנעל, בכפרים יש לו שלושה ימים (כן הביאו הפוסקים, וכן נראה מסברא. אבל בספרים שלנו כתוב שלושה חודשים) ובכרכים מעת לעת.

גם דין זה הביא הרמב"ם כצורתו (שם ט), ובבדק הבית העמיד הבי"י בתלייה בתשמיש. ובשו"ע הביא לשון הרמב"ם בסעיף ח, ובסעיף ט הביא את דינו בתלייה בתשמיש. וכתב הח"מ שאין ספק שהסתפק הבי"י בביאור דברי הרמב"ם, ושהאמת היא כמ"ש המ"מ שבכל ההלכות האלה דיבר הרמב"ם במדיר מהנאתו.

עוד כתב הח"מ שאם הדיר אותה לטובתה, כגון שאסר דברים עליה אם לא תתקשט או אם לא תלך לבית האבל וכיו"ב, מכיוון שהתכוון לטובתה אין קונסים אותו. אבל אם אינה רוצה לקבל דברים האלה אינו יכול להכריח אותה, וחל הנדר והוא אינו מורד והיא אינה מורדת. והדין הוא כמו שיתבאר בסימן עו סעיף יא, שאחרי שישה חודשים יוציא ויתן כתובה.

סימן עו חיוב עונה סעיף א

עונת הטיילים

לשון המשנה בכתובות (סא):
העונה האמורה בתורה:
הטיילין - בכל יום.
הפועלים - שתיים בשבת.
החמרים - אחת בשבת,
הגמלים - אחת לשלשים יום.
הספנים - אחת לשה חדשים, דברי רבי אליעזר.

ובגמ' (סב):

הטיילין - בכל יום. מאי טיילין?

אמר רבא: בני פירקי.

א"ל אבין, מאן דכתיב בהו: "שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידודו שנא".

ואמר רב יצחק: אלו נשותיהן של ת"ח שמנודות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב, ואת אמרת: בני פירקי!

אלא אמר אבין: כדרב, דאמר רב: כגון רב שמואל בר שילת, דאכיל מדידיה ושתי מדידיה, וגני בטולא דאפדניה, ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה.

כי אתא רבין אמר: כגון מפנקי דמערבא.

מבואר בדברי המשנה כי הטיילין שאין להם טרדת מלאכה מחוייבים בעונה בכל יום, וכן פסק השו"ע בזה הלשון:

עונתה כיצד? כל איש חייב בעונה כפי כחו וכפי מלאכתו; הטיילים, עונתם בכל לילה.

הח"מ (א) ציין לכך שהרמב"ם פירש שהטיילין שמחוייבים כל יום, אינם צריכים להיות פטורים מן מס המלך, ומה שכתוב בגמ' 'ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה' הכוונה שהוא לא צריך ללכת בשליחות ובאנגריא של מלך ולכן הדגיש הרמב"ם שמדובר במי שיושבים בבתיהם.

ת"ח שלא מוטל עליו שום מלאכה אם מחויב בעונה בכל יום?

רב הביא דוגמא לטיילין מר' שמואל בר שילת, ולכאורה משמע מכאם שאף ת"ח לא מוטל עליו שום מלאכה חייב בעונה בכל יום.

ומכאן כנראה למד המגן אברהם (רמ, א) שאף ת"ח שאין עליו עול מלאכה מחוייב בתשמיש בכל יום.

אך בספר מור וקציעה (או"ח רמ, א) **הבין בתחילה שהמגן אברהם** חילק בין בן תורה שאין עיסוקו כת"ח כגון מלמד תינוקות, לבין ת"ח שעיסוקו הלימוד התורה.

ומכול מקום כתבו המור הקציעה והב"ש (א) שאין לת"ח עונת טיילין, ואין ללמוד מכך שהגמ' למדה מר' שמואל בר שילת, שיש לפרש שהדגימה מהו טייל מר' שמואל בר שילת, אבל אין הכוונה שיש לו דין טיילין, אלא היות והוא ת"ח אינו מחוייב אלא פעם בשבוע (ועיין עוד בעזר מקודש ד"ה 'הטיילין')

אמנם הישועות יעקב (א) חלק וסבר שפשט הגמ' היא שלדעת רב אף ת"ח מחוייב כשהוא טייל ולכן הביא כדוגמא את ר' שמואל בר שילת, אלא שרבין חלוק וסובר שת"ח אינו בכלל טיילין ולכן נתן דוגמא את הימפנקי, הביא שכן מבואר בשטמ"ק.

עוד ציין השבות יעקב שהרי"ף השמיט את דעת רבין (והשטמ"ק תמה עליו בזה) וזאת משום שסבר שיש להחמיר כרב, היות וזהו ספק מצווה.

סעיף ב

חיוב עונה לפי המקצועות השונים

עונת הפועלים

בסעיף הקודם הבאנו שמבואר במשנה (כתובות סא): שעונת פועלים פעמים בשבת, חמרים פעם בשבת, גמלים אחת לל' יום, וספנים אחת לשה חודשים.

לגבי פועלים - מקשה הגמרא (כתובות סב). שמבואר בברייתא שעונת פועלים אחת לשבוע, וכנגד דברי המשנה?

ומתוך ר' יוסי רבבי חנינא שהמשנה עוסקת בפועלים שמלאכתן בעיר ולכן הם מחוייבים 2 עונות בשבוע, ואילו הברייתא עוסקת בפועלים שעושין מלאכה בעיר אחרת שמחוייבים בעונה אחת בשבת, (ומביאה הגמ' ברייתא שכותבת במפורש חלוקה זו).

תוספות (כתובות סב. ד"ה 'והתניא') **התקשו** מדוע הקשתה הגמ' על המשנה מן הברייתא, והלוא המשנה עצמת סותרת דבריה מיניה וביה שהרי בתחלת המשנה כתוב: 'התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלשים יום, הפועלים - שבת אחת', ולאחר מכן כתוב שעונת פועלים פעמים בשבוע.

הביאו תוספות שלאור קושיא זו חידש ר"י ב"ר ברוך שיש 3 מדות בפועלים :

1. העושין מלאכה בעיר, מחוייבים בעונה פעמיים בשבת כמבואר בסוף המשנה.
 2. העושין מלאכה בעיר אחרת וחוזרין בכל יום לביתם, מחוייבים באחד בשבת לפי שיש להם טורח הדרך, ובזה עוסקת הברייתא..
 3. פועלים שאין חוזרין לביתם אלא לאחר שבעה ימים הרשות בידם, ומחוייבים רק ביום השמיני, אף שאין המנהג כן
- וכתבו תוס' שר"י חולק על חידוש זה וסובר שכל שאין מלאכתו בעיר חייבים אחת לשבוע, ולא ביום השמיני.**
- השו"ע סתם שיש 2 חילוקים בלבד (וכדעת ר"י).**
- והרמ"א הוסיף בלשון 'ויש אומרים' את דעת ר"י בר ברוך שאם הפועלים לא לנים כל השבוע בבית הם פטורים עד היום השמיני.**

מהי עונה של ת"ח?

במשנה מבואר כי תלמידי חכמים יוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות, שלושים יום.
ובגמ' נאמר בשם רב אדא בר אבהה שחכמים חולקים עליו וסוברים שת"ח יכולים לצאת לצורך תלמוד תורה אפילו לבי' וגי' שנים שלא ברשות.

הגמ' מביאה שרבי מספר כי חכמים סמכו על רב אדא בר אבהה, ועשו כן בעצמם.
ובהמשך הגמ' מספרת על רב רחומי שהיה מגיע רק בערבי יום כיפור, וכשנמשך יום אחד נוסף בלימודו והתעכב מלהגיע, אשתו הצטערה והזילה דמעה ובעקבות כך הוא מת.

ממשיכה הגמ' ושואלת 'עונה של תלמידי חכמים אימת?'
ועונה על כך רב יהודה בשם שמואל שעונתו היא מערב שבת לערב שבת.

הגמ' ממשיכה ומשבחת את המשמש מע"ש לע"ש ודורשת שעליו אומר הפסוק "אשר פריו יתן בעתו".
בהמשך, הגמ' מתארת סיפורים על ת"ח שונים שנעדרו זמן רב מן הבית, וברובם הסיפורים נגמרים לטובה (אשה שהתעקרה ונתרפאה, אשה שפרחה נשמתה ושבחה לתחיה, ר"ע שהפך לת"ח גדול עם 24 אלף תלמידים)

מגמ' זו עולה כי בעקרון עונת ת"ח היא אחת לשבוע מערב שבת לערב שבת, וכך פסקו הרמב"ם הטור והשו"ע.

הח"מ (ג) והב"ש (ד) ציינו לדברי הר"ן (כתובות כו. בדפי הרי"ף תחילת העמוד) שהקשה מדוע המשנה לא מנתה את עונתו של ת"ח כשם שמנתה את עונתו שאר בעלי המלאכה.

והסיק הר"ן שאין לתלמידי חכמים עונה קבועה, והראיה שת"ח רשאים לצאת שלא ברשות אפילו לשתים ושלש שנים, והוא הדין לת"ח המצויים בעיר שחייב עונתם משתנה 'כפי מה שהם צריכין לנדד שניה מענייניהם בענין למודם ולטרוח בו והדבר ידוע שאין כל הזמנים שוים להם בכך', ומה שנאמר שעונתן אחת לשבת, זה במציאות שלא מתחדש להם בלימודם דבר.

האם רשאי ת"ח לצאת למספר שנים ללא רשות האשה ואם יש לזה הגבלות?

הבאנו לעיל שבמשנה מבואר כי תלמידי חכמים יוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות, שלושים יום.
ורב אדא בר אבהה אמר שלדעת חכמים רשאי ת"ח ללכת ללמוד למספר שנים ללא אישור מהאשה.

הרא"ש (כתובות ה, כט) הביא שהרי"ף כלל לא הביא את דברי רב אדא בר אבהה, וזאת משום שסבר שאין ביכולת ת"ח לעשות כן ללא רשות האשה שהלכה כר' אליעזר, והראיה שת"ח שעשו כן נענשו כמבואר בגמ' (כגון רב רחומי).

אמנם כתב הרא"ש שהרמ"ה פסק שהלכה כחכמים, אך מכול מקום לא ראוי לענגם יותר מדי משום שדמעותם של הנשים מצויות.

מן הרמב"ם (אישות יד, ב) עולה כדעת הרמ"ה שרשאי אדם ללכת לבי' וגי' שנים אף ללא רשות אשתו (הב"ח מתייחס גם לשאלה מדוע באמת פסק הרמ"ה (וכן הרמב"ם) כדעת חכמים, והלא מתואר בגמ' שהת"ח נענשו על כך, והשיב על כך הבי"ח שהת"ח לא נענשו על הזמן הרגיל שחסרו, אלא על דבר אחר שנתגלגל ע"י עסק לימודים מעבר לחיסור הרגיל כמבואר בחיסורו של ר' רחומי).

מדברי הרמב"ם עולה שהבעל יכול לעשות כן גם ללא רשות אשתו כלל.

אמנם נראה שהב"ח הבין שהרא"ש חולק וסובר שכל ההיתר הוא כשהיא לא מוחה, משום שתלה בזה שהאשה אינה מקפידה.

אך החת"ס (יו"ד קמט) סבר שנראה שאף הרא"ש לא חולק, ומה שתלה בדעתה, כוונתו שמתחילה כשנשאת לא הקפידה בזה, ולכן אין ביכולתה למחות לאחר כך.

עד כאן דיברנו מעיקר הדין, אמנם מבואר בגמ' שיש מקום להקפיד שלא ללכת מהבית ליותר מדי זמן וכפי שיתבאר:

הגמ' שואלת על דברי המשנה שאומרת שתלמידים יוצאים לתלמוד תורה ללי' יום שלא ברשות, עד כמה ניתן לצאת ברשות, ואומרת הגמ' שרשאי ברשות כמה שרוצה, אך מכול מקום 'אורחא דמילתא' הוא לדעת רב חודש לימוד וחודש בבית, ולדעת ר' יוחנן חודש לימוד וחודשיים בבית.

ויוצא שעל אף שמן הדין רשאים ללכת כשנותנת רשות כמה שרוצים, מכול מקום 'אורחא דמילתא' לא לעשות כן

וביאר הרא"ש (כתובות ה, כט) שהסיבה שאורחא דמילתא לא ללכת יותר אף ברשות היא משום שיתכן שאשה מתפייסת משום שמתביישת מהבעל אך מצטערת בלבה.

הרא"ש הביא שהרמ"ה הכריע כדעת ר' יוחנן.

אך דעת הרא"ש היא שהיות ומדובר ב'אורחא דמילתא' בלבד יש להקל כדעת רב.

וכתב הרא"ש בשם הראב"ד שהסיבה שת"ח בגמ' יצאו ליותר זמן ולא חששו לכך, היא משום שתורתם אומנתן ולכן לא חששו לזה. את דברי הראב"ד ניתן להבין בבי' כיוונים:

א. הראב"ד מחלק בין ת"ח רגיל לבין מי שתורתו אומנתו
ב. הראב"ד מבין שמה שנאמר בגמ' שבאף ברשות יש 'אורחא דמילתא', זה ביחס לשאר מלאכות ולא ביחס לת"ח וכן העלה תוס' (כתובות סב: ד"ה אורחא דמילתא) בתירוצם הראשון.

אמנם תוס' (כתובות סב: ד"ה 'אורחא דמילתא') **חילקו באופן נוסף וכתבו** שבמציאות שהאשה מרצונה אמרה לבעלה ללכת- הוא רשאי ללכת כמה שרוצה, אבל במציאות שהוא פתה ושכנע אותה- אורחא דמילתא שלא ללכת יותר מחודש על חודשים או חודש על חודש (הב"ש ז) סבר שאף שהראשונים כתבו תירוצים אחרים, אף אחד לא חולק על כך לדינא, שכל שנתנה רשות מעצמה ודאי מוחלת ואין מקום אף מ'אורחא דמילתא' להחמיר בזה).

מדברי הטור והרמ"א נשמע שהם הבינו כאפשרות השניה שהעלנו, שלדעת הראב"ד מה שנאמר שצריך להקפיד אף ב'אורחא דמילתא' זה ביחס לשאר מלאכות ולא לגבי ת"ח, משום שהביאו את ההגדרה הזו ביחס לשאר מלאכות, וברמ"א העניין מפורש יותר שכתב ביחס לת"ח שאם האשה נותנת לו רשות הוא יכול לילך בכל מה שתתן לו רשות, ולא חילק בין סוגי הת"ח השונים.

הח"מ (י) והב"ש (יא) העירו שהראב"ד כתב כן רק לענין ת"ח שתורתו אומנתו (וכהבנה הראשונה), וכתבו שלדין אין הדין כן.

וכתב הח"מ שדין זה נכון גם לשיטת חכמים הסוברים שרשאי ת"ח ללכת לשניתם או שלוש שלא ברשות, ומכול מקום זה רק לדינא, אבל לאורחא דמילתא אין ללכת ליותר משיעור זה.

הב"ש כתב לבאר שהרמ"א סבר שהיות ומבואר להלכה שלא כרי' אליעזר ושניתן ללכת שלא ברשות אף לשנתיים ושלוש, על כן אם האשה נותנת רשות, ניתן ללכת לכמה זמן שירצה (אך יותר נראה כפי שכתבנו לעיל שהרמ"א סבר כתירוץ השני בתוס' ש'אורחא דמילתא' נאמר ביחס לשאר אדם ולא ביחס לת"ח עוד נראה שהרמב"ם תפס שכל סברת 'אורחא דמילתא' נכונה דווקא לדעת ר' אליעזר, אבל לחכמים שמתירים ללכת לשנתיים ושלוש שלא ברשות, אין כלל עניין אף מצד אורחא דמילתא, ולכן השמיט עניין זה)

האם רשאי ת"ח לצאת ליותר מג' שנים?

הנושאי כלים דנו האם ת"ח רשאי ללכת ללמוד תורה ליותר מב' או ג' שנים?
דעת המהרש"ל (שו"ת מהרש"ל סימן נה) שבי' שנים אינו בדווקא, אבל לא יכול ללכת ליותר מג' שנים.
והב"ח הסתפק בעניין זה.

האם מותר לאדם שלא היה ת"ח כשנישא, להיות ת"ח ושעונתו תהיה אחת לשבוע?

כתב הטור שאדם בטל יכול לחזור להיות ת"ח בלא רשותה 'דכיון שהוא אצלה תמיד וגם חוזר ללמוד תורה אינה מקפדת'.

הב"י תמה על כך שהטור תלה את יכולתו להיות ת"ח בדעתה שהרי מבואר בגמ' שת"ח הולכים לשתים ושלוש שנים ללא רשות האשה.

ובשו"ע בסעיף ה סתם שטייל שנעשה ת"ח, אין האשה יכולה לעכב.
הב"ש (י) הביא את דברי הפרישה והב"ח שכתבו שאין לדמות בין ת"ח שרשאי לילך לשתים ושלוש שנים, שעל דעת כן נישאה עמו, אבל אדם שלא היה ת"ח, לא רשאי לעשות כן ללא דעת אשתו.

עונת נשיא

הפתי"ש (ג) הביא שהיערות דבש (חלק ב דרוש יח) ביאר בסיפור של ר"א בן עזריה בברכות (כו) שהלך להמלך באשתו קודם התמנותו לנשיא שעשה כן משום שעונת נשיא היא חודש ועונת ת"ח היא שבוע וצריך אישור שלה, וכתב שכך מבואר באבות דר' נתן שעונת נשיא חודש.
ובספר כרם שלמה (הובא בפתי"ש) **כתב** שדברי פי חכם כן, 'אבל בקשתי באבות דר"נ ולא מצאתי ולא בשום מקום אשר חפשתי'.

לשון השו"ע:

הפועלים, אם היתה מלאכתם בעיר, פעמים בשבת; ואם היתה מלאכתם

בעיר אחרת, פעם אחת בשבת.

(ו"א דאם אינם לנין כל לילה בביתם, עונתן לח' ימים) (טור ותוס' בשם ר"י בר ברוך).

החמרים, פעם אחת בשבת.

הגמלים, אחת לשלשים יום.

המלחים, אחת לשה חדשים.

תלמידי חכמים, עונתם פעם אחת בשבת; ודרך ת"ח לשמש מטתן מלילי שבת ללילי שבת.

סעיף ג

חוב עונה למי שלא בריא לפי כוחו

כתב הטור בשם הרמ"ה שכל הכללים שהצבנו בסעיפים הקודמים לגבי חוב עונה נכונים למי שבריא ומסוגל לכך, ואם אינו בריא אומדים אותו לפי כוחו.

הדרכי משה (ב) חיבר את דברי הרמ"ה הללו לדברי הר"ן שהובאו לעיל שת"ח מחוייב לפי תשישות כוחו (ורואים שהבין הד"מ שכלל זה נכון לכל בעלי מלאכה, על אף שהיה מקום לחלק שבשאר מלאכות עליו למעט במלאכה לצורך התשמיש ונראה שסבר הד"מ שאף זה כלול כתנאי בנישואין שיעשה במלאכתו הראויה לו על אף שזה יחליש כוחו וימעט בעונה, ודוק)

ועיין לקמן בסעיף יא שיש גבול לפטור אדם תשוש עד ששה חודשים. לשון השו"ע:

בד"א, במי שגופו בריא ויכול לקיים העונה הקצובה לו, אבל מי שאינו בריא אינו חייב אלא לפי מה שאומדין אותו שיכול לקיים.

סעיף ד

חוב עונה בליל טבילה ובשעה שיוצא לדרך

חוב עונה כשיוצא לדרך

לשון הגמרא ביבמות (סב):

אמר ריב"ל: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, שנא': "וידעת כי שלום אהלך וגו'".

הא מהכא נפקא? מהתם נפקא: ואל אישך תשוקתך - מלמד, שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך!

א"ר יוסף. לא נצרכה אלא סמוך לווסתה. וכמה?

אמר רבא: עונה.

והני מילי לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - מיטרידי.

מבואר בדברי ריב"ל שחובה על האדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך.

וביאר שם רב יוסף שכוונתו אפילו בסמוך לווסתה ונחלקו הראשונים אם הותר תשמיש או רק חיבוק ונישוק עיין בסכומינו להלכות נידה סימן קפד).

עוד כותבת הגמרא שהיוצא לדבר מצוה אינו מחוייב בזה.

ע"פ זה פסק השו"ע שחייב אדם לפקוד את אשתו כשהוא יוצא לדרך (הרמב"ם לא הזכיר חוב זה, ובתורת השלמים (יו"ד קפד יח) ביאר שהסיבה שהשמיט את ההיתר לפקוד את אשתו בשעת עונתה כשהוא יוצא לדרך, היא משום שהוא פסק בהלכות דיעות (ד, יט) שאסור לבעול ביום היציאה משום סכנה).

חוב עונה בליל טבילה

הטור כתב שחייב אדם בעונה בליל טבילה.

הב"י (או"ח סימן רמ) **הביא מקור לחיוב זה מהגמרא בברכות** (כד). שם מספר מר רב המנונא בריה דרב יוסף שפעם אמר לו רבא 'לך תביא לי תפילין, ומצא את התפילין בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, וידע רב המנונא שהוא ליל טבילת אשתו ומכאן למד שמוותר להניח תפילין אף כשאשתו עמו, ומכאן אנו למדים שיש חובת תשמיש בליל טבילה. (אף חוב זה לא מצאתי ברמב"ם)

מה נחשב כיוצא לדרך?

כתב הפת"ש (יו"ד קצד, כד) **בשם התשובה מאהבה** (ח"א סי' ל"ד) ששיעור היוצא לדרך הוא יב מיל.

ובשיעורי שבט הלוי (קפד ג), **כתב** שהרבה טועים בדבר וחושבים שכוונתו לשיעור של יוצא לדרך וגם הטהרת ישראל (בסי"ק עח) סבר כן, והוא טעות ולא כתב כן אלא לגבי האסור לבעול ביום יציאה לדרך מטעמו של הרמב"ם בהלכות דעות.

וכתב שיעקר ההגדרה היא כפי שכתב היעב"ץ (בהגהות על יבמות סב) שהכוונה לשיעור זמן שלא היה חוזר לאותו עונה שהוא היה רגיל בה. כגון טיילים שהם בכל יום לכן אם יציאתם הם מעל יום אחד חייב לפקוד או ת"ח שעונתו מעייש לעייש אם ביציאתו לא יחזור עד שבת חייב לפקוד וכן על כך הדרך.

עוד כתב בשיעורי שבט הלוי שכשנוסע לחו"ל פשוט שיש השתקקות אע"פ שחוזר קודם העונה כיון שהמרחק יוצר השתקקות והוא הדין ביוצא לצבא, אך זה דווקא כשלא לן לפחות לילה אחת בבית.

לשון השו"ע

כל אדם חייב לפקוד את אשתו בליל טבילתה, ובשעה שהוא יוצא לדרך.

סעיף ה

אם יכולה אשה לעכב על בעלה שלא ימנע תשמישה מזחמת החלפת מקצוע

לשון הגמ' ביבמות (סד):

א"ל רבה בר רב חנן לאביי: חמר ונעשה גמל, מאי?

א"ל: רוצה אשה בקב ותיפלות מעשרה קבין ופרישות.

מבואר בגמ' שאדם שהתחתן כשהוא בעבודה מסויימת, לא יכול לעבור לעבודה אחרת על אף שהיא מכניסה יותר כאשר זה בא על חשבון העונה משום שאשה מעדיפה שבעלה יהיה עמה ופחות כסף.

ולעיל בסעיף ב הבאנו את דברי רב אדא בר אבהו שאמר שלדעת חכמים רשאי ת"ח ללכת ללמוד למספר שנים ללא אישור מהאשה, ושנחלקו הראשונים אם כך לפסוק להלכה.

ולמעשה פסק השו"ע שהלכה כדברי רב אדא בר אבהו (ועיין שם בסעיף בפרטי דין זה)

כמו כן הבאנו שם את דעת הטור שאדם בטל יכול לחזור להיות ת"ח בלא רשותה 'דכיון שהיא אצלה תמיד וגם חוזר ללמוד תורה אינה מקפדת, ושתמה עליו הב"י שת"ח לא צריך לבקש רשות מהאשה.

ולאור כך פסק השו"ע שטייל שנעשה ת"ח, אין האשה יכולה לעכב.

הב"ש (י) הביא את דברי הפרישה והב"ח שכתבו שאין לדמות בין ת"ח שרשאי לילך לשתים ושלוש שנים, שעל דעת כן נישאה עמו, אבל אדם שלא היה ת"ח, לא רשאי לעשות כן ללא דעת אשתו.

כמו כן הבאנו שם שמבואר בגמ' שגם ברשות 'אורחא דמלתא' שלא ללכת ליותר מחודש בחוץ, וחודש בבית (לשיטת רב) או חודש בחוץ ושנים בבית (לשיטת ר' יוחנן).

ומכול מקום פסק הרמ"א ע"פ הראב"ד שת"ח שתורתם אומנותם לא חוששים לזה כמבואר בסיפורים על אמוראים ותנאים שיצאו לזמן רב יותר.

