

אונס בגיטין, אין גיטו גט, ואמרה הפרוצה שהוא לא אנים, וגיטה הוא כן גט. ויש לנו לחוש שתאמר כך גם במקום שיצא הקול שהוא אינו חוזר מחמת אונס, או שתאמר כך אפילו כאשר היא עצמה תדע שהוא אנוס.⁽²⁾

ואזלא ומינסבא, והיא הולכת ונישאת לאדם אחר. ואם יבוא בעלה ויתברר שעיכובו מלחזור היה בגלל אונס, ואונס מבטל את הגט —

נמצא גט בטל, ובניה מהבעל השני הם ממזרים.

ולכן תיקנו חכמים שלא תהא טענת אונס בגט, ולעולם לא יבטל האונס את הגט.

ותמהה הגמרא: האיך יתכן שיתקנו חכמים תקנה שכזאת?

ומי איכא מידי, האם יש כדבר הזה, דמדאורייתא לא להוי גט, היות ומן התורה יש אונס בגיטין, ומשום תקנת צנועות ומשום החשש להתנהגותן של פרוצות — שרינן, מתירים אנו אשת איש להנשא לעלמא?! ומשנינן: אין, אכן יתכן כדבר הזה.

היות וכל אדם מישראל דמקדש אשה — אדעתא דרבנן, על דעת מה שהנהיגו חכמי ישראל בישראל, הוא מקדש אותה לאשה.

ובדעתו של המקדש, שיהיו קידושיו קיימים או בטלים לפי התקנות שתיקנו חכמים. ואם

אם אירע אונס, משום צנועות ומשום פרוצות, וכפי שיבואר מיד.

משום נשים צנועות —

דאי אמרת, שאם תאמר שיש אונס בקיום התנאי, והרי זה כמי שלא נתקיים התנאי, ולא להוי גט. יש לנו לחוש —

זימנין דלא אנים, שעיכובו מלחזור לא היה באונס אלא מרצונו לא חזר, ואז התקיים התנאי, וגיטו הוא גט, ואשתו מותרת להנשא לאדם אחר.

ואילו היא, הצנועה, סברה דאנים, שאינו בא מחמת אונס המעכבו, ואין גיטה גט, כי יש אונס בגיטין, ומיענא, ויתבה מבלי להנשא.

ומן הדין אין לה לחשוש שמא הוא נאנס ולכן לא חזר, כי אצל רוב האנשים לא קורים מקרי אונס המונעים מהם לחזור, אך היא בצניעותה תחמיר על עצמה ולא תנשא.⁽¹⁾

ולכן, תיקנו חכמים שלא תהא טענת אונס בגיטין, והרי היא גרושה גם אם נאנס ולכן לא בא.

ומשום פרוצות —

דאי אמרת שעיכוב באונס לא ליהוי גיטא, כי יש אונס בגיטין —

זימנין דאנים בעיכובו מלחזור, וכיון שיש

1. כך מבארים התוס' בד"ה וסברה דאניס. ועיין בשיטה מקובצת מה שכתב בכיור שיטת רש"י.

2. כך מבארים התוס' בד"ה וסברה דאניס.

מדעתו, הוא אם זה דבר שכיח, שהיה צריך להעלות על דעתו, או לאו.

כי בדבר שכיח, שלא הזכיר אותו בשעת המעשה — אין הוא "אנוס" על חלות מעשהו.

שהיות וכל המקדש אשה מקדש אותה על דעתם, יכולים הם לקבוע, גם לאחר זמן, שמעות הקידושין לא היו מעות קנין אלא מעות מתנה. וממילא האשה אינה מקודשת, ומותרת לשוק כמו כל אשה שלא התקדשה.

אבל אם קדיש את האשה **בביאה** — מאי **איכא למימר**? מה יעשו חכמים עם קידושין הביאה, וכי הם יכולים לעקור אותה למפרע, לומר שהיא ביאת זנות ולא ביאת קידושין?

והניח רבינא, שהבועל אשה לשם קידושין אינו מוכן להסכים שיפקיעו חכמים את ביאתו כביאת קידושין, ויחשיבו אותה לביאת זנות. וכיון שאינו מסכים לכך, אין בכח חכמים לעשות זאת.

