ב"ה

תדפיס מתוך ספרי

מחנה מיכאל

שעתידים לצאת לאור בקרוב בע"ה

שער הנישואין

שער הכתובה

שער השבת

אשר חיברתי ומסרתי בשיעורים במשך השנים

מיכאל שלמה אבישיד

ב״ה

דברי ברכה

בשבח והודיה לה׳ ית׳ על כל הטוב אשר גמלנו, שזיכנו והגיענו ליום נישואי חמדת לבבנו, בתנו היקרה והמהוללה מ׳ **רבקה** תחי׳, עב״ג החתן הרה״ת ר׳ **יוסף יצחק** שיחי׳ **לבית אנקווה**, וזיכנו ה׳ ית׳ במחותנים חשובים, חסידים ומקושרים לרבי נשיא דורנו, הרב שמעון ורעייתו סיגל שיחיו.

לכבוד שמחתנו מוגשת בזה תשורה לידידינו מוקירינו — תדפיס מתוך ספרי „מחני מיכאל״, העתידים לראות אור בקרוב בעה״י. התדפיס כולל שיעורים בענייני נישואין וכתובה ובהלכות שבת.

מודה אני לפני ה׳ ית׳ שזיכני לעסוק בשמעתתא אליבא דהלכתא, וכל זאת בזכות ובסיוע רעייתי המהוללה, מנשים באוהל תבורך, מ׳ בתיה תחי׳.

כמו כן נתונה תודתי לשני תלמידיי היקרים על עבודת העריכה בטוב טעם ודעת: הרה״ח הרב ראובן שיחי׳ שאיוביץ, שערך את השיעורים על הלכות נישואין וכתובה, והרה״ח הרב לוי יצחק שיחי׳ ביסברג, שערך את השיעורים על הלכות שבת.

חביבות לימוד ההלכה לפני הקב״ה אין לשער, כי אוהב ה׳ את השערים המצויינים בהלכה מכל משכנות יעקב, ומזה מובן גודל הזכות והנחת רוח למעלה בלימוד זה. ויהי רצון אשר כל העוסקים והלומדים בחוברת זו יתברכו ממקור הברכות בתלת מילי דברכתא — בני, חיי ומזוני רוויחי, ובכולהו רוויחי.

ויהי רצון מהשי״ת אשר הזוג הצעיר יבנו בית בישראל על יסודי התורה והמצוות כפי שהם מוארים במאור שבתורה — זוהי תורת החסידות — מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות גם יחד, ויזכו להעמיד דור ישרים יבורך, בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות.

ויהי רצון אשר מתוך שמחה וטוב לבב נזכה כולנו יחד לגילוי השכינה בתחתונים בפועל ממש, בשמחת הנישואין דקודשא־בריך־הוא וכנסת ישראל, וליום שכולו שבת, בגאולה האמיתית והשלימה על־ידי משיח צדקנו, תכף ומיד ממש.

י״ז אדר ה׳תשפ״ו

הרב מיכאל שלמה אבישיד ורעייתו

תוכן העניינים

לקט שיחות ואגרות קודש בענייני נישואין .....א

שער הנישואין

כיסוי ראש הכלה.....ט

שער הכתובה

סימן סו -דיני כתיבת הכתובה.....כט
מילוי הכתובה ..... קכב
סימן קכו - כתיבת התאריך ..... קכו
סימן קכח - כתיבת המקום ..... קלא
סימן קכט - כתיבת השמות.....קלו
חושן משפט סימן מד - תיקוני השטר..... קסד
חושן משפט סימן מה - חתימת העדים ..... קעב

שער השבת

סימן רמג - יסודות איסור אמירה לנכרי והעסקתם בשבת ..... קצא
סימן רנ - זמן הכנת צרכי שבת .....רז
סימן רנא - מלאכה בערב שבת .....רכב
סימן רפו - אכילה לפני שחרית ולפני מוסף..... רל
סימן רצו - דיני הבדלה .....רלד

לקט
אגרות קודש
בענייני נישואין

לקט שיחות ואגרות קודש בענייני נישואין

נתינת הכח לעבודת ה' במשך כל חייו נמשך בשעת החופה

הטעם שמעמידין החתן תחת החופה ביום חתונתו, כי החופה היא בחינת מקיף וכל מה שיעסוק בעבודת ה' כל ימי חייו נמשך לו ממקיף בעת הזאת, ולכן צריך לקשר מחשבתו בה' אז שע"י זה ימשיך ממקיף אז כו', וד"ל.

(כ"ק אדמו"ר נשי"ד בשם אדמו"ר האמצעי, מודפס בלקו"ש חל"א עמ' 261)

אחד הטעמים למחילת עוונות ביום החופה

ענין זה - אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות - נמשך בנישואין שלכן נמשך עי"ז "בנין עדי עד "ב"דור ישרים יבורך", ענין הנצחיות.

וזהו א' מהטעמים למארז"ל שחתן ביום חופתו מוחלין לו כל עוונותיו, כיון שענין הנישואין מגיע עד אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות, ששם אין מקום לכל הענין של עוונות ופגמים כו'.

(תורת מנחם חלק יב עמ' 152)

החופה היא התמסרות למעלה מטעם ודעת

ענין העבודה שלמעלה מטעם ודעת נרמז גם בסדר הנישואין - שקודם הקידושין ישנו ענין החופה:

חופה - היא מקיף, למעלה מן הראש, היינו למעלה מטעם ודעת. וכאשר החתן והכלה עומדים תחת החופה, היינו תחת מקיף שלמעלה מראשם, והיינו, שמכירים שיש דבר שלמעלה משכלם ותפיסתם - אזי אפשר להיות הקידושין כדת משה וישראל, שכן, דת משה וישראל היא שיסוד כל הענינים בעבודת ה' הוא ענין שלמעלה מטעם ודעת.

ובפרטיות יותר -שכאשר ישנו ענין החופה, שזוהי ההתמסרות שלמעלה מטעם ודעת, אזי יכול להיות ענין ה"קידושין" - בשני הפירושים:

א) "אסר לה אכולי עלמא כהקדש" שענינו בעבודה, שהאדם מבדיל את עצמו מכל עניני העולם, בידעו שכל עניני העולם הם בגדר "הקדש", ולכן אינו נהנה משום דבר בלי ברכה, וההשתמשות בענינים גשמיים היא אצלו כמו ענין של עבודת המקדש, ע"ד אכילת בשר קרבן במקדש - אכילת בעלים, ועד לאכילת כהנים שעי"ז בעלים מתכפרים,

ב) ענין הקידושין - כמבואר בתניא בפירוש "אשר קדשנו במצותיו", "כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור", היינו, שע"י תומ"צ נעשה היחוד עם הקב"ה. והרי הדין הוא ש"בעלה חייב במזותי'" היינו, שמשפיעים לו מלמעלה כל המצטרך לו.

(תורת מנחם חלק ט עמ' 14)

המשכת מקיף הכללי על החתן והכלה

ידוע אשר ענין הזיווג הוא למעלה מסדר ההשתלשלות, וכמרז"ל שדומה לקרי"ס, דבעתיקא תליא מילתא, היינו שזהו המשכה מאור המקיף.

וי"ל שזהו שמצינו בענין הנשואין ענין המקיפים: א) מקיף ע"ג הכלה לבד, שזהו ענין נתינת הטבעת,

וכידוע, שאף שבמשנה ראי' נקנית בכסף, אבל כבר אמרו בתקו"ז תיקון ה' בתחלתו ותיקון יו"ד ותיקון כ"א (נ"ה ע"ב): ובגינא איתמר לגבי כלה תהא לי מקודשת **בטבעת** זו, וכדאי' ג"כ בכמה מקומות אשר בני ארץ ישראל מקדשים בטבעת (חילוף מנהגים שבין בני בבל לארץ ישראל, בים של שלמה, ובכ"מ).

