

סוגיות במסכת כתובות

מקורות ומהלך הסוגיא לשלביה (חלק א')

הרב יעקב ידיד

לע"נ מו"ר הרב שמואל בנימין הרלינג זצ"ל הי"ד
שצניעותו, מסירותו לתורה, אהבתו לארץ ישראל
ומסירות הנפש שלו, לכל אחד מהערכים הללו
עומד לפנינו כלפיד של אש תמיד

א. מסכת כתובות

קדושת מערכת היחסים שבין האיש ואשתו נמדדת לפי קביעותה של המערכת הזו, וההתייחסות המכובדת והמקובעת של יחסי האיש והאשה, היא שמונחת ביסוד דיני הכתובה. עצם קביעת הכתובה, והגדרת חובות האיש כלפי אשתו, כמו חובותיה כלפי בעלה, מעמידים באור של קדושה וטהרה את מערכת חיי הנישואין. דוקא על ידי סימון מחויבויותיהם ההדדיות, דוקא קביעותם מרעננת, ודוקא חוקים וגזרות דרבנן מהווים טל של חיים והתחדשות במערכת המשפחתית. קביעות יחסי איש ואשתו אמנם יכולה היתה להקבע בלא הסכם¹ כתוב, ולהיבנות כרוממות פנימית הנפשית שביניהם, אולם מהלך הדורות לא כך הוא:

אין לנו באנושיות דבר נקדש וראוי להיות מרומם כקדושת קשר ברית הנישואין, ע"כ התורה השלמה רצתה להדריכנו שלא ע"י כפיה ואונס יבנה בית ישראל, כ"א ההכרה הפנימית הנכנסת בנפשות קדושות להכיר מה גדולה ונערכה היא הברית הקדושה של הנישואין, "כי ד' העיד בינך ובין אשת נעוריך", ע"כ התירה תורה הגירושיך.

1 כשחז"ל מחפשים לימוד זכות לאומה"ע הם אומרים "שאין כותבים כתובה לזכרים" (חולין צ"א ע"א - צ"א ע"ב), חוסר הקביעות בכך, המתבטא באי כתיבת כתובה מחסר את מידת הרישעות שבדבר.

אמנם כאשר נתמעטו הכחות המוסריים וקשר הקדושה של ברית הנישואין התרופף, הנה ראה שמעון בן שטח שראוי להשתמש להעיר את קדושת הנישואין ולחזק מוסרותיה שלא תהי' קלה בעיניו להוציאה, ע"י השימוש בכח גרוע, בכח הקמצנות חשבון חסכון של כסף, ותיקן כתובה לאישה. אמנם כך היא המידה הנלמדת ממידותיו של הקב"ה שלא לבוז לכל דבר, ושלא להקטין כל כח היותר שפל, ומכ"ש שלא לחפוץ באיבודו כ"א לצפות לזמן אשר יוכל להשתמש לדבר נשגב ונעלה. וזה כבר חקק השי"ת שאח"כ כאשר ע"י הכח הפחות יעשה הדבר הנשגב, ילך הדבר הנשגב בנתיבה הראויה לו. קשר הנישואין שאמנם בהמון נתחזק ע"י האמצעי המגושם הזה של קימוץ כסף הכתובה, מ"מ פועל הוא אח"כ להרשים יפה את תפארת הקדושה הראויה לו כפי מדתו. (עין איה שבת א' פרק ראשון אות ע"ה)

לא לחינם נקראה מסכת כתובות - "ש"ס קטן", המערכת הפנימית והמשפחתית, בהשוואתה למערכת הכללית העולמית. הש"ס הגדול המקיף ענייני עולם ומלואו, החובק כל פרטי חיינו, מופיע בש"ס הקטן של עולם ומלואו בחיי המשפחה, ובניה נכונה של מערכת המשפחה היא בניין של עולם מלא, בניינו של הש"ס הגדול.

מערכת הנישואין המשפחתית מקרינה על מערכת היחס והחיבור שבין כנסת ישראל ובין הקב"ה, וכבר רבותינו השוו את סדר המערכת והקשר המשפחתי ליחס המופלא שבין כנסת ישראל וכוראה:

כפי מה שנתפרסם מדברי כל הנביאים פה אחד היות בינותינו בינינו ובינו יתברך יחס אהבה וחברה זיווגית, כמו שאמר (הושע ב) וארשתיך לי לעולם. (שמות ל"א) אני ה' מקדישכם, קידושין ממש. וכבר היו הנישואין בכתובה ותנאים, כמו שכתבנו בפרשת המשכן (שער מ"ח) כי היא האהבה היותר עצומה שאפשר, כמו שאמר (ש"ב א) נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים. (עקדת יצחק שער נ"ח)²

ב. חשיבותה של החזרה

"כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת" (דברים י"א כ"ב) למה נאמר? לפי שנאמר תישמרון את מצות ה' אלוקיכם מגיד הכתוב שכשם שאדם צריך להיזהר בסלעו שלא תאבד, כך יהא אדם צריך להיזהר בתלמודו שלא יאבד" (ספרי עקב על דברים שם) "הנני מוסיף לזרז למזורז כמוך שיי' לשקוד על התורה ולחזור יפה על לימודך, כי זהו עיקר פרי הלימוד" (אורות התורה לחיזוק דברי תורה עמ' ע"ה)

"מאד נבהלתי ממה שראיתי שהנך חוזר רק שלוש פעמים על תלמודך. הנני יודע ועד על פי הנסיון כי אי אפשר כלל לזכות בחזרה של ג' פעמים. ואבקשך מאד להרגיל עצמך לחזור לכל הפחות עשר פעמים כל פרק קודם שתתחיל פרק אחר" (אגרות ראייה חלק א' אגרת ו')

ג. עבודת הסדר

"יתרון ידיעת הדברים על מתכונת חלקיהם כפי מחלקותם וסדרי יחסיהם, מידיעתם שלא בהבחנה, כיתרון ראיית הגן המהודר בערוגותיו, ומיזופה במסילותיו ובשורת מטעיו, מראיית חורש הקנים והיער הצומח בערבוב..."

לצורך החזרה על המסכת מובא בזה סיכום הסוגיות שעסקנו בהם בעיון, עם חברים מקשיבים ומחדדים, על פי סדר המקורות והמהלכים בסוגיא.

והתועלת בזה כפולה: לקבוצה שלמדנו יחדיו את הסוגיות - תועלת של חזרה, עיון מחודש וסיכום. ולמעוניין ללמוד את המסכת עזרה בחיפוש המקורות והכיוונים השונים בסוגיא, בלא להגביל חלילה, עיון מכיוונים רבים אחרים.

הנני רוצה ללמוד כדי שיביאני התלמוד לידי מעשה ולידי מדות ישרות, ולידי ידיעת התורה.

(תפילה קודם הלימוד לרבי יעקב עמדין)

מהלך הסוגיה ומקורותיה	הסוגיה
<p>א. הסוגיא: המשנה ב ע"א בתולה נישאת, ומהלך הגמרא עד ב ע"א למטה ואיכא דבעי לה מיבעיא. גמרא רש"י ותוס'.</p> <p>ב. הקשיים בסוגיא: קשיים לשוניים:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. נוסח המשנה ליום רביעי, ליום חמישי, ולכאורה היה צ"ל ביום, וכך גירסת הרי"ף וגירסת תוס' רי"ד. 2. בנוסח המשנה: שפעמים בשבת, שאם היה לו 3. בנוסח המשנה: שאם היה לו, היה משכים 4. הוזכרו נישואי אלמנה אך בלא טעם כלל, ובתוספתא כשמזכיר אלמנה מזכיר טעם. 5. מהלך הגמרא: כל הדיון בדברי רב יוסף - מה ההו"א, במה חזר בו. <p>קשיים במהות הסוגיא:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. מדוע לא פתחה המסכת בעיקר דין כתובה, כמו שכתוב במשנה הבאה, דף י ע"ב. 2. האם תקנת המשנה היא תקנת בנישואין או תקנה בביאה, מה יהיה אם לא בא עליה ביום ד'? 3. האם בנות ישראל חשודות בזנות עד כדי שנתקן שיינשאו יום לפני ישיבת בית דין? 4. מה היחס בין הטעמים השונים לתקנה זו, כפי שיבואר בהמשך. <p>קשיים בשיטת רש"י בסוגיא:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. בדברי הגמרא "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין", ומוסיף רש"י: "שאם יש שהות בינתיים יש לחוש שמא יתפייס ותתקרה דעתו ויקיימנה..." משמע שכל הבעיה היא שיקיימנה, ולכאורה הבעיה היא בכל רגע שנשארת תחתיו? 2. "שפעמים בשבת" מוסיף רש"י: "אבתולה קאי", מה בא רש"י להוסיף? יש שרצו לומר שרש"י למד שאלמנה מן האירוסין נישאת ביום ד'. <p>קשיים בשיטת תוס' בסוגיא:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. תוד"ה מפני מה - משמע בתוס' שהטעם המופיע במשנה זו רק נפקא מינה בסוגיא ולא עצם הסוגיא, מה ניתן ללמוד מכך? 	<p>א. בטעם תקנת חכמים לנישואי בתולה ביום ד'</p>
<p>ג. מחלוקת הראשונים: לגבי אלו נשים ניתקנה תקנת חכמים לנישואי בתולה ביום ד':</p> <p>רש"י (ד"ה בשני ובחמישי): משמע שמדובר בכל הנשים - שעל ידי שיבואו לב"ד יתברר הדבר ויבואו עדים.</p> <p>תוס' (ד"ה שאם היתה לו): עיקר התקנה היא לפחותה מבת ג' שקיבל בה אביה</p>	

קידושין, או אשת כהן שלא יכולה לטעון שנאנסה.
ובפירוש השני מסביר שגם לרש"י כל הנשים זה רק
מצד לא פלוג.

הר"ן (א' ע"א בדפי הרי"ף במשנה ד"ה בתולה נישאת): מתרץ את הקושיא על
רש"י שחולק על תוס', ודעתו כרש"י.

הריטב"א (ד"ה שאם היה לו): סובר בשיטת רש"י שתקנת המשנה לכל הנשים,
חוץ מאשת כהן ופחותה מבת ג', ומתוך עולה קושיא
לשיטת תוס'.

ובאחרונים תלו את מחלוקת רש"י ותוס' בשאלה האם ספק ספיקא שיכול להתברר
- האם חייב לברר או לא. נחלקו בכך הרמ"א, והש"ך (בשם הרשב"א), בשולחן
ערוך יורה דעה סימן ק"י סעיף ט'.

הרמ"א פסק שאע"פ שאפשר לברר אינו חייב לברר אולם הש"ך שם (בכללי ספק
ספיקא כלל ל"ה) בשם הרשב"א למד שצריך לברר וזה כשיטת רש"י.
ויעויין באריכות בספר ברכת אברהם בזה.

ד. בטעם תקנת חכמים לנישואי בתולה ביום ד':

ג' טעמים מופיעים בסוגיות לתקנת חכמים:

1. במשנה: משום טענת בתולים, שאם היתה לו טענת בתולים היה
משכים לב"ד.
2. בסוגיא ב' ע"א, ג' ע"ב: שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיטרח
ג' ימים וברביעי כונסה.
3. בסוגיא ה' ע"א: הואיל ונאמרה בו - בחמישי - ברכה לדגים.

וצריך להתבונן האם הטעמים הללו הם טעמים חלוקים:

כלומר שלדעת המשנה טענת בתולים היא הסיבה המרכזית בסוגיא, ושאר הטעמים
לא מחייבים, משום ברכה ומשום שקדו לא הכרח להינשא ביום ד', אבל דחינו
מיום א' ליום ד' כדי להתחשב בשקדו, או אולי אפילו ביום א' ניתן להתחתן וטעם
שקדו יכול לומר "טריח ליי" וכדף ג' ע"א.

ולמ"ד משום שקדו זהו טעם בפני עצמו, וזה מסביר את נוסח הברייתא, שיהיה
טורח אחד בשבת ושני בשבת וכו' וברביעי כונסה, משמע שזה הטעם שברביעי
כונסה, ומובא בשם הגרעק"א: וברביעי כונסה כדי שתיבעל בחמישי.

ולמ"ד משום ברכה - ברכה היא הטעם לתקנת חכמים לנישואי בתולה ביום ד',
כדי שתיבעל ביום ה' משום ברכה דדגים. ובירושלמי (כתובות פ"א ה"א) משמע
שטעם ברכה הוא הטעם המרכזי.

וצריך להתבונן לשיטה זו: אם כל טעם עומד בפני עצמו, והם טעמים חלוקים,
במה חלקו? מה שורש התקנה לכל שיטה, וסברת כל שיטה, מה תוקף התקנה,
ומהן הנפ"מ בין השיטות השונות, ואיך כל שיטה תסביר את מהלך הגמרא
ומסקנתה, מה הדין בהגיע הזמן באחד בשבת, מה הדין בחלה, בחלתה, ובפירסה
נידה.

או שנאמר שאלה לא טעמים חלוקים אלא טעמים משלימים:

לפי הבנה זו כל ג' הטעמים ביחד מרכיבים את תקנת המשנה, לנישואי בתולה ביום

ד'. כלומר לתקנת חכמים שבתולה תינשא ביום ד' ישנם ג' טעמים: שאם תהיה לו טענת בתולים ישכים לב"ד, שקדו על תקנת בנות ישראל, וברכה דדגים. אולם צריך להתבונן לפי הבנה זו: מדוע המשנה עצמה לא מזכירה את הטעמים הנוספים, האם מדברי המשנה לא עולה שיש רק טעם אחד לתקנה? ועוד שהרי לא צריך ג' טעמים לתקנה זו, שהרי הטעם של המשנה מאפשר או את יום ראשון או את יום רביעי, וכדי לקבוע רק את יום רביעי מספיק אחד משני הטעמים האחרים או שקדו או ברכה? אם נאמר שאלו טעמים משלימים נידרש לברר מה היחס בין הטעמים, והאם ישנו הבדל בין חשיבותם של הטעמים.

מתוך הסוגיות עצמן:

1. סוגיית הגמרא ג' ע"א: דברי רב שמואל בר יצחק – אי איכא ב"ד בכל יום אישה נישאת בכל יום, והגמרא מקשה: "והא בעינן שקדו – דטריח ליה" לכאורה משמע: הטעם העקרוני הוא משום ב"ד, והנפ"מ שאם ב"ד יושב בכל יום אישה נישאת בכל יום. טעם ברכה בכלל לא נזכר, ומשום שקדו אפשר לטרוח, אם כן ישנו רק טעם אחד.
2. תוספתא בכתובות פ"א ה"א: בתוספתא מוזכרים שני טעמים, משום ב"ד, ומשום שקדו. (אם כי טעם שקדו מופיע בניסוח אחר, ויעויין בחסדי דויד ומנחת ביכורים על התוספתא) משמע ששני טעמים מרכיבים את תקנת המשנה, וטעם ברכה כלל לא נזכר.
3. בירושלמי כתובות פ"א ה"א הזכיר את טעם ברכה כטעם ראשון ומרכזי לתקנת המשנה.