אמר ליה רב אשי לרבינא: גם המקדש בביאה עושה זאת על דעת חכמים, שיגדירו את ביאתו לפי רצונם, ולכן במקום שגירש בגט שאינו גט מהתורה אלא רק מדרבנן —

שויוה רבנן לבעילתו שלא תהיה ביאת קידושין, אלא **בעילת זנות** שאינה קונה.

והיינו, יש בכוחם של חכמים לעקור למפרע אפילו את ביאת הקידושין, ולהחשיבה כביאת זנות בעלמא לפי שהוא מקדש על דעתם גם כשהוא מקדש את האשה בקידושין ביאה, כמו בקידושין כסף.⁽³⁾

ועתה מביאה הגמרא שיטה הפוכה בדברי רבא:

איכא דאמרי —

ירצו חכמים לבטל את קידושיו על ידי גט שהוא ראוי לגרש בו רק מדבריהם, יתבטלו קידושיו למפרע, על אף שהגט שהוא נותן לה — בטל הוא מן התורה.

ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. הפקיעו חכמים את קידושיו למפרע באם יתן גט בתנאי, ויארע אונס, ואינו יכול לקיים את התנאי.

ואף על פי שמן התורה יש אונס בגיטין, והגט הזה בטל, באו חכמים והפקיעו את קידושיו הראשונים, ועשו את המעות שנתן לה בקידושה למעות מתנה, וקבעו שאינן מעות קידושין.

דהיינו, שיש כח ביד חכמים לעקור את מעשה הקידושין למפרע, ולומר שלא היו כאן כלל קידושין, לפי שהפקיעו את כסף הקידושין, ועשאוהו למתנה במקום כסף קנין של קידושין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח אם קדיש את האשה בכסף, שפיר הפקיעו חכמים את המעות, ואמרו שאינן מעות קידושין אלא הן מעות מתנה.

שהרי אין דומה גט מן התורה לגט מדרבנן, לפי שגט מן התורה כורת את האישות שביניהם מכאן ולהבא.

אך גט מדרבנן, אינו יכול לכרות את האישות. אלא, שבעקבות נתינתו של גט מדרבנן, משתמשים חכמים בכוחם, ומפקיעים למפרע את הקידושין, כאילו לא היו כלל.

על שני דברים: האחד, לפי שכל אדם המקדש אשה מקדש אותה על דעתם של חכמים. והשני,

3. רש"י מבאר את האפשרות של חכמים להתיר אשה בגט שהוא פסול מן התורה, שהיא בנויה

"מת". ואין כוונתה לומר דוקא "מת" ולא "חלה".

ופרכינן: והרי דין זה ש"אין גט לאחר מיתה" — הא כבר תנא ליה, שנה התנא דין זה ברישא! ואין צורך לסיפא לחזור ולשנות זאת. ובהכרח, שכונת הסיפא באומרה "מת" היא להוציא מ"חלה", וללמד שאין טענת אונס בגיטין.

ומשנינן: דלמא כונת המשנה שנקטה את הסיפא "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש, ומת, אינו גט" היא לאפקוי מד"רבותינו", הסוברים שכוונתו להצילה מן היבוים, ומשמעות דבריו היא שיחול הגט מעכשיו. ולכן, אין מכאן ראייה לענין טענת אונס בגט.

ומביאה הגמרא ראייה אחרת נגד דברי רבא:

תא שמע מהא דתנן שם בהמשך המשנה: האומר לאשתו הרי זה גיטך מעכשיו, אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש — הרי זה גט.

מאי לאו, האם לא נאמר, כמו שאונס מיתה, שהוא האונס הגדול ביותר אינו נחשב לבטל את הגט, הוא הדין לאונס של "חלה", שהוא אונס פחות ממנו, שאינו מבטל את הגט!

ומוכח שאין אונס בגיטין!

ומשנינן: לא תאמר שמת והוא הדין חלה.

כך אמר רבא על מה שאמר רב יוסף שיש טענת אונס בענין חיוב מזונות בנישואין ו"לפיכך חלה הוא או שחלתה היא, אינו מעלה לה מזונות" —

וכן לענין גיטין, יש בהן טענת אונס כמו לענין נישואין, ועיכוב באונס אינו נחשב לקיום התנאי, ובטל הגט.