(והבאנו שבדברי הרמ"א נראה שהבין שכך הדין לכל ת"ח, אמנם הח"מ והב"ש הבינו אחרת בדעת הראב"ד עיין לעיל)

כמו כן הבאנו שהב"ש (ז) כתב שלדינא כולם מודים שאם האשה נתרצתה מעצמה, אין מקום להחמיר, אף מאורחא דמילתא.

לשון השו"ע:

יש לאשה לעכב על בעלה שלא יצא לסחורה אלא למקום קרוב, שלא ימנע מעונתה; ולא יצא אלא ברשותה.

(ואפילו אם נותנת לו רשות, אין לו להתאחר, אלא חדש בחוץ וחדש בביתו) (טור והרא"ש).

וכן יש לה למונעו לצאת ממלאכה שעונתה קרובה למלאכה שעונתה רחוקה, כגון חמר שבקש להעשות גמל, או גמל להעשות מלח.

ות"ח יוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות נשותיהם ב' וג' שנים.

וכן טייל שנעשה ת"ח, אין אשתו יכולה לעכב.

(ואם נותנת לו רשות, ת"ח יכול לילך בכל מה שתתן לו רשות) (טור בשם הראב"ד):

סעיף ו

מניעת עונה באישור האשה

בסעיף הקודם התבאר כי מעיקר הדין רשאי אדם למנוע אישות ברשות אשתו.

אמנם הרמב"ם (אישות טו, א) **סייג זאת** למי שלא קיים מצוות פריה ורביה, אך כל שלא קיים מחוייב לבעול בכל עונה, **וכן פסק השו"ע.**

לשון השו"ע:

האשה שהרשית את בעלה אחר שנשאת שימנע עונתה, הרי זה מותר.

במה דברים אמורים?

שקיים מצות פריה ורביה. אבל אם לא קיים, חייב לבעול בכל עונה עד שיקיים.

סעיף ז

חייב עונה שיש כמה נשים?

לשון הגמ' ביבמות (סה):

אמר רבי אמי... שאני אומר: כל הנושא אשה על אשתו - יוציא ויתן כתובה.

רבא אמר: נושא אדם כמה נשים על אשתו, והוא, דאית ליה למיזיינינהי.

מגמרא זו מבואר שרשאי אדם לישא כמה נשים שהוא רוצה, ובלבד שיש לו בכדי לספק מזון ושאר צרכים לכולם (וביאר הב"ש (טו) שאע"פ שאסור לו למעט עונתה בהחלפת עבודה, כאן זה שונה הואיל וכך מנהג העיר והרי זה כאילו התנו מראש)

הגמ' ביבמות (מד.) מתייחסת למשנה שאומרת שיכול אדם לייבם ד' נשים מד' אחים שונים, ומבארת שהמשנה נקטה דווקא ד' נשים כעיצה טובה, בכדי שלכל אחת מהם תהיה עונה פעם בחודש, שעונת ת"ח אחת לשבוע, ולכן כל שבוע ישמש עם אחת אחרת.

והסיק הרמב"ם מגמ' זו שכל בעל מלאכה משמש לפי מלאכתו כל פעם עם אשה אחרת, ולכן צוו חכמים שלא ישא יותר מדי' כדי שתגיע לו עונה פעם בחודש (וכתב הח"מ (טו) שדין זה שייך ל"ת ולפועלים שמחוץ לעיר אבל הטיילין ומי שמלאכתו בעיר יכול לישא יותר מדי' נשים).

הרמב"ם הוסיף שאין לכוף את האשה לגור בחצר אחת יחד עם צרתה (הח"מ (יג) ביאר שהטעם הוא בכדי שלא יתקנאו זו בזו והביא סמך לדבר באהל לאה ובאהל רחל ובאהל שתי האמהות והביא מדברי הרמב"ן שלכל אחת מהארבע נשים היה אהל מיוחד בעבור שלא תדע האחרת בבואו אל רעותה שהוא איסור).

על פי זה פסק הרמב"ם (אישות יד, ג) **ובעקבותיו השו"ע:**

נושא אדם כמה נשים, אפילו מאה, בין בבת אחת בין בזו אחר זו, ואין אשתו יכולה לעכב, והוא שיהיה יכול ליתן שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת.

ואינו יכול לכוף אותן לדור בחצר אחד, אלא כל אחת לעצמה.

וכמה היא עונתן?

לפי מנין.

כיצד?

פועל שהיו לו שתי נשים, יש לזו עונה אחת בשבת ויש לזו עונה אחת בשבת.

היו לו ארבעה נשים, נמצא עונת כל אחת מהן פעם אחת בב' שבתות.

וכן אם היה מלח ויש לו ד' נשים, תהיה עונת כל אחת מהן פעם אחת בב' שנים, לפיכך צוו חכמים שלא ישא אדם יותר על ד' נשים, אף על פי שיש לו ממון הרבה, כדי שתגיע להן עונה פעם אחת בחודש:

סעיף ח

במקום שלא נהגו לישא אלא אשה אחת

לשון השו"ע:

במה דברים אמורים? במקום שנוהגים לישא שתיים ושלש נשים. אבל

במקום שנהגו שלא לישא אלא אשה אחת, אין רשאי לישא אשה על אשתו

שלא ברשותה, וכל שכן אם התנה בכתובתה שלא ישא אשה אחרת עליה

(ועיין לעיל סימן א').

ביאר הגר"א (ח) שבמקום שאין מנהג לישא שתי נשים, הרי זה כחמר שנעשה כגמל, שאינו רשאי לעשות כן

ללא אישור מאשתו

סעיפים ט-י

המדיר את אשתו מתשמיש המטה

לשון המשנה בכתובות (סא):

המדיר את אשתו מתשמיש המטה:

ב"ש אומרים: שתי שבתות.

בית הלל אומרים: שבת אחת.

מבואר כי לדעת בית הלל אם הדיר את אשתו מתשמיש אחרי שבוע חייב לגרשה. ונחלקו שם בגמ' מה הדין כשנדר סתם, והלכה כשמואל שאף בסתם לא יגרש אלא לאחר שבוע.

ומבואר בגמ' (כתובות סב.) שגם בעל שמחוייב בעונה לזמן ארוך משבוע כגון ספן, מכול מקום אם נדר ליותר משבוע- חייב להוציא משום שאינו דומה מי שיש לו פתו בסלו למי שאין לו פתו בסלו.

בגמ' בכתובות (ע.) מבואר שנדר לא חל כנגד שיעבד, ובהמשך (עא.) בעניין תשמיש מבואר **בשם רב כהנא** שכאשר האשה אומרת: הנאת תשמישי עליך- הנדר לא חל ויכול לכופה שתשמשו, אבל אם אומרת הנאת תשמישך עלי - יפר, לפי שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו. ובגמ' בנדרים (טו:) כתבו חילוק זה גם לגבי הבעל, ולמדו כן מדברי רב כהנא, עי"ש.

על פי זה פסק הרמב"ם (אישות יד, ה) שרק באופן שנדר שהנשאת תשמישה אסור עליו- הנדר חל, אבל להיפך אין הנדר חל.

עוד הביא הב"י את דברי ההגהות מיימוניות (אישות יד, ג) שם כתוב:

המדיר שלא לקרב אל זוגתו עד זמן פלוני אם נדר שלא מרצון זוגתו ודאי יש איסור בדבר ולא חל

הנדר אבל אם נתרצית זוגתו והיתה חפצה בכך אז צריך התרה מג' הדיוטות.

עוד כתב ההגהות מיימוניות שהמדיר את אשתו מתשמיש המטה מותר לו להתיחד עמה מקל וחומר מנדה שהיא בכרת.

הרמ"א פסק כדברי ההגהות מיימוניות.

כתב הפת"ש (ז) בשם הקרבן נתנאל (כתובות ה אות לג) שכיום שאשה בימי נידותה היא אסורה עד יב יום יש לנו לומר דאין כופין להוציא עד י"ב ימים.

לשון השו"ע:

סעיף ט:

המדיר את אשתו מתשמיש המטה, בין שהדירה סתם או ז' ימים או יותר, יקיים ז' ימים, ואח"כ יוציא ויתן כתובתה; אפילו הוא מלח שעונתו לשה חדשים.

סעיף י:

וכיצד מדירה? שאמר: הנאת תשמישך אסור עלי; אבל אם אמר: הנאת תשמישי עליך, או נשבע שלא לשמש עמה, אינו חל.
(מיהו אם נדר ברשותה, הנדר חל, ומותר להתייחד עמה אף על גב דאסור לשמש עמה) (הגהות מיימוני פ"ד דאישות). (ועיין ביו"ד סימן רל"ד סעיף ס"ז).

סעיף יא

איסור למנוע עונה ודין מי שתשש כוחו לשון השו"ע:

אסור לאדם למנוע מאשתו עונתה, ואם מנעה כדי לצערה, עובר בלא תעשה דעונתה לא יגרע (שמות כא, י).
ואם חלה או תשש כחו ואינו יכול לבעול, ימתין ששה חדשים עד שיבריא, שאין לך עונה גדולה מזו, אחר כך, או יטול ממנה רשות או יוציא ויתן כתובה.

מקור דין זה ברמב"ם (אישות יד, ז).
והעניין הראשון שיש איסור למנוע ענות, הוא פשוט וזהו איסור תורה.
והעניין השני שאם הוא חולה ימתין ששה חודשים וכ"ו- כתב המ"מ כתב שמקורו בפרק אע"פ. (ובקריית מלך כתב שלא מצא מקורו)
הגר"א (יג) והב"ש (יז) הפנו לדברי ההגהות אשר"י (כתובות ה, כט) **שכתב בשם מהר"ם** שהטעם שלדעת הרמב"ם הוא לא נחשב כמור ואין מוסיפים על כתובתה, הוא משום שלא עשה כן מחמת שנאה.
עוד הפנו הח"מ (יח) והב"ש (יז) לדברי השלטי גיבורים (כתובות כו.) **שכתב בשם ריא"ז** שהוסיף על דברי הרמב"ם שנראה בעיניו שאם הבעל חולה בחולי הראוי לרפואה- צריכין להמתין לו עד שיתרפא (ועיין שו"ת הרי"ד סימן עט שכתב שאין האשה צריכה להמתין שמא יתרפא אך נראה שזה דווקא שלא ידוע שזהו חולי העתיד לרפואה ושלא כמהדיר שם (הערה 22) .,

סעיף יב

אשה שנדרה נדר של עינוי נפש ובעלה הפר לה בתנאי שתעשה דברים משפילים וכיוצא בזה

לשון המשנה בכתובות (עא):

אמר לה ע"מ שתאמרי לפלוני מה שאמרת לי או מה שאמרת ליך, או שתהא ממלאה ומערה לאשפה - יוציא ויתן כתובה.

ובגמ' (עב):

ואם אמר לה ע"מ שתאמרי.

ותימא!

אמר רב יהודה אמר שמואל: דברים של קלון.

או שתהא ממלאה ומערה לאשפה.

ותיעביד!

א"ר יהודה אמר שמואל: שתמלא ונופצת. במתניתא תנא: שתמלא עשרה כדי מים ותערה לאשפה.

בשלמא לשמואל, משום הכי יוציא ויתן כתובה.

אלא למתניתא, מאי נפקא לה מינה? תיעביד!

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מפני שנראית כשוטה.

לשון השו"ע:

האשה שנדרה נדר של עינוי נפש, או מדברים שבינו לבניה, שיכול להפר, ואמר לה: אני מיפר לך ע"מ שתאמרי לפלוני מה שדברנו יחד בדברים של שחוק שאדם מדבר על עסקי תשמיש, או על מנת (שתתהפך לאחר התשמיש ולא תתעבר) (טור), (או על מנת) שתעשה מעשה שוטים, כגון שתמלא י' כדי מים ותערם לאשפה וכיוצא באלו, יוציא מיד ויתן כתובה.

הח"מ (יט) העיר שהשו"ע נקט כפירושו של הטור למשנה שהמשנה עסקה באשה שנדרה נדר של עינוי נפש ובעלה הפר לה בתנאים אלו, אבל הרמב"ם חולק וסובר שאף שלא הפר לה, אין כופים לגרשה שיכול לומר שאינו חפץ באשה נדרנית

סעיף יג

האומר או האומרת 'אי אפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה

לשון הגמ' בכתובות (מח.):

אמר רב הונא

הריטב"א (כתובות מז: ד"ה 'אמר') שאף על פי שעושה כן לצניעות-יוציא ויתן כתובה, וכל שכן שכלל לא נזקק לה, **וכן פסק השו"ע**.

עוד כתב הריטב"א שאף כשהאשה אומרת כן, יש להחשיבה כמורדת מתשמיש, **וכן פסק הרמ"א**.

הב"ח סבר שכל שהאיש והאשה מוכנים לשמש, אין הם נחשבים כמורדים, אלא רק שהבעל חייב להוציא ולתת כתובה, והאשה יוצאת בלא כתובה, ודייק כן מלשון הריטב"א שלא קר להם מורדים.

וכתב הח"מ (כ) על דבריו: 'ולא ידעתי מי הכריחו לזה ופשוט בעיני כל שלא מתנהג עמה ע"פ הדין למעט מן העונות או בשאר דברים מורד מקרי וכן היא שאינה עושה לו רצונו מורדת מקרי מה לי כולה מה לי פלגא'.

והב"ש (יט) כתב שניתן לתלות זאת במחלוקת האמוראים (כתובות מז: -מח.) בפירוש המילה 'שארה' שלמי שסובר שמדובר במזונות, יכול לומר שמיעוט מקירוב בשר אינו מרידה, ומי שסובר שהוא קירוב בשר, עולה שאכן זה נחשב כמרידה.

לשון השו"ע:

האומר: אי אפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה, יוציא ויתן כתובה; וכ"ש

אם אינו נזקק לה כלל.

(וכן היא אומרת: אי אפשי אלא אני בבגדי והוא בבגדו, תצא בלא כתובה)

(נ"י בשם הריטב"א):

סימן עז סעיף א

האם יש דין מורד למי שלא מוכן לזון את אשתו?

כתוב במשנה בכתובות (סג).

המורדת על בעלה - פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת.

ר' יהודה אומר: שבעה טרפעיקין.

עד מתי הוא פוחת?

עד כנגד כתובתה.

ר' יוסי אומר: לעולם הוא פוחת והולך, עד שאם תפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה.

וכן המורד על אשתו - מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בשבת.

ר' יהודה אומר שלשה טרפעיקין.

מבואר במשנה כי במידה ואשה מורדת בבעלה, יש לנכות מכתובתה, וכשהבעל מורד - מוסיפים לאשה על כתובתה.

לגבי מורדת, נחלקו האמוראים (יבמות סג). אם גם מרידה ממלאכה נחשבת כמרידה או רק מרידה מתשמיש.

הגמ' מנסה להוכיח שהמשנה עוסקת במורדת מתשמיש מהמשך המשנה שכתבה: 'וכן המורד' והרי הבעל אינו משועבד למלאכה לאשה, אלא לתשמיש.

הגמ' דוחה ראיה זו בטענה שניתן לומר שמדובר כשמורד ואומר: 'איני זן ואיני מפרנס'.

[תוס' (כתובות סג. ד"ה 'באומר'): **הביאו שרבינו אליהו הבין** שהכוונה שאינו מוכן להשכיר עצמו בכדי לזון אותה, ובה מובנת ההשוואה למרידתה ממעשה ידיה.

אמנם רש"י (כתובות סג. ד"ה 'באומר') **ביאר אחרת את דברי הגמ'** והכוונה שהוא מורד מלזון אותה ממש, וזה דומה למעשה ידיה, משום שמוזנות תוקנו תחת מעשה ידיה].

הגמ' ממשכה ושואלת על תירוץ זה שהרי אמר רב: 'האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה'. **ומבאר רש"י** שהקושיא היא שמשמע מדברי המשנה שלא מוציאים מיד, ואילו מדברי רב עולה שכופים אותו להוציא את האשה מיד.

הגמ' מתרצת שאף לפי רב נותנים לו זמן, שמא יחזור בו מאמירתו, ובזמן זה בנתיים מוסיפים על כתובת האשה.

הרא"ש (כתובות ה, לב) **הקשה** מדוע הקשתה הגמ' רק מדעת רב והלא המשנה קשה גם לדעת שמואל החולק עליו (כתובות עז). וסובר שיש לכוף אותו לזון אותה (ולא להוציאה), שמכול מקום אף מדבריו יוצא שאין מקום להוסיף לה בכתובה שהרי הוא נותן לה מזונות ע"י כפיה.

והשיב על כך הרא"ש שלדעת שמואל אין קושיא משום שפשוט שיש להחשיבו כמורד על אף שכופים אותו לזון, משום שאין אדם רוצה לגור עם נחש בכפיפה אחת, וכדין כל מורד שכופים אותו לזון ואעפ"כ מוסיפים לה על כתובתה, ולכן קשה רק לפי דעת רב הסובר שכופים להוציא אותה מיד וממילא לא שייך שיוסיפו לה על כתובתה, וכתב הרא"ש שאין לדמות למורדת מלאכה שבה סבר רב הונא שאינה נחשבת כמורדת, משום שרק לגבי אשה ניתן לומר שהיא לא מורדת משום שיכולה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה'. אבל האיש לא יכול לומר 'איני זן ואיני מפרנס ואיני מקבל מלאכתך' במידה והאשה אינה מספקת ממעשה ידיה ולכן הוא נחשב כמורד ומוסיפין לה על כתובתה, אף על פי שכופין אותו לזון.

בעניין מורדת ממלאכה הכריעו רוב ככל הראשונים שרק מרידה מתשמיש נחשבת כמרידה (למעט שיטת ראב"ה סימן תתקט הובא במרדכי כתובות סימן רה) להרחבה בזה עיין בסיכומינו לסימן ע סעיף ה (עמוד 192).

אך כפי שראינו בעניין מורד ממוזנות סבר הרא"ש שהוא נחשב כמורד ומוסיפים לה על כתובתה, וכן כתב הטור בשמו.

אמנם הרמב"ם (אישות יד, טו) סתם וכתב את דין המורד רק לגבי תשמיש.

הב"ח כתב שהרא"ש הוא דעת יחיד בזה 'כנגד כל הגאונים'.

עוד ביאר הב"ח שהרא"ש כתב כן לפי שיטתו שסבר שהסיבה שאשה אינה מורדת היא משום שיכולה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה', אמנם ראשונים אחרים סברו שאף כשמורדת ממעשה ידיה שאינה יכולה לומר שאינה עושה, עדיין אין להחשיבה כמורדת (עיין לעיל בעמוד 192).

אך בדברי הב"ש (א) נראה שנטה לדעת הרא"ש שיש דין מורד בבעל.

האם לאחר חדר"ג מוסיפים על כתובתה כשמורד מתשמיש וטוען שרוצה לגרש ואשתו מסרבת, והאם חייב לזונה?

כתב הרמב"ם (אישות יד, טו):

המורד על אשתו ואמר הריני זן ומפרנס אבל איני בא עליה מפני ששנאתיה מוסיפין לה על כתובתה'.

ולמדו הד"מ (ג) והב"ח מדבריו שרק במידה ורוצה להשאירה הוא נחשב כמורד, אך פשוט שיכול לגרשה לאלתר, ואינו צריך להוסיף כלל על הכתובה, **והביאו שכן כתב בשלטי גיבורים בשם ריא"ז** (כתובות כז: אות ב).

הב"ח הוסיף וכתב שנראה שבזמן הזה שאין מגרשין האשה בעל כרחא כתקנת רבינו גרשום, אם רצה לגרש, על אף שבפועל אינו יכול, אין מוסיפין לה על כתובתה, היות ואין בכוונתו לצערה ועל כן אין זה ראוי שיפסיד, וכל שהיא אינה רוצה בגירושין והוא רוצה אין לו חיוב לזון אותה ולא עובר בבל תגרע ויכאילו נעקר האישות לאלתר דמי מאחר דמאיסה עליו, **והביאו שכן כתב ר' אליהו מזרחי** (סימן ל).

ע"פ זה פסק הרמ"א שיש אומרים שאם רוצה לגרש מיד וליתן לה הכתובה, אין מוסיפין לה על כתובתה, **ונוספה על זה הערה בסה הלשון**: 'ונ"ל דאף בלאו ד"לא יגרע' אינו עובר' (ונראה שהערה זו מקורה מההב"ח)

ר' אליהו מזרחי מביא ראיה לדבריו מהגמרא כתובות (ב): שאומרת שבמידה והגיע זמן לשאת את האשה והיא חולה- הבעל לא חייב לתת לה מזונות, ורק אם העיכוב הוא מחמתו הוא מחוייב לתת מזונות. **הח"מ (ג) הקשה על ראייתו של ר' אליהו מזרחי** וכתב שאין לדמות את תחלת חיוב המזונות שכל שלא הוא האשם בעיכוב- לא התחיל החיוב, לבין מציאות שהוא מחוייב במזונות האשה, ומנין לנו שכשהיא לא רוצה להתגרש זה פוטר אותו מהחיוב, ואם תאמר כן אז בטל חרם של רבינו גרשום שכל בעל יאלץ את האשה להסכים לגירושין ע"י שלא ישלם לה מזונות.

הח"מ כתב להביא ראיה שהבעל חייב במזונות מדברי הרא"ש בתשובה (כלל מב סימן א) שם כתב שרבינו גרשום יתיקן להשוות כח האשה לאישי וכשם שיש מצבים שכופים את הבעל לגרש כך יש לכופ את האיש ואם היא לא מוכנה להתגרש במצבים אלו ניתן למנוע ממנה ישאר כסות ועונה, ומשמע שבמקרה רגיל אין למנוע ממנה שאר כסות ועונה

(עוד כתב הח"מ שאף במהרי"ק (קז) נראה שרק כשיש לאשה מום, הוא לא נחשב כמורד כשנמנע מתשמיש, ולא בסתם מקרה, ואף כשיש מום יוכל להמנע רק מתשמיש שהוא צער הגוף ולא ממזונות ושאר חיובים, אמנם מדברי הבי"ש (ו) נראה שלמד בדעת מהרי"ק שלעולם אין לחייבו לשמשה אף כשאין מום, ומכול מקום חייב במזונות ושאר חיובים).

ר' יהונתן אייבשיץ (בני אהובה יד, טו) **צייד בקושיותיו של הח"מ** ולאור כך כתב שינראה ברור שאף ר' אליהו מזרחי לא כתב כן ביחס לכל מקרה, אלא דווקא כשטוען שהאשה מאוסה עליו, או בשאר טענות שאלו היינו יודעים שדבריו אמת היה בידו לגרשה, אלא שאין אנו מאמינים לו, ולכן לעניין חיוב המזונות יש בידו טעון שהוא יודע בוודאות שהאמת איתו ולעניין ממון הכלל הוא שיהמוציא מחבירו עליו הראיה, וחזר מקרה זה להיות דומה למקרה של הגעת זמן לנישואין, שהאשה היא זאת שמעכבת, ולכן אין לחייבו לשלם, אך במקרה שאף הוא מודה שאין ביכולתו לגרשה שלא מדעתה, אף ר' אליהו מזרחי יודה שהבעל חייב בשאר כסות ועונה ככל בעלי נשים כשרות, ויורא"ם אמר להדיא למילתיה בהך גוונא כמ"ש ולק"מ מכל קושיית האחרונים עליו, וכתב שכך יש לפרש את דברי הרמ"א (והוסיף שאף שלהלכה איננו מתיירים לאשה להתגרש בטענת ימאס עליו שמא נתנה עיניה האחר כפי שיתבאר לקמן, מכול מקום לבעל די בטענה זו הואיל ואסור רק מכוון חרם דרבינו גרשום)

הנודע ביהודה (תניינא יב) **סבר כדברי רבינו אליהו מזרחי** שאם אינו רוצה לשמש עימה הוא לא נחשב כמורד (וכפי שהבאנו שהכריע גם הבי"ש (ו) לעניין תשמיש).

והבית מאיר הכריע כדעת הח"מ (וכתב שאף שהמהר"א ששון (תורת אמת ה) כתב שיכול הבעל לומר קים לי כר' אליהו מזרחי, הוא כתב זאת משום שהביא כנגד רק את דעת מהרי"ק, אך הח"מ הביא גם את דעת הרא"ש ואין לומר קים לי כשהאחד כנגד שנים).

והישועות יעקב כתב שהחכם צבי הורה במעשה שהגיע לפניו כנגד דעת ר' אליהו מזרחי וכפה את הבעל שיתן לאשתו מזונותיה בשלימות.

אך סייג זאת הישועות יעקב שאם שהיא מאוסה עליו ויש לו טעם מבורר אף שאין הדין נותן לגרשה בע"כ מחמת זה מ"מ יוכל למנוע ממנה מזונות.

וכן הורה הישועות יעקב למעשה במציאות שהבעל טען על אשתו שעברה על דת ולא היה לו עדות ברורה אך היו ירגלים לדבר קצת. לשון השו"ע:

המורד על אשתו ואמר: הריני זן ומפרנס, אבל איני בא עליה מפני ששנאתיה, מוסיפין לה על כתובתה משקל ל"ו שעורים של כסף בכל שבוע, וישב ולא ישמש, כל זמן שתרצה היא לישב; ואף על פי שכתובתה הולכת ונוספת, הרי הוא עובר בל"ת, שנאמר: "לא יגרע" (שמות כא, י) ואם היא רוצה, כופין אותו מיד להוציא וליתן כתובה.