ה. דעת הראשונים בהבנת תקנת המשנה:

הר"ן (א' ע"א בדפי הרי"ף ד"ה בתולה נישאת באמצע דבריו ד"ה ומקשו הכא): מקשה מדוע לא נכתבו שאר הטעמים במשנה, מביא את תירוצי הראשונים שהטעמים האחרים לא קבועים וכו' וחולק עליהם. ומתוך שני תירוצים:

- א. כל הטעמים צריכים להיות כתובים במשנה, ורק מטעם שמא יבוא לזלזל בהם לא נכתבו, ומשמעות כל התקנות שוות.
- ב. הטעם המרכזי לתקנה הוא טעם המשנה, ושאר הטעמים לא מעכבים לכתחילה.

לכאורה נחלקו שני תירוצי הר"ן בשתי האפשרויות שהובאו לעיל, אולם בדף א' ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה לפיכך, פושט הר"ן את הספק וכותב: "אלמא כל היכא דליכא למיחש לטענת בתולים לא איכפת לן" ואם כן רק טעם המשנה מחייב.

לכאורה: אם כל הטעם של תקנת המשנה היא משום ב"ד, תקנת המשנה היא תקנתא דידיה - חכמים תיקנו יום לנישואין לתקנת הבעל שיוכל לבוא לבית הדין לטעון למחרת טענת בתולים.

חיזוק לדבריו ניתן למצוא גם בדברי הרשב"א (ד"ה ועכשיו ששנינו), שבסוף דבריו מובא שגם תקנת שקדו איננה רק תקנתא דידיה אלא השקדו והסעודה היא גם תקנתו, "ואיהו נמי ניחא ליה כדי שיהיה שמח עימה, ועוד שמשיאתו שם רע בין

שכניו

ויתירה מזו אומר המהרש"א (בד"ה ותינשא כאחד בשבת): שבעצם היה מספיק לומר שקדו יום אחד, כדי שתגיע ליום ד', משמע שהוא אמינא שבדבריו שהבין שכל תקנת שקדו היא רק היכי תמצא להעביר ליום ד' משום בית דין. לפי שיטת הר"ן, אם כן, כל משנתנו עוסקת בתקנתא דידיה, ולכן להר"ן רק טעם המשנה הוא המעכב, ושאר הטעמים לא מוזכרים כלל במשנה ולא מעכבים, להרשב"א גם שקדו היא תקנתא דידיה, וכך גם למהרש"א.

הריטב"א (ד"ה שקדו, ד"ה עכשיו ששנינו שקדו, ג' ע"א ד"ה והא בעינן שקדו) למד שכל תקנת משנתנו היא תקנתא דידה - חכמים שקדו על תקנת בנות ישראל, כך משמע מההכרח לדחות מיום א' ליום ד'. וכיון שיסוד המשנה בתקנתה לכן שקדו פוטר ממזונות(וזה גם מסביר את לשון "שקדו), ומה שהוזכר הטעם במשנה משום ב"ד, כתב הפני יהושע (ד"ה בד"ה בשני ובחמישי) שגם הטעם הזה הוא לטובתה, שתיקנו לה שיוכל לטעון כנגדה טענת בתולים רק ביום הראשון, ולא יוכל לטעון כך לאחר מכן. ולפי זה גם תקנת המשנה היא תקנתא דידיה.

לפי הסבר זה כל המשנה עוסקת בתקנת חכמים עבור בנות ישראל, שקדו על תקנתה גם לגבי סעודה וגם לגבי תקנת המשנה וברכה, והמשנה שלא הזכירה אלא טעם אחד הוא כדי שלא יבואו לזלזל בתקנה וכתרוץ הר"ן.

הר"ן (בתרוץ הראשון שם) בתירוץ הראשון למד הר"ן לעיל, שכל הטעמים מדרגתם שווה, אלא שלא נכתבו כדי שלא יבואו לזלזל בהם. לפי הבנה זו אין התקנה לא תקנתא דידיה ולא תקנתא דידה, אלא תקנת בית הדין, חכמים ראו צורך לתקן יום נישואין מכמה טעמים, וזו תקנתם.

1. הנפקא מינה למחלוקת זו:

1. האם יכולה למחול על תקנת שקדו - כשתאמר איני חפצה בכך: לכאורה תלוי עבור מי נתקנה התקנה, אם זו תקנתא דידה תוכל למחול, אולם אם זו גם תקנתא דידיה או תקנת בית דין לא תוכל למחול. ונחלקו הראשונים בכך: השטמ"ק בשם הרא"ה (דף ג' ע"א ד"ה והרא"ה ז"ל לקמן) כתב שיכולה למחול הריטב"א (ג' ע"א ד"ה והא בעינן שקדו) כתב שאף על פי שזו תקנתא דידיה לא תוכל למחול כי אנן לא מחלינן, וצריך בירור לכאורה בדבריו, ונראה שזה מסיבה חיצונית ולא מעיקר הסברא. הרשב"א (ג' ע"ב ד"ה שקדו חכמים) כתב שהוא לא יכול לכפות אותה לוותר על שקדו. (יעויין בדברי הרמב"ן בהקשר זה וצריך התבוננות בדבריו)

2. כשכית דין יושבים בכל יום ורק תקנת שקדו מעכבת - האם מעלה לה מזונות? ולכאורה אם שקדו זו תקנתא דידה לא מעלה לה מזונות, אך אם שקדו זו תקנתא דידיה חייב להעלות לה מזונות. אם זו תקנת בית דין לכאורה פטור ממזונות וכהגיע הזמן ולא נישאו שמתקנת בית דין הוא מעוכב מלשאת. נחלקו בכך הפני יהושע (ד"ה בגמרא שקדו חכמים על תקנת), והמהרש"א

(ד"ה ותינשא באחד בשבת).

3. במסקנת הגמרא בסוגיא: חלה, חלתה, פירסה נידה, האם מעלה לה מזונות? לכאורה: אם תקנת המשנה היא תקנתא דידה כיצד נלמד שחלה פטור ממזונות, ואם זו תקנתא דידיה כיצד נלמד שחלתה ופירסה נידה פטור ממזונות? הרשב"א (ד"ה לפיכך, וד"ה או דילמא) לכאורה הבין שזו גופא התלבטות הגמרא. ויעויין בפני יהושוע (ד"ה בגמרא שקדו), ובשטמ"ק (ד"ה לפיכך חלה) בהסבר דברי רש"י ד"ה לפיכך. ואולי צריך לומר שגם להריטב"א שזו תקנתא דידה וגם להר"ן שזו תקנתא דידיה, ה"לפיכך" לא בא להשוות בין התקנה ובין חלה וחלתה, אלא שתקנת חכמים מעכבת מלשאת פירושו: שתקנת חכמים מלמדת שלא הגיע הזמן, וכזה שווה האונס והתקנה שבשניהם למדנו שעוד לא הגיע הזמן.

ז. סיכום הסוגיא להלכה

האם תקנת המשנה נוהגת בזמן הזה:

1. תוס' ג ע"א ד"ה אי איכא ב"ד
 2. הר"ן א ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה לפיכך
 3. רמב"ם אישות פ"י הט"ו
 4. טור אבהע"ז סימן ס"ד ד"ה ולבתולה לא תיקנו יום קבוע, דרכי משה אות ד' ב"ח ד"ה ולבתולה פרישה אות ח'.
 5. שו"ע אבהע"ז סימן ס"ד סעיף ג'
2. האם תקנת שקדו נוהגת בזמן הזה:
1. הר"ן שם.
 2. רמב"ם פ"י מהלכות אישות הי"ד, הי"ט.
 3. טור אבן העזר סימן ס"ד ד"ה ולבתולה לא תיקנו יום קבוע
 4. שו"ע אבן העזר סימן ס"ד סעיף ג' ובחלקת מחוקק שם.
3. האם תקנת ברכה נוהגת בזמן הזה:
1. פני יהושוע קונטרס אחרון ד"ה בתולה נישאת
 4. האם תקנת שמא ישחט בן עוף נוהגת בזמן הזה:
 2. רמב"ם פ"י מאישות הי"ד ומגיד משנה ד"ה אין נושאת
 3. בית יוסף על הטור סימן ס"ד ד"ה וכתב הרמב"ם אין נושאת נשים
 5. האם להלכה יש ימים או זמנים מועדפים לנישואין:
 1. יעויין אוצר הפוסקים על סימן ס"ד.

א. הסוגיא:

תחילת דברי הגמרא דף ב' ע"א עד דף ב' ע"ב בנקודתיים. גמרא רש"י ותוס'.

ב. הדין המתחדש בסוגיא:

חיוב הבעל במזונות אשתו חל, לכאורה, משעת נישואיו. המשנה לקמן נ"ז ע"א קובעת שכאשר נקבע זמן לנישואין - שנים עשר חודש - והגיע הזמן ולא נישאו מוטל חיוב המזונות על הבעל, כבר בהגעת הזמן. הסוגיא שלנו מחדשת על גבי דין זה, שאם הגיע הזמן באחד בשבת ולא נישאו בגלל תקנת חכמים

ב.
חיוב
מזונות
בהגיע
הזמן

לנישואי בתולה ביום ד', אינו מעלה לה מזונות. דין נוסף שנכרך בו בגמרא הוא שגם כשחלה הוא או חלתה היא או פירסה נידה אינו מעלה לה מזונות.

ג. הקשיים בסוגיא:

1. מהו הטעם לכך שכשהגיע הזמן מעלה לה מזונות, הרי כל חיוב המזונות הוא מחמת שהיא אשתו, ומדוע מתחייב כבר עכשיו? מהם גררי חיובו, מאיזה דין מתחייב כבר עכשיו במזונותיה?
2. האם האישה מחוייבת כלפיו? האם כשחייבו אותו לשלם לה מזונות חייבו גם אותה לתת לו את מעשה ידיה?
3. הגיע הזמן באחד בשבת - מהו יסוד הפטור ממזונות במקרה זה, האם תקנת חכמים שתיקנו עבורה (שישקוד על הכנת סעודתה) הוא הפוטר ממזונות, או עצם העיכוב על ידי חכמים פוטר.
4. "לפיכך חלה הוא או חלתה היא או שפירסה נידה אינו מעלה לה מזונות" מהו היחס בין אונס בתקנת ובין חלה חלתה ופירסה נידה?
5. במה חלקו שתי הלישנות בגמרא, מה היה ברור ללישנא קמא שהסתפקה בו לישנא בתרא?
6. הספקות שמעלה הגמרא לגבי לישנא בתרא - מהו החילוק בין אנוס בתקנת חכמים לסתם אונס, מהי כוונת הגמרא בביטוי "אנא הא קאימנא", "נסתחפה שדהו", ומהו היחס בין שעת ווסתה ללא שעת ווסתה?

ד. האפשרויות בסוגיא מסברא:

חיוב הבעל בתשלום מזונות בהגיע הזמן ולא נישאו, ניתן להבינו לכאורה מג' צדדים:

1. התחייבותו לשאת אותה	2. קביעת הזמן לנישואין	3. הגעת הזמן הוא דין מתודש
ואי העמידה במחויבותו	יוצרת חיוב של נישואין	דרכנו. תקנת חכמים מיוחדת
גורמת חוב ממוני	וכשהגיע הזמן	שכשהגיע הזמן ולא נישאו
קנס	נחשבים כנשואים	חייב מדין דרבנן של הגיע הזמן

והנפקא מינה בסברות אלו:

1. השוואת הגמרא בין הגיע הזמן ובין חלה חלתה ופרסה נידה.
2. מחויבותיה של האישה כלפי בעלה כשהגיע הזמן ולא נישאו והוא מעלה לה מזונות, האם יזכה בעלה במעשה ידיה תחת מזונותיה.
3. הגיע הזמן ולא נישאו אולם למחרת חלה או חלתה.
4. האם יכול להדירה מהנאתו, האם נחשבת אשתו ואינו יכול להדירה, או שאיננה אשתו.
5. מהלך הגמרא בלישנא בתרא, יוסבר אחרת לכל שיטה.

ה. שיטות הראשונים כפי שעולה מסוגיא דידן:

רש"י (ד"ה הא קאימנא) - "הנני מזומן", משמע שכל דין החיוב תלוי בשאלה האם הוא מוכן לשאת אותה כשהגיע הזמן או לא, וכשלא מוכן הוא אשם

ונקנס.

אולם בד"ה נסתחפה הגדיר רש"י: "מהיום אני מוטלת עליך לזון" וכאן החיוב לשלם מזונות נובע מכך שמהיום אנו כנשואים, ולכן החובה מתחילה היום. בהמשך נראה חיזוק נוסף לכיוון זה של רש"י. הריטב"א (על המשנה לקמן נ"ז ע"ב ד"ה אוכלות משלו), כותב במפורש לכאורה שהוא כנשוי, וז"ל: "פרוש שחייב במזונותיה וה"ה בכסותה ופרנסתה כאילו נכנסה לחופה והוא ג"כ זוכה במציאתה ובמעשה ידיה". תוס' (ד"ה מציא אמרה ליה) כל השאלה תלויה בדיון מזלו של מי גרם, לתוס' אנו מחפשים את האשם, ואם מזלך גרם תשלם למרות שטרם נישאנו. הרשב"א (ד"ה או דילמא התם אניס, וד"ה או דילמא אמרה ליה) "נמצא מקרה זה לחובתך ומשום לתא דידך" - כלומר גם להרשב"א מחפשים את האשם, שהקללה תלויה בו. הרמב"ן (ד"ה או דילמא) מסביר, לכאורה, שאע"פ שבאופן טבעי מחלת האשה נובעת ממזלה, יש לה יסוד לטעון מזלך גרם, מפני "שאינן העכבה מדעתה אלא אנוסה אני, חייב אתה ליתן לי מזונות כיוון שהגיע הזמן" משמע לכאורה בדבריו שהגעת הזמן היא הגורם המחייב.

ו. שיטות הראשונים כפי העולה מסוגיית הגמרא ביבמות מ"א ע"ב

הסוגיא ביבמות (וכן הסוגיא אצלנו בכתובות ק"ז ע"ב) דנה לגבי יבמה כיצד היא ניזונת, ומחלקת את דין התשלום לשלושה זמנים: תוך ג' חודשים ראשונים - ניזונת משל בעלה, אחר ג' חודשים אינה ניזונת לא משל בעלה ולא משל היבם, עמד בדין וברח - ניזונת משל יבם. ובהשוואה לסוגיתנו: עמד בדין = הגיע הזמן, ברח = לא נישאו, והדין מעלה לה מזונות.