אלמא, מוכח מכאן שקסבר רבא: יש אונס בגיטין.

ומעתה, כל הראיות שהביאה הגמרא לעיל לדברי רבא, נעשים לקושיות עליו.

מיתבי על רבא מהא דתנן: האומר לאשה הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש — אינו גט, והרי היא זקוקה ליבוים לאחיו.

ומדייקת הגמרא: כיון שמת — הוא דאינו גט, היות ואין המתים מגרשים.

הא אם חלה — הרי זה גט!

ומוכח שאפילו עיכוב לחזור מחמת אונס הרי הוא נחשב כקיום התנאי, ואינו מבטל את הגט, היות ואין טענת אונס בגיטין!

ומתרצת הגמרא: לעולם, אימא לך, שאפילו אם חלה, נמי אינו גט. כי יש אונס בגיטין.

והיא גופה קא משמע לן המשנה — דאין גט לאחר מיתה. ולכן נקטה המשנה בלשונה

עושה אותם לדעת חכמים, שאם ירצו, יפקיעו אותם למפרע, ומכח זה יכולים חכמים להפקיען [שיטה מקובצת בדעת רש"י, והוא חולק בכך על הריטב"א והרא"ה].

ולכן מבאר רש"י [במסכת יבמות צ ב] את

שבכוחם של חכמים להפקיע את קידושיו. והיינו, שאין הקידושין שעושה האדם על דעת חכמים מחשיב אותם כקידושין על תנאי גרידא, כמו המקדש אשה בתנאי "על מנת שירצה אבא". אלא הם קידושין גמורים, אך הוא

של המעבורת, לא שמיה מתיא! אין זו ביאה לעיר, וגישו גט. ומוכח שאין טענת אונס בגט.

ודוחה הגמרא את הראיה: **אונסא דשכיח** — שאני.

דכיון דאיבעי ליה לאתנווי שאם יארע אונס זה לא יתקיים הגט אלא יבטל, שהרי יכול הוא לעלות על הדעת שיארע אונס שכזה.

והיות ולא אתני, אם כן — איהו הוא דאפסיד אנפשיה.

ועתה באה הגמרא לבאר את ענין התקנה שתיקנו חכמים שבתולה תנשא דוקא ביום רביעי:

אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו, שבתולה תנשא דוקא ביום רביעי, אלא מתקנת עזרא ואילך, לפי שמתקנת עזרא ואילך אין בתי דינין קבועין בכל העיירות אלא בשני ובחמישי.

אלא, אם מת דוקא, אין הגט מתבטל, היות דלא ניהא ליה דתפול קמי יבם, ורצונו בגט מעכשיו באם ימות, ולכן עשה את התנאי הזה בגט.

אבל אם חלה, אינו רוצה שיתקיים הגט, אלא אדקבה, רוצה הוא בביטולו, וכיון שיש טענת אונס בגיטין — אם חלה, מתבטל הגט.

ומביאה הגמרא ראייה נוספת, מדברי שמואל, נגד דברי רבא:

תא שמע ראייה מהמעשה בההוא גברא דאמר להו לעדים: אי לא אתינא מכאן ועד שלשים יום — ליהוי גט זה שאני נותן לאשתי גיטא.

אתא בסוף תלתין יומין, ופסקיה מברא.

ואמר להו "חזו דאתאי! חזו דאתאי!".

ואמר שמואל: כיון שלא הגיע תוך שלשים יום לעיר עצמה, אם כי היה עיכובו באונס

כי אין די בכך שהיא נעשית לדעתם. ותירוץ הגמרא הוא שיש כח ביד חכמים להפוך את ביאת הקידושין לביאת זנות. הביאור שהבאנו בגמרא, שהדיון בקידושי ביאה הוא עד כמה מוכן האדם לקדש על דעת חכמים, הוא לפי הרמב"ן, בשיטה מקובצת, ויתכן להתאימו עם לשון רש"י. בקידושי שטר לא דנה הגמרא, ובמסכת יבמות [קי ב] כתב המאירי שבקדושי שטר "איני יודע במה מפקיעים אותם, אלא שמכל מקום לא חילקו". וההפלאה כתב כאן שביטלו חכמים את בעלותו על השטר, ואין אדם יכול לקדש בשטר אלא בשטר השייך לו.