(י"א דאם רוצה לגרש מיד וליתן לה הכתובה, אין מוסיפין לה על כתובתה) (כך משמע מדברי הרמב"ם פרק י"ד דאישות). (וני"ל דאף בלאו דלא יגרע (שמות כא, י) אינו עובר):

סעיפים ג-ג

דינה של מורדת מתשמיש

בסעיף זה נדון באשה אשר מורדת ומסרבת לשמש עם בעלה. הגמ' מחלקת את המורדת מתשמיש, לבי סוגים:

1. מורדת בכדי לצער את בעלה, אך לא מואסת בו.

2. מורדת מחמת שמואסת בו.

כפי שנראה מן המקורות שיובאו להלן, רק המורדת שלא מחמת מאיסה, נחשבת כמורדת ממש, ואילו המורדת מחמת מאיסה, אינה מוגדרת ממש כמורדת.

אך נחלקו הראשונים מתוך הסוגיות במה בדיוק שונה מורדת מחמת מאיסה, ממורדת שלא מחמת מאיסה. נציג כעת את הנדונים בהם יש לדון ביחס לכל מורדת ולאחר מכן נציג את התייחסויות הראשונים מתוך הסוגיות לכל אחד מהנדונים:

מורדת מחמת מאיסה

- האם כופים את הבעל לגרש מורדת מחמת מאיסה? (וכן האם יש להורות לבעל שאשתו מורדת מחמת מאיסה, לגרשה מיד או שיש להמתין שנה קודם שיגרשה?)
- האם מורדת מחמת מאיסה מפסידה את כתובתה, וא"כ באיזה שלב?
- האם מורדת מחמת מאיסה מאבדת את נכסי צאן וברזל או נכסי מלוג שלה בעת גירושיה?

- במידה והמורדת מחמת מאיסה, לא מאבדת כתובתה מיד, האם איבדה מזונוותיה?

מורדת בכדי לצער את בעלה

- מתי מורדת בכדי לצער- מאבדת את כתובתה?
- האם מורדת בכדי לצער- מאבדת את נכסי צאן וברזל ונכסי מלוג שלה?
- מתי מורים לבעל לגרש את המורדת מחמת צער? (לאחר ד' שבועות או לאחר שנה)
- האם מורדת מאבדת מזונוותיה בעודה נשואה לבעלה?

הקדמה- הבדל בין מורדת מחמת מאיסה למורדת בכדי לצער

כתוב בגמרא בכתובות (סג):

היכי דמיא מורדת?

אמר אמימר דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה.

מר זוטרא אמר כייפינן לה.

הוה עובדא ואכפה מר זוטרא ונפק מיניה רבי חנינא מסורא.

ולא היא, התם סייעתא דשמיא הוה.

מבואר בגמ' שנחלקו האמוראים איזו אשה נחשבת כמורדת: האם רק אשה שטוענת שאין לה מאיסה בבעלה ובכל מקרה מסרבת לשמש עמו מפני שרוצה לצער, או גם אשה שטוענת שהבעל נעשה מאוס עליה. **הגמרא מביאה מעשה** שבפועל מר זוטרא הלך לשיטתו וכפה את האשה גם במידה וטענה שהבעל מאוס עליה, ומביאה זו נולד ר' חנינא מסורא.

הגמ' אומרת שאין להוכיח מכאן שיש לנהוג כמר זוטרא משום ששם הייתה סייעתא דשמיא¹⁰⁵. **להלכה נפסק** שלא כמר זוטרא ושאלו כופים את האשה לשמש עם בעלה כשטוענת שהוא מאוס עליה.

אמנם נחלקו הראשונים במה בדיוק נחלקו אמימר ומר זוטרא:

מדברי רש"י עולה שהבין שהמקרה הראשון (דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה) עוסק במציאות שהאשה לא מעוניינת להתגרש, ובזה כולם מודים שכופים אותה ע"י שמנכים לה מסכום הכתובה, והמקרה השני (אמרה מאיס עליי) עוסק במציאות שהאשה רוצה להתגרש בטענה שהוא מאוס עליה.

בעניין זה נחלקו האמוראים:

לדעת אמימר יש לבעל לגרשה מיד ולא משהים אותה אך הבעל לא מחוייב לתת כתובה (מדברי רש"י לא מבואר אם כופים את הבעל לגרש, ועיין שו"ת הרמ"א סימן צו ובהערה שם אות יא). **ולדעת מר זוטרא** יש לכופו אותה שתשמש עמו ע"י שמנכים לה מן הכתובה

ר"ת (תוס כתובות סד. שורה ראשונה בעמוד) **סבר בניגוד לפירושו של רש"י** שהמקרה הראשון (דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה) לא עוסק במציאות שהאשה כלל לא רוצה להתגרש, אלא מדובר במציאות שהאשה רוצה להתגרש ולקבל כתובתה ולכן מצערתו עד שיגרשה ויתן לה כתובה, ובזה נחשבת כמורדת ומנכים לה מכתובתה, והמקרה השני (אמרה מאיס עליי) עוסק במציאות שהאשה טוענת שהוא מאוס עליה ולכן היא מוכנה להתגרש בלא כתובה.

ובעניין זה נחלקו האמוראים:

לדעת אמימר מקבלים את דבריה ותצא ללא כתובה, ואיננו חוששים שמא אין למחילתה תוקף משום שאמרה כן מחמת צער.

אמנם מר זוטרא סבר שאין מקבלים את מחילתה, ואם יגרשה בעלה הוא יתחייב בכתובה, וזו הכוונה ש'כייפינן ליה', כלומר שמחמת שלא נפטר הבעל מהכתובה הוא לא ירצה לגרשה, ותיווצר מציאות שהיא תשאר נשואה אליו.

לפי פירוש זה, ביי"ד מעולם לא מפעיל כפייה על הבעל או על האשה כשטוענת שהוא מאוס, ואפילו לא בניכוי הכתובה, אלא שלדעת אמימר איננו מקבלים את מחילתה.

הריטב"א (כתובות סג): **כתב בשם רבו הרא"ה** שהמקרה הראשון (דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה) עוסק במציאות שהאשה אומרת שאינה חפצה בגירושין אלא מצערתו, ולכן יש לכופה שמא תחזור בה.

במקרה השני שהיא מואסת בו נחלקו האמוראים:

לדעת אמימר לא תועיל כפיה במקרה זה, אלא משאירים את המצב כפי שהוא, ואם היינו יודעים בוודאות שאכן מאסה בו היינו כופים את הבעל לגרשה אלא שיש חשש שנתנה עינה באחר ולכן לא עושים כלום.

לדיעה זו האשה לא מאבדת כתובתה במידה והיא מואסת בו (אמנם לדעת הריטב"א היא תאבד לאחר יב חודש ונרחיב בזה לקמן).

ולדעת מר זוטרא כופים אותה לשמש, וע"י כן תעלם מאיסותה. הר"ן (כתובות כז. בדפי הרי"ף) ביאר באופו דומה לדברי הריטב"א (אלא שלדעתו האשה שמורדת מחמת מאיסה לא מאבדת כלל מכתובתה ואף לאחר יב חודש ונרחיב בזה לקמן)

הרמב"ם (אישות יד, ח) **והרשב"ם** (הובא ברא"ש כתובות ה, לד) **כתבו** שבמקרה שהיא מורדת וטוענת שרוצה בו אלא כוונתה לצער אז כופים אותה ע"י חיסור בכתובה, אך כשאומרת שהוא מאוס עליה כופים את הבעל לגרש מיד ומבלי לתת כתובה. מבואר שלדעתם נחלקו אמימר ומר זוטרא

¹⁰⁵ בריטב"א פירש שהגמ' רצתה ללמוד מכך שנוולד ר' חנינא מסורא כי ניתן לכפות על האשה ושתסלק מאיסותה, שהרי אם לא היה מסתלק המאיסות לא היה נולד זרע הגון כמבואר בנדרים (כ): (שכיש שגאה לא יצא זרע הגון, ועונה הגמ' שלא תמיד הכפיה מועילה בזה, ורק שם הייתה סייעתא דשמיא ובאמת נסתלקה מאיסותה.

האם במקרה שהיא טוענת שהוא מאוס עליה אין לכופ אותה, אלא אדרבה יש לכופ אותו (אמימו) או שגם במקרה זה יש לכופ אותה.

ממחלוקת הפרשנית יוצאים 2 שאלות הלכתיות מרכזיות:

1. האם הטוענת 'מאיס עליי' מפסידה את כתובתה?

לדעת רש"י, ר"ת רמב"ם איבדה את כתובתה.
לדעת הריטב"א והר"ן האשה לא מאבדת את כתובה (אלא שנחלקו אם תאבד לאחר יב חודש, ויתכן כי למעשה אף הראשונים שהוצגו כחולקים יודו למעשה שאינה מאבדת עד יב חודש, וכפי שיוצג לקמן)
השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שהאשה אבדה את כתובתה מיד. [ונרחיב בע"ה במחלוקת זו לקמן]

2. האם ניתן לכופ את הבעל לגרש את האשה כשטוענת מאיס עליי?

משיטת הרמב"ם והרשב"ם יוצא שניתן לכופ את הבעל לגרש את האשה כשטוענת 'מאיס עליי' (ונחלקו הראשונים בדעת רש"י).

לקמן נראה שרוב הראשונים חלקו על הרמב"ם בזה וכן עולה מדברי השו"ע שאין לכופו שכתב: 'אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל', ומפורש שנתנית ההגט תלויה ברצונו, ואין כופים על כך (ונרחיב על מחלוקת זו בפסקא הבאה)

מורדת מחמת מאיסה:

הגדרת המושג 'מאיס עליי'

כתב התוס' רי"ד (כתובות סד):

דכיון דבעלה מאוס בעיניה אנוסה היא בדבר ולא מדעתה עושה כן, ואפילו אשה כשרה אין אומרים להיבעל לשנוא לה, ואע"פ שאין שום מום ניכר בו. וזה דומה לאדם שאין יכול לאכול מאכל השנאו לו ונתבע עליו.

והוסיף על כך הרב הרצוג (היכל יצחק חלק א סימן ב אות ה) **בזה הלשון**:

דמאיס עלי הוא לא רק ענין של שנאה סתם, אלא בחילה נפשית להיבעל לגוף זה, והוא סוד מסודות הנפש ובזמנינו גילו הרופאים מחלה הידועה בשם "מחלת המגע" והיינו שמסיבה שאי אפשר להתחקות על טיבה, בן אדם נפשו סולדת מלנגוע בבן אדם ידוע או בחפץ ידוע.

א. האם כופים את הבעל לגרש את אשתו כשהיא טוענת שהוא מאוס עליה?

בפסקא הקודמת התבאר כי לשיטת הרמב"ם והרשב"ם עולה מתוך הסוגיא כי כשהאשה טוענת שהבעל מאוס עליה, יש לכופ אותה לגרשה.

בניגוד לשיטת הרמב"ם - מדברי הרי"ף (כתובות כז) **עולה** שמעיקר הדין אין לכופ אך תקנו הגאונים לכופ ולגרש.

אמנם הרא"ש (כתובות ה, לד) **כתב שאין בכוונת הרי"ף לומר** שתקנו הגאונים לכופ ולגרש, אלא כל מה שתקנו הוא שלא משהים את הגט יב חודש (אך מלשון הרי"ף לא משמע כן, וכך כתב: 'לדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקי בין מעיקר דינא... בין מעיקר דתקנתא', וכך גם מבואר בדברי הרי"ף כתובות סד. 'והשתא דתקינן רבנן למורדת למיתב לה גיטא...כייפינן ליה ויהיב גיטא בעל כרחיה'. גם מדברי הרא"ש בתשובתיו כלל מח סימן ג מוכח שהתקנה היתה לכפות גט ולא רק ביטול השהיה).

הרשב"ם פסק במקרה שהובא לפניו כדעת הרמב"ם שכופין על הבעל לגרש כשטוענת האשה שהוא מאוס עליה.

ואחיו ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סימן כד) **השיג בחריפות על פסק הרשב"ם** וכתב שבגמ' אין שום מקור לכך שיש לכופ את הבעל לגרש, והוסיף וכתב שאפילו אם הגאונים אכן תקנו לכפות גט, אין לתקנתם תוקף משום שאין ביכולתם להתיר גט פסול משום שזה גט מעושה.

אמנם עולה מדברי ר"ת כי אף הוא מודה שניתן לכופ את הבעל לגרש, אך רק לאחר יב חודש ולא מיד, ולמד כן ממה שנאמר שם בגמ' (כתובות סד). 'ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא' **והבין ר"ת** שהכוונה היא שלאחר יב חודש יש לכפות את הבעל לגרשה ולתת גט. כך גם פירש רב שרירא גאון (תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער ד סימן טו). **וכן עולה מדברי הרי"ד** [על הדף וכן בתשובותיו (כב,נט,עט)]

רוב הראשונים המאוחרים (רמב"ן כתובות סג; רשב"א- מיוחסות לרמב"ן סימן קלח, וכן בשו"ת הרשב"א א, תקעג. מאור כתובות כז. הריב"ש (קד) התשב"ץ (רנו) רשב"ש (צג).) **הלכו בעקבות ר"ת**, אך בניגוד לדברי ר"ת שנראה שהסכים לפירוש רב שרירא גאון שכבר בזמן הגמרא תקנו לכפות גט במורדת לאחר י"ב חודש, הם סברו שאין זה הפירוש הנכון בגמרא ושבדינא דגמרא אין אפשרות בכלל לכפות גט במקרה של מורדת, וההשהיה יב חודש, פירושה שעד אז אין היא מאבדת את כתובתה ונותנים לה אפשרות לחזור בה (וכפי שהבאנו לעיל בשם ריטב"א, ואף בספר הישר בחלק החידושים סימן ד עולה כך וכסתירה לדבריו בתשובה ולעיל הבאנו שלשיטת הרי"ן אף כתובתה לא מפסידה לאחר יב חודש, ויתבאר עניין זה בהרחבה בפסקא: ד. האם אשה שטוענת מאיס עליי מאבדת את נכסי המילוג שלה? בעמוד 233) **בתשובות הרא"ש** (כלל מג, אות ו. כלל לה אות ב) **יש סתירה אם פוסק כרמב"ם או כר"ת** (ועיין בשו"ת מעשה איש, יג ובציץ אליעזר ח"ה סוף סימן כו בעניין זה ולקמן נביא מספר דינים העולים מתירוצי האחרונים לסתירה ברא"ש).

על אף שהסכימו הראשונים לר"ת שאין לתקנת הגאונים תוקף, חלקו עליו וסברו שיש יכולת לגאונים לתקן תקנה זו, אלא שסברו שאין לנהוג כתקנתם מסיבות שונות:

1. **מאור** (כתובות כז) - משום שהגאונים תקנו כן רק לשעה.

2. **רא"ש בתשובה** (כלל מג סימן ח) - משום שתקנתם לא פשטה.
3. **רמב"ן** (כתובות סג:) - יש לתקנתם תוקף ונתקנה גם לדורות, אך מכול מקום 'ראוי לחוש בדבר הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל שכבר בטלה מפני פריצות הדורות' (כלומר - שמחמת פריצות הדורות כל אשה תתלה עיניה באחר, ותטעון "מאיס עליי" כדי שיכפוהו לגרשה).
- על דברי הרמב"ן כתב הרב עובדיה יוסף** (אבן העזר ג, יח) שנראה כי בזמן הזה הסברא היא הפוכה שהנסיין הורה שכאשר הנשים עוזבות את בעליהן בטענת מאיס עלי ושוהות בלא גט, הן הולכות ויושבות עם גברים אחרים ולא בושות בכך, ולכן ראוי להתחשב מאד בתקנת הגאונים (אמנם למעשה לא התיר הרב עובדיה לכפות אלא במילים בלבד ובצירוף טעמים נוספים).

ראיות כנגד שיטת הרמב"ם וישובם

הראשונים כתבו טענות רבות כנגד דעת הרמב"ם הסובר שניתן לכוף את הבעל לגרש בטענת 'מאיס עליי, ואלו הן (רובן מצויית בתוס' כתובות מג: ד"ה 'אבל אמרה'):

1. טענה המרכזית כנגד דברי הרמב"ם היא שיש לחוש שבמקרים רבים האשה תתן עיניה באחר ולכן תטען שהבעל מאוס עליה בשביל לכפות עליו לתת גט, ומצינו שהגמ' בנדרים (צ:) חוששת לזה ולכן לא מאמינה לאשה שטוענת שנאסרה על בעלה, ואם אכן נכוף כל פעם שהאשה תטען שהבעל מאוס עליה 'ולא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה' (וכן מבואר בגמ' בגיטין (נפ) שחכמים אסרו גט מעושה ע"י עכו"ם מהחשש שתצא מבעלה ותלך אל העכו"ם ואם יכולה לכוף גם ע"י ישראל בטענת מאיס עליי, מה הועילו חכמים בתקנתם).
2. טענה נוספת היא שהגמ' לא הזכירה כלל את כפיית האיש ועסקה רק בכפיית האשה (על כך השיב הפנ"י שהיות ופשוט שגם כשהגמ' אומרת שכופים על האשה אין הכוונה שכופים לתשמיש שהרי ילדיה יהיו בני אנוסה ושנואה, על כרחך שהכוונה שכופים שתשאר, וכשלא כופים הכוונה שכופים על הבעל לגרש).
3. **כתוב במשנה כתובות (עז:)** שאף אם נולדו מומין באיש- אין כופין אותו להוציא. בפשטות מדובר שהאשה טוענת שבעלה מאוס עליה מחמת המומים הללו, ומכול מקום אין כופים אותו להוציא, וכן מבואר במשנה שלאחר מכן שיש מומים מסויימים שבעקבותיהם כופים את הבעל לגרש וזאת כשהיא לא מוכנה לקבלו, והבינו הראשונים שמושג זה מקביל למושג 'מאיס עליי' ומשמע שבשאר מקרים אין כופים את הבעל לגרש אף כשהיא מאוסה עליו.
4. **הגמרא בגיטין (מט:)** אומרת שהסיבה שלא תקנו כתובה לאיש משום שהוא מגרש רק מרצונו, ולכאורה לפי זה היה צריך לתקן לו גט כשהאשה טוענת שהוא מאוס עליה, שבמקרה זה הוא מגרש שלא ברצונו.
5. **כתוב משנה ביבמות (קיא:)** - שהנודרת הנאה מיבמה לאחר מיתת בעלה מבקשים ממנו שיחלוף לה ואין כופים אותו על כך, ולכאורה פשוט שנדרה כן מחמת שהוא מאוס עליה, וא"כ מדוע שלא נכוף לחלוף לה.

התוספות (כתובות מג: ד"ה 'אבל אמרה') מציעים דחיה לחלק מהטענות:

- **על הטענות שיש לחוש שנתנה עיניה באחר** - עונים תוס' שהיות והאשה לא מקבלת כתובה, אין לחוש שנתנה עיניה באחר (הרא"ש (כתובות ה, לד) דחה דחיה זו בטענה שעדיין יש לחוש נתנה עיניה באדם אמיד ואינה חוששת לאבד כתובתה).
- **על הטענה מדוע לא תקנו כתובה לאיש בטענת מאיס עליי** - עונים תוס' שלא כל פעם תוכל האשה לטעון כן אלא כשיש רגלים לדבר שאכן הוא מאוס עליה, ולא נתקנה כתובה בשביל מיעוט מקרים אלו.

את הראיות מכתובות ומיבמות - מהם עולה שרק במקרים מסויימים ניתן לכוף את הבעל, ניתן לענות ע"פ דברי הרמב"ם בפירושו למשניות (יבמות יא, יג) שכותב שמה שנאמר במשנה (ביבמות) שיש לכוף, הוא בכפיה לתת גט וכתובה, אך יש מקרים נוספים שכופים לתת גט ללא כתובה. (הרשב"א (כתובות סד) דוחה טענה זו בזה הלשון: 'אם איתא היכי שביק תנא עיקר דהיינו נתינת הגט [ונקט הטפל דהיינו נתינת] הכתובה... ועוד דהא איכא מאן דתני התם היו בו מומים ואם איתא דלעולם כופין ליתן גט אלא שאין כופין ליתן כתובה קאמר צריכה למימר דאם היו בו מומין מעיקרא וסברה וקבלה שאינה יוצאה ונוטלת...')

הכרעה להלכה

למעשה התקבלה הפסיקה כדעת ר"ת שאין כופים את הבעל לגרש כשהאשה טוענת שהבעל מאוס עליה. **על כן כתב השו"ע:** 'אם אמרה: מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כללי ומשמע שנתנית הגט תלויה בדעתו של הבעל.

וכן כתב הרמ"א בסעיף ג: 'ואין כופין אותו לגרש, ולא אותה להיות אצלו, ושם עסק הרמ"א אפילו במקרה שהאשה נותנת אמתלא טובה לדבריה.

אמנם הרמ"א ביו"ד (רכח, כ) לכאורה סותר דבריו. שם כתב הרמ"א שאם האישה אומרת שהיא שונאת את בעלה ונתנה אמתלא טובה לדבריה מתירין לה שלא מדעתו 'דאפילו אם כבר נשאה האומרת מאיס עלי חייב להוציא'.

הט"ז (יו"ד רכח, לד) אכן סבר שיש סתירה בין הדינים, והרמ"א ביו"ד כתב דין זה לשיטת הרמב"ם ו'דעימיה'. **אמנם מדברי הש"ך (יו"ד רכח, נו)** עולה שאין כלל סתירה בדברי הרמ"א, משום שהרמ"א ביו"ד פסק כן בעניין משודכת שעוד לא נשאת, שמתירים לה את החרם, והרמ"א העתיק רק מקצת מלשון המהרי"י וייל שהוא מקור דין זה שכתב בזה הלשון 'דאפילו אשה שישבה תחת בעלה ימים רבים וטוענת מאיס עלי כתב המיימוני דכופין אותו להוציא. דאפילו לר"ת ויתר גדולים שכתבו שאין כופין אותו להוציא הני מילי באשה הנשואה... אבל אשה זו כיון שאינה נשואה לו כולהו מודים דאין כופין אותה להנשא לו. וכל כה"ג סמכינן על תקנת הגאונים... אף על גב דכמה גדולים פליגי על הגאונים הני מילי אשה נשואה...'

בפסקא הבאה יתבאר שהרב עובדיה יוסף והרב שמואל ורנר יישבו שסבר הרמ"א שעל אף שאין לכופו בשוטים, מכול מקום חובה עליו לגרש, ורשאים לומר לו כן, וכפי שיתבאר.

מציאויות בהם ניתן לכוף לגרש כשהאשה טוענת שהוא מאוס עליה גם לחלוקים על הרמב"ם
ראינו לעיל, כי רוב הראשונים פסקו למעשה שאין לכוף את הבעל לגרש וכשיטת ר"ת, אך נמצאו בזה מס' סייגים:

- **הרשב"א** (ב, רעו) **כתב** שיש להניח לנוהגים לכוף שאין לנו כוח לחלוק על שיטות אלו.
 - **הרא"ש** (מג, ו) **כתב** שאם פסק דין 'כרבינו משה מה שעשה עשוי'.
 - **הרשב"ש** (צג) **כתב** שבמקום שברור שאין סיכוי שהאשה תתרצה לשוב ולחיות עם בעלה, ניתן לכוף את הבעל לגרש.
[וכן פסק הרב הרצוג (היכל יצחק אבן העזר א, ב) וכתב שכל הסיבה שחלקו על הרמב"ם ולא התירו כפיה היא מהחשש שתצא תקלה ע"י כך, כפי שכתבו 'אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו'... 'שכל אחת שנתנה עיניה באחר תאמר מאיס עלי בעלי, וכבר כתב הר"ד בתשובה (סימנים י, מז) שאם השתדלו הדיינים ולא עלתה בידם להשפיע על האשה לחזור לבעלה אפשר לסמוך על הגאונים הראשונים לכוף את הבעל לפוטרה בגט, 'יהר"י מטראני כידוע היה עמוד הוראה גדול ממדרגתם של הרמב"ם והתוס' ז"ל, ולגבי מה שטען ר"ת שאין לגאונים סמכות טען הרב הרצוג, שאין שאלה זו נוגעת בכלל לסמכות, שמאחר והנידון פה הוא האם רצונו של הבעל לגרש לאחר כפיה מבטא את רצונו האמיתי, אם חכמי הדור החליטו על מקרה מסוים שצריך לגרש ניתן לכוף לגרש שכן מסתמא הבעל ירצה לקיים את דברי החכמים שצריך לגרש בכה"ג, ואין הבדל בין מקרה זה לכל המקרים האחרים בהם קבעו חז"ל שהבעל צריך לגרש].
- מעבר לסייגים שמצאנו בראשונים, האחרונים הביאו עוד מקרים בהם ניתן לכוף את הבעל לגרש בטעת 'אמתלא':**

- **הרב אלישר** (מעשה איש, יב) **כתב לאור הסתירות בתשובות הרא"ש** שכאשר יש 'ריח אמתלא' לטענתה שהוא מאוס עליה, ניתן לכוף את הבעל לגרש (וכן כתב ביביע אומר (חלק ג סימן יח אות ג) ונסמך על דברי החוט המשולש (סימן לה) בשם המהר"ם מרוטנבורג).
- **הציץ אליעזר** (חלק ה סימן כו) **והחזון איש** (סימן סט אות כג) למדו יסוד אחד מסתירות הרא"ש והוא שבמידה ועשה הבעל שלא כהוגן והיה מקום להפקיע קידושיו, יש לצרף את סברת הרמב"ם ולהתיר כפיה.
- **מעבר לכך הביאו בפסק דין רבני (תיק 1068557/5) את דברי רבנו יונה** (שיטה מקובצת כתובות סד). **שכתב** אף לפוסקים שאין כופין את הבעל בגט מודיעים לו שמצווה עליו לגרש ואם לא יגרשנה מצוה לקרותו עברייין (ועייין בשורת הדין חלק ב עמוד סד – קיח בביאור דברי רבינו יונה הנ"ל) (ולאור דברים אלו הביאו שיישבו הרב עובדיה יוסף (חלק ג אבן העזר סימן יח אות יג) **והגר"ש ורנר** (משפטי שמואל סימן כב אות ד) את דברי הרמ"א ביו"ד (רכה, ב) שכתב שאם האישה אומרת ששונאת אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה מתירין לה שלא מדעתו דאפילו אם כבר נשאה האומרת מאיס עלי חייב להוציא. וסותר למה שפסק בסימן שלנו (סעיף ג) שאין כופים, וביארו שהרמ"א ביו"ד לא דיבר על כפיה, אלא על כך רשאים לומר שמצוה לגרשה ולקרותו עברייין אם לא עושה כן).