ונחלקו בזה רש"י ותוס' (גם בכתובות וגם ביבמות):

רש"י - למד שברח מחמתה ולכן מעלה לה מזונות, כקנס, אבל חלה שאין האשמה בו אינו מעלה לה מזונות ופטור. וללישנא בתרא שרצתה לומר שחלה מעלה לה מזונות נחלק בין יבמה שלא אגידא ביה ולכן פטור, ובין ארוסה דאגידא ביה ולכן חייב, כחלק מדין הנישואין. ולפי הסברו נאמר שהגיע הזמן זהו דין בחלות הנישואין.

תוס' - למדו שברח מחמת מרדין או מחמת ממון, ואע"פ שלא מחמתה ברח חייב. וכזה דומה לחלה שצריך להעלות לה מזונות, ומחלק בין חלה קודם שהגיע הזמן שלא מעלה לה מזונות, ובין חלה אחר שהגיע הזמן שמעלה לה מזונות. (תוס' מסתפק לגבי יבמה כשלא ברח אבל לא נשאה מייד אלא מתעכב מעט האם תוך הזמן הזה מעלה לה מזונות). ולפי הסברו נאמר שהגיע הזמן זהו דין בקנס. לכאורה הנפ"מ תהיה כאשר מתעכב ולא ברח לרש"י שבהגעת הזמן חלים הנישואין יתחייב להעלות לה מזונות. לתוס' שבהגעת הזמן ולא נשא חייב מדין קנס לא שייך לקונסו בכה"ג.

ז. הנפ"מ בשיטות הראשונים בהסבר העלאת מזונות בהגיע הזמן

ראינו לכאורה 3 נפ"מ למחלוקת זו:

1. כשהגיע הזמן ולא נישאו ומעלה לה מזונות - האם זוכה הבעל במעשה ידיה?

תוס' שלמדו שחיוב העלאת מזונות בהגיע הזמן הוא מדין קנס, פטרו אותה ממעשה ידיה.

הריטב"א (לקמן נ"ז ע"א ד"ה אוכלת משלו) שלמד שחיוב העלאת מזונות בהגיע הזמן מדין חלות נישואין חייב אותה במעשה ידיה.

הרא"ש ביבמות (פ"ד סימן כ"ה) הסתפק לגבי מעשה ידיה אולם סבר שחיוב העלאת מזונות בהגיע הזמן הוא מדין קנס גם אם נותנת לו מעשה ידיה.

2. האם ארוס יכול להדיר את ארוסתו מהנאתו – ויפטר כך מחיוב מזונותיה האור שמח על הרמב"ם (הלכות אישות פ"י הי"ט) מחלק בין חיוב מזונות בנשואה שלא יכול להדירה מהנאתו, מפני שמחוייב במזונותיה, ובין ארוסה שאיננו חייב מלכתחילה במזונותיה. וכבר העירו האחרונים שלא שייך לחלק כך אלא אם נתלה את חיוב המזונות בהגיע הזמן מדין קנס דוקא.

3. מהלך הגמרא אצלינו בהתלבטות הגמרא בחלה חלתה ופירסה נידה, לכל שיטה ושיטה, יעויין גם שטמ"ק ב' ע"א ד"ה "וכן מצאתי בקונטרס אחד ז"ל" בשם מהר"י קורקוש, וד"ה "והכין כתב הרא"ה תלמידו ז"ל". ובקובץ שיעורים סימן קפ"ב.

תוס' קנס	ריטב"א ורש"י דין נישואין	רמב"ן הגעת זמן	
קנס אי עמידה בהתחייבותו	מחויבותו כוללת בתוכה התחייבות להיות כנשוי	תקנת חכמים מיוחדת חיוב מזונות בהגיע הזמן	הגיע הזמן
פטור כי חלה קודם הזמן (תוס כתובות ב:, יבמות מ"א)	החיוב לשאת גורר חיוב מזונות אנוס פטור מלשאת, וממילא פטור ממזונות. (קוב"ש קפ"ב)		אנוס חלה
חייב כי חלה אחר שהגיע שהגיע הזמן או כשהגיע בדיוק.	כשאנוס בתקנתא המשמעות היא שכלל לא הגיע הזמן (שטמ"ק לקמן)	הגעת הזמן היא גדר חיוב ולכן חייב גם בחלה, משא"כ כשחכמים הם אמרו והם אמרו.	אנוס בתקנתא
ולכן אני אנוס ואינני שייך בקנס	"הנני מזומן" החיוב נובע מדין נישואין, ואני מוכן לשאתה. (שטמ"ק בשם הרא"ה)	"העיכוב מדעתה" תקנת מזונות ניתקנה כשהעיכוב מדעתו ולא מדעתה.	אנא הא קאימנא חלתה
מזלו גרם, הוא אשם וחייב לשלם.	"מהיום אני מוטלת עליך לזון" ואנחנו כנשואים.	הגיע הזמן חייב אתה ליתן לי מזונות. שאין העכבה מדעתי.	נסתחפה שדהו
היא אשמה שלא כחלתה מזלה גרם ולכן הוא פטור.	כשפירסה נידה כלל אין חיוב נישואין, וממילא אין מזונות.		פרסה נידה בשעת וסתה

<p>הגיע הזמן אתה חייב ליתן לי מזונות. שאין העכבה מדעתי.</p>	<p>"מהיום אני מוטלת עליך לזון" אע"פ שאני חולה אנחנו כנשואים.</p>	<p>מזלו גרם הוא אשם וחייב לשלם.</p>	<p>פירסה נידה שלא בשעת וסתה - נסתחפה שדהו</p>	
	<p>פירסה נידה בניגוד לחלתה כלל אין חיוב מזונות.</p>	<p>היא אשמה שלא כמו חלתה ומזלה גרם.</p>	<p>או כשעת וסתה</p>	
<p>יעויין בדברי המהר"ם שיף ד"ה "בתוד"ה לפיכך" לגבי חיוב מזונות כשחלתה אחר הזמן, וכן שו"ע אבהע"ז סימן נ"ו סעיף ג' וברמ"א שם, ובהגהות הגרעק"א שם ס"ק ד'.</p>				
<p>ג. בדין חופה וחופת נידה</p> <p>א. הסוגיא:</p> <p>ב' ע"א בתחתית העמוד, לגבי פירסה נידה שלא נושא אותה ולא מעלה לה מזונות, וכן לקמן ד' ע"א "וכן מי מי שפרסה אשתו נידה הוא ישן בין האנשים" וכו' גמרא, רש"י, ותוס'.</p> <p>ב. פתיחה כללית לנושא החופה:</p> <p>ההבדל בין ארוסה ונשואה הוא הבדל מדאורייתא, ומתבטא בכמה נושאים: דברים כ"ב פסוקים כ"ב - כ"ג לגבי נערה כתולה, מול נשואה ובויקרא כ', י'. וכן לגבי הפרת נדרים ולגבי אשת כהן אשתו או ארוסתו לעניין האיסור או ההיתר להיטמא לה, וכן לגבי ירושת אשתו מול ירושת ארוסתו.</p> <p>מהו המעשה שצריך הארוס לעשות על מנת להפוך את ארוסתו לאשתו? המשנה בכתובות מ"ח ע"א ד"ה לעולם היא ברשות האב, והסוגיא שם מ"ח ע"ב למטה ד"ה תנא מסר הוא לשלוחי הבעל עד מ"ט ע"א למעלה. מוכח מהסוגיא שם שחופה ונישואין אינם תלויים במעשה הביאה, ולא יהיה נכון להגדיר נשואה = בעולה, ויתכן מצב שבו תהיה נשואה ע"י חופה אך לא בעולה. ועוד שהרי מדאורייתא ארוסה מותרת בביאה, וכל איסור ביאה באירוסין הוא מדברי סופרים, ומכין אותו מכת מרדות, יעויין ברמב"ם פ"י מהלכות אישות ה"א, ושו"ע אבהע"ז סימן נ"ה, ובחלקת מחוקק שם ס"ק ו'.</p> <p>מהמשנה מ"ח ע"א שם עולה כי המצב המוגדר של ארוסה הוא שהיא תחת רשות אביה, ומצבה של הנשואה הוא תחת רשות בעלה. מהי משמעות הכנסה לרשות? מהו מעשה החופה - ההופך את הארוסה לנשואה?</p> <p>הרמב"ם פ"י מהלכות אישות ה"א: "יביא אותה לתוך ביתו ויטייחד עמה ויפרישנה לו וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום..."</p> <p>השו"ע אבהע"ז סימן נ"ה סעיף א':</p> <p>המחבר: כדעת הרמב"ם הנ"ל</p> <p>הרמ"א: 1. הביאה החתן לביתו לשם נישואין.</p> <p>2. פריסת סודר על ראש האישה בשעת הכרכה.</p>				

3. בתולה משיצאה בהינומא, אלמנה משנתייחדו.
 4. מקום שמכניסין יריעה פרוסה ע"ג כלונסאות ומכניסין תחתיה את החתן והכלה ברבים...
 הגר"א (בביאור הגר"א שם ס"ק ט) מאריך בדבריו שם בעניין זה ומדגיש: "אבל העיקר שעניין החופה שקונה הוא יציאתה מבית אביה, והולכתה עם החתן לביתו לשם נישואין שמראה שהיא ברשות בעלה..." ושם ממשיך לבאר שכשלא מביאה מביאה לביתו יכול לעשות זאת בחצר בית הכנסת עיי"ש.
 למדנו אם כן: ההבדל בין ארוסה ונשואה הוא מדאורייתא, כדי שאישה תהפוך לנשואה צריך לעשות חופה, החופה והנישואין אינם תלויים בביאה, אולם מעשה החופה עצמו תלוי בשיטות רבות בפוסקים.

ג. הקשיים בסוגיא:

נצטרך להתבונן במהות עניין החופה, שהרי היא נדרשת מדאורייתא, אולם גוף המעשה איננו ברור, מהו העיקרון הנדרש במעשה החופה, מה נדרשים אנו לעשות, האם החופה היא מעשה קנייני, מה קונה הבעל עכשיו שלא קנה בשעת האירוסין, ואם החופה איננה מעשה קנייני מהו אם כן מעשה החופה?
 ולפי זה נצטרך להתבונן בחופת נידה - האם חופת נידה קונה או לא, ומהם הטעמים לכל שיטה. לפי מה שראינו לעיל שחופה איננה בעילה, נידרש להבין מדוע שחופת נידה לא תיקנה.

ד. הראיות מהסוגיות לגבי חופת נידה:

לכאורה מהסוגיא שלנו בכתובות ב' ע"א משמע שלא עושים חופה בהיותה נידה, שהרי פירסה נידה בשעת וסתה לכו"ע לא מעלה לה מזונות, "דאם איתא דחופה לאו היינו יחוד למה אינו מעלה לה מזונות, והא חזיא לנישואין"? וכן משמע גם מסוגיית הגמרא בכתובות נ"ו ע"א שהגמרא דנה במפורש בשאלה אם חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה, ובהמשך שואלת הגמרא לגבי נכנסה לחופה ופירסה נידה, משמע שלכתחילה ודאי לא תינשא כך.

אולם כנגד ראיות אלה ישנם ראיות הפוכות: סוגיית הגמרא ביבמות נ"ז ע"א לגבי חופת פסולות, וההלכה היא שיש חופה לפסולות לביאה, וחופה תופסת בהן. וכן מסוגיית הגמרא בכתובות י"א ע"ב - י"ב ע"א לגבי אלמנה מן הנישואין שלא נסתרה כלל, והיא בתולה, ונקראת אלמנה, ונחשבת נשואה לכל דבר. וכן המשנה בכתובות מ"ח ע"א לגבי מסירת הבת לשלוחי הבעל כבר עושה אותה נשואה אף שלא נתייחדו, ויעויין גם ביומא י"ג ע"ב לגבי כהן גדול שצריך אישה אחרת, אם נפטרה אשתו ביום הכיפורים, כיצד ישאנה הרי צריך לייחדה לו, ויחוד אסור ביום הכיפורים.

ה. שיטות הראשונים לגבי חופת נידה:

נחלקו הראשונים לגבי חופת נידה אם קונה או לא:
 שיטת הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות ה"ב): "ומשנכנסה לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה. אבל אם היתה נידה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא ארוסה עדיין".

משמע בשיטת הרמב"ם שאמנם קידושין פועלים את איסורה על כל העולם (גם על עצמו מדרבנן), וחופה שהיא ההתייחדות עמה עושה נישואין, אולם דוקא יחוד הראוי לביאה, וכשהיא נידה אין הייחוד מתקיים, והנישואין לא חלים אפילו בדיעבד.

אולם כיצד יסביר הרמב"ם את הסוגיות שראינו לעיל שמשמע מהן שחופה קונה גם בלא ייחוד כלל?

שיטת הר"ן (דף א' בדפי הרי"ף ד"ה או שפירסה נידה): הר"ן מביא שתי שיטות: שיטה א' כהרמב"ם לעיל שחופה היינו ייחוד, ולכן אין מכניסין כלה לחופה אלא אם כן היא טהורה, אולם בניגוד לרמב"ם כותב הר"ן שבדיעבד אם נכנסה לחופה כשהיא נידה החופה קונה, וראיה מיבמות נ"ז ע"ב "יש חופה לפסולות". אולם הר"ן מביא גם שיטת אחרים שחופה לאו היינו יחוד אלא: "כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין", ואף על פי כן משתדלים לכתחילה שתיכנס לחופה כשהיא טהורה. ומה שאמרה הגמרא שכשפירסה נידה אינו מעלה לה מזונות, הוא מפני שחכמים, אע"פ שאפשר לשאת אותה כשהיא נידה לא כפו אותו לשאתה כך, כשהיא אסורה לו.

וצריך להתבונן בשיטתו הן בדעת הרמב"ם המובאת בדבריו, שמשמע שחופה קונה על ידי יחוד ואף על פי כן בדיעבד קונה גם בחופת נידה, וצריך עיון כיצד, ועוד יעויין במהר"ם שיף ד"ה והא בפירסה נידה שדן בדברי הר"ן הללו.

ראינו גם את שיטת הריטב"א (ד"ה או שפירסה נידה), וכמאירי (ד"ה ומה ששאלו בפרק אע"פ), וברא"ש פרק חמישי בכתובות סימן ו' לגבי סוגיית הגמרא בדף נ"ז ע"א, שדן לגבי חופת נידה ומביא את הסוגיא שלנו, ודוחה את הראיה מכאן.