אשר נתינת הטבעת הוא מקיף על (אצבע) הכלה ובא מהחתן.

[(ב)] הכלה מסובבת את החתן ז' פעמים, שזהו מקיף על החתן הבא מהכלה. וע"ד דלע"ל נקבה תסובב גבר.

ושני מקיפים אלו באים תחת החופה, שזהו מקיף כללי על החתן והכלה גם יחד, היינו מקיף בינה לזו"נ, ומבואר הענין בלקו"ת שה"ש ד"ה על כל כבוד חופה, ואין כאן מקום להאריך.

(אג"ק חכ"א עמ' קלב)

בשעת הנישואין נעשה שלימות הנשמה

הטעם לכך שנישואין הם ענין כללי - יובן על יסוד מ"ש בזהר, שלאמיתו של דבר נשמתו של החתן ונשמתה של הכלה הם נשמה אחת, אלא שבירידתה למטה נתחלקה לשני חלקים, ועד שבמשך שנים אין חלק אחד יודע על קיומו של החלק השני, ובשעת הנישואין נפגשים שני החלקים.

ועפ"ז יובן גם הלשון המורגל (בנוגע למי שאינו נשוי) "פלג גופא": מכיון שהגוף הוא מתאים להנשמה (כשם שכל חומר מוכרח להיות מתאים להצורה שלו), והנשמה באה לעולם באופן שאיש ואשה הם שני חלקים של אותה הנשמה (כנ"ל) - הרי גם הגוף הוא באופן זה, שאיש ואשה הם שני חלקים של גוף אחד, ולכן כל חלק בפ"ע נקרא בשם "פלג **גופא**".

ומכיון ששלימות הנשמה נעשית בשעת הנישואין דוקא - שהרי קודם הנישואין האדם הוא בבחינת "פלג" בלבד, דהיינו שנשמתו אינה בשלימות עדיין - הרי כן הוא גם **בעבודתו**, שקודם הנישואין אין עבודתו יכולה להיות בשלימות, שהרי אין בו עדיין שלימות הנשמה. ורק בשעת הנישואין, שנעשית אצלו שלימות הנשמה - יכולה עבודתו להיות בשלימות.

וממילא מובן, שהנישואין הם **ענין כללי באדם**, שהרי בזה תלוי' עבודתו. וכשם **שלידת** הנשמה (דהיינו ירידת הנשמה למטה בגוף) היא ענין כללי, הרי גם כשהנשמה **נשלמת** (בשעת הנישואין) ה"ז ענין כללי.

יתרה מזו - לא זו בלבד שהנישואין הם ענין כללי **באדם**, אלא שהם גם ענין כללי **למעלה**, שהרי ענין העבודה פועל גם למעלה, וממילא מובן ששלימות העבודה (שמתחילה בשעת הנישואין, כנ"ל) היא ענין כללי גם למעלה.

וביאור הענין:

תכלית בריאת האדם ועבודתו היא הענין ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", דהיינו שהאדם בעבודתו פועל בעולם דירה להקב"ה.

ופירוש "דירה" הוא - בדוגמת ענין הדירה כפי שהוא למטה, בדירת האדם:

כשם שדירת האדם פועלת **תוספת בהאדם**, וכמארז"ל "דירה נאה מרחיבה דעתו של אדם" - כן הוא (כביכול) למעלה, שע"י עבודת נש"י נעשית דירה לו ית', דהיינו שנמשך **אור חדש**, למעלה מהאור שהי' קודם הצמצום.

וכמבואר בחסידות, שהתכלית אינה רק שיחזור ויומשך האור שהאיר קודם הצמצום - שהרי אור זה הי' ממלא מקום החלל גם קודם לכן, וא"כ מהו החידוש בכך ("וואָס איז דער אויפטו")? - אלא שיומשך **אור חדש**, שלא הי' קודם לכן.

ומכיון שעבודת האדם פועלת למעלה בכללות ההשתלשלות, שנמשך אור חדש למעלה, ושלימות העבודה (וממילא - שלימות המשכת האור החדש) נעשית בשעת הנישואין דוקא - הרי מובן, שענין הנישואין הוא ענין כללי (לא רק בהאדם, אלא) גם **למעלה**.

כל האמור הוא גם בנוגע לנישואין של איש פרטי.

[...]

(תורת מנחם חלק יב עמ' 200)

בשעת הנישואין נעשה התגלות כח הא"ס בגשמיות

ענין החתונה כפשוטו הוא - שבשעת הנישואין נעשה התגלות כח הא"ס בגשמיות.

קודם לכן - ישנה התגלות כח הא"ס **ברוחניות**, ע"י הענין דחידושי תורה, "לאפשא לה"; ובשעת הנישואין - ישנה התגלות כח הא"ס **בגשמיות**, ב"דור ישרים יבורך", שזוהי הכוונה ד"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". והיינו, שבכדי להגיע להתכלית דהתגלות כח הא"ס בגשמיות, יש צורך **בהכנה** - ע"י לימוד התורה, שהו"ע התגלות כח הא"ס ברוחניות.

וזהו שאמרו רז"ל "בן שמונה עשרה לחופה", אף שבכל שאר המצוות מחוייב מבן י"ג שנה ואילך, ומבואר שטעם הדבר הוא כדי שיוכל ללמוד תורה עד שנת י"ח, והרי מובן שאין זה באופן שמפני התורה **דוחים** ענין אחר (ענין הנישואין), אלא שכדי **שהנישואין עצמם** יהיו כדבעי, הרי זה תלוי בלימוד התורה עד שנת י"ח.

ובכלל, הרי ישנו סדר בשלימות גידול המוחין - בן ט', בן י"ג, בן י"ח, ועד בן כ' שנה שאז יכול "למכור בנכסי אביו", שזהו ענין הקשור עם נישואין.

אחד הענינים שנפעלים ע"י הנישואין הוא - שאז מתחיל הענין דלימוד התורה בטהרה.

והנה, טהרה הו"ע מקיף, כפי שמצינו בהלכות טומאה וטהרה, שישנם דברים שמטמאים בכל שהוא, ואפילו בנגיעה קלה ובאוהל - שכל אלו אינם ענינים פנימיים, אלא הם בבחי' מקיף. וזהו שכתב הרמב"ם "שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים", "חוקה חקקתי גזירה גזרתי "והיינו, שזהו"ע שלמעלה מטו"ד - כיון שזהו בחי' המקיף שלמעלה מטעם ודעת.

וההסברה בזה -ע"פ האמור לעיל שבשעת הנישואין מתגלה כח הא"ס, והרי כח הא"ס הוא למעלה מהשתלשלות, ובהתאם לכך פועל ענין הנישואין שיהי' לימוד התורה בטהרה, שזהו"ע המקיף שלמעלה מהשתלשלות.

הטעם שמתעטפים בטלית גדול דוקא אחר הנישואין

וזהו גם א' הטעמים שנהגו ישראל להתעטף בטלית גדול אחרי הנישואין דוקא - טלית קטן, לובשים גם קודם הנישואין, כיון שטלית קטן אינו אמיתית ענין המקיף, שהרי אינו מקיף את כל הגוף (אלא שצריך לדייק שיהי' כשיעור); משא"כ טלית גדול, שמקיף את כל הגוף, ומתעטפים בו בשעת לבישתו עכ"פ (ובפרט להדיעה שמצות ציצית היא בעטיפה דוקא, וצ"ל מעוטף בטליתו במשך כל התפלה). וטעם הדבר - כאמור - כיון שבשעת הנישואין מתגלה כח הא"ס שלמעלה מהשתלשלות, בחי' המקיף, ולכן מתחילים אז להתעטף בטלית גדול, שהו"ע המקיף.