מנהג בתי הדין בימינו

בפסק דין רבני (תיק 1068557/5) סקרו את מנהג בתי הדין בזה:

1. **יש שסברו שיש לכוף באמתלא מבוררת (פד"ר- חלק א, עמוד 18, חלק ג עמוד 224 חלק ח עמוד 124 חלק טו עמוד 145 אמנם עיין בפסקי הללו שבד"כ יש סברות נוספות לכוף כגון בחלק ג שהיה סכנת נפשות עיי"ש)**
 2. **יש שסברו שיש לחייבו לגרש, אך אין לכוף על כך (פד"ר חלק ז עמוד 204 פסק דין מהראש"ל הגר"י נסים הגר"ש אלישיב והגר"א גולדשמידט אמנם יש להעיר שהם ציינו שהדבר נתון במחלוקת ורק במקרה שם הכריעו שיש חיוב הואיל ומשיא שם רע בשכונתיה).**
 3. **יש שכתבו שאין לכוף אפילו בדברים, על אף שטוענת מאיס עלי ויש אמתלא לדבריה (פד"ר- חלק ז עמוד 3, וחלק יב עמוד 103, ועמוד 339).**
- עוד הביאו בשם הרב חגי איזרר בשם הרב יוסף כהן שאמר שכל ספקות בית הדין שהיו בעניין זה, הן מחמת שלא ראו את פסק הדין המקיף של הרא"ש קוק זצ"ל בעזרת כהן (סימנים נה – נו) שכתב שיש חיוב לתת גט במאיס עלי כידוע שאינה משקרת, ואילו היה ידוע להם בעבר היו סומכים עליו ולא מתלבטים.**

ב. מורדת מחמת מאיסה – אם מגרשה הבעל מיד או ממתין יב' חודש?

כפי שצינו בפסקא הקודמת, השו"ע לא פסק כדעת הרמב"ם שיש לכוף את הבעל לגרש מיד את המורדת מחמת מאיסה.
אך מכול מקום כתב השו"ע שאם רוצה הבעל, יכול לגרשה מיד.
אמנם לקמן יבואר שראשונים רבים סברו שיש להשהות את האשה יב חודש קודם שיגרשה, שמא יחזור בו (ולהרבה שיטות לא תפסיד כתובתה אלא לאחר יב חודש, ולדעת הר"ן אף לאחר יב חודש לא תפסיד), ולמדו כן מהמשפט שנאמר בגמ' (סד): 'ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא, ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעלי, ופירשו שהגמ' אמרה כן ביחס למורדת מחמת מאיסה (ולהרבה ראשונים אף ביחס למורדת בכדי לצער וכפי שיתבאר לקמן)
אך הרמ"א והשו"ע לא הזכירו שיטות אלו (והנושאי כלים ציינו לכל השיטות עיין ב"ש ח). שיטות אלו יתבארו בהרחבה בפסקא יד. האם אשה שטוענת מאיס עליי מאבדת את נכסי המילוג שלה? (בעמוד 233).

ג. האם האשה שמורדת מחמת מאיסה מאבדת את כתובתה ומתי?

הבאנו לעיל כי לדעת רש"י והרמב"ם ור"ת עולה מתוך הסוגיא כי אשה שמרדה בבעלה מחמת מאיסה, איבדה את כתובתה.

וכי לדעת הריטב"א והר"ן האשה לא אבדה את כתובתה.

אמנם כך עולה מתוך הסוגיא הנ"ל, אך המסקנה הלכה למעשה עלולה להשתנות מכוח המשך הגמי אשר עוסקת בסיפור על כלתו של רב זביד שמרדה בבעלה, ובסוף הסוגיא שם מסיקה הגמי שמשוהים את האשה יב חודש (הרא"ש ה, לד) כותב שזוהי תקנה של אמוראים מאוחרים, עיין בדבריו).

הריטב"א מפרש בדעת מורו (כתובות סד. ד"ה 'יכלתייה') שכלתו של רב זביד מרדה מחמת מאיסה, אך מכול מקום ביאר שהמשפט האומר שמשוהים את האשה יב חודש אמור ביחס לבי' סוגי המורדת, אלא שיש הבדל ביניהם: במורדת מחמת מאיסה – יש להשהות את הגט וכן את איבוד הכתובה עד יב' חודש, אך לאחר מכן נותנים לה גט ומאבדת את כתובתה, ואילו לגבי המורדת בכדי לצער- מאבדת את כתובתה לאחר ד' שבועות (כפי שיתבאר לקמן) אך מכול מקום משוהים את גטה עד לאחר יב חודש **כן פירשו הרא"ש** (כתובות ה, לד) **הרמב"ן והרשב"א** (אלא שלדעת הרמב"ן והרשב"א משפט זה אמור דווקא ביחס למורדת מחמת מאיסה ולא במורדת בכדי לצער וכפי שיתבאר לקמן).

הר"ן (על הרי"ף כתובות כז.) **מסכים מבחינה פרשנית** כי הסיפור של כלתו של רב זביד עוסק באשה שמורדת מחמת מאיסה, וכן מסכים לכך שהמשפט שמשוהים את האשה יב חודש אמור ביחס לכל אשה: אך בניגוד לדעת הריטב"א, סובר הר"ן שבשני המקרים, ההשהיה אינה קשורה לאיבוד הכתובה- משום שכשהאשה מורדת בכדי לצער את בעלה היא כבר אבדה כתובתה לאחר ד' שבועות, וכשהיא מורדת מחמת מאיסה, היא כלל לא מאבדת מכתובה ואף לאחר יב' חודש (הריטב"א (כתובות סד. ד"ה 'ומשהינן) הציע פירוש זה אך כתב שאין לזו משטת הראשונים שאבדה כתובתה, וכן העיר לעיל (סג: ד"ה 'ורבינו ז"ל') שאם נאמר שלא אבדה כתובתה כלל, לא יהיה המובן הסיפור מכלתו של רב זביד, שלדעתו עוסקת במקרה שמאסה בבעל ואעפ"כ מפסידה כתובה). אלא מה שנאמר שמשוהין כתובתה הוא הכוונה שאין מוציאים אותה אלא לאחר יב חודש (ודברי הר"ן צריכים ביאור שהרי לדעתו כשטוענת 'מאיס עליי לעולם אין כופים את הבעל לגרש, וכן לעולם אינה מפסידה כתובתה, וא"כ מה המשמעות לכך שאין מוציאים אותה, שהרי אם ירצה לגרשה יכול לתת לה גם קודם וממילא חייב לשלם לה כתובה, ואם לא ירצה אין כופים אותו אף לאחר יב חודש? והיה מקום לומר שמכאן ראייה שעל אף שאין כופים אותו לגרש, מכול מקום מצווה הוא בכך, עוד ניתן לומר שעל אף שיכול לגרשה קודם לכן, על ב"ד מוטל לשכנעו שלא לגרשה אלא לאחר יב חודש).

כפי שציינו לעיל, לדעת הרמב"ם, המורדת מחמת מאיסה אבדה את כתובתה מיד. השו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

הרמב"א לא העיר על השו"ע בזה.

אך יש להעיר שכפי שהעלנו, לפי רוב שיטות הראשונים עולה שכשטוענת שהוא מאוס עליה, משוהין אותה יב' חודש ולא מאבדת כתובתה באותו הזמן.

ואכן הגר"א (ח) הח"מ (ח) והב"ש (ט) העיר על הרמ"א שהזכיר את דעות הראשונים שסוברות שכלתו של רב זביד מרדה בטענת מאיס עליי (ולכן אבדה מנכסי צאן ברזל שלה במדה ולא תפסה) ולא הזכיר שלשיטות אלו אינה מפסידה כתובתה בתוך יב' חודש.

האבני מילואים (ט) כתב לבאר שהסיבה שהרמ"א לא הביא את דעת הראשונים הנ"ל, היא משום שסבר שלאחר תקנת הגאונים שהובאה לעיל שתקנו שהבעל מגרש מיד ושאבדה האשה את כתובתה, שוב לא שייך הדין שמשוהים יב חודש, משום שיש לגרשה מיד בכדי שלא תתלה עצמה בגוים כמבואר בסעיף ג, ואף שלמעשה כל עוד אין לאשה אמתלא מבוררת שאכן הוא מאוס עליה אין מגרשה אלא לאחר יב חודש כפי שמופיע בסעיף שלנו, מכול מקום אם ירצה הבעל לגרשה בתוך יב חודש לא תקבל כתובה, הואיל ולחובתה אנו מקבלים דבריה שהוא מאוס עליה, ולא מגיע לה כתובה.

ד. האם אשה שטוענת מאיס עליי מאבדת את נכסי המילוג שלה?

הגמרא בכתובות (סג:סד.) מביאה את המחלוקת שהוזכרה לעיל בין אמימר למר זוטרא אם כופים את האשה על תשמיש כשטוענת שהוא מאוס עליה.

לאחר מכן מביאה הגמי סיפור על כלתו של רב זביד שמרדה בבעלה ותפסה מעיל אחד, ויש בזה 2 גרסאות כיצד פסקו בב"ד של אמימר מר זוטרא ורב אשי בעניין זה:

1. אמימר ומר זוטרא ורב אשי פסקו שהאשה הפסידה את אף בלאותיה שהכניסה, ויש להוציא ממנה.

רב גמדה שישב שם, טען כנגדם שהם החניפו לרב זביד ולכן פסקו כן, שהרי רב כהנא אמר שרבה הסתפק אם אבדה את בלאותיה הקיימים.

2. אמימר ומר זוטרא ורב אשי פסקו שהאשה לא הפסידה את בלאותיה שהכניסה.

רב גמדה שישב שם, טען כנגדם שהם שהיות ורב זביד אדם גדול היפכו את הדין כנגדו שהרי רב כהנא אמר שרבה הסתפק אם אבדה את בלאותיה הקיימים ולא הכריע בזה¹⁰⁶.

למעשה מכריעה הגמי שהיות והדין נותר בספק- ההלכה היא, שאם תפסה האשה, אין מוציאים מידה, ואם לא תפסה משאירים ביד הבעל, וכן משוהין את האשה 12 חודשים, ובאותם 12 חודשים אין לה מזונות מהבעל (והבאנו לעיל שיש ראשונים שפירשו שמימרת הגמי בעניין משוהין נאמרה ביחס לבי' סוגי המורדת, ויש שפירשו שנאמרת רק ביחס למורדת מסוג כלתו של רב זביד).

הראשונים נחלקו ב2 נקודות עקרית בהבנת הגמי הנ"ל:

¹⁰⁶ **תוס' מקשים** במה השיג רב גמדה בלשון השניה על פסק בית הדין, והרי האשה תפסה את הבגדי, ואף לשיטתו הדין נותר בספק, ומדוע לא פסקו נכון שהשאירו את הבגדים אצלה, שהרי בספק הכלל הוא- 'המוציא מחבירו עליו הראיה'! **ותירו תוס'** שמדברי בב"ד יצא שאף הבגדים שנמצאים אצל הבעל שייכים לאשה, ועל זה השיג רב גמדה. **אמנם הרשב"א** (כתובות סד. ד"ה 'אמר') **והריטב"א** (כתובות סד. ד"ה 'והא') **הקשו** שלפי ביאור תוס' יוצא שהכרעת הגמי היא - שאין להוציא מן המחזיק, תואמת ממש לדעת רב גמדה, ובגמי משמע שזוהי הכרעת ביניים: (ובלשון הגמרא: השתא דלא אתמר לא הכי ולא הכי).

על כן ביארו הרשב"א והריטב"א שלדעת רב גמדה הבעל נחשב כמוחזק אף אם תפסה, ולדעת בב"ד הנ"ל האשה מוגדרת כמוחזקת אף כשהבעל מוחזק, ולכן הכריעה הגמי הכרעת ביניים שהכל בתלוי בשאלה מי תפוס בפועל בחפץ.

- איזו סוג מורדת הייתה כלתו של רב זביד- האם היא אמרה שהיא רוצה אותו אך מצערתו, או שהוא מאוס עליה?
- איזה מעיל תפסה הכלה- מנכסי מילוג שלה או מנכסי צאן ברזל?

רש"י ע"פ ביאור הר"ן

רש"י פירש שכלתו של רב זביד מרדה מתשמיש מחמת מאיסה בבעל. כמו כן ביאר רש"י שהמעיל שלקחה האשה, הוא מנכסי צאן ברזל שהכניסה לבעל (ולא מנכסי מילוג שלה). הר"ן (על הר"ף כתובות כז. ד"ה מפיכא דינא) ביאר שרש"י הוכרח לבאר שמדובר במציאות שטענה שהבעל מאוס עליה, משום שבמידה והיא מורדת בכדי לצערו, פשוט שהיא מאבדת מנכסי צאן ברזל שהרי מבואר במשנה שלכ"ע במקרה זה הבעל פוחת והולך עד כדי כתובתה, וזה כולל את נכסי צאן הברזל הכתובים בכתובה. עוד כתב הר"ן שלפי ביאור זה, פשוט שהאשה הפסידה דווקא מנכסי צאן וברזל, ולא מנכסי מילוג, משום שנעקרה האישיות ממנה ולכן האשה לוקחת את נכסיה שלה. לפי ביאור זה, מסקנת הגמ' היא שאף אשה שאומרת שהבעל מאוס עליה מאבדת מכתובתה, וכמו כן יש ספק לגבי נכסי צאן ברזל שלה, וצריכה לתפוס בהם כדי לקבלם. אך כל דין זה נכון דווקא לאחר יב חודש, אך קודם יב חודש עדיין לא מפסידה מכתובתה וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א והרא"ש. א"כ במענה לשאלותינו: לדעת רש"י כלתו של רב זביד טענה טענת 'מאוס עליי' וכן מדובר בנכסי צאן ברזל והפסידה אותם רק לאחר יב חודש, אך פשוט שנכסי מילוג נותרו שלה.

שיטת הר"ן

הר"ן עצמו ביאר שכלתו של רב זביד מרדה באופן שאמרה שרוצה בו ומצערתו, ולכן הפסידה כתובתה, אבל אם היא הייתה טוענת שהוא מאוס עליה לא הייתה מפסידה כתובתה כלל כפי שהבאנו לעיל בשמו (עיין עמוד 232 תחת הכותרת 'האם האשה שמורדת מחמת מאיסה מאבדת את כתובתה ומת?'). הר"ן התייחס לכך שלכאורה פשוט במשנה שפוחתין לה מכתובתה, וזה גם מנכסי נכסי צאן ברזל על אף שהיא תפוסה בהם, ואכן לא על כך היה ספקו של רב, אלא רב עסק בתקנת רבותינו (בגמ') שתקנו שמאבדת את כתובתה בבת אחת לאחר ד' שבתות, ובה הסתפק רב אם אבדה גם את נכסי צאן וברזל. א"כ במענה לשאלתנו: לדעת הר"ן- כלתו של רב זביד הייתה מורדת ממש ואמרה שרוצה בבעלה אלא חפצה לצערו. אף לדעת הר"ן מדובר בנכסי צאן ברזל, והספק הוא אם גם לאחר ד' שבועות אבדה את נכסי צאן ברזל שלה לאחר תקנת רבותינו שתקנו שתאבד את כתובתה לאחר ד' שבועות.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (אישות יד, ח) פסק שכשהאשה טוענת שהבעל מאוס עליה היא אבדה את כתובתה, אך מכול מקום לא אבדה מנכסיה- בין נכסי מילוג ובין נכסי צאן ברזל (כמו כן מבואר בהמשך הפרק הלכה י שמה שנאמר שממתינין 12 חודש זה דווקא ביחס למורדת ממש ולא שטוענת שהוא מאוס עליה). מפסק זה מבואר שהרמב"ם לא פירש כדעת רש"י שכלתו של רב זביד טענה שבעלה מאוס עליה, שא"כ היה לו לפסוק לכל הפחות ביחס לנכסי צאן ברזל שהדין נמצא בספק, ותלוי ביד מי הנכסים. אלא על כרחך שפירש כדעת הר"ן שמדובר במורדת ממש שחפצה בו, אך ברצונה לצערו, ולכן אבדה את נכסיה. אך התקשה הר"ן, א"כ מנין למד הרמב"ם שכשהאשה טוענת שבעלה מאוס עליה שאבדה את כתובתה? והרי הוא פירש את המקרה של כלתו של רב זביד שמדובר שרוצה לצעור וא"כ אין כלל מקור לזה? הכסף משנה השיב שהרמב"ם למד זאת מהמבואר בכתובות (קא): שאשה שזנתה-יוצאת ללא כתובה אך נוטלת בלאותיה הקיימים, וזאת משום שכל שכופים את הבעל לגרש (כשיטת הרמב"ם שכופים אף כשטוענת 'מאוס עליי') פטור הבעל מכתובה, ומכול מקום האשה לא מפסידה את נכסיה. (ובעניין מורדת אם אבדה גם את נכסי המילוג שלה: כתבו הר"ן והמ"מ (אישות יד, ח) שאף לדעת הרמב"ם כל הספק הוא רק ביחס לנכסי צאן ברזל, ולכן אם אינה תפוסה בהם- אבדה נכסיה, אך ביחס לנכסי מילוג פשוט שהם שלה. אמנם המהרלב"ח (סימן לו) דייק מלשון הרמב"ם שהספק הוא בין לגבי נכסי מילוג ובין לגבי נכסי צאן ברזל, ובע"ה נתייחס לזה שוב בסעיף ג).

שיטת יש מפרשים והשיטה המופיעה במהרלב"ח

הרמב"ן (כתובות סג: ד"ה 'אבל ר"ח') הרשב"א (כתובות סג: ד"ה 'כלתיה') והריטב"א (כתובות סג: ד"ה 'כלתיה') הביאו שיש שפירשו שכלתו של רב זביד הייתה מורדת ממש, ואמרה שהיא רוצה בו אלא מצערתו אותו, ואין כלל ספק שאבדה את נכסי צאן וברזל שלה וכל ספק הגמ' הוא לגבי נכסי מילוג שהכניסה, ולהלכה נותר דין זה בספק (כלומר אף בדת חכמים החולקים על ר' יוסי וסוברים שאין מנכים יותר מכתובה, יש ספק אם מנכים מנכסי מילוג שלה). כלומר, שונה שיטה זו מהשיטות שהבאנו עד כה, אשר לרובם האשה לא מאבדת מנכסי מילוג שלה בין כשטוענת שהבעל מאוס עליה, ובין כשטוענת שרוצה בו וברצונה לצערו (למעט דעת המהרלב"ח ברמב"ם שכשהיא טוענת שרוצה לצערו מאבדת מספק אף את נכסי המילוג) ואילו לפי שיטה זו, האשה מאבדת מחמת ספק את נכסי המילוג כשאינה תפוסה בהם. אמנם אף לפי שיטה זו עולה, כי פשוט שבמידה והיא טוענת שהבעל מאוס עליה, שאינה מאבדת לכל הפחות מנכסי המילוג.

אך המהרלב"ח (סימן לו) בהציגו את השיטות השונות בסוגיא כתב: "גם בענין הממון נחלקו בדין האומרת מאיס עליי... גם יש מי שכתב שאין לה כלל מבלאות נכסי צאן ברזל אפילו תפסה אותם ודווקא בלאות נכסי מילוג הוא שיש לה ואחר י"ב חדש מגרשה אם ירצה ובתוך י"ב חדש אין לה מזונות" ולפי שיטה זו עולה שגם כאשר האשה טוענת שהבעל מאוס עליה, היא מיד מאבדת את נכסי צאן וברזל ודווקא לעניין נכסי מילוג מועילה תפיסתה (אמנם יש להעיר שלא מצינו שיטה כזו בראשונים).

הכרעת השו"ע והרמ"א

השו"ע פסק כלשון הרמב"ם שהטוענת מאיס עליי- אבדה את כתובתה, אך נוטלת את נכסיה הקיימים בין נכסי מלוג ובין נכסי צאן וברזל. אך מכול מקום אינה נוטלת משל בעל כלום ואפילו מנעל שברגליה ומטפחת שבראשה שלקחן לה פושטת ונותנת וכן כל שנתן לה מתנה מחזרת אותו שלא נתן לה על מנת שתטול ותצא.

הרמ"א הוסיף את שיטת רש"י שכל שלא תפסה בנכסי צאן ברזל שלה- אבדה אותם, אך נוטלת מנכסי מילוג שלה.

עוד הוסיף הרמ"א שיטה נוספת ולפי שיטה זו אף ביחס לנכסי מילוג שלה- כל שלא תפסה אותם, איבדה אותם.

הח"מ (ח) והב"ש (ט) הקשו על הרמ"א שאין שיטה האומרת שיש צורך בתפיסת האשה כשטוענת מאיס עלי.

אך כבר הבאנו שאכן לא מצאנו בראשונים שיטה כזו. אך המהרלב"ח הביא שיטה כזו, וכן ציין לזה הב"ש. **והגר"א (ט) כתב על כך:** 'ואף שהרלב"ח הביא שיטה אחרת... אבל בודאי בטלה דעתו נגד כל המפרשים הרמב"ן ורמב"ם ורשב"א ור"ן וריטב"א וריב"ש ורא"ש וטור וכל הגאונים וכל המפרשים'.

עוד הוסיף הגר"א שדברי הרמ"א לא תואמים אף את השיטה הנ"ל משום שלפי הרמ"א משמע שתפיסה תועיל בין בנכסי מלוג ובין בנכסי צאן ברזל, וכפי שכתב: 'וי"א דאפילו נ"מ אינה נוטלת אלא מה שתפסה' ואמנם לפי שיטה זו, האשה מאבדת את נכסי צאן וברזל שלה ולא מועיל בזה תפיסה.

ה. לשיטות שהמורדת מחמת מאיסה- לא אבדה כתובתה, האם איבדה מזונותיה?

כפי שביארנו לעיל, השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שהמורדת מחמת מאיס- איבדה כתובתה ומגרשה מיד, ולכן הדיון לגבי מזונותיה, לא כל כך עולה (על אף שהיה מקום לדון אם חייב לזונה קודם שגרשה ואכמ"ל).

כמו כן הבאנו שהרמ"א לא השיג על השו"ע בזה.

והעירו עליו האחרונים שהרי לשיטות רבות, לא איבדה כתובתה עד יב' חודש.

ולכאורה לפי שיטות אלו ע"פ גרסתינו בגמ' מכול מקום אבדה מזונותיה בתוך יב' חודש הללו, כפי שכתוב בגמ': 'ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעלי'.

אך לקמן נביא שהרשב"א בתשובה (חדשות מכת"י סימן קעה) ערער על הנחה זו, ונראה שלא גרס כן בגמ', וסבר שלא אבדה מזונותיה בתוך יב' חודש. (ולקמן נביא מחלוקת בין הרב ישראלי לרב אלישיב לגבי מורדת בכדי לצעראם שייך איבוד מזונות קודם איבוד כתובה, אך בענין מורדת מחמת מאיסה, כולם מודים שיכולה לאבד מזונותיה, אף קודם חיוב הכתובה, שהיות ואינה חפוצה לגור עמו, לא שייך שתדרוש מזונותיה עיין לקמן).

מורדת בכדי לצער את בעלה

א. מתי מורדת בכדי לצער- מאבדת את כתובתה?

כתוב במשנה בכתובות (סג).

המורדת על בעלה: פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת.

ר' יהודה אומר שבעה טרפעיקין.

עד מתי הוא פוחת?

עד כנגד כתובתה.

ר' יוסי אומר לעולם הוא פוחת והולך עד שאם תפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה.

ובגמרא (כתובות סג): **נאמר:**

גופא:

המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים בשבת.

רבי יהודה אומר: שבעה טרפעיקין.

רבותינו חזרו ונמנו שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו ושולחין לה ב"ד: 'הוי יודעת שאפילו כתובתיך מאה מנה הפסדת. אחת לי ארוסה ונשואה. אפילו נדה אפילו חולה, ואפילו שומרת יבם'.