1. ביישוב השיטות בסוגיא ובהגדרת חופה

הבית יעקב (ד"ה פירסה נידה מהו): מיישב את הסוגיות בדעת הרמב"ם ומחלק בין קטנה ונערה שהיא ברשות אביה, ובין בוגרת שהיא ברשות עצמה. קטנה ונערה תחת רשות אביה, אינה צריכה אלא מסירה לבעל ולשלוcho (כך מדוייק מלשון המשנה) "ואינו מחוסר שום דעת ורק ברצון הבעל לבד תלוי" ונחשבת כנשואה מייד בלא ייחוד, מה שאין כן בבוגרת שאין הבעל יכול לשאת אותה כל עוד לא נתייחדה עמו כביטוי לרצונה והסכמתה. כך מיישב הבית יעקב גם את סתירת הסוגיות עי"ש. ובחידושי הגרנ"ט הביא את דבריו ונתקשה בהם מפני שבדברי הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות ה"א וה"ב לא משמע שחילק הרמב"ם כלל בין נערה ובוגרת, ויעויין בחידושי הגרנ"ט סימן י"ט בהסברו לסוגיא שם.

ראינו לעיל שמדאורייתא נישואים מתחלקים לשני שלבים: אירוסין ונישואין. האירוסין פועלים קניין האישה ואיסורה מדאורייתא על כל העולם, ומדרבנן גם על הבעל, מעשה האירוסין גם הוא ברור. הנישואין הוא ייחודה והתרה לעצמו, אולם מעשה הנישואין איננו ברור. ולכאורה היה ניתן לדון מצד שני צדדים: חופה כמעשה קנייני - היינו שהחופה קונה אישותה, כלומר ויש תוספת לקניין החופה על קניין האירוסין, אישותה, ירושתה ומעשה ידיה. אולם ניתן לראות את החופה לא כמעשה קנייני אלא כהשלמת ומסיימת את מעשה האירוסין - לא פעולה קניינית אלא השלמה לפעולת הקידושין הנעשית ע"י הנהגת אישות מסוימת

<p>המבטאת את היותה נשואה. ונפקא מינה בין שתי ההבנות:</p>	<p>1. האם חופה קונה גם אם עשה חופה קודם אירוסין, אם חופה היא פעולה קניינית בפני עצמה, ניתן יהיה לעשותה גם לפני אירוסין, כדיעבד. אולם אם החופה היא השלמת האירוסין, לא ניתן לעשותה קודם. יעויין בהקשר זה במשנה למלך פ"י מאישות ה"ב.</p> <p>2. האם יכול לעשות כביאה אחת גם אירוסין וגם נישואין: אם החופה היא קניין בפני עצמו לא ניתן לעשות שני קניינים כאחד, אולם אם זו השלמת האירוסין נראה לכאורה שההשלמה נעשתה.</p> <p>בשני הצדדים הנ"ל לגבי משמעות החופה ניתן יהיה לתלות את הסוגים השונים של מעשה החופה: אם החופה היא מעשה קנייני צריך יהיה לעשות מעשה המבטא קניין, ובעיקר מעשה המבטא קניין אישותה - וזוהי השיטה (הרמב"ם) האומרת שחופה היא ייחוד הראוי לביאה דוקא, וחופת נידה לא תקנה. ועיין בחידושי הגרנ"ט שם שמחלק בין קניין אישותה הנעשה ע"י חופה הראויה לביאה ובין שאר קניינים הנעשים ע"י הכנסה לרשותו. אולם אם החופה היא השלמת מעשה האירוסין אם כן המעשה לא צריך לבטא קניין אלא ייחודה אליו, חיבור מיוחד ביניהם המבטא הסכמתם להשלמת הנישואין וזוהי השיטה (הר"ן) כשיטת הרמב"ם) הגורסת שאמנם צריך ייחוד כפעולה המבטאת ייחודה לו, אולם גם אם היא אסורה לו בניתה אין זה מונע את הנישואין מלחול, ואין צריך כדיעבד ייחוד הראוי לביאה דוקא. ולשיטות הנוספות מספיק כל מעשה המבטא את המשמעות של ייחודה אליו אפילו פריסת כלונסאות בבית הכנסת וכניסתם לשם, לשם נישואין, מבטא מעשה שלנישואין (הריטב"א הרא"ש ושיטת אחרים בר"ן).</p>
<p>ד. משמעות טענת אונס בגיטין, ובשאר עניינים</p>	<p><u>א. הסוגיא:</u> דף ב ע"ב ד"ה אמר רבא ולעניין גיטין אינו כן עד דף ג ע"א למטה ד"ה אמר רב שמואל בר יצחק. גמרא, רש"י ותוס'. הסוגיא מתחלקת לג' עניינים: 1. משמעות התנאי והאונס בגיטין ובשאר עניינים 2. אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה 3. אונס - סוגי אונסים ומשמעותם בשלב זה נתמקד בחלק הראשון בסוגיא: משמעות התנאי באונס ובשאר עניינים</p>
<p>קשיים בפשט הסוגיא:</p>	<p><u>ב. הקשיים בסוגיא:</u> 1. לשון הגמרא: "אמר רבא ולעניין גיטין אינו כן אלמא אין אונס בגיטין" לכאורה זו כפילות, אם לעניין גיטין אינו כן משמע שאין אונס בגיטין. 2. ראית הגמרא: "הרי זה גיטך אם לא באתי, ומת, דילמא לאפוקי מדרבנותנו" וקשה: לאפוקי מדרבנותנו שגט לא מועיל אחר מיתה, משמע כבר ברישא? שאלת תוס' ד"ה דילמא לאפוקי, והרשב"א ד"ה ודילמא (הד"ה השני) 3. מדוע לא למדו מדרבנותנו שאין אונס בגיטין, שהרי אם גט מועיל למרות שמת משמע שאין אונס בגיטין. שאלת הרשב"א ד"ה ודילמא. קשיים בדין המתחדש בסוגיא:</p>

לדעת רבא תועיל טענת אונס בגיטין? (מה הדין אם בא באונס?)
 2. מהי הסכרא הפשוטה יותר, האם בפשטות טענת אונס מועילה לבטל את התנאי, או שיותר פשוט לומר שאונס לא מבטל תנאי, ואם כן מהו החידוש גיטין או כתובות?
 3. לשון הגמרא ג"ע"א: "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא ליהוי גט ומשום צנועות..." מה משמעות דין דאורייתא לעניין זה.
 קשיים העולים בסכרת הסוגיא:

1. מדוע הישוותה הגמרא בין כתובה לגיטין "ולעניין גיטין אינו כן" מה הרוויח רבא מההשוואה, מדוע לא אמר אין אונס בגיטין בלא השוואה לכתובה.
2. מה פועל התנאי, מה פועל האונס, וכיצד האונס פועל על התנאי, האם יכול האונס לבטל את התנאי.

לכאורה, לולא דברי הראשונים, היינו אומרים שכשאדם עשה מעשה וקבע אותו, והתנה תנאי על מנת שהמעשה יחול, והמעשה שלם וחל, אולם אונס חיצוני למעשה, מנע את כוונתו, האם המעשה לא יחול? כשאדם כתב גט כשר וקבע והתנה שאם לא יבוא תוך ל' יום יהיה הגט חל, ולא בא מתמת שחלה לאונסו, לכאורה בפשטות כיון שהמעשה שלם והתנאי התקיים, מדוע שלט יחול הגט? לכאורה יש דבר ודאי במציאות, ויש מסופק - הוודאות במציאות היא המעשה והתנאי שקיים, והספק במציאות מצוי באומדן דעתו - האם התכוון בתנאו לאונס זה או לא - ומסתבר שנלך אחר הוודאי.
 ולפי זה:

1. אם התנה הרי זה גיטך אם באתי, ולא בא באונס - הגט בטל כיון לא בא.
2. אם התנה הרי זה גיטך אם לא באתי ולא בא באונס - הגט חל, כיון שלא בא.

3. אם התנה הרי זה גיטך אם לא באתי ובא באונס - הגט בטל כיון שבא.
 כלומר שאנו הולכים על פי המעשה ולא על פי האונס, מפני שהמעשה בפועל הוא הקובע.

ועוד היה מקום לומר: כל הטענה של: "ולנערה לא תעשה דבר" - המופיע ברש"י אצלינו כפטור של אונס, לכאורה שייך רק לגבי העונש, שאין לנערה עונש מוות מפני שלא עשתה ברצון, אולם ודאי לא נדון אותה ככתולה, והחטא נעשה, ולא שייך לכאורה לפטור אותה מפסוק זה.

ג. ראיות מהסוגיות לצדדים השונים בתנאי ואונס:

אונס פועל ביטול התנאי

1. כתובות ב ע"ב - לולא טענת צנועות ופרוצות לא היינו מקיימים הגט, כלומר אונס פועל. עוד דייקנו מלשון הגמרא "מנא ליה לרבא" כשבסיפא לא נשאלה שאלה זו.
2. שיטת רבה בנדרים כ"ז ע"א ההוא גברא דאתפיס זכוותה ואיתניס - לא איבד זכויותיו.
3. שיטת רבא בגיטין ל"א ע"א במחלוקת אביי ורבא אם גילוי דעת מועיל בגיטין, ולדעת רבא טענת אונס מועילה בגיטין.
4. קידושין נ ע"א דעת רב אשי לגבי מי שמכר זכותו על מנת לעלות לארץ ישראל והאונס גורם שייחשב כאילו עלה.

אונס אינו פועל ביטול התנאי

1. שיטת אביי בגיטין ל"ד ע"א במחלוקת אביי ורבא - דעת אביי שגילוי דעת מועיל בגיטין, כ"ש אם לא נאנס.
2. דעת רב הונא בנדרים כ"ז ע"א ההוא גברא דאתפיס זכותא ונאנס דעת רב הונא שאיבד זכויותיו.
3. דעת האיכא דאמרי בקידושין נ ע"א "אדעתא למיסק והא סליק"אם כן מצאנו לכאורה בסוגיות השונות דעות שונות לגבי תקפותה של טענת אונס כשעשה מעשה, ולא דוקא בגיטין.

ד. שיטות הראשונים בסוגיא:

לכאורה חלוקים הראשונים במשמעות האונס בתנאי:

השטמ"ק בשם הרא"ה (וגם בשם עצמו בהבנת רש"י ד"ה עוד יש לומר וד"ה וז"ל דון קרשקש וידל) כתב: שכבר בתחילת הסוגיא ידענו שדברי רבא הם מסברא של צנועות ופרוצות, ולכן אמרה הגמרא "אלמא קסבר", משמע שכבר בתחילת הסוגיא פשוט שאונס פועל על התנאי, אבל בגיטין תקנה מיוחדת. אולם הרשב"א (ד"ה אלמא קסבר רבא) למדנו מדבריו שהאונס לא מבטל הגט, וכל מה שפועל על הגט זה גילוי או איגילוי דעתו, היינו האונס לא מבטל את הגט אבל ביטול הגילוי דעת פועל.

המאירי (ד"ה אע"פ שביארנו בעניינים האלו שהאונס מועיל, וד"ה ולעניין ביאור דמיון זה) משמע מדבריו שהמתחדש בסוגייתנו הוא שאונס מבטל תנאי מכח צנועות ופרוצות, אבל בדרך כלל אונס לא מבטל התנאי.

ועוד נחלקו הריטב"א והרא"ה עם הר"ן בשם הירושלמי: הריטב"א (ד"ה אמר רבא ולעניין גיטין) הסכים שכל מה שאמרנו אין אונס בגיטין זה רק באופן פאסיבי היינו אם לא בא מחמת האונס, לא ייחשב שלא בא, אבל הר"ן בשם הירושלמי (בקידושין כ"ה ע"א בדפי הריף ד"ה גרסינן בגמרא) הביא את שיטת ר"ל שלמד שאם נאנס ולא בא נחשב כאילו בא, "אונסא כמאן דעבד" וכבר ראינו שניתן ללמוד כך גם מהסוגיא בקידושין נ ע"א. יעויין גם בדברי הרא"ה (בשטמ"ק ד"ה וכתוב בשיטה) ומחלק שם בין גיטין וקידושין ובין תולה בדעתו לתולה בדעת אחרים. עיי"ש.

ה. סוגי תנאים שונים וחלוקתם מסברא:

לכאורה יש להתבונן בכך שכל התנאים המופיעים בסוגיא הם שוללים: הרי זה

גיטך אם לא באתי, מעכשיו אם לא באתי, אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין, וכך מובא גם ברמב"ם (גרושין פ"ח ה"ט) וחילקנו בין שני סוגי תנאים: תנאי קיומי ותנאי ביטולי. תנאי קיומי הוא תנאי שעל מנת להחיל את המעשה צריך לעשות פעולה אקטיבית, כגון הרי זה גיטך אם באתי, כלומר שהגט יחול כשיבוא. אולם יש גם תנאי ביטולי שהוא תנאי שמשמעותו שהגט יחול אם לא יעשה כלום, אך אם יפעל פעולה מסוימת הגט יתבטל, כגון הרי זה גיטך אם לא באתי, ואז כשלא יבוא יהיה גט, וכשיבוא יבוטל.

ולכאורה ההבדל בין שני סוגי התנאים: תנאי קיומי התלוי בפעולה כדי להחיל מעשה - נאמר שהמעשה לא נגמר עד שיתקיים התנאי, שהרי לא גמר פעולתו עד שיפעל כמו שאמר, אולם בתנאי ביטולי המעשה נגמר ברגע הראשון - אין פעולה נוספת חסרה, אבל אם ירצה לבטל את המעשה יקיים התנאי. אם כן בתנאי קיומי המעשה נגמר בקיום התנאי, ובתנאי ביטולי המעשה נגמר כבר ברגע הראשון, אלא שהשאיר לעצמו אפשרות לבטלו.

והנפקא מינה לכאורה לגבי אונס: בתנאי קיומי - האונס יגרום שכשלא בא אף שזה מחמת האונס, הרי לא קיים התנאי בפועל, ובתנאי קיומי המעשה נגמר בפעולת קיום התנאי, ואולי נאמר אף יותר מכך גם אם בא באונס לא ייחשב שבא, מפני שכשצריך לעשות פעולה קיומית - צריך לעשותה ברצון (וכהרא"ה לולא הלא פלוג). אולם בתנאי ביטולי אם לא בא מחמת האונס כיוון שהמעשה כבר נעשה כולו רק שלא יכול לבטל אותו מחמת האונס כאן נאמר שהמעשה חל, והאונס לא יגרום לביטולו.

ולפי זה מיושבת שאלת ההגהות מיימוניות על הרמב"ם פ"ז מסנהדרין ה"י בסתירה שבין הירושלמי לסוגיא בנדרים, ונאמר שבשבועה צריך לבוא = וכשלא בא באונס לא ייחשב שלא בא. ובקידושין צריך לכנוס וכאן האונס גורם שהמעשה שצריך לעשות על מנת להחיל לא נעשה.