(תורת מנחם חלק טו עמ' 109)

הטעם לגודל השמחה בחתונה

השמחה הגדולה ביותר בחיי האדם היא - שמחת **נישואין**. ועד כדי כך, שבנוגע לשמחת נישואין ישנו ענין מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר שמחות - כדאיתא בגמרא "כל הנהנה מסעודת חתן . . ואם משמחו . . זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות".

וביאור הטעם לגודל השמחה בנישואין:

איתא בזהר שאיש ואשה הם נשמה אחת, אלא שבירידת הנשמה לעוה"ז, באה מחצית הנשמה בגוף של זכר, והמחצית השני' - בגוף בת-זוגו. ולכן נקרא כל אחד מהם בלשון" **פלג גופא**" כיון שבכל אחד מהם לבדו יש רק חצי נשמה. ועז"נ "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כיון שהאיש והאשה הם מלכתחילה נשמה אחת, שנתחלקה לשני חלקים.

ועפ"ז יובן הטעם לגודל השמחה בנישואין - כי כאשר מצטרפים יחדיו שני חצאים של נשמה אחת, שעד עתה היו בנפרד, ויתכן שנולדו במדינות שונות, והקב"ה ש"יושב ומזווג זיווגים" צירפם יחד - הרי זה מביא לשמחה גדולה.

ובמכ"ש וק"ו מגודל השמחה בפגישת שני אוהבים שלא ראו זה את זה זמן רב, והיינו, שעם היותם שני אנשים נפרדים, אלא שיש ביניהם אהבה, הנה בשעה שנפגשים יחדיו שמחים הם בשמחה גדולה - ועאכו"כ בנישואי איש ואשה שהם נשמה אחת, אלא שעד עתה הי' כל אחד

מהם באופן ד"פלג גופא", שהמחצית השני' שבו היתה חסרה, ועתה נעשו דבר שלם - הרי זה בודאי מעורר שמחה גדולה ביותר.

ועוד ענין בזה:

ידוע שבענין הנישואין מתגלה כח הא"ס בנבראים ע"י ענין ההולדה, ובלשון חז"ל "ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם".

ופירוש הדבר ע"פ חסידות: "עולם" - הוא מלשון העלם, ו"סוף כל העולם" פירושו - שמתבטל ההעלם דהעולם, שכן, מצד ההעלם דהעולם הרי הוא מוגבל, וע"י גילוי כח הא"ס בענין הנישואין מתבטלים ההגבלה וההעלם שבעולם.

ולכן ענין זה נעשה ע"י השמחה דוקא, כיון ששמחה מבטלת את ההגבלות.

(תורת מנחם חלק יא עמ' 173)

השייכות דשמחת הנישואין לגאולה האמיתית והשלימה

שמחת נישואין דכל אחד ואחד מישראל, קשורה עם הגאולה, כמו שכתוב בברכת נישואין (ע" ירמיה לג, יו"ד-יא) "מהרה . . ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה" מהיעודים דהגאולה. ואולי יש לומר שגם זה בפירוש "שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ד"כשמחך" (ב"ף הדמיון) הוא למעליותא, היינו באופן נעלה יותר מאשר "שמחך יצירך בגן עדן מקדם", כי השלימות על ידי בני ישראל, ובפרט - דלעתיד לבוא, היא באופן נעלה יותר מהשלימות באתערותא דלעילא לחוד אצל אדם הראשון לפני החטא.

(התוועדויות תשמ"ח חלק ד' עמ' 265)

שער
הנישואין

כיסוי ראש הכלה

א. מקור הדין דכיסוי הראש לאשה
ב. דין השערות הקטנות, ואם מנהג המקום קובע את הדין
ג. אם פנויה חייבת בכיסוי הראש
ד. הארוסה אם חייבת בכיסוי הראש
ה. הנשואה ממתי חייבת בכיסוי ראש
ו. מנהג העולם למעשה
ז. מנהג חב"ד

א. מקור הדין דכיסוי הראש לאשה

נאמר בתורה **בפרשת סוטה**[א]: "**ופרע את ראש האשה**". כלומר, שחלק מסדר העבודה שהכהן עושה לאשה הסוטה, הוא פריעת ראשה.

ובגמרא[ב] נאמר, שמכאן למדנו אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועות ראש, נמצא שאיסור פריעת ראש הוא מן התורה. **ופרש"י** דהוא משום שמשמע שלפני זה לא היה שערה פרוע ושמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש [וביריש דבריו הביא רש"י פירוש אחר, שעושים לה מדה כנגד מדה כמו שעשתה לפרוע ראשה להתנאות על בועלה מכלל דאסור, ואח"כ הביא את הפירוש הנ"ל וכתב עליו דכן עיקר].

ובמשנה[ג] איתא שהיוצאת וראשה פרוע נקראת 'עוברת על דת יהודית', ודינה לצאת בלא כתובה. **ופרש"י**, שדת יהודית פירושה - דברים שנהגו בהם בנות ישראל, ואע"ג דלא כתיבא. ומקשה שם הגמ': הלא איסור פריעת ראש הוא מדאורייתא (וכנ"ל), ולמה נקרא במשנה 'דת יהודית' ולא 'דת משה' (שהיא העוברת על דברים המפורשים בתורה, וכפי שמנויים שם במשנה). ומבארת הגמ' שמן התורה די בקלתה [- היינו מין סל שמניחה האשה על ראשה כדי לאסוף את שערה, אך עדיין השיער נראה מתוך הסל], ו'דת יהודית'

א. במדבר ה, יח.

ב. כתובות עב, א.

ג. שם.

ד. שיטה מקובצת שם ע"א, בשם רש"י מהדו"ק ("דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים"), וריב"ש ("לקלתה פי' ששערה מגולה בלי רדיד").

מוסיפה שאף בקלתה נמי אסור לצאת עד שתכסה לגמרי את ראשה שלא ייראה שערה.

אולם הרמב"ם[ה] מחמיר יותר בנושא, וסובר שאף כששערה מכוסה במטפחת, אם אין עליו **רדיד** כדרך כל הנשים - היא נקראת 'עוברת על דת יהודית'. וכשהשער גלוי היא עוברת על דת משה ממש. וכן פסק **בשו"ע**[ו] ע"פ הרמב"ם: "איזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הם הדברים שאם עשתה אחת מהם עברה על דת יהודית, יוצאה לשוק וכו' וראשה פרוע ואין עליה **רדיד** ככל הנשים אע"פ ששערה מכוסה במטפחת".

וכן ביאר **הב"ש**[ז], דראשה פרוע לגמרי הוי 'דת משה', ואם ראשה מכוסה בקלתה או בשאר דבר אלא דאינו מכוסה כדרך הנשים אז הוי 'דת יהודית'.

ועיין בשו"ע ובנו"כ שם באיזה מקומות יש בהם משום פריעת ראש ודת יהודית ובאיזה אין, עיי"ש ואכ"מ.

ועוד כתב **הרמב"ם** במקום אחר[ח]: "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". וכ"פ **בטור ובשו"ע**[ט]. וראה בזה עוד להלן.

ב. דין השערות הקטנות ואם מנהג המקום קובע הדין

כתב השו"ע[י] בדין קריאת שמע: "שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר". ע"כ.

וכתב הרמ"א שם: "וה"ה השערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן (ב"י בשם הרשב"א)".