אמר ליה ר' חייא בר יוסף לשמואל: נדה בת תשמיש היא?

אמר ליה: אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.

אמר רמי בר חמא אין מכריזין עליה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

אמר רבא: דיקא נמי דקתני ארבע שבתות זו אחר זו, ש"מ.

אמר רמי בר חמא: פעמים שולחין לה מבית דין, אחת קודם הכרזה ואחת לאחר הכרזה.

דרש רב נחמן בר רב חסדא: הלכה כרבותינו.

אמר רבא האי בורכא.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מאי בורכתיה? אנא אמריתה ניהליה ומשמיה דגברא רבה אמריתה ניהליה, ומנו רבי יוסי בר' חנינא.

ואיהו כמאן סבר?

כי הא דאתמר רבא אמר רב ששת: הלכה נמלכין בה.

רב הונא בר יהודה אמר רב ששת: הלכה אין נמלכין בה.

במשנה בכתובות מבואר שנחלקו ר' יהודה ור' יוסי האם פוחתין לאשת איש רק עד כדי כתובתה או מכול נכסיה.

מכול מקום מוסכם במשנה שפוחתין לה מכתובתה בהדרגה (לדעת ת"ק שבעה דינרים, ולדעת ר' יהודה שבעה טרפעיין).

הגמ' אומרת שדין זה שפוחתין לה בהדרגה, הוא אכן דין המשנה, אך רבותינו חזרו ונמנו, שמתנהלים עמה באופן אחר: מכריזין עליה ד' שבועות, ומודיעין לה שהיא הולכת לאבד את כל כתובתה. **ומבואר ברש"י** (כתובות סג: ד"ה 'נמנו וגמרו') שמה שחידשו רבותינו הוא שלא פוחתים לה מכתובתה מעט מעט, אלא מפסידה את כל כתובתה לאחר יב חודש.

רמי רב חמא הוסיף שבית הדין שולחים לאשה אזהרה פעם אחת קודם ההכרזה ופעם אחת לאחריה **בהמשך מביאה הגמ' שרבא אמר** שמה שנאמר לעיל הוא 'בורכא', כלומר דבר שאינו הגון. **רב נחמן בר יצחק השיב לו** שאין זה דבר שאינו הגון משום שהוא נאמר ע"י ר' יוסי בר' חנינא שהוא אדם גדול.

הראשונים נחלקו על מה בדיוק אמר רבא שהוא דבר שאינו הגון, וממילא על מה נחלק עליו רב נחמן בר יצחק:

רש"י ביאר שדברי רבא מוסבים על דברי רבותינו, ולדעתו אין הלכה כמותם, והאשה לא מפסידה כתובתה מיד לאחר ד' שבועות אלא פוחתים לה כתובתה בהדרגה.

לפי פירוש זה מסביר רש"י את המשך הגמ' - 'ואיהו כמאן סברי- שהגמ' שואלת על מה נסמך רבא שהכריע כנגד דברי רבותינו?

ומבאר הגמ' שהוא נסמך על דעת רב ששת שאמר שלהלכה נמלכים באשה, והכוונה שמשמים את גטה ופוחתים לה מעט מעט שמא תחזור בה.

ר"ת חולק על דברי רש"י וסובר שדברי רבא כלל לא מוסבים על תקנת 'רבותינו' אלא על ההרחבה שאמר רמי בר חמא שיש לשלוח אזהרה לאשה קודם הכרזה ולאחריה, וסבר רבא שאכן הלכה כדבריו של רמי בר חמא ולא כדבריו של רב נחמן בר חסדא שאמר 'הלכה כרבותינו' כלומר- כפי ששמעם בתקנת רבותינו ששולחים לה אזהרה רק לאחר ההכרזה, ועל כך אמר רבא שאין זה הגון אלא ודאי שמוזהרים אותו אף לפני כן כרמי בר חמא.

לפי פירוש זה, מסביר ר"ת שהגמ' שואלת 'ואינהו כמאן סברוהו' (כך גרס ר"ת וכן הוא בבה"ג כתובות עא:): ששואלת הגמ' על מה מסתמכים רבא ורמי בר חמא שסברו שיש להזהיר אף קודם לכן?

ועונה הגמ' שהם נסמכים על דברי רב ששת האומר שנמלכין בה קודם ההכרזה. (אמנם רב יהודה חלק וסבר שרב ששת אמר שאין נמלכין והכוונה לאחר ההכרזה, אך מכול מקום מזהירים אותה אחר כפי שמבואר בדברי 'רבותינו').

להלכה כתב ר"ת שהלכה כרבא ורמי בר חמא שנמלכים באשה גם קודם הכרזה וגם לאחר מכן, (תוס' כתבו שמדברי ר"ח עולה בפירושו של ר"ת.) **הרא"ש** (כתובות ה, ג) **הכריע בדעת ר"ת.**

הר"ן (על הרי"ף כתובות כז. דיבור ראשון) **חלק גם כן על פירושו של רש"י** שפירש שרבא חולק על תקנת 'רבותינו' משום שלפי זה היה צריך רבא לומר בפשטות שהלכה כמשנה.

אך הר"ן ביאר ביאור שונה בדעת רבא והוא שלדעת רבא לא די בכך שבי"ד שולחין לה אזהרה, אלא צריכים להמלך בה קודם שיפסקו לה שהיא מפסיקה מכתובתה, ונמצא שרבא חולק גם על רמי בר חמא.

הר"ן כתב שיתכן שאף הרמב"ם פירש כדבריו שיש לבי"ד להמלך עמה, משום שהרמב"ם כתב (אישות יד, ט): 'אחר ההכרזה שולחין לה פעם שנייה ואומרים לה... ואם עמדה במרדה ולא חזרה נמלכין בה ותאבד כתובתה' ומשמע מלשונו שלאחר שהזהירו עדיין צריך להמלך בה וכפירושו של הר"ן (אמנם הגר"א סבר שהרמב"ם פירש כר"ת שיש להכריז לפני ואחרי, אלא שהוא לא גרס את המילים בגמ' 'איהו כמאן סברי' ולדעתו הדין שנמלכין עם האשה הוא דין בפני עצמו ואינו קשור לדברי רבא, עיי"ש בדבריו).

עוד הביא הר"ן את פירושו של הראב"ד (כתוב שם כתובות סג:): **שפירש פירוש נוסף**, והוא שלדעת רבא אין הכרעה ברורה כתקנת 'רבותינו' אלא נותנים את הבחירה ביד האשה, ושואלים אותה האם ברצונה לחכות ד' שבועות ואח"כ לאבד את כל כתובתה כדברי 'רבותינו', או לפחות לה מכתובתה מעט מעט מהרגע הראשון וכדברי המשנה.

מהשיטות שהבאנו עד כה עולה 2 אפשרויות ביחס לזכותה של המורדת בכתובה:

1. פוחתין לה מכתובתה משעה שהיא מורדת, עד שמאבדת כתובתה.

2. אין פוחתין לה כתובתה עד ד' שבועות, ואז מאבדת את כתובתה מיד.

אמנם מדברי הרא"ש עולה אפשרות נוספת:

הרא"ש (כתובות ה, לד) **כתב** שכשם שתקנו אמוראים מאוחרים שמשתיין את הגט יב' חודש לאשה שטוענת שהבעל מאוס עליה ושאינה מאבדת מכתובה, כל שכן שתקנו זאת למי שמורדת ועושה כן בכדי לצערו שלא היה ראוי לגרשה מיד.

מדברי הטור נראה שהבין שגם מורדת שעושה בכדי לצערו לא מאבדת כתובתה עד לאחר יב חודש, **וכך הבינו גם הח"מ והב"ש והגר"א** בדעת הרא"ש.

וכן נראה שהבין הרמ"א כפי שנביא לקמן.

אמנם הב"ח כתב שאף הרא"ש לא התכוון להשוות בין מורדת לטוענת שהבעל מאוס עליה, אלא לעניין שלא מגרשים אותה, אך פשוט שמורדת מאבדת כתובתה מיד לאחר ד' שבועות.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שנותנים לה ד' שבועות ואח"כ מכריזים עליה, ואח"כ נמלכים עמה ואחר מכן מאבדת כתובתה (אמנם גט לא נותנים לה עד יב חודש ונרחיב בזה לקמן).

הרמ"א כתב שעד יב' חודש לא אבדה מכתובה וכפי שהבינו רוב האחרונים בדעת הרא"ש, והוסיף וכתב שיכולה לחזור בה בתוך יב חודש, ושבמדה ומת בתוך זמן זה, מחוייבים היורשים לשלם לה מכתובה (ומקורו מהר"ן על הר"ף כתובות כז. ¹⁰⁷)

ב. מתי מורים לבעל לגרש את המורדת בכדי לצער? (לאחר ד' שבועות או לאחר שנה)

לעיל ביארנו את דין הכתובה באשה שמורדת בכדי לצער את בעלה, והבאנו כי השו"ע פסק שמאבדת כתובתה לאחר ד' שבועות, והרמ"א פסק שלא מאבדת עד יב חודש.

א"כ בהרמ"א פשוט שכשם שלא מאבדת כתובתה עד יב חודש, כך אין לתת לה גט, עד לאחר יב' חודש. **אמנם לעיל התבאר**, כי לרוב שיטות הראשונים, האשה מאבדת כתובתה מיד לאחר ד' שבועות, וראשונים אלו נחלקו, האם גם יש לתת לה גט בזמן זה, או שלענין הגט, יש להמתין יב' חודש:

מחלוקת זו נוגעת בשאלה הפרשנית כלפי מה אמרה הגמ' שמשהים את האשה יב' חודש. לעיל בפסקא יד.

האם אשה שטוענת מאיס עליי מאבדת את נכסי המילוג שלה? (עמוד 233) הבאנו שרש"י ועוד ראשונים הבינו שהסיפור של כלתו של רב זביד האמור קודם משפט זה, עוסק באשה הטוענת שבעלה מאוס עליה ולא במורדת בכדי לצער, וזאת בניגוד לשיטת הר"ן והרמב"ם והרמב"ם שהבינו שהסיפור באשה שמורדת בכדי לצערה.

הרמב"ם (אישות יד, ז) **פסק ע"פ שיטתו** שהגמ' עוסקת באשה המורדת בכדי לצער את בעלה, ולגביה אמרה הגמ' שמכול מקום אין לגרשה עד יב' חודש (אך כבר איבדה כתובתה לאחר ד' שבועות כאמור לעיל).

ואילו הרשב"א (כתובות סד. ד"ה 'ומשהיין ליה) **פסק ע"פ שיטתו** שכל דברי הגמ' עוסקים באשה שמורדת מחמת שהוא מאוס עליה, ורק לגביה נאמר שיש להשהותה יב חודש, אבל אשה שעושה כן בכדי לצער את בעלה- יש לגרשה לאחר ד' שבועות כשם שמאבדת את כתובתה בזמן זה.

אמנם הרא"ש (כתובות ה, לד) **והר"ן** (על הר"ף כתובות כז.) **סברו** שהמשפט האומר שיש להשהות את האשה יב' חודש, לא עוסק רק במקרה האמור קודם לגבי כלתו של רב זביד, וכנן לבי' סוגי המורדת, ובשניהם יש להשהות את האשה יב חודש (בדברי הר"ן פשוט שאשה שמרדה בכדי לצערה כבר אבדה כתובתה לאחר ד' שבועות, ואף ע"פ כן אין לגרשה אלא לאחר יב חודש, ובדברי הרא"ש נחלקו הפרשנים בעניין זה וכפי שהבאנו לעיל: לדעת הבי"ח אף הרא"ש מודה שאבדה כתובתה, ולדעת שאר הפרשנים לדעת הרא"ש לא אבדה כתובתה עד יב חודש).

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם שאין לתת גט לאשה המורדת בכדי לצער, אלא לאחר יב חודש, (וכמובן שאף הרמ"א הסכים לזה כפי שהבאנו לעיל שפסק שאף כתובה אינה מאבדת אלא עד יב חודש)

ג. האם מורדת בכדי לצער- מאבדת את נכסי צאן וברזל ונכסי מלוג שלה?

לעיל בעמוד 233 ביארנו באריכות את מחלוקת הראשונים בפרשנות המקרה בדבר כלתו של רב זביד, והעולה ממנה להלכה.

ושם התבאר כי לדעת הר"ן-כלתו של רב זביד מרדה בבעלה בכדי לצער, ולגביה נותרה הגמ' בספק אם אבדה ממנכסי צאן ברזל שלה, והסיקה הגמ' שהדבר תלוי אם היא תפוסה בהם, או שאינה תפוסה בהם, אך מכול מקום פשוט שלא הפסידה מנכסי מילוג שלה.

שם התבאר כי אף הרמב"ם הבין שהגמ' עסקה במורדת בכדי לצער, וביארו הר"ן והמ"מ שאף לדעתו הדין הוא שלעניין נכסי צאן ברזל צריכה האשה לתפוס, אך אינה מאבדת מנכסי מילוג שלה, אף ללא תפיסה. **אמנם המהרלב"ח** (לו) **דייק מדברי הרמב"ם** שהוא לא מחלק בין נכסי מילוג לנכסי צאן ברזל, וכל שלא תפסה איבדה משניהם.

כמו כן אף לפי שיטת היש מפרשים המופיע בראשונים (המיוחסת לר"ח) עולה כפי שהעלה המהרלב"ח ברמב"ם, שכאשר האשה מורדת בו בכדי לצער, היא מאבדת אף מנכסי מילוג שלה במידה ולא תפסה בהם.

עוד התבאר שם כי לדעת הרשב"א והרמב"ן (ופשטות רש"י) במידה והיא מורדת בכדי לצער, היא מאבדת את נכסי צאן וברזל שלה לחלוטין, ולא מועיל בעניין זה תפיסה, (ורק במידה ומורדת מחמת מאיסה תועיל תפיסה)

לשיטתם, לא ניתן להוציא מהסיפור בדבר כלתו של רב זביד, מה הדין ביחד לנכסי מילוג של אשה המורדת בכדי לצער, משום שהגמ' עסקה במציאות שמרדה מחמת מאוס. הר"ן והרמב"ן נחלקו בעניין זה מכוח הבנת מחלוקת חכמים ור' יוסי במשנה עד כמה פוחתים מכתובתה. חכמים סוברים שפוחתין עד כדי כתובתה.

הר"ן (על הר"ף כז.) **הביא שהרמב"ן סבר** שאף חכמים מודים שפוחתין לה אף מנכסי מילוג, אלא שאין פוחתין לה מעבר לנכסי מילוג, ולמד כן גם מהירושלמי (כתובות ה, ח) שכתב שפוחתין מ'פרא פורנין'.

אך הביא הר"ן שאחרים סברו שאין מנכים מילוג, ומה שנאמר בירושלמי שמנכים מ'פרא פורנין' הכוונה מנדוניא אבל מנכסי מילוג אינו פוחת כלל.

להלכה סתם השו"ע בסעיף ג בעניין מורדת בכדי לצער, כדעת הרמב"ם שצריכה לתפוס בנכסיה (וביארנו שניתן להסתפק אם הכוונה רק לנכסי צאן ברזל או גם לנכסי מילוג).

והרמ"א חילק שזה דווקא בנכסי צאן ברזל אך בנכסי מילוג אין צורך בתפיסה.

עוד כתב הרמ"א שהאשה לוקחת קרקעות של נכסי צאן וברזל, וזאת ע"פ דברי הרא"ש (כתובות ה, לד) שכתב שהיא נחשבת כתפוסה בהם.

הח"מ (כג) תמה על הרמ"א שלא הזכיר כאן את שיטת הרשב"א והרמב"ן שסברו שכאשר היא מורדת בכדי לצער- היא מאבדת מנכסי צאן ברזל שלה ולא מועיל בזה תפיסה, זאת בעוד לעניין מורדת מחמת מאוס, הזכיר הרמ"א שיטה זו, ממנה עולה שמועילה תפיסה בנכסי צאן ברזל וכן שיש צורך בתפיסה (בניגוד לדעת הרמב"ם שסבר שאין צורך בתפיסה).

¹⁰⁷ והעיר לי ר' אמיתי גלינסקי שיתכן שבזה חלוק הרא"ש על הר"ן, שמלשון הר"ן משמע שאבדה כבר כתובתה אלא יכולה לחזור בה, ולכן אם מת הבעל קודם שחזרה בה, אין לחייב את היורשים בכתובה ובניגוד לדעת הר"ן שסבר שחיוב הכתובה חל עד יב' חודש.

הציע הח"מ שסבר הרמ"א שתמיד הולכים אחר המוחזק, ולכן במידה והיא מורדת מחמת מאיסה-יכול הבעל לומר שכל עוד לא תפסה, אין להוציא ממנו וכדעת הרשב"א, ולגבי מורדת בכדי לצערו- יכולה האשה לתפוס ולומר שמועילה התפיסה וכדעת הרמב"ם.

אך מכול מקום התקשה הח"מ מדוע פסק כאן הרמ"א שבקרקע היא נוטלת, והרי לדעת הרשב"א אין זה מועיל שהיא נחשבת כתפוסה, ומנין לרמ"א להניח שהיא נחשבת המוחזקת, שמא היא נחשבת בחזקתו, ויוכל הבעל לומר 'קים לי' כרשב"א ולהחזיק בקרקע זו.

האבני מילואים (טז) הקשה שאלה אחרת על הרמ"א והיא כיצד לעניין מורדת מחמת מאיסה, הביא הרמ"א שיטה שלא הזכירה כלל בראשונים (אלא במהרל"ח) שצריכה תפיסה אף בנכסי מילוג שלה, ואילו בעניין מורדת בכדי לצער, לא הזכיר שיטה שצריכה לתפוס אף בנכסי צאן ברזל, והלוא זו שיטה פחות מחודשת (וכפי שהבאנו שכך דעת הר"ח, וכן דעת הרמב"ם ע"פ מהרל"ח), ונשאר האבני מילואים בצ"ע.

ד. האם מורדת בכדי לצער מאבדת מזונותיה בעודה נשואה לבעלה?

בגרסא שלפנינו בגמרא כתוב (כתובות סד.) שמשעה את האשה יב חודש, ובאותם יב' חודש, אין לאשה מזונות, וכן גרסו הר"ף והרמב"ם.

וכבר ביארנו לעיל שהרמב"ם סבר שדין זה אמור דווקא ביחס למורדת בכדי לצער, אך במידה ומורדת מחמת שמואסת בו, כופים אותו לגרשה מיד, ואין משהין אותה. (אמנם בדברי הר"ף נחלקו הפרשנים וכפי שיבואר להלן)

הרשב"א בתשובה (שו"ת החדשות מכת"י סימן קעח) **עסק** באשה שמשרבת לשבת תחת בעלה עד שיפרע לה על מה ששילמה בעבור רפואתה.

וכתב הרשב"א שבמקרה זה היא נחשבת כמורדת בכדי לצער, שהרי כל אשה המורדת בכדי לצער, יש לה איזה טענה כלפי בעלה, ולכן לדעת הרמב"ם שהובאה לעיל היא אבדה מזונותיה, וכשם שכתב הר"ף בעניין מורדת מחמת שמואסת בבעלה (כך הבין הרשב"א בדעת הר"ף).

אך כתב הרשב"א ש'מעיקר הגמרא' נראה שמורדת לא מאבדת מזונותיה (ומדבריו עולה שזה בין מורדת מחמת מאיסה ובין מורדת בכדי לצער) שהרי הגמ' לא הזכירה את עניין הפסד המזונות בשום מקום (אמנם בגרסא שלפנינו הגמ' אומרת שאין לה מזונות, ולרשב"א הייתה כנראה גירסא אחרת), ויש לדמות זאת למגורשת ואינה מגורשת שלא מאבדת מזונותיה, ואין לחלק ולומר שדווקא במקרה שגרשה, הוא חייב לזונה משום שהוא זה ש'נתן אצבע בין שיניה', והסיבה שאין לומר כן היא משום שהרי הרבה פעמים גירושין נעשים בגלל קטטה שהכריחה אותו לגרש, וכל שכן לדעת הרמב"ם שסבר שלפעמים הבעל מגרש בעל כרחו.

אמנם כתב הרשב"א שבירושלמי (כתובות ה, ח) **אכן כתוב בשם ר' יהושע בן לוי** שהמורדת והיוצאת משום שם רע-מאבדת מזונותיה.

בהמשך דבריו כתב הרשב"א שאמנם נראה עיקר שלא הפסידה מזונותיה, אך מה שהביא השואל בשם רב אחד שרצה להביא ראיה שלא אבדה מזונותיה מכך שכל שלא הפסידה כתובה לא הפסידה מזונותיה, אינה ראיה, שאומנם כך עולה ביבמות (פה.) אך זה דווקא ביחס לפסולות, אבל כשרות יכולות לומר איני נזונת ואיני עושה, ומקבלת כתובה ולא מקבלת מזונות.

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שהאשה המורדת בבעלה בכדי לצער מאבדת מזונותיה בתוך יב' חודש (ולשיטת הרמב"ם והשו"ע אף כתובתה).

הרמ"א הוסיף ע"פ תשובת רשב"א (הביאה הבי"ט) שאף אם האשה מעוברת, אין בחובתו לתת מזונות בעבור הולד, והוסיפי הח"מ והב"ש ע"פ דברי הרשב"א שכשנולד אינה חייבת להניקו, אלא אם כן כבר הניקתהו עד שהוא מכירה כמבואר בכתובות (נט:).

הפת"ש (ז) הביא שבהגהת יד אפרים הקשה שלפי שיטת הר"ן (הביא הבי"ש בסימן פ ס"ק כא) חיוב ההנקה אינו תחת המזונות ולכן מחייבת היא להניק, ואין ללמוד מדברי הרשב"א שעסק במציאות שכבר גרשה, ואילו הרמ"א הביא את דבריו ביחס למציאות שאין לה מזונות בתוך נישואה ובה ודאי שעדיין מחויבת להניק.

אך העיר הפת"ש שהיות ויש חולקים על הר"ן, לדינא אין כל כך נ"מ שהיא המוחזקת ולא ניתן לחייבה, אך יש נ"מ במציאות שהוא מוחזק מנכסיה שיכול לחייב בעבור ההנקה

[האם האשה מאבדת מזונותיה קודם שמאבדת כתובתה, כלומר, בתוך ד' שבועות?]

הבאנו לעיל שכתב הרשב"א בסוף תשובתו שאין הוכחה כנגד שיטת הר"ף והרמב"ם ממה ששמע בגמ' ביבמות (פה.) שכל שיש לה כתובה, יש לה מזונות.

ובפשטות עולה מדברי הרשב"א כי לדעת הר"ף והרמב"ם-המורדת מאבדת מזונותיה אף כשיש לה כתובה.

וכן הבין החזו"א (סט, טו) בדבריו, וכתב שאינו מבין מניין למד כן בדעת הר"ף והרמב"ם.

ובפסקי דין רבניים (חלק ו עמוד 6) **נחלקו הרב אלישיב והרב ישראלי בשאלה זו**, אם מורדת מאבדת מזונותיה בתוך ד' שבועות שעדיין יש לה כתובה, או רק לאחר מכן.

הרב אלישיב ביאר שדין זה תלוי בשאלה אם הסיבה שהאשה לא מקבלת מזונות הוא משום קנס, או משום שכל שאינה משמשת עמו, הוא לא מחויב במזונותיה.

והביא הרב אלישיב שאמנם הרא"ש (כתובות ה, לד) **כתב** שזה קנס שקנסו על האשה (וכן הבין בדבריו החזו"א סט, טו).

אך נראה שהרא"ש לא 'נחית' לשאלה זו, ולא התכוון להכריע שהחוב הוא מחמת קנס, ומדברי הר"ף והרמב"ם (כפי שהביא הרשב"א בתשובה הנ"ל) עולה שמיד מאבדת היא את מזונותיה ואף קודם שמאבדת את כתובתה, ונמצא שהבינו שהסיבה שמפסידה מזונותיה אינו משום קנס, אלא הוא מן הדין.

וכתב הרב אלישיב שאף מדברי הירושלמי (כתובות ה, ח) **עולה בפשטות** שלעולם מאבדת מזונותיה ואף קודם ההכרזה.

וביאר הרב אלישיב שהרשב"א למד מדברי הר"ף שהאשה איבדה מזונותיה אף כשיש לה כתובה, משום שהוא הבין שהר"ף פירש את הסיפור עם כלתו של רב זביד שמדובר שמורדה מחמת מאיסה, ושאמרה הגמ' שלא אבדה כתובתה עד יב חודש, ומכול מקום כתבה הגמ' (לפי גרסת הר"ף) שאבדה מזונותיה אף קודם יב' חודש, ומשמע שניתן להפסיד את המזונות אף קודם חיוב הכתובה, וא"כ פשוט שלדעת הר"ף גם אשה שמורדת בכדי לצער מאבדת כתובתה אף קודם יב' חודש.

אמנם הרב ישראלי טען כנגדו שהסיבה שהאשה אבדה מזונותיה הוא משום קנס, וכל שלא אבדה כתובתה לא אבדה מזונותיה.