עוד נוכל לדון על פי זה חילוק אחר המופיע במשנה למלך על הרמב"ם בהלכות מכירה פ"א ה"א ובמל"מ שם ד"ה אם נתקמו התנאים עיי"ש

והנה הלימוד מ"ולנערה לא תעשה דבר" שהתקשנו לעיל שנאמר רק לגבי עונשים ולא לעצם חלות המעשה, יעויין בקובץ שיעורים כתובות בסימן ה' בשם שו"ת חמדת שלמה, שצריך לומר שמה שלמדנו מ"ולנערה לא תעשה דבר" איננו שהמעשה מופקע מחמת האונס, אלא שבאנוסה המעשה אף שנעשה איננו מיוחס לנערה אלא לאונס בלבד, ולפי זה ניתן ללמוד משם גם לסוגייתנו.

לסיכום: משמעות האונס כאשר עומד כנגד התנאי תלוי בסוג התנאים, תנאי קיומי או תנאי ביטולי.

המעוניין להרחיב יעויין בחידושי הגר"ש שקאפ סימנים א, ב. ובחידושי הגרנ"ט סימן כ'. ובכרכת שמואל לכתובות סימן ב'.

ד. הסוגיא:

דף ב ע"ב ד"ה אמר רבא ולעניין גיטין אינו כן עד דף ג ע"א ד"ה אמר רב שמואל בר יצחק.
גמרא רש"י ותוס'.

הדין המתחדש בסוגיא: המתנה תנאי בקידושין ונאנס ולא קיים את תנאו מחמת האונס - גירושיו גירושין משום תקנת צנועות

ה. בדין כל המקדש אדעתא דרבנן ודין אפקעינהו

ופרוצות. ואף על פי שמדאורייתא אינו גט - כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה."

ה. הקשיים בסוגיא:

1. קידושין היא פעולה שעושה המקדש ופועלת מדאורייתא, כיצד יכולים חכמים להתערב ולהפקיע קידושין אלה, ומנלן שכל המקדש עושה זאת על דעת חכמים, האם יהיה נכון לומר כן בשאר מצוות?
2. האם הכלל של כל דמקדש הוא אומדנא שחכמים כך אמדו את דעת המקדש או שיש בתהליך הקידושין פעולה שהאדם מברר זאת במפורש?
3. אפקעינהו - בפשוטו הוא כח שיש ביד חכמים לעקור דבר, מהן גבולותיו של כח זה, האם תמיד נוכל לומר אפקעינהו, האם אפקעינהו חל מכאן ולהבא או שחל דוקא למפרע?
4. מהו היחס בין אפקעינהו לכל דמקדש, אם כל דמקדש עושה זאת על דעת חכמים מדוע נזקקים אנו לכח ההפקעה? הרי ככל מי שאינו מקיים תנאו המעשה בטל - מדוע זקוקים לאפקעינהו?
5. מהן השלכותיו ותוצאותיו של אפקעינהו רבנן לקידושין - אחר שהופקעו האם היא רווקה או גרושה?
6. מדוע לא השתמשו חכמים בכוחו של אפקעינהו להתיר עגונות, לפטור אשת איש ממיתה, להציל מממזרות?
7. "שוויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות" הרי מדובר במי שנאנס ואין מצידו דופי, מדוע שוויהו רבנן לכל נישואיו בעילת זנות?

1. הסוגית השונות של אפקעינהו וכל דמקדש:

דין זה של אפקעינהו וכל דמקדש מופיע בכמה מקומות בצדדים שונים:
בשני מקומות מצאנו שאפקעינהו מפקיע את הקידושין מעיקרא:

1. יבמות ק"י ע"א: לגבי מי שחטף וקידש הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן.
 2. ב"ב מ"ח ע"ב: תליוה וקדיש - אפקעינהו רבנן לקידושין.
- בשני המקומות הללו מופיע אפקעינהו כעוקר מעיקרא ושם מופיע בלא הכלל של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.
- אולם מצאנו בשלוש מקומות שאפקעינהו מועיל אחרי גט או עד אחד:
1. כתובות ג ע"א - נאנס בקיום התנאי.
 2. גיטין ל"ג ע"א מבטל גיטו - הגט חל למרות ביטולו.
 3. גיטין ע"ג ע"א - שכיב מרע שקם ממיתתו.

בשלושת המקרים הללו הוזכר דין אפקעינהו מצד כל דמקדש דוקא, ומשמע שמצד כל דמקדש פועל האפקעינהו.

בסוגיא שלנו משמע שהאפקעינהו פועל מצד כל דמקדש, כך מוסיע סדר הדברים בגמרא, והרשב"ם בכבא בתרא (מ"ח ע"ב ד"ה מר בר רב אשי) למד שאמנם ישנם שתי אפשרויות, אפקעינהו בלי כל דמקדש, ואפקעינהו מצד כל דמקדש.

אולם תוס' (יבמות ק"י ע"א ד"ה לפיכך) מתלבט בשאלה הזו, האם אפקעינהו

מצד כל דמקדש או לא, עיי"ש.
 (בהערת אגב נעיר שהביטוי "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" מופיע בש"ס רק לגבי הקשר זה של אפקעינהו)

ז. מחלוקת הראשונים בדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש:

צריך להתבונן בכלל זה של חכמים, האם הוא אומדנא או תנאי הצריך להיות נאמר על ידי המקדש במפורש, ונחלקו הראשונים בכך:
 תוס' הרא"ש (ד"ה כל דמקדש) ותוס' (ד"ה אדעתא דרבנן): בתוס' הרא"ש מפורש יותר שכתב רק "נהגו לומר" כדת משה וישראל, ומשמע שאין אמירה זו מהווה תנאי, וגם בלא אמירתו, המקדש על דעת רבנן מקדש.
 אולם בשיטה מקובצת (ג ע"א ד"ה ובשיטה כתוב וד"ה כל המקדש בסופו), ורש"י (יבמות ק"י ע"א ד"ה וקא): משמע שאמירתו "כדת משה וישראל", היא תנאי הכרחי ובגלל אמירתו זאת יכולים חכמים, שקידש על דעתם, להפקיע את הקידושין. ובריטב"א (ד"ה כל דמקדש וד"ה ואפקעינהו) לכאורה יש בדבריו שיטה אמצעית משמע שזהו תנאי גמור, אבל תנאי זה חל גם אם לא אמר במפורש. כלומר צריך לומר כן ומכח זה התנאי ולמרות זאת פועל גם בלעדיו.
 נפקא מינה:

1. אם לא אמר כדת משה וישראל - האם רבנן יכולים להפקיע קידושיו.
 2. אם יאמר בפירוש שלא כדת משה וישראל - אולי אע"פ שאמר כך מעוניין שקידושיו יהיו מקובלים.
- ויעויין גם בחידושי הגרעק"א לדף ג ע"א ד"ה כל דמקדש.

ח. מחלוקת הראשונים בפעולת ה"אפקעינהו":

יש להתבונן בפעולת הפקעה, ממתי היא פועלת, מה הגדרת מצבה של האישה אחר שהופקעו קידושיה, ובעצם פעולת ההפקעה כיצד היא נעשית, ונחלקו בכך הראשונים:

- א. רבותיו של רש"י (כתובות ג' ע"א ברש"י ד"ה שוויהו) ורבנו גרשום (בבא בתרא מ"ח ע"ב), ובשטמ"ק (ד"ה ובשיטה כתוב): לשיטתם ההפקעה מועילה מכאן ולהבא, וכשמה נקראת הפקעה, ואפשרית רק בקידושי דרבנן - קידושי כסף.
 - ב. בקידושי דאורייתא - קידושי ביאה, חכמים לכאורה לא יכולים להפקיע, וקמ"ל שחכמים הפקיעו ועשו ביאתו ביאת זנות.
 - ג. וההפקעה עושה אותה פנויה מכאן ואילך מדרבנן.
- וצריך להתבונן בדעתם:

1. מקשים הראשונים הרי קידושי כסף דאורייתא
2. כיצד מופקעים קדושי הביאה
3. אם חכמים מפקיעים את הקידושין - לשם מה נדרש ה"כל דמקדש"

שיטה זו היא לכאורה הפשוטה יותר, שכך בפשטות משמעות המושג "הפקעה" הוא מכאן ולהבא, ונחשבת כפנויה שגם זה ממשמעות המושג הנזכר, והפקעה נעשית על ידי כוחם של חכמים לבטל את מעשה האדם, כעין "הפקר בית דין הפקר",

כלומר: לשיטה זו כסף הקידושין מופקע מכח הפקר בית דין. ותפקיד ה"כל דמקדש" הוא הגדרת כוחם של חכמים, מעשה הקידושין הוא מעשה בית דין, וכל המקדש פועל פעולה מכח בית דין, ויש לבית דין כח להפקיע נדמה, לכאורה, שלדבריהם שאפקעינהו מכח הפקר ב"ד, אין צורך לומר במפורש "כדת משה וישראל" וגם אם לא יאמר כך, לחכמים קיים האפקעינהו, ויעויין בתוס' ד"ה אדעתא דרבנן, ובתוס' הרא"ש ד"ה כל דמקדש.

ב. רש"י (ד"ה תינח, וד"ה קדיש בביאה) והרשב"א (ד"ה כל דמקדש, ובגיטין ל"ג ע"א ד"ה כל דמקדש): פעולת האפקעינהו לא נעשית בכדי, וחכמים מפעילים כח זה רק כשיש סרך גיטא או עד אחד, כלומר רק כאשר ממילא יש בעיה משמעותית בקידושין, ואמנם כח האפקעינהו מועיל מעיקרא - לעקור את הנישואין מתחילתם, אולם מצין הרשב"א שזהו איום בלבד, שכיוון שבידי בית דין יכולת להפקיע מעיקרא, מאפשר הבעל את חלות הגט מכאן ואילך. לפי דבריהם יכולת האפקעינהו היא לעקור את הקידושין מתחילתם על ידי ה"כל דמקדש", כל מעשה הקידושין הוא על דעת בית דין, וכשבית דין מפקיעים את חלות הקידושין הם פוקעים מעיקרא, והאשה רווקה ומותרת לכהן, אבל בפועל כיון שיש כוח כזה ביד חכמים הבעל מגרש את אשתו בהסכמה מכאן ולהבא. הרמב"ן (ד"ה שוויהו רבנן, וד"ה אלא הא קשיא) מביא כהרשב"א את האפשרות שאין צורך להפעיל את האפקעינהו, אלא כאיום, אולם מוסיף שהגירושין, היינו הגט, יחול מדרבנן. לשיטה זו נצטרך לכאורה לומר שכוחם של חכמים נובע מכך שהבעל בשעת הקידושין מתנה שהקידושין יחולו דוקא ברצון חכמים, ואז יש לחכמים כח להפקיע את החלות, וכהריטב"א (ד"ה אפקעינהו וד"ה תינח דקדיש בכספא) ותוס' (גיטין ל"ג) שכל דמקדש הוא תנאי גמור התלוי באומדנא, ע"ש. להסבר זה נצטרך לומר שהצורך בסרך גיטא או בעד אחד איננו כדי לבצע את האפקעינהו אלא כדי להתערב במעשה הקידושין שנעשה כדין.

ו. הסבר לפי הגר"ח הלוי למושג האפקעינהו

דברי הגר"ח הלוי עוסקים בגדרי מיאון של קטנה (על דברי הרמב"ם בפרק ב מהלכות אישות ה"ט מד"ה והנה ברמב"ם פ"ט) ותמצית דבריו: מדאורייתא יש לאב רשות לקדש את ביתו כשהיא קטנה קידושין גמורים, אע"פ שלכתחילה אין לעשות כך (הלכות אישות פ"ג הי"א). מדרבנן כשאין אב נתנו חכמים כח לאם ולאחים לקדשה וכשהיא לא רוצה ממאנת (פ"ד מאישות ה"ח, ופי"א מגירושין ה"א).

יסוד דין המיאון: הממאנת מותרת אחר כך בקרוביו - ההפקעה חלה מעיקרא. כספיה של הממאנת לא חוזרים - ההפקעה חלה מכאן

ולהבא.

וביאור הדבר: המיאון מפקיע את הקידושין מעיקרא אבל איננו מועיל לומר שכלל לא היתה נשואה, ההפקעה של מעיקרא מועילה לומר שמכאן ולהבא תהיה נחשבת כלא נשואה מעולם. ולכן לענין איסור קרובים פוקע ולענין ממון לא פוקע. אם נאמר כך גם לגבי אפקעינהו בסוגייתנו נוכל להבין:

<p>1. מדוע אי אפשר להשתמש באפקעינהו להתיר עגונות 2. לא מועיל כדי להתיר אשת איש, ולהציל ממזרות. 3. נזקקים לכל דמקדש - למעיקרא ולאפקעינהו - למכאן ולהבא 4. הצורך בסרך גיטא או בעד אחד על מנת להפעיל מכאן ולהבא. ולפי זה נאמר: ההפקעה איננה על כסף הקידושין או על חלות הקידושין אלא ההפקעה חלה על איסור אשת איש, שאיסור זה פוקע מכאן ולהבא.</p> <p><u>ט. סיכום:</u> למדנו ג' אפשרויות במשמעות אפקעינהו : 1. כסף הקידושין מופקר מצד הפקר ב"ד הפקר 2. חלות הקידושין מופקעת מצד אמירת "כדת משה וישראל" 3. איסור אשת איש מופקע מכאן ולהבא.</p> <p><u>י. לתוספת העמקה:</u> סוגיא זו היא רחבה ורבים דנים בה המעוניינים להרחיב יעינו : סוגיית הגמרא ביבמות פ"ט ע"ב בשאלת כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה ובתוס' שם פ"ח ע"א ד"ה מתוך. ובשערי יושר שער ב' פרק ט' בהבנת מושג האפקעינהו. ובאתון דאורייתא כלל ט' "אי דבר המונע תפיסת קידושין בכוחו ג"כ להפקיע קידושין דמעיקרא או לא" ובדיברות משה לגיטין דף תע"א הערה י"ג.</p>	
<p><u>א. הסוגיא:</u> דף ב' ע"ב ד"ה אמר רבא ולעניין גיטין אינו כן עד ג' ע"א ד"ה אמר רב שמואל בר יצחק. גמרא, רש"י ותוס'. נתמקד בחלק זה בשאלה לגבי אילו אונסים נאמר: אין אונס בגיטין? האם בכל אונס נאמר כך, מהו הטעם העומד ביסוד החלוקה בסוגי אונסים, או החולקים על חלוקה זו.</p> <p><u>ב. החלוקה בין סוגי האונסים:</u> נחלקו הלישנות בדעת רבא האם יש או אין אונס בגיטין, כלומר האם טענת אונס מועילה על על מנת לפטור את האדם מאי קיום התנאי, שהתחייב עליו. וצריך להתבונן האם בכל סוגי האונסים נאמר שאין טענת אונס מועילה, או שישנה סיבה לחלק בין הסוגים השונים של אונס, האם כשהגמרא בלישנא קמא אמרה: "אין אונס בגיטין" כללה את כל סוגי האונס או לא, ויש בזה צדדים שונים מסברא: <u>בכל סוגי האונסים</u> <u>רק בחלק מסוים של אונסים</u> 1. אין בסוגיא שום חילוק מפורש 1. מדאורייתא הרי כל אונס הוא סיבת בדעת רבא בין סוגי אונסין - ומדוע פטור ורק מדרבנן ואפקעינהו שנחלק? נחייבו, וצריך לצמצם חידוש זה. 2. סברת "כל דמקדש" ו"אפקעינהו" 2. הסיבה לכך שאין אונס בגיטין היא</p>	<p>1. בקביעת סוג האונס בסוגיית אין אונס בגיטין</p>

שאיכת לכל סוגי האונס - ומדוע טענת צנועות ופרוצות. והרי לא שנחלק? ככל האונסין יש חשש זה?