וכתב המג"א[יא] שם על דברי הרמ"א אלו, וז"ל: "וכתב **ר"מ אלשקר** סי' ל"ה: אותן נשים הבאים מארצות שאין דרכן לגלותן למקום שדרכן לגלותן - מותרים לגלותן אם אין דעתן לחזור, ועסי' קט"ו בא"ע [אבן העזר], שם משמע דוקא בשוק אסור אבל בחצר שאין אנשים מצויים שם - מותרים לילך בגילוי הראש וכ"כ **התוס'** בכתובות, **אבל בזוהר פ' נשא** (ע' רל"ט) **החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה, וכן ראוי לנהוג**". עכ"ל. [ע"ש בזהר שכתב דברים חמורים על הנשים המגלות מקצת שערן].

נמצא שלדעתו **יש להחמיר למעשה כדברי הזהר** שלא ייראה שום שער, אפילו בחצר [דבזה עוסק לפני כן, ע"פ התוס'] וכ"ש ברה"ר, ודלא

ה. אישות פכ"ד ה"י-יב.
ו. אה"ע סי' קטו ס"ד.
ז. שם סק"ט.
ח. איסו"ב פכ"א הי"ז.
ט. אה"ע סי' כא ס"ב.
י. או"ח סי' עה ס"ב.
יא. סק"ד.

כמהר"ם אלשקר שכתב להתיר בזה לפי מנהג המקום.

ואכן המהר"ם אלשקר שם תלה דבריו בדברי הרשב"א שהן מקור דברי הרמ"א כאן, שהכל תלוי בהרהור, ולגבי הרהור רק שערות שדרכן לכסותן יש בהן משום הרהור ולא שערות שרגילות לגלותן, ולכן גם לגבי השערות הקטנות היוצאות מצמתן הדין נקבע לפי מנהג המדינה, ואף במקום שנהגו להוציאן להתנאות בהן - מותר ואין בזה איסור, ומותר לקרוא ק"ש כנגדן. ומה שכתב הזהר להחמיר, י"ל לדעתו דמיירי בשער שדרכה לכסותו, ואפילו את"ל דמיירי אפילו בקצת השערות האלו - מ"מ אנן אתלמודא דידן סמכינן, ושם לא הובאה חומרא בדבר. ולכן גם נשים הבאות ממקום שהחמירו למקום שנוהגות לגלות, אין להחמיר עליהן. עכת"ד המהר"ם אלשקר. ע"ש.

אכן, כפי שהובא לעיל, **המג"א** חלק עליו וס"ל דדברי הזהר מיירי ב'שום שער', ושכן ראוי לנהוג.

וכן כתב בכנה"ג[יב], וז"ל: "מעולם לא ראיתי נשים הנשואות המגלות שער ראשן, ואין מוציאין שום שער להתנאות בהן". ע"כ.

וכן בשו"ת מים רבים[יג] חלק בתוקף על דברי המהר"ם אלשקר, ועל מה שראה בכמה מקומות שנוהגות בזה היתר, וכתב דמלבד האיסור בדעת הפוסקים, הרי גם ע"פ סוד אין לאשה להראות שערה כלל, והביא גם את לשון הזהר. ע"ש.

והנה, כ"ק אדמו"ר הצמח צדק[יד] האריך בזה והסיק שאין המנהג בפועל משנה את הדין, ואדרבה כתב על מנהגים כאלו שהם "מנהג אותיות גהינם". והאריך להוכיח **שרוב רובם של הפוסקים פסקו כדעת רש"י שאפילו שערה אחת קטנה יש בה משום גילוי שער ונחשב ערוה באשה**, שאסור לקרות ק"ש כנגדו, **ודלא כדעת הרשב"א בזה שהוא דעת יחיד**. וחלק שם באריכות ובתוקף על דעת המהר"ם אלשקר שכתב להתיר הוצאת שערות קטנות במקום שנהגו כן, וכתב רבינו הצ"צ שההיתר שכתב מבוסס על דיוק קלוש בלבד בחידושי הרשב"א, והאריך לדחותו, ולהוכיח שכל הפוסקים ס"ל כנ"ל.

וזה מקצת לשון רבינו שם:

"**נמצא** מבואר דהכל סוברים כפרש"י דגם **במקצת שערה היוצא חוץ לצמתה אמרינן שער באשה ערוה**. וזה ממש כדברי המורה שהביא מהרמא"ל שאסר המנהג ההוא משום דשיער באשה ערוה. ואין לדחות ולומר דהמשנה והגמ' דשבת מיירי במקום שנהגו כן שלא לגלות שערות כלל. דזהו דוחק גדול דאם במנהגא תליא לא שייך לומר שיער באשה ערוה . . **אלא ודאי**

יב. אה"ע סי' כא הגה"ט אות ד'.

יג. סי' ל.

יד. אה"ע סי' קלט.

לא שייך בזה מנהג להקל ח"ו דכיון דשער באשה ערוה כמו שוק באשה ערוה ולהאליה רבא חמור משוק, **הנאמר שאם ינהגו לגלות שוקן בימי הקיץ זמן החום יהיה מותר שהרי נהגו כן [!?], ישתקע הדבר ולא יאמר דכיון שהוא ערוה לא מהני מנהג. ומנהג כזה הוא אותיות גהינם** כמ"ש כה"ג בשל"ה". ע"כ. ועע"ש.

[**ויש** להעיר **שכ"ק אדמו"ר הזקן** לא הזכיר את דברי המג"א האלו בשלחנו[טו], וצל"ע האם כוונתו שלא לפסוק כמותו, כידוע מכללי שוע"ר שכאשר משמיט לגמרי דברי פוסק אחד שרגיל להביא דעתו בדר"כ, שבא ללמדנו שאינו סובר כן[טז]. וצ"ע. ועכ"פ רבינו הצ"צ פסק בזה לחומרא להדיא].

וכן כתב בשו"ת חתם סופר[יז], דאע"פ שלגבי מעט שער היוצא מצמתן של הנשים נחלקו הפוסקים והדין נקבע לפי מנהג בנות ישראל בכל מקום, מ"מ לגבי גילוי **כל** השער בודאי שאין זה תלוי במנהג כלל והוי איסור מדינא. **ואף לגבי קצת השער היוצא מצמתן,** כתב החת"ס דכיון שנהגו כל ישראל במדינותינו [כלומר, כל מדינות אשכנז] להיזהר מאוד בזה ע"פ אזהרת **הזהר** ואפילו בנוגע לשערה אחת, וכן ע"פ הלכה יש לומר שהעיקר כפוסקים המחמירים בזה, ממילא הדבר נהפך למנהג קבוע שיש לו דין הלכה ואינו נעקר, וממילא אין שום קולא בזה, והוי ערוה ממש. עכת"ד.

גם השדי חמד[יח] חלק על על המקלים בזה, וכתב דלא הקל מהר"ם אלשקר אלא בקצת השערות היוצאות מצמתן, אבל לא בגילוי כל שער הראש, והביא דברי הצ"צ והחת"ס להלכה, וכתב שודאי הדין עמהם, ומדבריהם יתבטלו דברי המקילים. ע"ש.

וכן כתב בספר שבילי דוד[יט] דאין הדבר תלוי במנהג המקום, ואין לומר דבמקום שנהגו נשים ללכת בגילוי ראש הדבר יהיה מותר, זה אינו, כיון דאין לדרוש טעמא דקרא, ו'שער באשה ערוה' הוא דין ואינו תלוי במנהג כלל. והוסיף שאף מהר"ם אלשקר לא כתב להתיר לפי המנהג אלא בשורה אחת קטנה של שערות, שיש מקומות שנהגו להתיר, אבל אף הוא לא התכוון להתיר יותר אף במקום שנהוג גילוי יותר. ע"ש.