ולגבי מה שלמד הרב אלישיב בדברי הרי"ף, השיב הרב ישראלי (במכתב שכתב לרב אלישיב 30 שנה מאוחר יותר -הודפס במשפטי שאול סימן טו) שמכל מקום מדברי הרמב"ם נראה בעיניי מורדת שלא הפסידה מזונותיה בתוך ד' שבועות, ולכן לא כתב את הפסד המזונות אלא לאחר הדין שמשנה יב חודש, ולא בתוך הדי' שבועות והרשב"א התייחס לדברי הרי"ף והרמב"ם גם יחד.¹⁰⁸

אמנם הרב ישראלי כתב לחלק בזה בין מורדת מחמת מאיסה למורדת בכדי לצער, וכתב שכל שמורדת מחמת מאיסה - מאבדת מזונותיה מיד ואף קודם איבוד הכתובה, משום שכל שמודה שאינה חפצה בו, אינה יכול לדרוש ממנו מזונות, אך במידה והיא מורדת בו בכדי לצער, לא שייך לאבדה מזונות מן הדין אלא רק מחמת קנס וכפי שכתב הרא"ש, ולעניין קנס אין מקום לחלק בין איבוד הכתובה לאיבוד המזונות, וכפי שהודה הרב אלישיב בעצמו שמדין קנס אין לחלק בין כתובה למזונות.¹⁰⁹

לפי דבריו כתב הרב ישראלי שיש לבאר את סוף דברי הרשב"א (שכתב שאין ללמוד שכל שאין כתובה אין חיוב מזונות) שכתב כן ביחס לשואל, שאין לתלות עקרונית ביו חיוב מזונות לכתובה, אך אכן בנדון דידן לכ"ע חיוב המזונות תלוי בכתובה.

אך כתב הרב ישראלי שאף אם נפרש בדברי הרשב"א כפי שהבין הרב אלישיב שחיוב המזונות בטל גם קודם חיוב הכתובה (והודה הרב ישראלי שכך משמע יותר מלשון הרשב"א בהשיבו לשואל) מכל מקום דין זה נכון דווקא כשהוא חפץ שתשב עמו ותשמשו והיא לא חפצה, אך כאשר הוא לא רוצה שתששה עמו, אין לאבד מזונותיה קודם ד' שבועות, (ונראה שעקרונית לא חלק עליו הרב אלישיב בזה, אלא שמציאותית סבר שאף שהבעל טען כעת שאינו רוצה שלום מחמת שלא בא אליו בהיותו חולה- אין לזה תוקף שהרי לכל אורך הדרך, פני הבעל היו לשלום ואם הייתה האשה עושה כפי שהורה לה ב"ד היה הבעל משלים עמה, ע"ש).

הרב אלישיב והרב ישראלי ציינו שניהם לכך שמדברי הריטב"א בתשובה (סימן ק) מפורש שכל עוד לא איבדה כתובתה, לא איבדה מזונותיה, אף כשיש עדיין חיוב כתובה. שם כתב הריטב"א שהסכימו כל הגדולים כולל הרמב"ם שהמורדת מתשמש לא מאבדת ממזונותיה כל עוד יש לה כתובה, וביאר בטעם הדבר 'שלא מצינו במורדת קנס אחר אלא מה שמצינו בתלמוד מהפסד כתובה', וכתב שעל אף שבירושלמי משמע שהפסידה מזונותיה, אין זה כתוב בשי"ס שלנו, או לחילופין ניתן לבאר את הירושלמי שמאבדת מזונותיה רק לאחר יב חודש, וכפי שפסק הרמב"ם.

אך הרב אלישיב כתב שתשובה זו של הריטב"א אינה מוסמכת ולא עברה במסורת ובחידושי הריטב"א משמע אחרת.]

עד כאן דנו בשאלות העיקריות שהצבנו לעיל, כעת נתייחס לעוד פרטים בדיני מורדת בכדי לצער ומורדת מחמת מיאוס

מורדת בכדי לצער- אם מכריזים עליה פעם אחת בכל שבת, או בכל יום במשך ד' שבועות?

לשון הגמ' בכתובות (סג):

אמר רמי בר חמא אין מכריזין עליה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

אמר רבא: דיקא נמי דקתני ארבע שבתות זו אחר זו, ש"מ.

לפי ביאור רש"י- רמי בר חמא טוען שההכרזה שעושים על האשה במשך ד' שבועות (ע"פ תקנת רבותינו) היא דווקא בבתי הכנסת, ורבא מביא ראיה לדבריו מלשון התקנה שמכריזים ד' שבתות זו אחר זו, כלומר דווקא בשבתות מכריזים ולא בימי השבוע, ומסתבר שזאת משום שאלו ימים שאין בהם מלאכה ומתכנסים בבתי מדרשות ובבתי כנסיות, **וכן פירשו תוספות** (סג: ד"ה 'דיקא') **והגהות מיימוניות** (אישות יד אות ז) **בשם הסמ"ג** (לאוין פא).

אמנם הרמב"ם כתב (אישות יד, ט) שמכריזים על האשה בכל יום במשך ד' שבועות.

הרי"ן (על הרי"ף כתובות כו: ד"ה 'אין') **ביאר** שנראה שהרמב"ם פירש שהראיה שהביא רבא לדברי רמי בר חמא שמכריזים דווקא בבתי כנסיות מכך שכתבו שמכריזים במשך ד' שבועות, היא משום שאם ההכרזה הייתה בשוק, לא היה צורך בד' שבועות, ודווקא בגלל שמכריזין רק בבתי כנסיות ומדרשות יש צורך בהכרזה של ד' שבועות בשביל שההכרזה תתפשט.

אמנם הר"ן הקשה על דברי הרמב"ם שבתוספתא מבואר שדי בהכרזה בפעם אחת בשבת ולא בכל יום (ובתוספתא- ליברמן ה, ז כתוב 'פעמיים' ועיין בתוספתא כפשוטה עמ' 266 הערות 36-38 שיש גירסא של פעמיים ויש של פעם אחת ולא הביא גרסא התומכת בדעת הרמב"ם)

השו"ע סתם כלשון הרמב"ם שמכריזים עליה בכל יום ויום.

והרמ"א כתב שהעיקר כדעת החולקים שמכריזים רק בשבתות עצמם.

האם יש למורדת בכדי לצער- תנאי כתובה? ואם זוכה הבעל בירושתה לאחר יב חודש?

התבאר לעיל (בפסקא א. מתי מורדת בכדי לצער- מאבדת את **כתובתה?** עמוד 235) כי יש ג' דיעות בדבר זכויות האשה בכתובה כאשר מרדה בו בכדי לצער:

- יש שסברו** (ראב"ד) שיש ביד האשה אפשרות אם יפחתו לה מכתובתה משעה שהיא מורדת עד שמאבדת כתובתה, או שיכריזו עליה ד' שבועות ותאבד כל כתובתה מיד.
- יש שסברו** (רוב הראשונים) שמכריזין עליה במשך ד' שבועות, ולאחר מכן מאבדת כל כתובתה
- יש שסברו** (הרא"ש ע"פ הטור, הרמ"א ועוד) שמכריזין עליה ד' שבועות, אך לא מאבדת מכתובתה עד יב חודש, ויכולה לחזור בה בזמן זה.

הרא"ש כתב ביחס לדין זה שמששים את האשה יב חודש (שלדעתו נאמר עקרונית ביחס למורדת מחמת מאיסה, אך כן גם ביחס למורדת) שהאשה אמנם מאבדת מזונותיה בתוך יב' חודש הללו, אך לא מאבדת משאר תנאי

¹⁰⁸ אמנם יש להעיר שנראה ללמוד מלשון הרמב"ם בדיוק להיפך, שהרמב"ם כתב: 'ואין נותנין לה גט עד שנים עשר חדש ואין לה מזונות כל שנים עשר חדש' ומשמע שנתנית הגט משהיה 12 חודש משעה ראשונה וכולל בתוכו את ד' השבועות, שלא כתב כלשון הגמ' שמשנה יב חודש שהיה מקום להבין שאלו יב חודש נוספים, אלא אין נותנים יב חודש משעה ראשונה, ובתוך כל יב חודש הנייל אין לה מזונות, וזה כולל הדי' שבועות הראשונים, ואין קושי שהזכיר זאת רק לבסוף, משום שעד אז עסק רק בעניין הפסד הכתובה, ולאחר מכן כתב דינים כוללים לכל הזמן שאין נותנים גט ואין מזונות בתוך כל יב חודש.

¹⁰⁹ הרב ישראלי גם טען שהרי"ף למד את הסיפור של כלתו של רב וביד כשמרדה בכדי לצער, וטען שאף הרשב"א למד כן בדבריו, ולכן סבר שאין ראיה שבמקרה זה איבדה מזונותיה, משום שלדעתו הגמ' לא עסקה במקרה זה, אלא במקרה שמאוס עליי. אמנם יש להעיר שמתשובת הרשב"א מכוח לא כך, אלא שלמד בדברי הרי"ף שכלתו של רב וביד מרדה מחמת מיאוס (ז"ל): 'וכדעת הרב אלפסי ז"ל שכתב כן באומרת מאיס עלי', ואעפ"כ סבר שאינה מאבדת מזונותיה בתוך יב' חודש, וזאת משום שלא גרס בגמ' שמפסידה מזונותיה, ולא כפי שהבין הרב ישראלי שאף הרשב"א גרס כן, אלא שלמד זאת רק למציאות שמורדת מחמת מאיסה

כתובה, כגון חובתו של הבעל לפדותה, וזאת משום שאין ביכולתה לומר לו, שאיני נוטלת פירותיה, ומוותרת על חובתו לפדותה, ורק לעניין מזונות או קונסים אותה שלא תקבל מזונותיה (וממילא מעשה ידיה לעצמה), משום שלרוב מעשה ידיה אינן מספיקים למזונותיה, והוא הדין לגבי חיוב לקברה, משום שעדיין לא נפטר מכתובתה עד סוף יב חודש.

זדיק הדרכי משה (ט) מדברי הרא"ש הללו שלאחר יב חודש, כבר נפטר הבעל מכל תנאי כתובה, כלומר מכל חיוביו כלפי אשתו, וכן אין לו זכויות עליה, כגון פירות וכיוצא בזה.

כפי שהבאנו לעיל, הרמ"א הבין בדעת הרא"ש, כי אשה שמורדת בכדי לצער, אינה מאבדת כתובתה עד יב חודש

וממילא מובן שמורדת לא לא מאבדת תנאי כתובה עד זמן זה.

וכן פסק הרמ"א ביחס למורדת בכדי לצער, שאין לבעל מעשה ידיה שהם כנגד המזונות, אך מכול מקום הוא אוכל בפירות, וחייב בפדיונה ובקבורתה, אך לאחר יב חודש איבד כל תנאי כתובה.

אמנם הבאנו לעיל שהב"ח ביאר שאף הרא"ש סבר שמורדת בכדי לצער מפסידה כתובתה מיד.

ונראה לשיטתו- שמורדת בכדי לצער, תאבד את תנאי כתובה מיד, וכל דברי הרא"ש אמורים ביחס למורדת מחמת מיאוס.

והוא הדין שהיה נראה לומר כן בדעת הרמב"ם שסבר שמורדת בכדי לצער, איבדה כתובתה מיד, וא"כ הוא הדין ביחס לתנאי כתובה. **וכן העלה הח"מ (יב) בתחילה.**

אך הוסיף הח"מ וכתב שיתכן שיתכן שהיות ועדיין הוא חייב לקברה, אז עדיין חייב לפדותה.

אמנם הח"מ הביא שהב"ח כתב שהיות ומזמן זה והלאה, יש ספק ביחס לנכסי נדניא שלה- אם הפסידתן, ורק מכוח הספק מועילה תפיסתה, ממילא הבעל יכול לטעון שנכסיה הם שלו כדין ולא מכוח ירושה, ואינו חייב לקברה.

על פי דברים אלו כתב הח"מ שניתן להסיק גם להיפך שהבעל אינו יורש במה שכן תפסה, היות ואינו מחוייב לקברה.

המקור לכך שהבעל יורש את אשתו אף לאחר יב חודש הוא מדברי הרי"ף (כתובות כז.) **שכתב:**

ולדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקי בין מעיקר דינא כדתנן (דף עז.) אלו שכופין אותן להוציא

ומאי דדמו להו בין מעיקר דתקנתא אי מיתא לה איתתא מקמי דתיפוק מיניה דבעל בגט בעלה

ירית לה דלא מיפקע ירושה דבעל אלא בגירושין גמורין וכן הלכתא.

כלומר, הרי"ף קובע כי הבעל לעולם יורש את אשתו, ואין הירושה פוקעת ללא גירושין.

הב"ש (טו) רצה להוכיח מכאן שאין כלל קשר בין זכויות הבעל לזכויות האשה, ואף שהאשה מאבדת מזכויותיה, אין זה משפיע על זכויות הבעל, והוא הדין שרשאי לאכול פירות אף לאחר יב חודש, וכנגד דיוק הרמ"א מדברי הרא"ש, ולבאר דברי הרא"ש כתב שאם נאמר שירושת הבעל היא מדאורייתא ניתן לחלק בפשטות שדוקא זכות שהיא מדאורייתא אינה פוקעת, אף שהאשה מאבדת זכויותיה ולא בזכויות דרבנן.

כדברים שהעלה הב"ש בתחילה (שהבעל לא מאבד את זכויותיו בפירות אף לאחר יב חודש) **כתב במפורש הרשב"א בתשובה** (מיוחסות קלח, וצ"ח לכך הב"ש שהביאו המהרלב"ח (יז) וכתב שכל שהאשה יושבת תחת בעלה- הבעל אוכל פירות ואף שאבדה כתובתה.

אמנם החזו"א (אבן העזר כתובות סט, יב) **התקשה בדברי הרשב"א** הנ"ל משום שלדעתו אמורה להיות תלות בין החיובים לזכויות, ואם פקע זכותה של האשה, אמורים לפקוע גם חובותיה.

הציע בזה ב' אפשרויות:

א. הואיל והתחייב בפרקונה שעה אחת- זכה בכל הפירות עד הגירושין.

ב. יתכן שרק בדיעבד אם אכל אינו חייב להשיב משום קנס לאשה, אך באמת אינו רשאי לאכול מהפירות הואיל ואינו מחוייב לפדותה.

עוד השיב החזו"א על קושיית הב"ש (מדוע לא מפסיד ירושתה לאחר יב חודש, ומכול מקום מפסיד את הזכות בפירות) וביאר החזו"א שירושה לא באה כנגד זכות שיש לאשה, כשם שירוש גם נכסים שאינם נכסי מילוג שנפלו לה ממקום אחר, על אף שאין לאשה זכות כנגדם, אלא שחכמים תקנו כנגד הירושה את החיוב לקבורה, ואין זה דומה לחיוב פירות שנתקן ממש כנגד החיוב לפדותה.

[להרחבה בעניין זה עיין לעיל בעמוד 178, שם הרחבנו בשאלת היחס בין חובות הבעל לזכויותיו].

האם מתירים לאיש שאשתו מרדה לישא אשה אחרת?

המרדכי (כתובות קפז) **כתב בשם הראב"ן** שלמרות שתיקן רבינו גרשום שאין לישא אשה על אשתו, אין דבריו אמורים במקרה שהאשה מורדת, ואף בתוך יב חודש, הוא רשאי לישא אשה אחרת.

אך הביא המרדכי שהראב"ן כתב שהיות ונחלקו בזה חכמי הדור, יש לתת לב' לפי הענין להעמיד דבר על אופניו שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה!

הרמ"א פסק ע"פ דברי מהרי"ק (שורש סג ענף ה) שהעיקר כדעיה החולקת על הראב"ן, ושאין להתיר לבעל לישא אשה אחרת בתוך יב חודש, אך זה דווקא כשהיא נשואה לו, אך אם רק נתארסה מתירים לו.

ומכול מקום כתב הרמ"א שלאחר יב חודש, פשוט שיכול לגרשה בעל כרחו, או לישא אחרת על גביה, שאין בידה לעגנו לעולם.

עוד פסק הרמ"א ע"פ מהרי"ק (שורש סג ענף ד) שאם עבר ונשא בתוך יב חודש, אין כופים אותו לגרש (וביאר הח"מ (יז) שזאת משום שלדעת הראב"ן רשאי לישא אותה לכתחילה, והסיבה שאין כופים אותו לגרש את הראשונה, משום שהיא נתנה אצבע בין שיניה)

הח"מ (טז) כתב שנראה שהדעה החולקת על הראב"ן, חולקת רק על ההיתר שישא אשה אחרת, אך פשוט שיכול לכופה ולגרשה תוך יב חודש, ולא יתכן שתוכל למנוע ממנו עונה בכל זמן זה, וכל שכן כשרוצה לתת לה גט, שהרי הוא לא יכול למנוע ממנה עונה אפילו שבוע אחד, ואם חלה רק ו' חדשים.

וכתב הח"מ שחילוקו של הרמ"א בין קודם יב' חודש, לאחר יב' חודש לא ברור, ונראה שכתב כן לשיטת הרא"ש שסבר שלא איבדה כתובתה עד יב חודש, ולכן קודם יב' חודש, אם רוצה לגרשה חייב לתת כתובה,

אבל לאחר מכן רשאי לגרשה ללא כתובה, ולשיטות שאבדה כתובה כבר לאחר ד' שבועות, פשוט שרשאי לכופה להתגרש כבר לאחר ד' שבועות, ולא צריך לתת כתובה.

חולה או נדה שמרדו

בגמ' בכתובות (סג): נאמר שמכריזין על אשה שמורדת בבעלה ואומרים לה שאם תמשיך במרידתה, היא תפסיד כתובתה, ואפילו היא חולה או נדה.
הגמ' שואלת על כך שהרי נדה בלאו הכי, לא יכולה לשמש עם בעלה.
ומשיבה הגמ' שעדיין יש משמעות למרידתה, ש"אין לו פת בסלוי".
מפשטות הגמ' עולה כי גם במידה ומתחילה מרידתה בשעה שהיא חולה או נדה, היא נחשבת כמורדת.
אמנם בירושלמי (כתובות ה, ח) **מבואר** שרק במידה והתחילתה מרידתה בעודה ראויה לשמש, יש להחשיב את מרידתה אף בשעה שאינה ראויה לכך.
ונחלקו הראשונים, אם יש לקבל את דברי הירושלמי להלכה:
הרשב"א פסק כדברי הירושלמי, שרק אם התחילה מרידתה בעודה ראויה לתשמש, יש להחשיבה במורדת אף כשהיא חולה או נדה.
אמנם הרא"ש (כתובות ה, ג) שנראה יותר כדברי המפרשים שהבבלי חולק על הירושלמי, ואף אם היא מורדת בעת נדתה, היא נחשבת כמורדת.
וכן פירש המגיד משנה בדעת הרמב"ם (אישות יד, יא), מכוח סתימתו, וכן מכך שכתב: 'ואפילו היה בעלה מלח שעונתו לששה חדשים ואפילו יש לו אשה אחרת'.
השו"ע סתם כדברי הרמב"ם.
והרמ"א כתב במפורש כהכרעת הרא"ש, שהעיקר הוא שאף התחילה במרידתה בשעה שאינה ראויה לתשמש, היא נחשבת כמורדת.

שומרת יבם שמרדה

בגמרא בכתובות (סד): אמר רב טובי בר קיסנא בשם שמואל שיש לכתוב אגרת מרד על ארוסה, ואין לכתוב אגרת מרד על שומרת יבם המסרבת להתייבם.
הגמ' מקשה על כך מהתוספתא (ליברמן כתובות ה, ז) שם כתוב שאף שומרת יבם נחשבת כמורדת.
ומתרצת הגמ' שדברי רב טובי בר קיסנא אמורים לפי משנה אחרונה הסוברת שהיות וכיום אין מתכוונים לשם יבום- עדיפה החליצה על היבום, וממילא אין להחשיב את השומרת יבם כמורדת על כך שאינה חפצה ביבום.
הרמב"ם פסק כדברי התוספתא שאף שומרת יבם, נחשבת כמורדת, וזאת על פי שיטתו שאף כיום יבום עדיף על חליצה.
השו"ע כתב בלשון 'ויש אומרים' כדעת הרמב"ם (אישות יד, יב) שאף יבמה נחשבת כמורדת.

אשה שמורדת מחמת מאיסה ומבקשת כתובה

כתב הר"ן בתשובה (סימן יג) שאשה שטוענת שהיא מואסת בבעלה ורוצה כתובה, מתייחסים אליה כמורדת בכדי לצערו, משום שיש לחוש שאינה מואסת בו אלא נתנה עיניה באחר, ולכן רוצה להתגרש.
הר"ן דייק כן גם מדברי רש"י (כתובות סג: ד"ה 'אבל אמרה') שביאר שמואסת זו מציאות בו האשה אומרת שאינה רוצה לא בו ולא בכתובתו.
וכן פסק הרמ"א.

מה הדין כששניהם מואסים זה בזה?

כתב רבינו ירוחם (נתיב כג חלק ח):

וכתב מורי ה"ר אברהם בן אשמעאל כי נראה לו שאשה שאמרה לא בעינא ליה יתן לי גט וכתובה והוא אומר אנא נמי לא בעינא לך אבל איני רוצה ליתן גט מסתברא דאין דנין אותה במורדת להפסידה כלום מעיקר כתובה ונדוניא אלא מיהו משהינן לה תריסר ירחי אגיטא דילמא הדרי בהו לאחר שנה כופין אותו לגרש והפסידה תוספת וכל מאי דיהיב לה מדיליה דאדעתא למשקל ולמיפק לא יהיב לה.

כלומר לדעת רבינו ירוחם בשם רבו-במידה וב' הצדדים אומרים שהם חפצים בגירושין ומואסים בבני זוגם, האשה לא נחשבת כמורדת בטענת מאיס עליי, וחייב בעלה לשלם לה את כתובתה, ומכול מקום אין לחייבו על תוספת הכתובה, שמן הסתם לא התחייב לה על דעת מציאות זו, וכן פסק הרב אלישיב ע"פ דבריו (פד"ר 5 עמוד 5)

דינא דמתיתבא

נצטט בעניין זה עיקרי הדברים, ואידך זיל וגמור:

כתב הר"ף (כתובות כז):

הדין הוא דינא דגמרא, אבל האידנא בבי דינא דמתיתבא הכי דייני: במורדת כד אתיא ואמרה לא בעינא ליה להאי גברא, ניתיב לי גיטא, יהיב לה גיטא לאלתר ואי תפסה מידי מכתובתה מפקינן ליה מינה ומהדרינן לבעל. והני מילי במאי דכתב לה בעל מדיליה, אבל מאי דאיתא מבית נשא, בין תפסה ליה בין לא תפסה ליה, כל מאי דאיתיה בעיניה יהבינן לה. ואי ליכא מידה דאיתיה בעיניה ואיכא מידי דאתי מחמתיה יהבינן ליה ניהלה, ואי ליכא מידי דאיתיה בעיניה ולא מאי דאתי מחמתיה, אלא אתאבדו להו לגמרי, לא מפקינן מיניה דבעל ולא כלום.

וה"מ בנכסי מלוג, אבל בנכסי צ"ב כל מידי דאיתיה בעיניה שקלה ליה ואף על גב דבלו ליה טובא. והוא דחזי למאי דהוה חזי מעיקרא, כגון דחזי לאשתמושי ביה מעין מלאכה דידיה. אבל מאי דבלו ליה לגמרי ולא חזי לאשתמושי ביה כדמעיקרא, משלם לה דמיהן כדמעיקרא מדידיה. וכל שכן מאי דאיגניב או מאי דאיתניס דמשלם לה בעל מדידיה משום דברשותיה קיימי, כדתנן [יבמות ס"ו ע"א] אם מתו מתו לו ואם הותירו הותירו לו. וחזינן לגאון דאמר דיהיב לה עיקר כתובה מנה מאתים בלחוד, כי היכי דלא להוויין בנות ישראל הפקר. אבל מאי דכתיב לה מדיליה, בין תוספת בין מתנה, לא יהבינן לה מידי.

... הדין הוא דינא דמורדת דנהיגין רבנן במתיבתא מכמה שני עד השתא. אבל ודאי הדין תקנתא ליתא אלא היכא דאימרתא איתתא בבעלה ובעיא לאפוקי מיניה מחמת דלא בעי ליה, אבל היכא דאתמרעא או היכא דאיכא עלה חשש מותא ובעיא למיפק מבעלה כי היכי דלא לירות לה, ליתא לההיא תקנתא ולא עבדינן בה עובדא. ובכי האי מילתא איכא למימר היכא דמעיקרא נחלה דאורייתא לא תקון רבנן. ואף על גב דחזינן בהאי מילתא פלוגתא ביני רבואתא, מסתברא כמ"ד לא עבדינן תקנתא בכי האי מילתא.

וכתב הרמב"ם (אישות יד, יד):

ואמרו הגאונים שיש להם בבבל מנהגות אחרות במורדת, ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות. ובדין התלמוד ראוי לתפוש ולדון.

וכתב הרמ"א:

ויש אומרים דכל זה באינה נותנת אמתלא וטעם לדבריה למה אומרת מאיס עלי. אבל בנותנת אמתלא לדבריה כגון שאומרת שאינו הולך בדרך ישרה ומכלה ממונו וכיוצא בזה, אז דיינינן לה כדינא שתקנו הגאונים (טור בשם מוהר"ם מרוטנבורג) ונקרא דינא דמתיבתא. שהבעל צריך להחזיר לה כל מה שהכניסה לו בנדונייתא, דהיינו צאן ברזל אם הם בעין וראויין למלאכתם הראשונה, נוטלת הכל כמו שהוא. ואם אינן ראויין למלאכתם הראשונה, וכל שכן אם נגנבו או נאבדו, צריך הבעל לשלם הכל. ונ"מ שלה אם הם בעין או דבר הבא מכחם נוטלתן, אבל אם כלו לגמרי אין הבעל צריך לשלם (דינא דמתיבתא טור בשם הר"י). אבל כל מה שנתן לה או כתב לה אינה נוטלת כלום, ואפילו תפסה צריכה להחזיר (מרדכי פ' אף על פי).