3. הפטור של אונס נובע מאי יכולת לבצע את התנאי - וכזה שווים כל האונסים. 3. "מברא" - מוכח משם שיש חילוק בין סוגי האונס (אע"פ ששם מסכמת הגמרא שפשע)

אולם לכאורה חלוקה בין סוגי האונסים היא גמרא מפורשת בגיטין ע"ג ע"א ששם הגמרא לגבי: "זה גיטך מהיום אם מתי ונפל עליו בית או הכישו נחש אינו גט...". אומרת הגמרא: "אכלו ארי אין לנו", ומסביר רש"י: "אין לנו שיהיה גט דאונסא דלא שכיח לא אסיק אדעתיה" משמע במפורש שיש חילוק בין אונס של אכלו ארי ושאר אונסין. ועוד: שם הגמרא במפורש משווה בין אונס בגיטין ובין אונס בענייני קניינים.

עוד נצטרך להתבונן ביחס שבין האונסין המוזכרים בסוגיא (חלה, פירסה נידה, ופסקיה מברא) ושאר האונסין, ועוד: האם חלוקת סוגי האונסין תלויה בטענת צנועות ופרוצות, או שטענה זו אינה משמעותית לעניין זה, וכן האם חלוקת סוגי האונסין שייכת לכל התורה כולה, או רק לענין: "אין אונס בגיטין", והאם יחלקו בזה שתי הלישנות בסוגייתנו.

ג. שיטות הראשונים בסוגיא:

הראשונים לאחר שפסקו הלכה (לרוב השיטות) כלישנא קמא שאין אונס בגיטין נחלקו האם יש סוגי אונסין שיועילו לפטור את המגרש ממחויבותו לתנאו.

תוס' (ג' ע"א ד"ה איכא): בשיטת ר"י מחלק בין ג' סוגי אונס:

אונס דלא שכיח כלל - לכו"ע יש אונס, ותועיל טענתו.

אונס דשכיח - לכו"ע אין אונס כגון בפסקיה מברא.

אונס דשכיח ולא שכיח - בזה נחלקו הלישנות בסוגייתנו.

בזה מיישב תוס' את הקושיא ממסכת גיטין, ששם אמרה הגמרא "אכלו ארי אין לנו", ובין פסקיה מברא בסוגייתנו. אולם צריך להתבונן בדעת תוס':

1. תוס' מקדים בדבריו את פסק ההלכה כלישנא קמא ורק אחר כך מחלק בין סוגי האונסין, האם הכרח היה לסדר כך, שהרי גם ללישנא בתרא יש אונסין שבהם נאמר לכו"ע אין אונס בגיטין, ועוד שהרי בסוף התוס' (אחר שחילק בין סוגי האונסין) שוב חוזר להכריע שהלכה כלישנא קמא - משמע מדבריו שם שזה לשתי הלישנות.

2. צריך לברר בשיטת תוס' האם אין אונס בגיטין נובע מטענת צנועות ופרוצות, או שזו חלוקה עקרונית בכל התורה. שהרי תוס' בסוג הראשון השווה לסוגיא בגיטין ע"ג ששם מדברת הגמרא בענייני קניינים, ולפי זה חלוקת תוס' עקרונית, אולם בהמשך התוס' מסביר שבאנסא דלא שכיח כלל (כמו בסוגיא הנ"ל בגיטין) אין חשש צנועות ופרוצות. מדוע צריך תוס' לומר כך, הרי חלוקתו שייכת בכל התורה? (צריך להעיר: אחר שמחלק תוס' בין ג' סוגי אונסין חוזר ופוסק כלישנא קמא, ואם כן הרי חלוקת ג' סוגי אונס שייכת לשתי הלישנות, מדוע מסביר תוס' משום צנועות ופרוצות השייך רק ללישנא קמא?) מהסוגיא

3. והקשה המהר"ם שי"ף (ד"ה בתוד"ה איכא): והרי תוס' כבר בד"ה דילמא (ב' ע"ב) הקשו מסוגיית הגמרא בגיטין ותרצו, בלא לחלק בג' סוגי גיטין,

מדוע אם כן רק כאן חילקו בזה?

ומדוע חוזרים התוס' שוב על קושיא שכבר תירצו בעמוד הקודם? (ויעויין גם בפני יהושוע לקמן)

4. והקשה הפני יהושוע (כד"ה איכא דאמרי): הרי תוס' ג' ע"א ד"ה וסברה אמרו שלגבי מת לא נאמר צנועות ופרוצות, ולפי זה נתרץ כך את הגמרא בגיטין לגבי אכלו ארי?

ויעויין גם בקושיית הגרעק"א ד"ה תד"ה איכא, ויעויין ב"תורת גיטין" לסימן קמ"ה (אבהע"ז) סעיף ו'.

הרא"ש בסימן ב' מחלק כתוס' בין ג' סוגי אונסין, אולם מוסיף על דברי תוס' גם בראיה שהלכה כלישנא קמא, ומסביר מדוע כל הקושיא מגיטין ע"ג קשה רק ללישנא קמא, ולכן אין חלוקה זו שייכת אלא ללישנא זו, שההלכה כמותה, עיי"ש. גם מדברי הרשב"א (ד"ה אונסא דשכיח) עולה שיש חילוק בין סוגי אונסין, אבל הוא מחלק בין אונס לא שכיח, אונס דלא שכיח כלל, ושכיח ולא שכיח. ולא מזכיר את האפשרות של אונס שכיח כתוס' (שהגדירו כך את פסקיה מברא). וצריך להתבונן בדעתו האם למד כתוס' שישנם ג' סוגי אונסין או רק ב' לכל לישנא. עוד יש להעיר שהרשב"א וכן הריטב"א בסוגיא כלל

התוס' בגיטין ע"ג ע"א (ד"ה איתיביה): מביא שני תירוצים לסתירה בין סוגיית הגמרא בגיטין ודברי רבא כאן, בתרצו הראשון מחלק בין ג' סוגי אונס וכתוס' דידן. אבל בתרצו השני תוס' מתרץ את הסתירה בין הסוגיות באופן מקומי התלוי בצורת דבריו של המתנה. "אם לא באתי" - משמע לא באתי מכל סיבה שהיא. "מחולי זה" - משמע דוקא מחולי זה. ועל זה מקשה רבינא על צנועות ופרוצות ורבא מיישב. אולם תוס' בגיטין לא מחלק בין ג' סוגי האונס בשיטה זו, ולא מחלק בין לא שכיח ולא שכיח כלל, וכל חשש צנועות ופרוצות קיים רק בגלל שבלשון דבריו זה גם היה כלול.

בשיטת הרמב"ם בסוגיא: הרמב"ם התייחס לדין אונס בכמה מקומות:

פ"ט מהלכות גירושין ה"ח: חלה או עכבו נהר אין אונס בגיטין.

אין בדברי הרמב"ם הללו התייחסות למקרה של אונס דלא שכיח כלל.

אין בדברי הרמב"ם איזכור לתקנת צנועות ופרוצות.

המגיד משנה שם לגבי החילוק בין סוגי האונסין כותב: "וזה לא נתבאר

בהלכות, ולא בדברי רבינו, ועוד יתבאר בפרק זה דעת רבינו

באכלו ארי"

פ"ט מהלכות גירושין הי"ז-י"ח: בהלכות אלה תולה הרמב"ם את הדין באופן

דיבורו ותנאו. "אם מתי מחולי זה" - הרי זה גט.

"אם אעמוד מחולי זה" - אינו גט

וקשה בדברי הרמב"ם:

א. מסקנת הגמרא איננה התלות בדבריו ולכו"ע אכלו ארי אין לנו

ב. סדר דברי הרמב"ם תמוה: מדוע לא הצמיד הרמב"ם את הלכה ח' להלכות אלו?

ויעויין היטב בדברי המגיד משנה (על הי"ז)

פ"ט מהלכות מכירה ה"ה - ז': בהלכות מכירה מחלק הרמב"ם במפורש בין אונס

וצריך להתבונן בשיטתו: א. מדוע מחלק הרמב"ם בין סוגי האונסין בקניינים ולא בשאר דברים?
 ב. בסוגיית הגמרא בגיטין ע"ג ע"א משמע שיש השוואה בין ממונות לכתובה בעניין זה.

בהסבר דעת הרמב"ם: יעויין בדברי הירושלמי בגיטין (פ"ז ה"ד) שמשאיר למסקנה את החלוקה בין שתי צורות הדיבור, ומחלק בין "אם מתי" ובין "אם אעמוד" גם למסקנה, ואולי הרמב"ם שפסק זאת להלכה, פסק כירושלמי. אבל קשה לומר כן, מפני שסוגיית הבבלי, דחתה זאת במפורש למסקנתה. ויעויין גם בדברי ההגהות מיימוניות (על פרק ט' מגירושין הי"ח אות ג') שלמד שגם לרמב"ם יש חלוקה בין ג' סוגי אונסין, עיי"ש. אבל צ"ב לפי"ז מדוע נזקק לחלוקה בין הלשונות, ולמה ספק מגורשת, ומדוע לא הוצמדו הלכות? ויעויין בקונטרס אחרון לפני יהושוע (לדף ב' ע"ב ד"ה "ב' ע"ב גמרא אמר רבא") שמסביר את ה"ספק מגורשת", ולשיטתו גם באכלו ארי תהיה ספק מגורשת, ולפי הסבר זה גם לרמב"ם יש חלוקה בין ג' סוגי אונסין. ויעויין גם באור שמח על הרמב"ם פ"ט הי"ח, בהסברו בסוגיא. ובבית שמואל על אבהע"ז סימן קמ"ד סעיף ד' ובבית שמואל שם אות ב', ג'. ובבית שמואל גם על סימן קמ"ה שם סעיף ו' אות י'.

ד. בסברת מחלוקת הרמב"ם והתוס'

שתי שיטות מרכזיות לפנינו: שיטת התוס' וחלוקת ג' סוגי האונסין שמחלקים בכל התורה, ושיטת הרמב"ם שלכאורה לא מחלקת בין סוגי האונס בענייני גיטין. ראינו את הקשיים בכל שיטה וכמה נסיונות תירוקן. אולם נראה לכאורה שמחלוקתם תלויה במשמעות המושג "אונס", והשלכותיו. ואפשר להבין זאת בשתי דרכים:

אונס

<p>אונס הוא פטור ממחויבות. כלול בדעתו שיש מקרי אונס, שהרי יש מקרי אונס בעולם. אבל כשנאנס - פטור מקיום תנאו. לפי זה: יש הבדל בין סוגי האונסין, אונס רגיל = פטור ממחויבות אונס דלא שכיח כלל = הפקעה מדעתו ומרצונו.</p> <p>וזוהי שיטת התוס' שמחלק בין סוגי האונס</p>	<p>אונס הוא הפקעה מדעתו של אדם. כלל לא מתחייב במקרה כזה. אונס לא כלול בדעתו. אונס - מחוץ לסדר, באונס - כלל אין חיוב. לפי זה: אין חילוק בין אונס לא שכיח, ואונס שלא שכיח כלל. שהרי כל אונס הוא הפקעה מדעתו, וכך בוודאי גם אונס דלא שכיח כלל. וזוהי שיטת הרמב"ם שאין חילוק בין סוגי אונסין.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

לרמב"ם - כל אונס הוא הפקעת רצונו, ולכן אין חילוק מפורש ברמב"ם בין סוגי אונסין. ולכן: כאשר קיבל עליו אונסין - כפי שמופיע בהלכות מכירה, שם יש חילוק בין סוגי האונסין, מפני שאנו דנים בדעתו של אדם, כשהתנה וקיבל עליו אונסין, לאלו סוגי אונס התכוון. אבל בגיטין אין חלוקה כזו, ולכן לא חילק שם.

ולדעת הפני יהושוע והגהות מימוניות, שיש חילוק בין סוגי אונסין ברמב"ם, נאמר שתקנת חכמים של צנועות ופרוצות, היא גורמת חלוקה בין שכיח ולא שכיח אבל לא גורמת חילוק בין לא שכיח ולא שכיח כלל.
לתוס' - אונס רגיל = פטור ממחויבות מפני שכלול בדעתו, אונס דלא שכיח כלל = הפקעה מדעתו ורצונו. לפי זה יש חילוק בן סוגי האונס השונים. וחלוקה זו עקרונית בין בגיטין ובין בממונות. ובגיטין משום צנועות ופרוצות תיקנו באונס דשכיח ולא שכיח, שהגט יחול. ולפי זה בכל התורה כולה ישנם ג' סוגי אונס, אבל בגיטין משום צנועות ופרוצות, רק שני סוגים. ולכן תוס' אע"פ שתולה החלוקה בכל התורה, מייחס הדבר בסוגייתנו רק לצנועות ופרוצות.

חבורה: יוסף ישראלי ואמיר נכטשטרן

א. הסוגיא:

דף ב' ע"ב עפ"י הלישנא הראשונה ברבא, אין אונס בגיטין, ובשאר עניינים אונס פועל מה הדין כשאמר: "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שלושים יום" ויכול היה להגיע כל כ"ט יום, וחשב לבוא ביום השלושים, ואז קרהו אונס ולא הגיע. האם אונס ביום האחרון בלבד ייחשב אונס או לא?

ב. צדדי הספק:

לכאורה כשהתנה על ל' יום, כל ה-ל' יום עומדים לרשותו ולכן מה לי אם היה אונס כל הזמן או חלק ממנו, בתחילה או בסוף, הכל כלול בתוך ה-ל' יום שקבע מראש. ועוד הרי כשלא הגיע, לא הגיע באונס, וזה מה שקובע את עיקר חיובו. ראיחה לצד זה נוכל למצוא מ"פסקיה מברא" שהגמרא פשטה את הקושי משם בזה שהיה לו לחשוב על כך, ולא מכך שזה היה ביום האחרון.
אולם היה מקום לומר גם אחרת: הרי כשהיו לו ל' יום לחזור בו ולהגיע, וכל כ"ט יום לא בא, וכשמחליט להגיע ביום האחרון, הרי יודע את הסיכון שבכך, ואולי זה כלול במחשבתו, שאם לא יצליח להגיע ביום האחרון, ויתר על האפשרות לחזור בו. ועוד שכמו שברור הדבר שאם בתוך ה-ל' יום שקבע לעצמו היה אונס ביום העשירי, לא נחשב הדבר לפוטר ממחויבותו, כך יהיה גם אם האונס אירע ביום האחרון.