וכ"כ **בשו"ת וישב יוסף**[כ].

וכ"כ המשנ"ב[כא], דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום ללילך

טו. שם ס"ד.

טז. ראה בין היתר שו"ת צ"צ יו"ד סי' קב: "ואף שאין ראיה לדבר מדהשמיט מרן כאאזמו"ר נ"ע סברת הסדרי טהרה שהרי בשום מקום לא הביאו, זכר לדבר מיהו איכא דמ"מ למעיין בו נראה שימצא בכמה מקומות סברותיו של הס"ט כמו בענין הרגשה במ"ק. **ובזה לא הביאו מכלל דלא ס"ל**". עכ"ל.

יז. או"ח סי' לו.

יח. אס"ד מע' ד' אות ב.

יט. או"ח סי' עה אות ב.

כ. יו"ד סי' א.

כא. סי' עה סק"י.

בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות - אסור, וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גווני, וכנ"ל, כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין [ויש בזה איסור תורה מדכתיב "ופרע את ראש האשה", מכלל שהיא מכוסה] וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה, בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן. ע"כ. ע"ש.

וכן החזון איש[כג] פסק כדעת המשנ"ב.

ובשו"ת שבט הלוי[כד] פסק כדברי הצמח צדק הנ"ל, וכתב שראיותיו חזקות. ע"ש.

ואמנם בעל **הערוה"ש**[כה] כתב בזה להיתר, וז"ל:

"**ועתה** בואו ונצווח על פרצות דורינו בעוונותינו הרבים, שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישראל בעון זה והולכות בגילוי הראש, וכל מה שצעקו על זה הוא לא לעזר ולא להועיל, ועתה פשתה המספחת שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות, אוי לנו שעלתה בימינו כך. מיהו עכ"פ **לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות, כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה**, וכמ"ש המרדכי בשם ראבי"ה בספ"ג, וז"ל: כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור, עכ"ל. **וכיון שאצלינו גם הנשואות כן ממילא דליכא הרהור** [והרי"ף והרמב"ם השמיטו לגמרי דין שיער וקול משום דס"ל דלאו לק"ש איתמר. עב"י]". עכ"ל.

ובשו"ת אגרות משה[כו] כתב שבשעת הדחק ניתן לסמוך על סברת הערוה"ש הנ"ל, ובזמנינו שרוב הנשים הולכות כך הרי זה שעת הדחק, ואף הביא ראיה מהגמ' לחזק את דברי הערוה"ש, אמנם סיים שיראי שמים יש להם להחמיר בזה, וז"ל:

"**ובדבר** השער, כיון שהוא שעת הדחק שאין מניחין באופן אחר - יש לסמוך על המקילין הרי"ף והרמב"ם שאין השער ערוה לענין ק"ש ודברי תורה. ובזמננו שבעוה"ר רוב הנשים הולכות פרועות ראש, אף שהוא באיסור, כתב בערוך השלחן סי' ע"ה שאף להאוסרין נמי יש להקל מאחר דעכ"פ הא אין דרכן לכסות, וערוה לאיסור ק"ש ודברי תורה תלוי בדרכן לכסותו ממש ולא שהאיסור מחשיב למקום מכוסה. ולע"ד נראה ראיה גדולה . . ולכן בשעת הדחק יש לסמוך ע"ז. **וירא ה' יש להם להחמיר להפוך פניהם לצד אחר כשאומרים קריאת שמע וכל סדר התפלה, וכשא"א יסגרו עיניהם, דכיון שלעצמן יכולין להחמיר אין זה שעה"ד לפניהם**". עכ"ל.

כב. מועד סי' טז סוף אות ח.

כג. ח"ה סי' קצט, ח"י סי' רנג.

כד. סי' עה ס"ז.

כה. או"ח ח"א סי' מב.

וכן פסק **הבן איש חי**[נג] להקל. שאחר שכתב דשער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות ק"ש או להתפלל כנגדו, ואפי' אשתו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש מותר, כתב שבספרו מקבצאל העלה שהנשים של ערי אירופה שדרכן לילך תמיד פרועי ראש, מותר לקרות ק"ש כנגדן, כיון שכל הנשים דרכן בכך. ע"כ. וכ"כ **הכף החיים**[נד] להלכה כדברי הבן איש חי. ע"ש.

ובשו"ת יביע אומר[נה] כתב על דברי הבן איש חי: "והנה אין ספק שמודה הרב ז"ל שהנשים הללו איסורא קא עבדי, שהרי דין פרוע ראש בנשים נשואות אסור מדאורייתא, כמבואר בכתובות (עב) ובכל הפוסקים. ואעפ"כ סובר שלענין לקרות ק"ש כנגדן משרא שרי, שהואיל ודרכן בכך ליכא למיחש להרהור ולא מטריד בהכי, וכ"כ הגרי"מ עפשטיין בערוך השלחן". ע"כ. וסיים דבריו שם, דהעיקר להלכה הוא להקל לענין שער (ולא לענין שאר המקומות המגולים שבגוף), מפני שיש כאן ספק ספיקא, שמא הלכה כהרמב"ם והרי"ף, שמא הלכה כהבן איש והערוה"ש, והוי ס"ס בדרבנן, לפי הפוסקים שהביא שם דס"ל דגילוי שער אשה נשואה הוי איסור דרבנן. ע"כ. ע"ש.

אלא שכנ"ל, דעת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק היא שהאיסור הוא איסור מהורה ממש ושכן דעת רוב ככל הפוסקים ממש, ושאין להקל כלל משום המנהג, ואפילו בשערות קטנות. ועד"ז דעת החת"ס לענין גילוי כל השיער - שאין המנהג משנה את האיסור שמן הדין, ולדעתו גם בענין השערות הקטנות נקבע המנהג כן ושוב אינו נעקר, וכן דעת השדי חמד, וכן דעת רוב הפוסקים שהובאו לעיל להחמיר.

ג. אם פנויה חייבת בכיסוי הראש

עוד איתא **במשנה בכתובות**[נו], דאם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתים כדין הבתולות. **ופרש"י**, דיש עדים על נשואיה שיצאת מבית אביה לבית בעלה ושערה על כתפיה, דכך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה.

ומשמע להדיא שהבתולות לא נהגו בכיסוי הראש, וגם אין בפריעת ראשם האיסור הנ"ל מן התורה, ולא משום דת יהודית הנ"ל, אלא הוא דין ומנהג השייך לנשים לאחר החתונה בלבד.

ומה שכתב בשו"ע ע"פ **הרמב"ם** שלא תלכנה פרועות ראש בשוק "אחת **פנויה** ואחת אשת איש", עיי"ש **בח"מ**[נז] **וב"ש**[נח] דמיירי בפנויה שהיא בעולה,

---

נג. פר' בא אות יב.
נד. סי' עה אות טז-יז.
נה. ח"ו או"ח סי' יג.
נו. ריש פ"ב טו, ב.
נז. סק"ב.
נח. סק"ה.

כגון אלמנה או גרושה, אבל בתולה שלא נישאת - מותר. ולמדו זאת מהמשנה הנ"ל. וע"ש עוד. וכ"כ הב"ח[לב] שם ע"פ המרדכי וראבי"ה, וכ"כ הט"ז[לג] ע"פ המרדכי, וכ"כ **הבאר הגולה**[לד], וכן כתבו **השבות יעקב**[לה] **ומהר"י הלוי**[לו] שאין הבתולות חייבות בכיסוי הראש וכך נוהגים, וכן כתב **הדגול מרבבה**[לז], וכ"כ **הבאר היטב**[לח].