ואין כופין אותו לגרש ולא אותה להיות אצלו (גם זה בטור בתשובת מוהר"ם). ואם עשה שלא כהוגן, שקדשה ברמאות ובתחבולות, כופין אותו לגרש (הרא"ש כלל ל"ה). וי"א עוד דמטילין חרם (טור בשם מוהר"ם).

אם בני אדם למדוה למרוד, או שעושה כך משום כעס וקטטה, או להוציא ממונו ממנו, אז אפילו מה שתפסה מנכסיה נוטלין מידה ומחזירין לבעל (מרדכי פ' אע"פ).

[העיר על כך הח"מ שזה שייך רק לדעת הרשב"א וסייעתו, שאילו לדעת הרמב"ם גם אם מודה שרוצה לצער ולהניקם מבעלה מועיל תפיסה. והקשה על הסתירה בפסקי הרמ"א בזה, וכמו שהקשה כבר למעלה. והבי"ש כתב שאפשר שאם אומרת מאיס עלי בשקר קונסים אותה יותר ממורדת רגילה, ועוד הביא דברי הח"מ. ועוד כתב שנראה שאפילו בטענת שקר לא הפסידה נכסי מלוג, והביא שכן משמע בתרומת הדשן.]

ואין חילוק בין אם תפסה או לא אלא בטוענת מאיס ואינה נותנת אמתלא מבוררת לדבריה, אבל מ"מ נותנת אמתלא ואין בזה רמאות, והב"ד ידונו בזה לפי ראות עיניהם (מהרי"ו סימן כ). ויכולין להשביע אותה על כך אם טוענת באמת מאיס עלי (שם), וכן ראוי להורות. וכל זמן שלא נתן גט אין לו כפייה ונגישה עליה, אבל מ"מ אין לה ליתן משלה לאחרים ויכול למחות בה, דאם מתה ירשנה (ג"ז שם).

לשון השו"ע:

סעיף ב:

האשה שמנעה בעלה מתשמיש, היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה: מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעת (ודוקא שמבקשת גט בלא כתובה, אבל אם אומרת: יתן לי גט וכתובתי, חיישינן שמא נתנה עיניה באחר, ויש לה דין מורדת דבעינא ומצערנא ליה) (ב"י בשם תשובת הר"ן וכן פירש"י בגמרא),
אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל, ותטול בלאותיה הקיימים, בין מנכסים שהכניסה לבעלה ונתחייב באחריותו, בין נכסי מילוג שלא נתחייב באחריותו, ואינה נוטלת משל בעלה כלום, ואפילו מנעל שברגליה ומטפחת שבראשה שלקחם לה, פושטת ונותנה, וכל מה שנתן לה מתנה מחזרת אותו.

(וי"א דאף מנכסי צאן ברזל אינה נוטלת אלא מה שתפסה.

וי"א דאפילו נ"מ אינה נוטלת אלא מה שתפסה) (ב"י בשם תשובת הר"ן שכי"כ בשם הרשב"א).

ואם מרדה מתחת בעלה כדי לצערו, ואמרה: הריני מצערת אותו בכך, מפני שעשה לי כך וכך, או מפני שקללני, או מפני שעשה עמי מריבה וכיוצא

בדברים אלו, שולחין לה מב"ד ואומרים לה: הוי יודעת שאם את עומדת במרדך, אפילו כתובתיך ק' מנה הפסדת אותם. ואחר כך מכריזין עליה בבתי כנסיות ובתי מדרשות, בכל יום, ד' שבתות זו אחר זו. (וי"א דא"צ להכריז בכל יום, אלא ד' שבתות ממש), (הר"ן והגהות מיימוני וכן משמע לשון הטור), (וכן נ"ל עיקר).

ואומרים: פלונית מרדה על בעלה. ואחר ההכרזה שולחין לה ב"ד פעם שנית: אם את עומדת במרדך הפסדת כתובתיך. אם עמדה במרדה ולא חזרה, נמלכין בה ותאבד כתובתה, ולא יהיה לה כתובתה כלל; ואין נותנים לה גט עד י"ב חדש; ואין לה מזונות כל י"ב חדש, (ואפילו היא מעוברת) (ב"י בשם תשובת רשב"א).

ומעשה ידיה שלה, אבל נוטל פירות (טור).

ואם מתה קודם הגט, בעלה יורשה

(וחייב בפדיונה וקבורתה) (טור).

ולאחר י"ב חדש אין לבעל עליה כלום, וכן היא עליו; מאחר שאבדה הכתובה, אין לה כל תנאי כתובה, מאחר שיוכל לגרשה בלא כתובה והוא מעכבה מרצונו) (דברי הרב וכן משמע במהרי"ל סימן כ').

כסדר הזה עושין לה, אם מרדה כדי לצערו.

ולאחר י"ב חדש לא מהני חזרתה, אלא אבדה כתובתה, ואם רוצה לקיימה, צריך לכתוב לה כתובה אחרת.

אבל תוך י"ב חדש יכולה לחזור בה, ויש לה כתובה. ואם מת תוך י"ב חדש, יש לה כתובה מן היורשים (כל זה בהר"ן פי' אף על פי).

ואם רוצה לגרשה תוך י"ב חדש נותן לה צ"ב שלה, וכתובתה וכל מה שכתב לה (ב"י בשם תשובת הרשב"א).

וי"א דבזמן הזה שאין נושאים שתי נשים, לא משהינן לה י"ב חדש אם רוצה לגרשה, ואם אינה רוצה, מתירין לו לישא אחרת (מרדכי סוף אף על פי בשם ראב"ן).

ויש חולקין שאין להתיר לו לישא אחרת (שם בהגהה ותשובת הרשב"א סימן תת"ס ומהרי"ק שורש ס"ג), וכן עיקר.

ודוקא בנשואה, אבל ארוסה המורדת על בעלה ואינה רוצה להכנס לו, יגרשנה בעל כרחיה, או ישא אחרת, ומתירין לו (שם).

וני"ל דוקא תוך י"ב חדש, אבל לאחר י"ב חדש אם הוא רוצה לגרש צריכה לקבל ממנו בעל כרחיה, או מתירין לו לישא אחרת, דאין כח ביד האשה לעגנו לעולם, וכן נראה (להורות).

וי"א דאפילו תוך י"ב חדש אם עבר ונשא אחרת מחמת מרידתה, אין כופין לגרש. (מהרי"ק שורש כ"ט)

ואפילו היתה נדה או חולה שאינה ראויה לתשמיש

ואין חילוק בין התחילה למרוד קודם חליה או אח"כ (הר"ן פרק אף על פי, וכן משמע במרדכי בשם ראב"י ובהגהות אלפסי)

(ויש חולקים) (שם בשם מוהר"ם)

ואפילו היה בעלה מלח שעונתו לששה חדשים, ואפילו יש לו אשה אחרת. וכן ארוסה שהגיע זמנה לינשא, ומרדה כדי לצערו ולא נשאת, הרי זו מורדת מתשמיש.

וי"א שגם יבמה שלא רצתה להתייבם כדי לצערו, כסדר הזה עושין לה.

סעיף ג:

המורדת הזאת, כשהיא יוצאת אחר י"ב חדש בלא כתובה, תחזיר כל דבר שהוא של בעל, אבל נכסים שהכניסה לו, ובלאותיה קיימים, אם תפסה אין מוציאים מידה; ואם לא תפסה אין נותנין לה.

(וקרקעות של צאן ברזל היא נוטלתן) (טור)

וכן כל מה שאבד מנכסיה שקבל הבעל אחריותן עליו, אינו משלם לה כלום.

הגה: וכל זה בנכסי צאן ברזל, אבל נכסי מלוג שלה, ברשותה הם והיא נוטלתן (טור).

וי"א דכל זה באינה נותנת אמתלא וטעם לדבריה למה אומרת מאיס עלי; אבל בנותנת אמתלא לדבריה, כגון שאומרת שאינו הולך בדרך ישרה, ומכלה ממונו וכיוצא בזה, אז דיינינן לה כדינא שתקנו הגאונים (טור בשם מוהר"ם מרוטנבורג) ונקרא דינא דמתיבתא, שהבעל צריך להחזיר לה כל מה שהכניסה לו בנדונייתא, דהיינו צאן ברזל אם הם בעין וראויין למלאכתם הראשונה נוטלת הכל כמו שהוא, ואם אינן ראויין למלאכתם הראשונה, וכל שכן אם נגנבו או נאבדו, צריך הבעל לשלם הכל; ונ"מ שלה, אם הם בעין או דבר הבא מכחם, נוטלתן.

אבל אם כלו לגמרי אין הבעל צריך לשלם (דינא דמתיבתא טור בשם הרי"ף), אבל כל מה שנתן לה או כתב לה אינה נוטלת כלום, ואפילו תפסה צריכה להחזיר (מרדכי פ' אף על פי).

ואין כופין אותו לגרש, ולא אותה להיות אצלו (גם זה בטור בתשובת מוהר"ם).

ואם עשה שלא כהוגן שקדשה ברמאות ובתחבולות, כופין אותו לגרש (הרא"ש כלל ל"ה).

וי"א עוד דמטילין חרם (טור בשם מוהר"ם). אם בני אדם למדוה למרוד, או שעושה כך משום כעס וקטטה, או להוציא ממונו ממנו, אז אפילו מה שתפסה מנכסיה נוטלין מידה ומחזירין לבעל (מרדכי פ' אף על פי).

ואין חילוק בין אם תפסה או לא, אלא בטוענת מאיס ואינה נותנת אמתלא מבוררת לדבריה, אבל מ"מ נותנת אמתלא ואין בזה רמאות, והב"ד ידונו בזה לפי ראות עיניהם (מהרי"ו סימן ק' כ"ו). ויכולין להשביע אותה על כך, אם טוענת באמת מאיס עלי (שם), וכן ראוי להורות.

וכל זמן שלא נתן גט, אין לו כפייה ונגישה עליה, אבל מ"מ אין לה ליתן משלה לאחרים, ויכול למחות בה, דאם מתה ירשנה (גי'ז שם).

אפילו במקום שכופין אותו לגרש, במורדת, אם מתה קודם שגרשה, יורש אותה, דאין ירושתה נפקעת אלא בגירושין (טור בשם גאון).

אם אביה תפס מנדוניא שהכניסה לבעלה, מהני כאלו תפסה היא בעצמה (מרדכי בשם תשובת מוהר"ם פ' אף על פי ובהגהות בשם תשובת מוהר"ם).

הבגדים שהכניסה הכלה אין להם דין צ"ב, ואין צ"ב אלא השומא שמכנסת האשה לבעלה (טור בשם הרא"ש):

סעיף ז

לשון השריע:

איש ואשתו שבאו לב"ד, הוא אומר: זו מורדת מתשמיש, והיא אומרת: לא כי אלא כדרך כל הארץ אני עמו. וכן אם טענה היא ואמרה שהוא מורד מתשמיש, והוא אומר: לא כי אלא כדרך כל הארץ אני עמה:
מחרימין תחלה על מי שהוא מורד ולא יודה בב"ד, ואח"כ, אם לא הודו, אומרים להם: התייחדו בפני עדים. נתייחדו ועדיין הם טוענים, מבקשים מן הנטען ועושין פשרה כפי כח הדיין.

מקור דין זה ברמב"ם (אישות יד, טז)

ונראה שלמד כן מלשון המשנה בנדריים (ז): שם כתוב שאשה שאומרת 'השמים ביני לביןך- יעשו דרך בקשה, כלומר יבקשו ממנו שיפטר בה, ואין מכריחים אותו.

הגמ' מבארת שהכוונה שהיא טוענת שבעלה לא יורדה כחץ.

אמנם בירושלמי מבואר שמדובר כשטוענת שבעלה מורד בה מתשמיש.

הגר"א (מא) כתב שאע"פ שהבבלי פירש באופן שונה מהירושלמי, מכול מקום דינו של הירושלמי אמת.

[הפרישה הקשה על כך שבסימן קנד הביא השריע שיש אומרים שהאשה נאמנת לומר שאין לבעל גבורת אנשים, ועיי"ש מה שתיירץ ומה שהביא ה"ש (לב) בשם מהרש"ך לחלק בין טענת מורד לטענה שאין לו גבורת אנשים ואכמ"ל]

סעיף ה

כתב הרשב"א בתשובה (תשעא) שאדם ששידך את בתו והתחייב בקנס במידה והשידוך התבטל, ולבסוף בתו לא חפצה בשידוך, אין לחייבו על הקנס, לפי שהוא אנוס באונס גמור, ולא היה נדרש ממנו להתנות זאת בשעת התנאי, משום שזהו אונס שאינו שכיח, שהרי כל הבנות מתרצות למי שירצה האב או הקרובים.

ומסיים הרשב"א: יומיהו אין דברינו במי שהוא כן ודאי ולא במסבב וגורם האונס. והלב יודע אם לעקל
אם לעקלקלות,
וכן כתב הטור בסימן שלנו
על פי זה פסק השו"ע:

**ארוסה שאינה רוצה לינשא בטענת מאיס עלי, אין אביה חייב ליתן לו מה
שפסק ליתן לו בנדונייתא.**

סימן עח חיוב פדיונה סעיף א

חיוב הבעל לפדות את אשתו

לשון המשנה בכתובות (נא).

נשבית- חייב לפדותה, ואם אמר הרי גיטה וכתובתה ותפדה את עצמה- אינו רשאי.

ובירושלמי (ד, ו)

תני הבעל שאמר אי איפשי לא לוכל ולא לפקח אין שומעין לו.

א"כ מבואר שבעל לא יכול לוותר על זכויותו שכנגד פדייתה, אלא לעולם חייב לפדותה.

התוספות בכתובות (מז: ד"ה 'זימנין') כתבו שהוא הדין שהאשה אינה יכולה לוותר על הזכות שבעלה יפדה אותה ולקחת את פירותיה לעצמה.

תוס' מוכיחים כן מלשון הברייתא (כתובות מז:): 'פירקונה תחת פירות'- משמע שהפירות הם העיקר, כפי שדייקה הגמ' עצמה ביחס לניסוח- 'מזונות תחת מעשה ידיה', עד שנצרכה לשנות את הניסוח.

עוד הוכיחו זאת תוספות מהגמרות בב"ב (מט.) **וגיטין** (עז.) שמתקשה הגמ' באיזה מציאות יש לאשה חצר מבלי שיש לבעל זכות בפירות, ולא מציעה הגמ' שמדובר כשהאשה אומרת 'איני נפדית ואיני נותנת פירות' ומשמע שלא ניתן לומר זאת.

תוספות הביאו ג' טעמים מדוע האשה אינה יכולה לומר כן:

○ האשה אינה יכולה להפקיע ממנה תקנה באופן מוחלט, ובזה שונה ממחילתה על מזונתיה שהיא לא מפקיע את התקנה באופן מוחלט, והיא יכולה תמיד לחזור בה.

○ חכמים לא אפשרו לאשה למחול על פדייתה משביתה בכדי שלא תטמע בין העכו"ם.

○ לבעל יש זכות בגוף הקרקע, וממילא מחילת האשה לא תועיל בדבר שכבר שייך לבעל.

הר"ן (כתובות יז: בדפי הרי"ף ד"ה 'תחת פירות) **הוסיף סיבה נוספת**, והיא שהסיבה שלא ניתן למחול, היא משום שתקנה זו נועדה גם בעבורו, שתהיה מי שתשמשו [ענין בסימן סט סעיף ג שהרב ישראלי הביא נ"מ בין הטעמים, בשאלה אם ניתן לומר כשנתן ענינו לגרשה איבד את פירותיו, והוא הדין שאבדה את קבורתה].

השו"ע בסימן סט סעיף ה פסק שאשה אינה יכולה לוותר על פדיונה בתמורה לפירות והביא את הטעם השני של תוס' שהוא בכדי שלא תתערבב בין האומות.

הח"מ (א) והב"ש (א) כתבו לאור טעמו של השו"ע שאף תנאי קודם הנישואין לא יועיל, משום שחז"ל לא רוצים לאפשר מציאות שהאשה תטמע בין העכו"ם.

אמנם הבית מאיר חולק וסובר, שמועיל תנאי קודם הנישואין ככל תנאי ממון, וכתב שכן מדויק מדברי הרמב"ם (אישות יב, ו) שמנה רק ג' דברים, שלגביהם לא מועיל תנאי.

לשון השו"ע:

פדיונה כיצד?

נשבית, חייב לפדותה ואינו יכול לומר לה: הרי גיטך וכתובתיך ופדי את עצמך. ואפילו אם יאמר: איני פודך ולא אטול פירות, אין שומעין לו, אלא חייב לפדותה:

סעיף ב

האם מחוייב הבעל לפדות את אשתו בסכום היותר משוויה, ואם מותר לו לעשות כן?

התבאר בסעיף הקודם כי מחובתו של הבעל לפדות את אשתו, במידה ונפלה בשבי.

בסעיף זה נדון, מהו הגבול לחובה זו, ועד איזה סכום חל עליו החיוב. מעבר לכך נדון במציאות שתעריך הפדיה הוא גבוה מאוד, האם בכלל מותר לו לפדותה, או שיש לאסור זאת בכדי שלא ליצור תקדים שיעודד חטיפות נוספות.

בעניין זה יש לדון ביחס בין ב' גמרות:

הגמרא בכתובות (נב.) מביאה ב' ברייתות בהם מופיעה מחלוקת בין ת"ק לרשב"ג עד איזה סכום עדיין מחוייב הבעל לפדות את אשתו:

לדעת ת"ק- אם נשבית פעם אחת, פודה אותה עד סכום של יותר מעשר מדמי כתובתה, אך לאחר מכן, הפדייה תלויה בדעתו.

ואילו לדעת רשב"ג אין חיוב לפדותה ביותר משוויה, וכן אין חיוב לפדותה ביותר משווי של כתובתה.

רשב"ג מנמק את הסיבה שאין חיוב לפדותה ביותר בכדי שוויה בלשון זו: "רבן שמעון בן גמליאל אומר אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם מפני תקון העולם".

ויש לברר אם כוונתו של רשב"ג היא שאין חיוב לבעל לפדות ביותר מכדי דמיה אך מותר לו לעשות כן, או שאף אסור לו לעשות כן, משום שאין פודין את השבויין יותר מכדי שוויין.

ספק דומה מצוי בגמ' בגיטין (מה.) שם דנה הגמ' בדברי המשנה הקובעת שאין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תקון העולם (וכדברי רשב"ג אצלנו), ושואלת הגמ' אם הכוונה שאין פודים יותר מכדי דמיהם בכדי שלא להעמיס על הציבור עול גדול מדי (לשון הגמ': משום דחוקא דצבורא הוא?) או שהסיבה שאין פודין היא בכדי שלא להוות תקדים שיגרום לחטיפות חוזרות ונשנות (לשון הגמרא: 'או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי?').

הגמ' רוצה לפשוט את הספק מהסיפור של לוי בר דרגא שפדה את בתו בשלוש עשרה אלפי דינרי זהב, ומכאן רצתה הגמ' ללמוד שהסיבה שאין פודין, אינה בכדי שלא ליצור תקדים לחטיפות, אלא בכדי שלא להעמיס על הציבור, ולכן אם יש לאדם פרטי כסף, והוא מעוניין לפדות את בתו- הרשות בידו.

הגמ' מביאה שאבי דוחה ראה זו ואומר שיתכן שמעשהו של לוי בר דרגא, לא היה מקובל על חכמים, וממילא אין ללמוד ממנו. **א"כ הגמ'** לא הכריע בשאלה מהו הטעם לכך שאין פודין את השבויים יותר מכדי שווין, וממילא אם יש איסור בדבר.

הראשונים והאחרונים נדרשו לשאלה מדוע הגמ' בגיטין לא ניסתה לפשוט את הספק מהגמ' בכתובות:

○ **תוס'** (גיטין מה. ד"ה ידלא ליגרבו) **הקשו** שהגמ' יכלה לפשוט מדעת ת"ק (המחייב את הבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי שוויה), שאין איסור בדבר, ועל כרחך שהסיבה שאין פודים יותר מכדי שווין, היא, מחמת דוחק הציבור, וטעם זה לא שייך ביחס של חובת הבעל לאשתו.

ותירצו תוס' שאין להוכיח מדברי ת"ק שמותר לפדות שאר אנשים ביותר מכדי שווין, משום שפדיית אשתו שונה מפדיית שאר אנשים, מפני שהיא נחשבת כ'גופו', ועל עצמו לא תיקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו.

○ **המהרש"א** התקשה מדוע אין להוכיח מדעת רשב"ג שהסיבה שאין פודין יותר מכדי שווין, היא בכדי שלא לעודד חטיפות נוספות, ולכן כתב שאף הבעל לא פודה את אשתו, שלכאורה אם הטעם היה מפני דוחק הציבור, אין זה סיבה לפטור את הבעל מחובותיו כלפי אשתו.

המהרש"א תירץ שאכן לגמרא היה פשוט שלדעת רשב"ג הסיבה שאין פודין יותר מכדי שווין, היא בכדי שלא לעודד חטיפות, והסתפקה הגמ' רק בדעת ת"ק, ולכן לא היה ענין להוכיח מדעת רשב"ג.

○ **הרשב"א** (מה.) **והר"ן** (על הרי"ף גיטין כג. ד"ה 'או דילמא') דנו אף הן ביחס בין הגמרא בגיטין לגמרא בכתובות, וביארו בדיוק להיפך מדברי המהרש"א, שהגמ' בגיטין עסקה רק בדעת רשב"ג שסבר שאין פודין יותר מכדי דמיהן, אך ת"ק חלק לחלוטין על דין זה, וממילא לא היה שייך לפשוט מדבריו. הרשב"א הוסיף וכתב שאכן היה ניתן לפשוט את ספק הגמרא מדברי רשב"ג ממנו עולה בפשטות שיש איסור לפדות יותר מכדי דמיהן בכדי שלא לעודד חטיפות נוספות, אלא שדרכה של הגמ' הרבה פעמים להסתפק במקום אחד, על אף שניתן להכריע במקום אחר,

כל הפרשנים שהבאנו עד כה הניחו שלדעת רשב"ג יש איסור לבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי שוויה בכדי שלא לעודד חטיפות נוספות.

אמנם כנגד גישה זו כתב הריטב"א (כתובות נב. ד"ה רשב"ג) **בשם ר"ת** שהסיבה שהגמ' בגיטין לא הוכיחה מדעת רשב"ג שהטעם שאין פודים שבויין ביותר מכדי דמיהן, היא מהחשש של עידוד חטיפות, היא משום שכלל לא ניתן להוכיח כן מדעת רשב"ג ויתכן שלדעתו הסיבה שאין מחייבים את הבעל, היא בכדי שלא לדחוק את הבעל, כשם שאיננו דוחקים את הציבור, ואין כלל בכוונתו של רשב"ג לומר שיש איסור לבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיו, אלא לומר שאינו מחוייב בכך (אמנם בכתובות מה. ד"ה 'או דילמא') כתב הריטב"א בדומה לדברי הרשב"א והר"ן שאכן היה ניתן להוכיח מדברי רשב"ג שהטעם שאין פודין הוא משו דוחק הציבור, וכך דרך השי"ס שלא לפשוט לעיתים במקום אחר, ואכן להלכה יש להכריע ע"פ פשיטות הגמרא בגיטין וכפי שיתבאר לקמן).

הפני יהושע (גיטין נב. ד"ה 'בגמרא', כתובות ד"ה 'ותוספות בד"ה דלא ליגרבו ולייתו'). **וההפלאה** (קונטרס אחרון עה, ב) **מביאים חיזוק לדברי ר"ת הנ"ל** (שרשב"ג סבר שאין חיוב לפדותה ביותר מדמיה, ואין כוונתו שהדבר אסור, אך שניהם אינם מזכירים את דבריו) מכך שהגמ' בכתובות מקשה בין מקור אחד שאומר רשב"ג שאין הבעל חייב לפדותה ביותר מדמיה, ומשמע שמכול מקום חייב אף ביותר משווי כתובתה, ואילו במקור אחר אומר רשב"ג שאינו חייב לפדותה ביותר מכתובתה, ומתרתת הגמ' שלרובן גמליאל יש 2 קולות- במידה וכתובתה יותר מכדי שוויה, אינו פודה אלא בכדי שוויה, ובמידה וכתובתה פחותה מכדי שוויה, אינו פודה אלא בדמי כתובתה. **הפנ"י וההפלאה מעירים** שאם היינו מבינים שרשב"ג סבר שיש איסור לפדות ביותר מדמיה, אין כלל מקום לקושיא, משום שלענין פדיון- יש איסור לפדותה, וביותר מכתובתה- ודאי שמותר לו, אלא שאינו חייב.