ג. מחלוקת הראשונים בסוגיא:

נחלקו בכך הנימוקי יוסף והאגודה:

הנימוקי יוסף (לבבא קמא דף י' ע"ב בדפי הריף) - לגבי מי שהיתה אבן מונחת לו בחיקו ושכח ועמד ונפלה, דפטור מארבעה דברים, ולא נחשב תחילתו בפשיעה, מפני שכששם את האבן בחיקו, היה מותר ואחר כך שכח. ומסיק הנימוקי: "...ולפי' הרמ"ה ז"ל נ"ל ברור דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו ובין כך ובין כך עברה לו השעה, שאינו נקרא מזיד ופושע אלא הרי הוא בכלל טעה ולא התפלל, שמתפלל שתיים לתשלומין, וכן מי שנתחייב לחברו בשבועה שיתן לו מעות יום פלוני, ונזכר בעוד היום גדול ואומר בליבו עדיין יש לי פנאי, והלך לעסקיו, ושכח עד שעבר היום, הרי זה כאנוס..." דעת הנימוקי יוסף היא, אם כן,

נאנס
ביום
האחרון
האם
נחשב
אונס

לעסקיו, ושכח עד שעבר היום, הרי זה כאנוס... " דעת הנימוקי יוסף היא, אם כן, שאנוס גם ביום האחרון, וגם באיסורים ובממונות, נחשב אנוס לכל דבר. האגודה (בחידושו לגיטין פרק מי שאתו מוכא גם בשו"ע יורה דעה סימן רל"ב סעיף י"ב) - חידש שאנוס ביום האחרון לא נחשב אנוס, ולא ייקרא אנוס. וראיתו מסוגיית הגמרא בגיטין ע"ד ע"ב: "תנן התם בראשונה היה נטמן יום שנים עשר חודש כדי שיהא חלוט לו, התקין הלל הזקן שיהא חולש מעותיו ללשכה, ויהא שובר את הדלת ונכנס, ואימתי שירצה הלה יבוא ויטול את מעותיו..." מדוע נזקק הילל לתקנתו, הרי כשלא יכול למצוא את המוכר הרי הוא אנוס, ולא תוחלט הקרקע לקונה, כיון שהמוכר אנוס, וצריך לומר שתקנת הילל מפני שאנוס ביום האחרון אינו אנוס ולכן נזקק הילל לתקנה זו. ונחלקו אם כן הראשונים אם אנוס ביום האחרון קרוי אנוס לכל דבר, או שכיון שזה היום האחרון לא מקרי אנוס. ובשו"ע יורה דעה סימן רל"ב סעיף י"ב בהגהות הרמ"א מובאת מחלוקת זו להלכה.

ד. דעות האחרונים בעניין

האחרונים דוחים בדרך כלל את סברת האגודה, וסבורים שגם אנוס ביום האחרון הוא אנוס לכל דבר. כך הט"ז על השו"ע שם אות י"ט, שדוחה את ראיית האגודה מתקנת הלל, וכך בנקודות הכסף, שם.

ובשו"ע חו"מ סימן נ"ה סעיף א' לגבי התפיס שטרותיו, והתנה שיבוא ביום פלוני, ונאנס. ובקצות החושן שם (אות א'), דוחה את ראית האגודה מתקנת הילל, ומוכיח מסוגייתנו, שהרי הגמרא מדייקת: "אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, ומת בתוך שנים עשר חודש אינו גט, הא חלה הרי זה גט" והוכיחו מכאן שאין אנוס בגיטין, וקשה שהרי יכול לומר שחלה אינו גט כיון שהיה יכול לבוא קודם שחלה, אלא מוכח מכאן שנאנס ביום האחרון אינו גט.

ובנתיבות המשפט (שם אות א') דוחה את הסברו של הקצות החושן בדין בתי ערי חומה, וכותב שהקניין לא נגמר והוי כהלואה על תנאי. בכל אופן יש הוכחה שיש אנוס ביום האחרון מפסקיה מברא, וגם אין סברא שיהיה צורך שהאנוס יחול מיום התנאת התנאי. ומחדש הנתיבה"מ שגם לאגודה יש אנוס ביום האחרון לעניין גיטין וקידושין וממונות, כמו שמוכח בסוגיות, ולא חלק האגודה אלא בנדרים שיש בהם סוג אחר של פטור מדאורייתא "אנוס רחמנא פטריה", עיי"ש.

ה. בסברת מחלוקת הראשונים בדין אנוס ביום האחרון

בסוגיא הקודמת ("בקביעת סוג האנוס בסוגיית אין אנוס בגיטין") חילקנו בין שתי הבנות במשמעות פעולת האנוס וחקרנו:

האם אנוס הוא הפקעה מדעת האדם, או פטור ממחויבותו, ולכאורה כל האפשרות לומר שאנוס ביום האחרון לא ייחשב אנוס, יכול להיות רק אם נאמר שזהו פטור ממחויבותו, שאם אנוס הוא הפקעה מדעתו מה לי אנוס ביום הראשון מה לי אנוס ביום האחרון, אולם אם זהו פטור בלבד, יש מקום לומר שפטורנו אותו רק אם השתדל, וכאן יש קצת פשיעה בהתנהגותו ולכן לא יוכל לטעון שנאנס.

וכך ניתן גם להסביר את דברי הנימוקי יוסף (החולק על האגודה) שתולה את הפטור של מי ששם אבן בחיקו בכך שבשעה שהניח את האבן היה רשאי לעשות

זאת, ואחר כך שכח וזהו אונס. כלומר לפי זה סיבת הפטור איננה הטענה ש"לא אסיק אדעתי" אלא שהאונס הופקע ממנו, ואין בזה תחילתו בפשיעה. ובסברת האגודה יעויין בחידושי הגר"ח (סטנסיל) (עמ' נ"ו סימן צ"ט) - ועל פי דבריו יש לומר לכאורה כך:

ישנם שתי אפשרויות להביט על קיום התנאי התלוי בזמן: צריך לעשות מעשה מסוים עד תאריך מסוים, באופן שהזמן איננו חלק מהמעשה, רק שצריך לעשות את הפעולה במשך זמן מסוים. ויש לעיתים שהזמן הוא חלק מהפעולה, כגון: על מנת שתשמשי את אבא ג' שנים. ובמקרה כזה אם חסר אפילו יום אחד, לא התקיים התנאי. ובזה יישב הגר"ח את קושיית הנתיחה"מ: "והנה חידוש האגודה דאונס לא מיקרי אלא היכא שהוא אונס כל הזמן אבל אם נאנס יום אחד אין זה אונס, כל זה לא שייך אלא היכא דהזמן לא הוא מעצם התנאי, כי אם הוי הארכת זמן בקיום התנאי, וע"ז אמרינן שפיר דכיון דהיה לו זמן דהיה יכול לקיים התנאי בלא אונס אין זה אונס, אבל היכא דהזמן הוא מעצם קיום התנאי ולקיום התנאי בעינן כל הזמן, א"כ מה לי שנאנס רק יום אחד מ"מ הא הוי אונס. והנה גבי אם לא באתי מכאן ועד תלתין יום, הלא קיום התנאי הוא המעשה דהאי ביאה, והזמן הוא מעצם קיום התנאי שתנאו הוא, דהמעשה דהאי ביאה שלושים יום יקיים הגט וכביאתו ביום אחד יבטל, ואם פסקיה מברא והאי ביאה הוא באונס חסר כאן קיום התנאי דקיום התנאי באונס לאו קיום הוא..."

וישנם ג' הבנות למסקנה בדעת האגודה: הנתיבות המשפט - למד בדברי האגודה שמודה בפטור האונס בממונות בגיטין וקידושין. הקצות החושן למד בדבריו שתמיד כשנאנס ביום האחרון אין זה אונס, ומהרגע הראשון של הזמן אדם מתחייב, וככל שעובר הזמן הוא פושע יותר ויותר, וכך למד גם הט"ז. יש מי שחילק בין זמן שהאדם קבע ויש זמן שהתורה קבעה, זמן שהאדם קבע - יום האחרון הוא יחידת זמן, שאם נתעצל בה פשע, משא"כ אם התורה קבעה זמן וככל שעובר הזמן הוא אשם.

ח. ולידרוש להו דאונס שרי

א. הסוגיא:

דף ג' ע"ב מד"ה מאי שקדו דתניא עד ד"ה ובשני לא יכנוס (למטה)
גמרא רש"י ותוס'.

בסוגיא זו עסקנו בשני חלקים:

א. פשט מהלך הגמרא, הקושיא "ולידרוש להו דאונס שרי", תרוץ הגמרא, וכו'.

ב. דעת הראשונים בשאלה האם מותר להכניס עצמו למצב של אונס.

חלק א' - פשט מהלך הסוגיא:

ב. הקשיים בסוגיא:

1. היחס בין המושג "סכנה" למושג "אונס" ומדוע שינתה הברייתא בין המושגים, למרות שהסכנה היא סכנת אונס?
2. בשאלת הגמרא: "ולידרוש להו דאונס שרי" - מהי ההו"א בשאלה זו, מה היה אילו היו חכמים להם שאונס שרי, האם היתה שאלת נוסח

המשנה מתרצת או שאלה מהותית יותר?

3. מהי משמעות: "אונס שרי" - האם אונס מתיר את עצם העריות, או שאונס מתיר אותה לבעלה בלבד ונפ"מ לענין משמעות דברי הגמרא.
4. צריך להתבונן בתקנת חכמים של יום ד' - שהרי ישנה סכנה, וישנו אונס, וחכמים לכאורה רק "נגררים" לתגובה, שהרי העם נוהגים וחכמים רק לא מיחו בידם, אבל אפילו מסכנה חכמים לא מתקנים אלא "לא מוחים" - מדוע?
5. מדוע "סכנה" לא מאפשרת להקדים מפני שתקנת חכמים לא נעקרת, ואילו אונס של לקיחת הסעודה מאפשר שינוי הזמן ליום שני?
6. ממ"נ היה לכאורה מקום לוותר על תקנת יום ד' בכה"ג: שהרי אם ההגמון יבוא, מפני שלא נשנה את היום, הרי שוב לא יוכל לבדוק פתח פתוח, ואם תקנת המשנה מצד "שקדו", הרי ודאי תוותר כדי שלא תסתכן באונס.

ג. מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיא:

לאורך כל הסוגיא חלוקים רש"י ותוס' בהסבר מהלך הגמרא, וממילא בתוצאותיו:

1. בברייתא: "ובשני לא יכנוס - ואם מחמת האונס מותר" לרש"י: אונס יתר על הסכנה, בשביל סכנה מקדימין יום, ובשביל אונס יומיים. תוס' (ד"ה ובשני) התקשה בדבריו והעמיד בדעת ריצב"א שאונס הוא פירוש הסכנה, ור"י העמיד שזו מילתא באפי נפשא עיי"ש.
2. "ולידרוש להו דאונס שרי" לרש"י: נדרוש להם שהנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה, ולכן לא יסתכנו במסירות נפש, ותחזור הסכנה להיות אונס. תוס' (בד"ה ולדרוש) הקשה על רש"י והסביר שלא באנו ליישב את הבריתא אלא לענות על השאלה המהותית, אם אין זו סכנה מדוע לא מיחו בידם חכמים.
3. "ותו התם נהגו הכא מותר" לרש"י: התם רובם נהגו, הכא מותר הכוונה ביחיד ולא גרסינן מותר לכתחילה, ותוס' ד"ה ותו הסביר בדרך הפוכה, שם נהגו אבל לא מורים כן לכתחילה, וכאן מותר לכתחילה. ושלא כגירסת רש"י.
4. "אי דאתי וחליף ליעכב" לרש"י: תתעכב אם כן החתונה עד ליום רביעי הבא. ותוס' (ד"ה אי דאתי) מתעכב רק עד יום רביעי בלילה ולא מעבר לכך, אחרת יקדים להנשא.

ד. "ולידרוש להו דאונס שרי"

מהלך הברייתא קובע את יום רביעי כעיקר תקנת חכמים, "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים, ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר" כלומר יום רביעי, מסכנה יום שלישי, ויום שני מחמת האונס. הגמרא מבררת מהי הסכנה שבגללה נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים, "אמר רבה דאמרי בתולה הנישאת תיבעל להגמון תחילה" ומקשה הגמרא הרי זה אונס ולא סכנה? ומתרצת שיישנם צנועות שמוסרות נפשן למיתה ומסתכנות, ומקשה הגמרא: נידרוש להן שאונס מותר? ומתרצת ישנן פרוצות שיאמרו באונס היה אע"פ שהיה ברצון, ויש גם כהנות שנאסרות לבעליהן.

וצריך להתבונן בשאלת הגמרא "ולידרוש להו דאונס שרי":

1. מתי ידרוש להם, קודם שנהגו יום ג' או אחר שנהגו?

2. ואם ידרוש להם מתי יינשאו?

3. מה הקושי שעליו הגמרא עונה?

רש"י: "ולידרוש להו דאונס שרי: דנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה דילפינן לקמן בפרק ד' מ"היא לא נתפסה", ולא לימסרו נפשיהו למיתה". לפי דברי רש"י קודם שנהגו יום ג' כי בטעות חשבו שנאסרות לבעליהן, שאלה הגמרא מדוע לא יתקנו החכמים את טעותם, ויסבירו שאישה אינה נאסרת לבעלה באונס, וישאירו את תקנת יום ד' למקומה, ומדוע אם כן נקטה הברייתא "מסכנה ואילך", הרי אין כאן סכנה אלא אונס. ועל כך תירצה משום פרוצות שיבעלו ברצון ויטענו אנוסות היינו, ומשום כהנות, ולכן חכמים לא דרשו שאונס שרי, והעם נהג יום ג' וחכמים לא מוחים מהטעם הנ"ל.

אלא שלפי זה יקשה: מדוע נקטה הברייתא "מן הסכנה ואילך" הרי למעשה אין כאן סכנה אלא אונס? ומדוע משתמש רש"י כאן במקור "והיא לא נתפסה", האם זה רק מקור או שבא לחדש כאן דבר נוסף? ועוד הקשה המהרש"א (ד"הו לידרוש):

לרש"י שכל הדיון כאן קודם שנהגו יום ג' אם כן לא מיחו חכמים מפני הפרוצות שינצלו את ההיתר להיבעל לאחר חוץ מההגמון, ועל כך הקשה תוס' האם בגלל שייאנסו להגמון יבואו להתיר עצמם בזנות? "דלא שבקי משום זה היתירא ואכלי איסורא".