והוסיף הבאר היטב וכתב: "פנויה היינו אלמנה או גרושה **או בעולה**, אבל בתולה מותר", **ובפת"ש**[לט] דייק לבאר שכוונתו לחייב אף בעולה בזנות ללא נישואין, ושכתב כן ע"פ השבות יעקב הנ"ל (שציין אליו בעל הבאה"ט בסוף דבריו). אמנם בעל הפת"ש עצמו חלק עליו וכתב שאין כן כוונת הפוסקים (היינו הב"ח הח"מ והב"ש), **אלא כוונתם רק לבעולה ע"י נישואין**, אבל בעולה פנויה שזינתה אינה חייבת בכיסוי ראש, ומש"כ הפוסקים הנ"ל "בעולה" היינו לאפוקי גרושה ואלמנה מן האירוסין שגם היא אינה חייבת. **והוסיף** שכן כתב **הפרי מגדים**[מ] מדיוק דברי הב"ש כאן, ושכן דעת **הפנים מאירות**[מא] שאין חיוב כיסוי הראש בנבעלה בזנות.

אולם, דעת **השבות יעקב**[מב] **שכל בעולה** אפילו פנויה שנבעלה לזנות, ואפילו אנוסה, הרי היא חייבת בכיסוי ראש, וכן כתב **הבאה"ט** כדברי השבות יעקב כנ"ל. וכן דעת **הדגול מרבבה**[מג] שאף הביא ראייה לכך מהירושלמי. ועוד כתב להוכיח מדברי הירושלמי, דאפילו גרושה ואלמנה מן **הנישואין** שהיא עדיין **בתולה** - חייבת בכיסוי ראש, כיון שהיתה נשואה.

ויש הסוברים באופן אחר לגמרי, שכל הבתולות כלולות באיסור פריעת ראש וחייבות בכיסוי הראש, כן כתב **היעב"ץ במור וקציעה**[מד], שהבתולות אסורות בגילוי הראש לגמרי, אלא דסגי בהן קלתה אע"פ ששערה נראה מתחתיה, אבל גלויות ראש לגמרי ללא שום כיסוי - הוי ערוה גם בבתולות כיון שהן כלולות באיסור פריעת הראש, ע"ש. וכן דעת עוד פוסקים[מה].

ויש מקומות במחוזות הספרדים שאכן נהגו בזמנם שהבתולות היו מכסות

לב. אות ב.
לג. סק"ב.
לד. אות ל*.
לה. ח"א סי' קג.
לו. אחי הט"ז, סי' ט'.
לז. שם על ס"ב.
לח. סק"ה.
לט. סק"ב.

מ. או"ח סי' עה א"א סק"ג.
מא. ח"א סי' לה.
מב. שם.
מג. שם.
מד. או"ח סי' ע"ה.
מה. ראה אוצר הפוסקים סי' כא סקכ"ו אות א, בשם: שירי קרבן, מים רבים, זכור לאברהם, פני משה.

את ראשון ביציאתן לשוק, כ"כ **בשדי חמד**[מו] שכן היה המנהג בערי פרס, ובתוניס ובפס, ובעוד כמה ערים. ע"ש. וכתב **בשבילי דוד**[מז] דמשובח מנהג הספרדים הנזהרים בזה, כי ודאי פשטות לשון השו"ע באה"ע כן הוא, ודלא כמג"א [שיובא להלן], אלא דבמדינות אלו [ארצות אשכנז] אין המנהג כן. ע"כ.

מנהג קליעת השיער

והנה, דעת **המגן אברהם**[מח] שונה מכל פוסקים הנ"ל: לדעתו אכן יש חיוב גם לבתולות, רק שאין זה חיוב לכסות את הראש בצעיף, אלא צריכה לקלוע את שערותיה, דאין הבתולות יוצאות בראש פרוע בלי קליעת השיער, והיינו משום דרכי צניעות אבל אין בזה חיוב מה"ת. ע"כ.

ומה שהכריחו לביאור זה, הוא משום שהשו"ע כתב כאן "לא תלכנה בנות ישראל **פרועות ראש, אחת פנויה** ואחת אשת איש", אבל באו"ח[מט] כתב "שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו, **אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש** מותר", והקשה על זה המג"א ממש"כ השו"ע כאן באה"ע (והוא מלשון הרמב"ם) שגם פנויות אסורות בפריעת ראש, וכתב דדוחק לומר דפנויות הכוונה לאלמנה וגרושה [כביאור הפוסקים הנ"ל] דהוה ליה לפרש, אלא ברי ליה דפנויות הכוונה גם לבתולות, ולכן כתב את הביאור הנ"ל, דבאה"ע מיירי בקליעת שערה שזה חיוב אף לבתולות, ומשום מידת צניעות ולא מה"ת. ע"כ.

והשבות יעקב[נ] הסכים עמו לדינא, דחייבות הבתולות לקלוע את שערן, ואסורות לצאת לשוק בשיער פרוע שאינו קלוע, אף שברי לכו"ע דאין עליה שום חיוב של כיסוי הראש על ידי הצעיף, מ"מ אינה יוצאת בשיער פרוע אלא בקליעה. ויתר על המג"א, אף נטה לומר שחיוב זה הוא מהתורה ממש, וז"ל אחרי שכתב את לשון המג"א: "ואי לאו דמסתפינא מפרש"י שבש"ס והרמב"ם בפי' המשניות, **הייתי מפרש גם סוגיא דש"ס דכתובת פ' המדיר על דרך זה, דהא דקאמר יוצאת וראשה פרועה היינו שסותרת קליעת שערה**, ומקשה פריעת ראש דאורייתא היא אם סותר את שערה, לזה שפיר משני הש"ס דאורייתא קלתה שפיר דמי, **פי' מדאורייתא שאסור לבנות ישראל לילך פריעת ראש בשוק היינו ששערותיה סתורות אבל קלתה פי' מלשון קליעת שער שפיר דמי, אבל דת ומנהג יהודית אפי' קלועין שערה ג"כ אסור לילך בגילוי באשת איש ובעולת בעל**, נמצא דהרמב"ם שלא כתב רק מה שאסור **מדינא** ולא מצד המנהג, לכן כתב לא ילכו בנות ישראל פרועת ראש בשוק אחת פנויה וכו', דהיינו אם

מו. אסיפת דינים מערכת ד' אות א'.

מז. או"ח סי' עה אות א.

מח. או"ח סי' עה סק"ג.

מט. שם ס"ב.

נ. שם.

שערותיה סתורים ולא קלועים דאסור אפי' בבתולה לילך כך בשוק". עכ"ל.

וכן הפנים מאירות[נא] הביא את דברי המגן אברהם וכתב עליהם: "**ודבריו הם יתד שלא תמוט**". וע"פ דברי המגן ביאר סוגיא זו דכיסוי ראש, ואף פטר את האנוסה מהכיסוי, וכפי שהוזכר לעיל.

וכ"כ הגאון הרוגאצ'ובער בצפנת פענח[נב] הך סברא דבתולות די להן בקליעת הראש, אבל בנשואות לא סגי בזה אלא צריכות כיסוי, וז"ל: "אך באמת הך דעירובין ר"ל שצריכה לקלוע שערה . . וגבי סוטה צריך לסתור קליעתה כמבואר בסוטה ד' ח', **וזהו הנ"מ בין פנויות לא"א דא"א אף אם קלועה אסור . . אבל גבי פנויה רק לסתור קליעתה אסור שלא תלך פרועה**". עכ"ל.