שאלת הגמרא "תינח דקדיש בכספא", שיש כח ביד חכמים להפקיע את הכסף ולעשות את כסף הקידושין לכסף מתנה, מכח הפקר בית דין הפקר, ואין הוא מסתפק בכך שהוא קידשה לדעתם.

וגם כאן כתב רש"י ש"גט זה עוקר הקידושין, ועושה מעות מתנה מעיקרין". וכוונתו לומר, שאין הפקעת הקידושין נעשית משום שנעשו הקידושין על תנאי שסיכמו חכמים גרידא, אלא שיש כח ביד חכמים לעשות את מעות הקידושין מעות מתנה למפרע באמצעות הנתינה של הגט הזה.

ושאלת הגמרא "קדיש בביאה מאי" היא, כיצד יכולים חכמים להפקיע את קידושי הביאה,

בשבת.

והוינן בה: **מאי**, היכן נשנית תקנת ג-ב
"שקדו"? (1)

ומשנינן: **דתניא**, שנינו בברייתא כמה
הלכות כניסת בתולה לחופה:

א. **מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום
הרביעי?** —

לפי שאם היה לו טענת בתולים היה משכים
לבית דין ביום חמישי.

ב. שמא תאמר, ותנשא גם באחד בשבת,
ואם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית
דין היושב גם ביום שני? —

שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא
אדם טורח בסעודה נישואין שלשה ימים
לפני שכונסה לחופה, אחד בשבת, ושני
בשבת, ושלישי בשבת. וביום הרביעי —
כונסה.

ג. ומסכנה ואילך, וכפי שתבאר הגמרא להלן
מהי הסכנה — נהגו העם לכנוס ביום
שלישי, ולא מיחו בידם חכמים.

ד. וביום שני לא יכנוס מחמת הסכנה, כי
דיינו שנעקור בגלל הסכנה רק יום אחד
משלושת הימים לפני יום הנישואין שתיקנו

אבל קודם תקנת עזרא, שבת דנין קבועין
בכל יום בשוה, שלא היו קבועים ליום
מסויים אלא היו מתכנסים בכל יום שהיה בו
צורך, לפי הענין — אשה נשאת בכל יום
מימות השבוע.

ותמהה הגמרא: מה זה ענינו לדעת אימתי
היו נושאים אשה קודם תקנת עזרא? —
מאי דהה, הוה! מה שהיה היה, ואין זה
נוגע לנו.

ומשנינן: **הכי קאמר** רב שמואל בר יצחק:
אי איכא אם יש בתי דינין דקבועין האידנא
עתה, בכל יום ויום בשוה, כקודם תקנת
עזרא — אשה נשאת בכל יום.

ותמהינן: כיצד אשה נישאת בכל יום, הא
בעינן, הרי צריך לטרוח בסעודה שלשה
ימים לפני החתונה, וזה יתכן אם טורח
בשלושת הימים הראשונים בשבוע, וכונס
ביום רביעי או חמישי ושישי, אך לא בכל
יום. שהרי שנינו [וכפי שיבואר להלן] היכן
שנינו זאת] "שקדו חכמים על על תקנת בנות
ישראל שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת
ושלישי בשבת, וברביעי כונסה" (4)!

ומשנינן: במקום דטריח ליה, בכגון שטרח
והכין סעודה קודם לכן, לפני השבת, ואז
יכול לכונסה גם באחד בשבת או בשני

ביום רביעי אלא יש רק חיוב סעודה, ועל כך
מועילה מחילה.

אך לדעת הטור, שגם עתה יש קביעות זמן
לנישואין, הרי במחילה על הסעודה [שמצד
עצמה מועילה] לא תתבטל קביעות הזמן.

1. שהרי זה שאמר שמואל לעיל ב א "שקדו

4. נחלקו הריטב"א והרא"ה אם מועילה מחילה
של האשה לתקנת "שקדו". ולהלכה כתב
החלקת מחוקק בסימן סד ב כתב שמועילה
מחילתה של האשה על תקנת שקדו.

וכתב בחידושי רבי שמואל [סימן א] שיתכן
ודבריו של החלקת מחוקק הם לפי השולחן
ערוך, הפוסק שבזמן הזה אין קביעות לנישואין