תוס' (עפ"י המהרש"א הנ"ל) למדו ששאלת הגמרא היא אחר שנהגו העם לכנוס בג' מחמת הסכנה, מדוע לא מיחו בידם חכמים והחזירו את התקנה ליום ד', וידרשו להם שבאונס לא נאסרות, ולא יסתכנו. ועל זה תירצה הגמרא משום פרוצות שכשנבעלות להגמון עושות ברצון ונאסרות לבעליהן. כלומר לתוס' שהשאלה היא אחר שנהגו ג' א"כ החשש קיים ביום ד' בגלל בעילת ההגמון שתיעשה ע"י הפרוצות ברצון. אבל לרש"י שהחשש הוא לגבי יום ג' קודם שנהגו א"כ החשש שמא תיבעלנה ברצון לאחר.

לגבי מהלך הסוגיא יעויין גם בחידושי הריטב"א ד"ה איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות, ובחידושי המאירי ד"ה אשת ישראל שנאנסה ובמתחדש בדבריהם.

ה. המשמעות ההלכתית למחלוקת רש"י ותוס'

סוגיית הגמרא לקמן דף כ"ו ע"ב במשנה: "האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים על ידי ממון מותרת לבעלה, על ידי נפשות אסורה לבעלה". והיינו שאשה שרצו להורגה אם לא תיבעל אסורה לבעלה, ומסביר שם תוס' (ד"ה ועל ידי נפשות) שאסורה אפילו לבעלה ישראל. ומקשה שם מסוגייתינו שמשמע שצנועות טועות, ובעצם מותרות לבעליהן, עיי"ש בתירוצם.

ההפלאה שם (ד"ה תוספות ד"ה ועל ידי נפשות) מחלק בין מי שכדי לחיות מוסרת עצמה לאונס, שאז עושה את עצם המעשה ברצון, אם כי היא כמוכנ נאנסת בעצם העניין, אבל מעשה הביאה היה ברצון, וכין עיר שכבשה כרום עיי"ש. והנה לכאורה בזה נחלקו רש"י ותוס' בסוגיין: לרש"י החשש שמא תיבעל לאחר, מפני שאם כל החשש שמא תיבעל להגמון, אפילו אם תיבעל לו ברצון הרי היא

אנוסה, ולא תיאסר לבעלה, אולם לתוס' אין צורך להעמיד כך, שהרי אפילו תיבעל להגמון ברצון, כבר נאסרת לבעלה, וכמובן שאנו עוסקים ברצון כדי להינצל, ואולי בכה"ג נחלקו רש"י ותוס'.

ועיין שו"ע אבהע"ז סימן קע"ח סעיף ג' ברמ"א לגבי המזנה ברצון, ובבית שמואל שם ס"ק ד'.

ובסברת הדברים בקובץ שיעורים בכתובות אות ט'.

חלק ב' - האם מותר להכניס עצמו למצב של אונס

ב. הסוגיא:

"ולדרוש להו דאונס שרי" - ואם חכמים ידרשו שאונס מותר, לכאורה תיכנסנה בנות ישראל למצב של אונס, על ידי תקנת חכמים. האם ניתן ללמוד מכך שמותר לאדם להכניס את עצמו למצב של אונס?

ב. צדדי הספק בסוגיא:

מסברא - כל מצב של אונס נובע מחמת ההכרח, זהו פשט המושג "אונס", כשאני הולך כדי להיות אנוס, האם נקרא לזה אונס? אולם מסברא ניתן היה לומר שאמנם גם אם הכניסה למצב האונס היתה ברצון, פעולת האיסור נעשתה סוף סוף שלא ברצונו, ולכן עדיין יקרא אנוס.

מסוגיית כתובות (ג' ע"ב) - משאלת הגמרא "ולידרוש להו דאונס שרי" משמע שמותר להכניס את כל בנות ישראל למצב של אונס שיהיו פטורות מחמתו. ולכאורה תלוי הדבר באופן העמדת השאלה בגמרא רש"י ותוס' שהבאנו לעיל, למדו שניהם שנחזיר את התקנה למקומה ליום ד' על אף הסכנה ונחלקו רק בשאלה האם קודם שנהגו להינשא בג' או אחר שנהגו נשאלה השאלה בסוגיא, אולם לשניהם נכניס את בנות ישראל לכתחילה לספק. אולם יעויין ברא"ה המובא בשטמ"ק (ג' ע"ב ד"ה וז"ל הרא"ה משום דאיכא צנועות) שלמד שהגמרא כלל לא רצתה להחזיר את תקנת חכמים לנישואי יום ד'. עי"ש. ואולי מפני שס"ל שאסור להיכנס לכתחילה למצב של אנוס.

מסוגיית הגמרא בשבת (י"ט ע"א) - "אין מפליגין בספינה פחות מ-ג' ימים קודם לשבת, כמה דברים אמורים: לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה שפיר דמי..." מצאנו אם כן, חילוק בין צרכי מצוה לצרכי רשות, ובצרכי רשות אסור להכניס את עצמו למצב של אונס. (ובניגוד לכאורה לסוגיא דידן)

מסוגיית הגמרא בשבת (קל"ד ע"ב) - במשנה: "מרחיצין את הקטן בין לפני המילה ובין לאחר המילה" מפני שהרחצת הקטן היא פיקוח נפש, אולם את המים החמים צריך להכין מבעוד יום. מה יהיה הדין כ"שאשתפוך חמימי", אם נמול נהיה נדרשים לחמם לו מים מפני פיקוח נפש, האם מותר למול אע"פ שנצטרך בכרוך לחלל שבת?

ונחלקו הראשונים בכך:

להר"ן והרמב"ן משמע שמותר למול, ומותר להכניס עצמו לאונס. אולם בעל המאור (שבת נ"ג ע"א בדפי הרי"ף) והרשב"א משמע שאסור, וממילא אסור

להכניס עצמו למצב של אונס.

ג. מחלוקת הפוסקים בסוגיא:

הרמב"ם (פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"ד) מגדיר את הלכות מסירות נפש, ולענייננו: אסור ליהרג עק"ה כשאינו מחוייב בכך, והעושה כן מתחייב בנפשו. מי שצריך למסור נפשו ולא מסר חילל את ה' אולם כ"ד לא נפרעים ממנו. ויש חיוב על האדם להימלט ממקום שיש גזרות כאלה ולא יכניס עצמו לפיקוח נפש (אמנם יש גירסאות שלא גורסים חלק זה בהלכה זו, אולם הרמב"ם באגרת השמד ד"ה והעצה כתב שם כך במפורש). לכאורה ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם שצריך לצאת ממקום שיש חשש שיהיה אונס, ולא יסמוך על כך שאנוס פטור. בשו"ת הריב"ש (סימן קע"א) נשאל הריב"ש מקהילה אחת שגזרה שלא ללכת למקום צחוק של מלך עכו"ם כדי שלא יבקשו מהם לצחוק איתם. ואדם מן הקהילה הלך, ונדרש ע"י המלך לצחוק לפני כולם, ורצתה הקהילה להחרימו, והוא טוען שהיה אנוס לגבי הצחוק. והריב"ש מחלק שם לגבי שאלת הכניסה למצב של אונס, בין דיני ממונות ובין איסורים, עיי"ש.

ד. תרוץ הסוגיות מסברא

לכאורה הסוגיות סותרות, שהרי מסוגיתנו בפשטות משמע שמותר להיכנס למצב של אונס לכתחילה, ואילו בסוגית הגמרא בשבת משמע שאסור להיכנס לכתחילה למצב של אונס. ויעויין בחידושי הגר"ש שקאפ למסכתנו (כמילואים אות נ'), ועל פי דבריו יש לומר לכאורה כך: לעיל כבר הזכרנו שיש חילוק בין אונס שאדם מעדיף אותו כדי לחיות, ואז אע"פ שהוא אנוס על מצבו, לגבי מעשה האיסור הוא נחשב כרוצה אותו כאנוס, אולם ישנו סוג של אונסים שבהם אם היה תלוי בו לא היה רוצה בו כלל. במילה הוא מעוניין למול את בנו, הוא איננו רוצה לחלל שבת, אבל מעוניין במעשה המילה. משא"כ לגבי אשה העומדת להינשא היא איננה מעונינת כלל במעשה הביאה של ההגמון, ולו היה תלוי בה כלל לא הייתה מגיעה למעשה זה.

במקום שבו מעוניין במעשה רק לא רוצה לעשותו באיסור לא ייקרא אונס, ובמקום שבו כלל וכלל לא רוצה בו והוא אנוס גמור לא יחשב אלא אנוס.

בסוגיא זו נפ"מ רבות ודיונים רבים, ואלה רק נקודות מועטות למחשבה, ויעויין עוד בקובץ שיעורים למסכתנו סימן י"ב, ובקהילות יעקב למסכת שבת סימן ט"ו ועוד.

חבורה: מוטי וולנוב ודביר קולא

א. הסוגיא:

דף ג' ע"ב בגזרה: "בתולה הנישאת תיבעל להגמון תחילה" - "ולידרוש להו דאונס שרי" וצריך לברר מדוע מותר להן להיבעל להגמון ולא נאסרות לבעליהן? ועוד שהרי איסורי עריות הן איסורים שיהרג ולא יעבור עליהן, וכיצד התירו חכמים את הדבר? וכאן מבררים הראשונים את המציאות של ביאת מצרי - ונחלקים

ט.
מחלוקת
ראשונים
בביאת
נכרי

במשמעות ביאת נכרי, האם אוסרת אותה לבעלה או לאו.

ב. מחלוקת הראשונים בביאת נכרי:

תוס' (ד"ה ולידרוש) מביא שתי שיטות ראשונים: שיטת ר"ת שבבעילת נכרי אין גילוי עריות, וממילא לא תיהרג אלא תיאנס, ולומד דין זה מהגמרא ביבמות צ"ח ע"א שלומדת מהפסוק: "זרימת סוסים זרימתם" (יחזקאל כ"ג כ) שרחמנא אפקריה לזרעיה, ומשמעות הדבר שאין ביאתו ביאה, וכמו שמביא הריטב"א בשם ר"ת שגוי לעניין זה כבהמה, וקי"ל שאין זנות לבהמה. ומביא עוד ראייה מאסתר, שהגמרא בסנהדרין (ע"ד ע"א) מקשה על אסתר שעשתה בפרהסיא ולא מקשה שאסתר היה גילוי עריות, ומכאן מוכיח ר"ת שביאת נכיר אינה גילוי עריות. ופוסק רבנו תם מתוך כך שאשת איש שהמירה דתה, ונבעלה לגוי, ואחר כך חזרה לדתה, תהיה מותרת לאותו גוי כשיתגייר.

בתוס' מובאת גם דעת ריב"ם החולק עליו, וסובר שגם בגוי יש גילוי עריות, ומקשה שהגמרא אומרת "והאינהו פרוצות", וכן משבויה, וכן מאסתר שאומרת "כאשר אבדתי אבדתי", שבכולם היא נאסרת על בעלה וביאת הגוי נחשבת ביאה, ומסביר את "אפקריה לזרעיה" לעניין יחוס, ובאסתר לא הקשו משום שתירץ "קרקע עולם", פוטר בגילוי עריות, ואצלינו בגמרא "ולדרוש להו דאונס שרי" כשהיא קרקע עולם.

יעויין גם ברא"ש סימן ד', וכן בריטב"א ד"ה משום דאיכא צנועות, וכחידושי המאירי ד"ה אשת ישראל שנאנסה, ובשיטה מקובצת באריכות דברים כאן.

ג. בהבנת שיטת רבנו תם

יעויין יומא פ"ב ע"א, ותוס' ישנים שם ד"ה חוץ מע"ז, יעויין שם בתוספת הדברים בשיטת רבנו תם. ובפני יהושוע אצלינו ד"ה "בד"ה בתוס' ד"ה ולדרוש להו" ובשו"ת תרומת הדשן חלק א' סימן רי"ט, ובנפקא מינה שמעלה התרומת הדשן בשיטת רבנו תם.

בהבנת הפסק של רבנו תם לעניין אותה האישה נחלקו הראשונים:

א. אין ביאת גוי ביאה ככלל - ומותרת גם לבעל וגם לבועל. וכך הבינו המאירי, וריב"ם ותו"י ביומא.

ב. יש איסור בביאת גוי - ואסורה לבעל ולא לבועל. כך למד הריב"א. לפי ההסבר השני לא קשה קושיית הריב"ם שהרי יש גילוי עריות בגוי. אך לא מובן מה החילוק בין הבעל לבועל, אם אין ביאתו ביאה גם לבעל תהיה מותרת ואם ביאתו ביאה הרי זה גילוי עריות, ואסורה לשניהם? ומהו האיסור לפי הגדרה זו בביאת גוי?

ומסביר הבית אהרן בביאה זו יש שני חלקים:

א. עצם הביאה - דרך אישות והנאתן שווה כמו בביאת ישראל.

ב. איכות הביאה - הכיאה אינה חשובה כל כך דרחמנא

אפקריה לזרעיה.

לעניין לאוסרה על בעלה - "ומעלה בו מעל" - "נתכוונה לשטות דרך אישות, ומעלה בו מעל דרך אישות". לעניין לאוסרה על הבועל - לא היתה בעילה איכותית

ומשמעותית (הולד הולך אחריה ואין לגוי יחוס). ולפי"ז אולי אפשר להסביר מדוע הריטב"א שינה משאר הראשונים והביא את החלק הראשון של הפסוק - "בשר חמורים בשרם", הריטב"א שמסתכל גם על עצם הפעולה, מביא את החלק הראשון שרש"י שם מסביר שמדובר באבר תשמיש, לעומת שאר הראשונים שמסתכלים רק על משמעות או איכות הביאה "זרימת סוסים", הזרע היא משמעות הביאה, ולכן מותרת גם לבעלה – אין איכות.

ד. בעצם איסור ביאת פנויה לנכרי:

נחלקו הראשונים בשאלה האם לפנויה איסור ביאת נכרי הוא איסור דאורייתא או דרבנן:

בעל המאור והמלחמות בסנהדרין על דף ע"ד שם, ותוס' רי"ד ע"ז ל"ו ע"ב, ובאבני מילואים סימן ט"ז סק"א וכן נראה מהרא"ש כאן שזהו איסור דאורייתא. ולעומתם הר"ן בסנהדרין שם, והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ב שלא הזכיר את האיסור הזה, ומשמע שזהו איסור דרבנן.

חלקים ב' - ג' של סיכומי הסוגיות יתפרסמו בהמשך בעז"ה.