אמנם המחצית השקל[נג] תמה על דברי המג"א, וכתב דמוכח מסוגיא דגמ' ומפרש"י שהכלה היתה הולכת **בסתירת קליעתה** משום דמותר להן, וכתב שכן המנהג.

וכ"כ בעצי ארזים[נד] לתמוה על דברי המג"א, ולהכריע כמ"ד דבתולות מותרות בגילוי ראש לחלוטין ואף בסתירת הקליעה. וכ"כ **באפי זוטרא**[נה]. וכן **הישועות יעקב**[נו] כתב שמנהג העולם להקל בזה, ודייק כן גם מדעת תשובות הגאונים שהובאה בשטמ"ק[נז]. ע"ש. גם **במגן גיבורים**[נח] האריך לתמוה על המג"א ולהוכיח מהגמ' דלא כדבריו, והוסיף שאין קושיא מדברי השו"ע באה"ע כיון שהביאור האמיתי הוא כמש"כ הח"מ והב"ש [כנ"ל], ע"כ.

וכן נראית דעת המשנ"ב[נט], שאחר שהביא את דעת המג"א כתב שהמחצה"ש והמגן גיבורים מקילים בזה ומשמע שכן דעתו נוטה לפסוק.

דעת אדמו"ר הזקן

והנה, רבינו הזקן בשלחנו[ס] ניסח את הדין כפי שנכתב בשו"ע וברמ"א, והשמיט לגמרי את חידושו של המג"א, ואף כתב את לשון השו"ע "אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש", דמשמע מזה שאין חילוק בנושא ומותרות לחלוטין. וכידוע מכללי שוע"ר, שכאשר משמיט לחלוטין דברי פוסק אחד שרגיל להביא בדרך כלל את דעתו, ה"ז בא ללמדנו שאינו סובר כן[סא].

נא. שם.

נב. על דברי הרמב"ם מקור דין זה, איסו"ב פכ"א הי"ז.

נג. או"ח שם.

נד. סי' כא סק"ג.

נה. כאן אות יא.

נו. אה"ע סי' כא סק"א.

נז. רפ"ב דכתובות.

נח. או"ח סי' עה שלטי הגיבורים אות ב'.

נט. סי' עה סקי"ב.

ס. או"ח סי' עה ס"ד.

סא. ראה בין היתר שו"ת צ"צ יו"ד סי' קב: "ואף שאין ראיה לדבר מדהשמיט מרן כאאזמו"ר נ"ע סברת הסדרי טהרה שהרי בשום מקום לא הביאו, זכר לדבר מיהו איכא דמ"מ למעיין בו נראה שימצא בכמה מקומות סברותיו של הס"ט כמו בענין הרגשה במ"ק. **ובזה לא הביאו מכלל דלא ס"ל**". עכ"ל.

אם כן י"ל שלדעת אדה"ז אין חובה לבתולות לקלוע את שערן.

המנהג למעשה

ומ"מ, למעשה רואים שמנהג בנות ישראל הכשרות והצנועות עד ימינו, שאינן יוצאות בשערות סתורות לגמרי, אלא מקפידות לקלוע אותן או עכ"פ לאסוף אותן. ובודאי שזה מנהג ראוי וטוב, ויש לעודדן להמשיך כך. אמנם, אין בידינו לומר שיש כאן משום חובה ע"פ דין לעשות כן [אף מי שנוהג כן מפני שחושש לדברי המג"א והפוסקים דעימיה], וכן לאידך, אין לומר שהיוצאת בשערות סתורות עוברת על דרכי צניעות. **ומ"מ כיון שהתקבל כך בכל תפוצות ישראל, ומנהג זה מבוסס על דעת גדולי הפוסקים שכל בית ישראל נשען עליהם, עדיין יש בזה משום מנהג הצניעות של בנות ישראל, ולכן יש להן לשמור על מנהג זה, ולא לפרוש מן הציבור.**

לסיכום

היוצא מכל הנ"ל להלכה:

א) בתולות אינן חייבות בכיסוי השיער. יש אומרים שאעפ"כ חייבות בקליעת השיער (מג"א), ומ"מ לא נהגו בזה חובה אלא זה מנהג צנועות בעלמא.

ב) פנויה בעולה שזינתה או נאנסה, נחלקו הפוסקים בדינה: לדעת השבות יעקב וסייעתו חייבת בכיסוי הראש, ואילו לדעת הפנים מאירות וסייעתו אינה חייבת.

ג) נשואה שנשארה בתולה ונתגרשה או נתאלמנה: לדעת הדגול מרבבה חייבת בכיסוי ראש, ונראה דהיא הסכמת כל הפוסקים. ויבואר עוד בזה לקמן.

ד) אשת איש, גרושה ואלמנה - חייבות מן הדין בכיסוי הראש.

ה) ארוסה לפני הנישואין, היינו שנתקדשה ועוד לא כנסה - נחלקו בה הפוסקים, ויבואר לקמן.

ו) נכנסה לחופה, שנקראת נשואה - נראה דלכו"ע חייבת, אלא שנחלקו הפוסקים מה היא החופה ומתי נקראת נשואה, ואם הדבר תלוי דווקא בבעילת מצווה, וכדלהלן.

ד. הארוסה אם חייבת בכיסוי הראש

ישנה מחלוקת ידועה בין האחרונים, האם ארוסה צריכה לכסות את ראשה או שרק נשואה חייבת:

בשו"ת מהר"י הלוי[סב] כתב שארוסה אסורה לצאת בפריעת ראש, וכך סיים את דבריו אחרי אריכות: "נמצינו למידין דארוסה דינה כנשואה שאסורה לצאת בפריעת ראש בפני רבים, וכי היכי דבנשואה אסור לקרות ק"ש כנגד שערות ראשה אף בבית אף

סב. אחי הט"ז, סי' ט'.

על פי דאין בה איסור פריעת ראש, ה"ה נמי כנגד שערות ראש ארוסה אסור לקרות ק"ש אף בבית או בחצר". עכ"ל. והסכים עמו **הט"ז**[סג] וכתב: "וכן הוכיח אחי הגדול מוהר"ר יצחק הלוי בתשובה, שארוסה צריך לכסות ראשה ודין שערה כנשואה לענין איסור להתפלל כנגדם". עכ"ל. וכן הסכים עמו **הבית מאיר**[סד], **והאפי זוטרי**[סה].

וכן בשו"ת חוות יאיר[סו] פסק שארוסה חייבת בכיסוי הראש, כיון שאף את"ל דבזמן הש"ס הארוסות לא הלכו בכיסוי ראש, שאני התם כיון דבזמנם היה זמן רב בין האירוסין לנישואין (וכמבואר כמה נפק"מ בהלכה ביניהם בשו"ע אה"ע סי' נד), אבל בימינו שאין בין האירוסין לנישואין כלום, ממילא כל שנתקדשה ראוי שתנהג כמנהג הנשים הנשואות להתכסות בצעיף,.ואפילו רדיד בלבד [רשת שנהגו הבתולות לשים על שערן לאספן ביציאתן לשוק, לפי כמה דעות] אינו מספיק. ע"כ.

אבל השבות יעקב[סז] **והישועות יעקב**[סח] הקלו ופסקו שהארוסה מותרת לצאת בפריעת ראש, וראייתם מהשיטה מקובצת[סט] בשם **ליקוטי גאונים** שכתבו להדיא דמה שנאמר בגמ'[ע] שלא יצאו בנות ישראל בראש פרוע זהו בנשואה דוקא משא"כ בארוסה.