לכאורה היה ניתן להבין שהרמב"ם סובר כדעת ר"ת המובא בריטב"א משום שבהלכות מתנות עניים (ה, יב) פסק הרמב"ם שהסיבה שאין פודים שבויים ביותר מכדי שווין, הוא מהחשש שזה יעודד חטיפות נוספות, ואילו לענין חיובו של הבעל לפדות את אשתו, כתב הרמב"ם (אישות יד, יט) שאין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה, ומשמע שאמנם אין חיוב, אך מותר לו לפדות. לכאורה צריך לומר שהוא סבר כדעת ר"ת שמותר לפדות את אשתו משום שאשתו כגופו, ומכול מקום אומר רשב"ג שאין הבעל מחוייב בכך.

אמנם ביאור זה קשה בדעת הרמב"ם, משום שבניגוד לר"ת שהעלה זאת כאפשרות לומר שרשב"ג סובר שהטעם שאין פודין יותר מכדי שווין הוא שלא לדחוק את הציבור וכן את הבעל, הרמב"ם הכריע שהסיבה היא בכדי שלא לעודד חטיפות נוספות, וא"כ לא מובן מדוע שיהיה מותר לבעל לפדותה במידה והוא רוצה, ואם נניח שהאיסור לא מוטל על הבעל וכפי שכתב ר"ת משום שאשתו כגופו, ומכול מקום אומר רשב"ג שאין הבעל כטעם שאין לחייבו, והרי טעם זה אינו שייך לגביו.

מסיבה זו דוחה הלחם משנה ביאור זה בדעת הרמב"ם, ומבאר שהרמב"ם כלל לא סובר כדעת ר"ת, אלא שלדעתו אסור לבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי שוויה, **וכן כתבו הב"ש, והיד פשוטה** (אישות יד, יט) אלא שביארו את לשון הרמב"ם באופנים שונים:

הב"ש (ב) והיד פשוטה (אישות יד, יט) **ביארו** שכל כוונת הרמב"ם לומר שאין חיוב על הבעל מצד ב"ד לפדותה, וממילא חזר דינה להיות כפדיון כל אדם המבואר בהלכות מתנות עניים שיש איסור לפדותם.

ואילו הלחם משנה ביאר, שהרמב"ם התייחס לסכום שהוא יותר מכדי שוויה, אך כשווי כתובה, שמן הדין רשאי לפדותה בסכום זה אף אם הוא יתר מכדי דמיה, משום שזהו כספה שלה, ועל זה בא לחדש הרמב"ם שאין הבעל חייב לתת לה כתובתה.

אמנם ההפלאה נמלט מקושיא זו וסובר שאכן ניתן לבאר שהרמב"ם מודה לר"ת שרשאי אדם לפדות את אשתו אף ביותר מכדי שוויה, אך אינו מחוייב בכך, והרמב"ם פירש את המושג 'קיום העולם' ב2 המקומות באופן שווה, ופירושו שלא לעודד חטיפות וכפי שעולה מדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים, ורשב"ג אומר שכשם שאסור לפדות סתם אדם ביותר מכדי שווין, כך אין לחייב את הבעל לפדות את אשתו ביותר משוויה

ואף שמותר לו לפדותה, מכול מקום לא מסתבר שחכמים יחייבו את הבעל לפדות בשווי זה, דבר שהם עצמם אינם מעודדים מפני תיקון העולם.

הפני"י ביאר באופן קצת שונה. אף הוא כתב שהסיבה שאין פודין הוא שלא לעודד חטיפות, וטעם זה לא שייך ביחס לבעל כלפי אשתו משום שאשתו כגופו, אך מכול מקום, היות ואין הדרך לפדות ביותר מכדי שוויו, אין לחייב את הבעל בכך, ועוד שהיות ואינו חפץ לפדותה, ומעדיף לגרשה, אין היא נחשבת כגופו ואינו חייב לפדותה יותר מכדי שוויה¹¹⁰.

האם הלכה כרשב"ג או כת"ק?

הבאנו לעיל שנחלקו ת"ק ורשב"ג אם מחוייב הבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי שוויה. **לעיל הארכנו לדון בדעת הרמב"ם, אך פשוט שהרמב"ם הכריע בדעת רשב"ג** שאין חיוב של הבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה (אלא שנחלקו בדבריו אם מותר לו לפדותה במידה ורוצה בכך).

וכן פסק הרי"ף (כתובות יט.) [הרשב"א הביא שהכריעו כן, משום שכך עולה בפשטות מדברי רשב"ג בגיטין, וביד פשוטה כתב שהכריעו כן משום שכך סתם הירושלמי (לא מופיעה בגרסאות שלפנינו אלא ברשב"א בגיטין מה).]

אמנם הרא"ש (כתובות ד, כב) **כתב שהרמ"ה פסק בדעת ת"ק** שחייב אדם לפדות את אשתו אפילו יותר ממכדי דמיה, משום שאשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו, כך יכול, וממילא מחוייב לפדות את אשתו.

הרא"ש כתב שמסתבר כדברי הרמ"ה

הכרעת השו"ע והרמ"א :

השו"ע פסק כלשון הרמב"ם שאין מחייבים לפדות את אשתו ביותר בכדי דמיה. **וכפי שהבאנו לעיל הב"ש (ב), הלחם משנה והיד פשוטה הבינו שלדעת הרמב"ם והשו"ע יש גם איסור**

לבעל לפדות ביותר מכדי שוויה. (הח"מ א) הניח גם כן שיש איסור, אך השאיר את לשון הרמב"ם והשו"ע בקושיא) **כמו כן הבאנו לעיל שלדעת ההפלאה והפני"י אין איסור לבעל לפדות את אשתו, אלא שאינו מחוייב**

במציאות שלשאר אנשים יש איסור (וכן כתבו הבני אהובה אישות יד, יט והט"ז א)

הרמ"א כתב: "וי"א דאשתו כגופו דמי, ויכול לפדות בכל אשר לו".

הגרי"א (ד) כתב שיש לגרוס בדברי הרמ"א 'וחייב לפדותה' וכפי שכתב הטור, שהלוא הרא"ש הכריע כרמ"ה שהלכה כת"ק שחייב לפדותה.

וכן כתב הט"ז (א) שמוכרחים לומר שכוונת הרמ"א שהיות ומותר לו, הוא גם חייב, משום שלשיטת הט"ז אף הרמב"ם והשו"ע מודים שרשאי לפדותה ועל כרחך שהרמ"א בא לחדש שיש גם חובה לפדותה.

לשון השו"ע:

אין מחייבים את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה, אלא כמו שהיא שוה כשאר השבויות.

(וי"א דאשתו כגופו דמי, ויכול לפדות בכל אשר לו) (טור והרא"ש בשם הרמ"ה הובא בב"י).

סעיף ג

האם מחוייב הבעל לפדות את אשתו אף ביותר מכדי כתובתה?

בסעיף הקודם הבאנו את דברי ת"ק במשנה בכתובות (נב). שסבר שהבעל מחוייב לפדות את אשתו עד עשר בכדי כתובתה. אמנם במידה ונפדתה פעם נוספת, אינו מחוייב לפדותה, אלא אם רצה פודה- ואם לא רצה אינו פודה.

ובגמ' מביאה הגמ' שסבר רבן גמליאל שאין חיוב לפדותה ביותר מכדי כתובתה (והבאנו בסעיף הקודם שהסיקה הגמ' שרשב"ג מקל 2 קולות: במידה וכתובתה יותר מכדי שוויה, אינו פודה אלא בכדי שוויה, ובמידה וכתובתה פחותה מכדי שוויה, אינו פודה אלא בדמי כתובתה).

הרי"ף (כתובות יט.) גרס שדברי ת"ק הם דברי רבי, ופסק שהלכה כרבי בעניין שיש חיוב לפדותה אף ביותר מכדי כתובתה (וזאת על שפסק הרי"ף כרשב"ג בעניין שאין הבעל מצווה לפדותה ביותר מכדי שוויה).

הרא"ש (כתובות ד, כב) ביאר שהסיבה שהכריע הרי"ף כרבי, היא, משום שהמשנה סתמה וכתבה שאם נשבת חייב לפדותה, ולא הגבילה זאת שסכום הפדייה, יהיה פחות מסכום הכתובה, ויוצא שסתם משנה כדעת רבי.

השו"ע פסק בדעת הרי"ף והרמב"ם שמחוייב לפדותה אף ביותר מכדי כתובתה. **הב"ש (ג) ציין שהשלטי גיבורים פסק כדעת רשב"ג, שאינו מחוייב לפדותה ביותר מכדי כתובתה.**

¹¹⁰ ומהרב מבורך טוויטו שמעתי טעם קצת אחר, שהיות וחכמים חפצים בכך שהבעל יפדה את אשתו, לא אסרו עליו אף במקום שלשאר אנשים אסור, אך מכול מקום לא מצאו לנכון לחייבו במציאות זו, ולטעם זה הסיבה שהבעל רשאי לפדות את אשתו אינו משום שאשתו כגופו אלא משום שהיא מחוייב כלפיה, ויתכן שאפילו לאדם עצמו יהיה אסור לפדות עצמו ביותר מדמיו, ומכול מקום יהיה מותר לו לפדות את אשתו, ולי מסברא נראה יותר כדברי ההפלאה, אך גם לי קשה מנין הניחו הראשונים והאחרונים כדבר כל כך פשוט שמוותר לאדם לפדות את עצמו, דבר שלא רמוז בגמ' ואף לא ברמב"ם, ובפשטות היה ניתן להבין שכשם שהגמ' אסרה לאדם פרטי לפדות את בתו מכספו שלו, כך יהיה אסור לו לפדות אף את עצמו, ולא מצאתי מי שערער על הנחה זו שרשאי אדם לפדות את עצמו. ור"ת, הרמ"ה, ושאר ראשונים הניחו כן כדבר פשוט, ואף האחרונים שהעלו בדעת הרמב"ם שאסור לאדם לפדות את אשתו כדוגמת הלחם משנה, הניחו בפשטות שמוותר לו לפדות את עצמו, ויש לעיין בזה.

האם יש חיוב לפדותה פעם שנייה?

הבאנו לעיל שהברייתא מביאה את דברי ת"ק בב' ברייתות בו הוא קובע שמחוייב אדם לפדות את אשתו אף ביותר מכדי כתובתה, וכן ביותר מכדי דמיה, וכך נאמר שם: 'פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך רצה פודה, רצה אינו פודה'.

ונחלקו הראשונים, אם דברי ת"ק אמורים רק ביחס לחובה לפדות ביותר מכדי דמיה או בכדי כתובתה, אך מכול מקום מחוייב אף בפעם השנייה לפדותה בפחות מכך, או שכלל אין חיוב לפדות את אשתו בפעם השנייה.

רש"י (כתובות נב. ד"ה 'רצה אינו פודה) **ביאר** שאין כלל חיוב לפדות את אשתו בפעם השנייה.

תוס' (כתובות נב. ד"ה 'רצה אינו פודה') **הקשו על שיטתו שהרי מבואר בגמ'** (כתובות מז. : שחיוב פדיון הוא מצוי יותר מחיוב הכתובה, ועל כרחך שניתן לפדות ביותר מפעם אחת, והציעו תוס' שרש"י יפרש את הגמ' באופן אחר שקבורתה מצוי יותר מפדיונה, והואיל ודרך הנשים להפטר קודם הגברים.

אך הביאו תוס' שר"ח חלק על רש"י וסבר שלעולם חייב הבעל לפדותה אף בפעם השנייה, אלא שאין חיוב לפדותה ביותר מכדי דמיה בפעם השנייה.

הרא"ש כתב שנראה עיקר כדעת רש"י משום שאם היינו סוברים שיש חיוב לפדותה אף בפעם השנייה, לא היה מקום לחלק אף בפדיון השני לגבי סכום הפדיון, שהרי זה אותו חיוב.

מדברי הרמב"ם (אישות יד, יט) אין הכרע מוחלט אם הכריע כדעת רש"י או כדעת ר"ח, ואם פטור מלפדותה בפעם השנייה כאשר שוויה הוא פחות מכדי כתובתה.

אמנם בסוף דבריו הוסיף הרמב"ם לכאורה נקודה מיוחדת. הרמב"ם התנסח בזה הלשון:

במה דברים אמורים בפעם ראשונה אבל אם פדאה ונשבית פעם שנייה ורצה לגרשה הרי זה מגרש ויתן כתובה והיא תפדה את עצמה.

מלשון הרמב"ם עולה לכאורה, שבמידה והבעל חפץ שלא לפדותה בפעם השנייה, הוא צריך לגרשה ומשמע שאם הוא לא חפץ לגרשה, הוא צריך לפדותה אף ביותר מכדי כתובתה¹¹¹.

אמנם הב"י (וכן בכסף משנה) **הבין** שאין מחובתו לגרשה, ואם אינו חפץ לגרשה, הוא לא מחוייב לתת לה אף את כתובתה.

אך הב"ח, הח"מ (ד) והב"ש (ד) הבינו כפי שביארנו בתחילה שלדעת הרמב"ם, אם חפץ לקיימה, הוא מחוייב לפדותה אף ביותר מכדי כתובתה, (וכתב הח"מ שאם לא נאמר כן, לא היה לרמב"ם כלל להכניס את נושא הגירושין, שהרי פשוט שהרשות בידו לגרשה, וכן פשוט שאם הוא מגרשה הוא מחוייב לתת לה כתובה, ועל כרחך כתב הרמב"ם כן כדי לומר שאם הוא לא מגרשה, הוא מחוייב לפדותה).

בטעם הדבר כתבו האבני מילואים (ג) והבני אהובה (אישות יד, יט), שהחיוב לפדותה קיים תמיד, והוא אף ביותר מכדי כתובתה. אך תמיד יכול הבעל לגרש את האשה ולהמנע מהחיוב, כשם שיכול לגרשה ולהפטר מחיוב המזונות. אלא שכל עוד לא פדה אותה פעם אחת אין ביכולתו לעשות כן, משום שכבר אכל בפירות כנגד פדיונה, ולכן מחוייב לפדותה, ואפילו ביותר מכדי דמיה. אך לאחר שכבר פדה אותה פעם אחת, הרשות בידו לבחור אם לא לגרשה ובכך להפטר מהחיוב, או להשאר נשוי אליה, וממילא להיות מחוייב בפדיונה.

והיד דוד (פרידמן אישות יד ס"ק קיח ד"ה 'גם נראה לוי') **ביאר** שחיוב הפדיון הוא רק בפעם הראשונה, אך מכול מקום כל עוד הוא נשוי אליה, יש לחייבו לפדותה מדין קרוב, ולעניין זה ביכולתו לגרשה, וממילא להפטר מן החיוב. (ומר' דניאל ווסטברוק שמעתי סברא נוספת, והיא שחובת הפדיון היא רק בפעם הראשונה, אך מכול מקום כל עוד הוא נשוי, יש לחייבו לפדותה מכוח מצוות עונה שמחוייב לחיות עמה, ויש להעיר שיש בזה מן החידוש שצריך להוציא כסף נוסף בשביל לקיים את מצוות העונה, והרי לכאורה לא הוא זה שאשם בביטול מצות העונה).

השו"ע פסק כלשון הרמב"ם שאם בפעם השנייה רוצה לגרשה ולתת כתובה שתפדה עצמה – הרשות בידו.

והרמ"א הוסיף, שאם לא רוצה לגרשה אינו חייב לפדותה כלל.

הב"ש העיר שלפי הבנתו ברמב"ם, אין זה נכון ואם רוצה לחיות עמה- חייב לפדותה ואף ביותר מכדי כתובתה.

ומכול מקום כתב הב"ש (ד) שדברי הרמ"א נכונים בדעת רש"י ורא"ש שסברו שלא תקנו כלל חיוב פדיון ליותר מפעם אחת.

הח"מ (ג) ציין למבואר ביו"ד (סימן רב סעיף ח) שאשה קודמת לפדיון האיש, למעט מצב שיש חשד של עריות, ולכן אם שניהם נפדו, מחוייב הבעל לפדותה קודם שהוא פודה את עצמו.

לשון השו"ע:

היו דמיה יותר על כדי כתובתה, ואמר: הריני מגרשה וזו כתובתה ותלך

ותפדה את עצמה, אין שומעין לו, אלא כופין אותו ופודה אותה אפילו היו

דמיה עד י' בכתובתה, ואפילו אין לו אלא כדי פדיונה.

במה דברים אמורים?

¹¹¹ אין להוכיח מדין זה כי הרמב"ם סבר כדעת רש"י שלעולם אין חיוב לפדותה בפעם השנייה, מכך שאם היה מחוייב לכל הפחות לפדותה מפחות מכדי כתובתה, אז היה לרמב"ם לומר שכאשר הוא מגרשה, יש לחייבו לשלם כתובתה, ובנוסף עד כדי כתובתה בכדי לפדותה, משום שמסתבר לומר שכל שאין ביכולתו לפדותה בסכום של בכדי כתובתה, ורק במידה ויגרשה וישלם לה גם כתובה וגם בנוסף סכום של בכדי כתובתה יוכל לפדותה, לא הטילו עליו את חובת הפדיון. יש להעיר שלכאורה היה ניתן להציע פירוש שלישי בנוסף לפירושו של רש"י ור"ח, והוא שבאמת תקנו חיוב פדיון אף בפעם השנייה, אך זאת רק בתנאי שבפעם הראשונה הפדיון היה בשווי כתובתה. אך במידה ובפעם הראשונה פדה ביותר מכדי כתובתה, שוב אינו מחוייב לפדותה כלל (פירוש זה מובא בשטמ"ק באמירה שאין לפרש כך, ואכן במידה ונפרש כך יש צורך להתאים זאת בסברא, מדוע אם פדה פעם אחת ביותר מכדי כתובתה, הוא נפטר מחיוב הפדיון לעולם, ובע"ה עוד חזון למועד).

בפעם ראשונה; אבל אם פדאה ונשבת פעם שנייה, ורצה לגרשה, מגרשה ונותן לה כתובתה והיא תפדה את עצמה.
(אבל בלאו הכי אינו חייב לפדותה בפעם שניה) (בי"י).

סעיף ז

האם פודים את אשתו מנכסיו כשהוא נמצא במדינת הים?

לשון הגמרא בכתובות (מח).

אמר רב חייא בר אבין אמר רב הונא מי שהלך למדינת הים ומתה אשתו- ב"ד יורדין לנכסיו וקוברין אותה לפי כבודו.

נראה שהרמב"ם למד מכאן שכל חיוב שהוא מתנאי ב"ד, יכולים ב"ד לרדת לנכסיו כשהוא לא נמצא ולקיים חיובו, והוא הדין לעניין פדיון, ולאור כך פסק הרמב"ם (אישות יד, כ) שאם נשבתה אשתו והוא במדינת הים- ב"ד יורדים לנכסיו, וכן פסק השו"ע.

הרמב"ם הצריך שאת מכירת נכסיו- יעשו בהכרזה, וביאר המ"מ: 'שכל מכירות ב"ד הם בהכרזה ולא מיעטו מהם אלא כרגא ומזוני וקבורה' כמבואר בכתובות (ק):

הח"מ (ה) התקשה בסברא במה שונה חיוב הפדיון מכרגע מזוני וקבורה, שבהם מוכרים מיד ללא הכרזה (נראה שעיקר הקושי שלו הוא שנפסק בשו"ע ב"ד סימן רנב סעיף ג ע"פ המהרי"ק (שורש ז) שכל רגע שמאחר לפדות שבויים הרי זה כאילו שופך דמים).

ובבית יעקב כתב ליישב שאכן במציאות שיש חשש שאם יכריזו, היא לא תוכל להפדות שוב, פודים אותה ללא הכרזה וכתב שהדבר תלוי בראות עיני בית דין לשון השו"ע:

מי שנשבת אשתו והוא במדינת הים, ב"ד יורדים לנכסיו ומוכרין בהכרזה, ופודין אותה כדרך שהבעל פודה
(אם הוא ואשתו בשביה עיין ב"ד סימן רנ"ב).

סעיף ה

הדיר את אשתו ואח"כ נשבתה- אם חייב לפדותה

לשון הגמ' (כתובות נב).

המדיר את אשתו ונשבת:

רבי אליעזר אומר פודה ונותן לה כתובתה.

רבי יהושע אומר נותן לה כתובתה ואינו פודה.

אמר רבי נתן שאלתי את סומכוס כשאמר רבי יהושע נותן לה כתובתה ואינו פודה כשהדירה ולבסוף נשבת או בנשבת ולבסוף הדירה ואמר לי לא שמעתי ונראין דברים שהדירה ולבסוף נשבת דאי אמרת נשבת ולבסוף הדירה אתי לאיערומי.

לשון השו"ע:

המדיר את אשתו נדר שהוא חייב בגללו לגרשה וליתן כתובתה, ונשבת אחר שהדירה, אינו חייב לפדותה, שמשעה שהדירה נתחייב לגרשה וליתן לה כתובתה.

סעיף ו

לשון המשנה בכתובות (נא).

לא כתב לה אם תשתבאי אפרקינך ואותבינך לי לאיתנו ובכהנת אהדרינך למדינתך חייב שהוא תנאי בית דין.

מבואר בגמ' שאף כהנת שנשבתה- חייב בעלה לגרשה, וזאת על אף שהיא נאסרת עליו מחשש שנבעלה, ואם נבעלה היא נאסרת גם באונס.

וכתב הר"ן (על הר"ף כתובות יח): שבישראלית שיש חשש שנבעלה ברצון, אין בעלה חייב לפדות ואף שהשבייה היא זאת שגרמה לה להיאסר, דמכול מקום אין השביה עצמה גורמת אלא מפני שנבעלה ברצון **הר"ן הביא שכן מבואר בתוספתא (ליברמן כתובות ד, ה), שם נאמר:**

נשבת אינו חייב לפדותה במה דברים אמורים בשבויות מלכות **הרמ"א פסק ע"פ דברי הר"ן ששבויה שיש חשש שנבעלה ברצון ע"פ המבואר בסעיף ז- אין בעלה חייב לפדותה.**

הבית מאיר השיג על הרמ"א וכתב שהר"ן כתב כן רק במציאות שודאי נבעלה ברצון, כיום שהיה לה מציל ולא צווה, אך כשיש ספק כגון שהיה סכנת נפשות ואנו חוששים שנתרצתה ולכן נאסרה לבעלה, מכול מקום חייב לפדותה, משום שהיא טוענת בב"ד שלא נבעלה, והוא רק בספק שנבעלה, והרי זה כאדם שלווה ואינו זוכר אם פרע, שחייב לשלם

הח"מ (ז) כתב שבאשת כהן יש חיוב לפדותה אף כשזינתה ברצון משום שבשעת השבי היה יכול לקיים את תנאי הכתובה- 'ואהדרינך למדינתך' וכבר התחייב לפדותה.

והב"ש (ח) חלק וסבר שהיותו והיא נבעלה לאחר- איסור אחר גרם לה ופטור מלפדותה.

(הרא"ה כתב כדעת שמואל)

לשון השו"ע:

כהן שנשבית אשתו, אף על פי שנאסרה עליו, הואיל ומקודם היתה מותרת לו פודה ומחזירה לבית אביה. אפילו היה בעיר אחרת, מיטפל לה עד שמחזירה למדינתה, ומגרשה ונותן לה כל כתובתה. ואם היה בעלה ישראל, שהשבויה מותרת לו, מחזירה לו לאשה כמו שהיתה, ואם רצה אח"כ מגרשה ונותן לה כתובתה. (שבוייה שנאסרה אף לבעלה ישראל, שחוששים שמא נבעלה ברצון, כדרך שנתבאר סימן ז', אין בעלה חייב לפדותה) (הר"ן פ' נערה ור"י נ"ג).

סעיף ז

האשה שהיתה אסורה על בעלה, מחייבי לאוין, ונשבית, אינו חייב לפדותה אלא נותן לה כתובתה והיא תפדה את עצמה. (ומשלם לה הפירות שאכל מנכסיה) (הר"ן פרק אלמנה ניזונת).
כתוב בגמרא כתובות נא: - נב. -

אמר אב"י אלמנה לכ"ג חייב לפדותה שאני קורא בה ובכהנת אהדרינך למדינתך ממזרת ונתינה לישראל אינו חייב לפדותה שאין אני קורא בה ואותבינך לי לאנתו רבא אמר כל שאיסור שבייה גורם לה חייב לפדותה איסור דבר אחר גורם לה אינו חייב לפדותה.

סעיף ח

אין חיוב פדיונה עליו אלא בחייו, אבל אלמנותו אינה נפדית מנכסיו; אפילו נשבית בחייו ולא הספיק לפדותה עד שמת, אין היורשים חייבין לפדותה, ואפילו היא זקוקה ליבם, אלא נפדית משל עצמה או תטול כתובתה ותפדה את עצמה.
כתוב בגמרא כתובות נב. -

ת"ר נשבית בחיי בעלה ואח"כ מת בעלה הכיר בה בעלה יורשין חייבין לפדותה לא הכיר בה בעלה אין יורשין חייבין לפדותה לוי סבר למיעבד עובדא כי הא מתניתא א"ל רב הכי אמר חביבי לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא נשבית לאחר מיתת בעלה אין היתומין חייבין לפדותה ולא עוד אלא אפילו נשבית בחיי בעלה ואחר כך מת בעלה אין היתומין חייבין לפדותה שאין אני קורא בה ואותבינך לאינתו.