וכ"כ גם **בשו"ת יד אליהו**[עא] והביא ראיות להקל, והביאם **בשו"ת שאילת יעב"ץ**[עב].

וכן כתב **בשו"ת משאת משה**[עג] לחלוק על דברי מהר"י הלוי ופסק שאין הארוסה צריכה כיסוי, וגם הוא הביא את הראיה מדברי הגאונים שבשיטה מקובצת.

וכתב השדי חמד[עד], שיתכן שאם המהר"י הלוי וסייעתו היו רואים את דברי השיטה מקובצת בשם הגאונים, היו חוזרים בהם ומבטלים את דעתם כנגד דעת הגאונים.

אולם בשו"ת רבי עקיבא איגר[עה] כתב שאין לסמוך על השבות יעקב להתיר בזה, כי רבו החולקים עליו, וציין לשו"ת מהר"י הלוי וחוות יאיר הנ"ל, **ובפרט שהם נזהרו בתשובותיהם מראיות השבות יעקב**, ולכן כתב שמשום שדעתם לאסור ודבר זה נוגע בדאורייתא, לכן יש להחמיר. ע"כ.

סג. אה"ע סי' כא סק"ב* [מכת"י].
סד. אה"ע סי' כא ס"ב.
סה. סי' כא סקי"א.
סו. סי' קצו.
סז. ח"א סי' קג.
סח. אה"ע סי' כא סק"א.
סט. כתובות טו, ב במשנה.
ע. להלן שם עב, א.
עא. סי' עט.
עב. ח"ב סי' ב.
עג. ח"ב סי' ז [מגדולי חכמי הספרדים בירושלים ה'ת"ל-ה'ת"ק].
עד. מערכת ד' דת יהודית אות א' ד"ה ולענין.
עה. מהדו"ת סי' עט.

וכן בשו"ת מים רבים[עו] כתב להחמיר, מהטעם דסוף סוף זיקת איש עליה והרי היא ערוה לכו"ע, וא"כ לא גרע דינה מדין פנויה בעולה דחייבת לכו"ע. והעיד שבעיר ליוורנו נהגו מעולם לכסות ראש הארוסות כנשואות, אפי' הן קטנות בשנים, וכן ראוי להורות ולעשות. ע"כ. ע"ש.

וכן פסק **המשנה ברורה**[עז] שארוסה חייבת לכסות את ראשה, ולא הביא את דעת החולקים כלל.

אחר כל הנ"ל, ברי לן דלכלל פלוגתא אתינן, אמנם נראה שרבים המחמירים על המקילים, ובפרט לפי דברי המקילים האומרים שהדבר תלוי במנהג המקום, הרי שבמקום שנהגו להחמיר גם הם יודו.

אלא שעדיין יש לחקור אם הדבר שונה בימינו שאין אירוסין בלי נישואין מיד, כיון שהנישואין חלים מיד תחת החופה, וכ"ש בחדר הייחוד לאלו הנוהגים כן. והרי גם המקילים הנ"ל לא דיברו אלא על ארוסה ממש, שאין עליה דין נשואה כלל, אבל בנשואה נראה דכו"ע מודו דחייבת מיד. וכפי שיבואר להלן.

ה. הנשואה ממתי חייבת בכיסוי ראש

לעיל הובאו הדעות השונות הפוסקים בנוגע לארוסה. ומתוך דבריהם עולה שדנו בעיקר על ארוסה ממש, היינו לפני הנישואין, אך מיד לאחר שהנישואין חלים והיא נקראת נשואה - משמע דלכו"ע חייבת מיד בכיסוי הראש, שהרי איסור פריעת ראש לנשואה הוא מדאורייתא.

וכן משמע מדברי **החוות יאיר** הנ"ל [אות ד'] שכתב שבימינו שאין בין אירוסין לנישואין כלום, ממילא כל שנתקדשה ראוי שתנהג כמנהג הנשים הנשואות להתכסות בצעיף, ואפילו רדיד בלבד.

וכן כתב הדגול **מרבבה** הנ"ל [אות ג'] שהביא **מדברי הירושלמי המפורשים** דאפילו גרושה ואלמנה מן **הנישואין שיש** לה עדים שהיא עדיין **בתולה**, מ"מ חייבת בכיסוי ראש, כיון שהיתה נשואה. **היינו דמכך שחל עליה שם ודין נשואה ממילא חייבת בכיסוי הראש מה"ד, אע"פ שיש עדים שלא נבעלה.**

ויתר על כן כתב **בעצי ארזים**[עח], שנראה לו הטעם שביהודה נמנעו מפריעת הראש של הכלה, כיון שהיו נוהגים לייחד את החתן והכלה לאחר האירוסין, ומשום הכי אינו יכול לטעון טענת בתולים, דשמא מתוך חיבתה הערה בה ואיבד בתוליה, ואם כן יש איסור בפריעת הראש. ע"כ. **והיינו להדיא דאחר הייחוד חזקתה שהיא בעולה ובודאי שחייבת בכיסוי הראש.**

עו. סי' ל'.

עז. סי' עה סקי"א.

עח. אה"ע סי' כא סוף סק"ג.

והרי אף לשיטת המקילים דלעיל, שנסתמכו על דברי שיטת הגאונים המובאים בשיטה מקובצת, הרי לא כתבו אלא לפטור את הארוסה ממש, אבל לגבי נשואה כתבו להדיא דחייבת. ע"ש.

ואף לשיטת הפוסקים דלעיל שכתבו שרק אחר בעילת המצווה היא חייבת, מ"מ פשוט לכאורה דאחר הייחוד הגמור הראוי לביאה הרי היא בחזקת בעולה לכל הדעות, ואם כן חייבת גם לדעות אלו.

ואם כן, הרי שנמצא דלכו"ע חייבת הכלה בכיסוי ראש מיד בחלות הנישואין.

אלא דבזה גופא נחלקו הפוסקים מתי חלים ונגמרים הנישואין, ומתי חל עליה שם נשואה, וכפי שנתבאר באריכות לעיל בסימן נה, בשיטות הפוסקים החולקים בהגדרת החופה.

ובכללות: לדעת **השו"ע**[עט] אין הנישואין נגמרים אלא בייחוד גמור של החתן והכלה, וזה הוא הנקרא חופה. ולדעת **הרמ"א**[פ] החופה שעושים בכלונסאות היא הנקראת חופה, והנישואין חלין מיד תחת החופה, ומה שעושים ייחוד הוא לרווחא דמילתא לחוש לכל הראשונים הסוברים שזה עיקר החופה, שיהיה קנין הנישואין מועיל לכל הדעות. וכן מבואר מדעת **אדה"ז**[פא].

ממילא י"ל, דלדעת **הרמ"א** מתחייבת בכסוי הראש מיד תחת החופה, די"ל דלדעתו מתחייבת מיד בכל דיני הנשואה, והא דנוהגין יחוד הוא רק להחמיר אבל לא להקל.

אבל לדעת **השו"ע** אינה מתחייבת בכיסוי הראש אלא אחר הייחוד, ואסורה לצאת בראש פרוע אחר הייחוד.

ועוד פסק **בשו"ע**[פב], דהאשה שנישאת הרי היא בחזקת בעולה, אע"פ שיש עדים שלא נבעלה, וז"ל: "נתאלמנה או נתגרשה או נחלצה מן הנשואין, כגון שנכנסה לחופה, **הרי היא בחזקת בעולה** ואין לה אלא מנה ואין עליה טענת בתולים, אפילו יש לה עדים שלא נסתרה עם הראשון". עכ"ל. רק שלא דיבר בענין כיסוי הראש, אלא לענין טענת בתולים וערך כתובתה. ומ"מ יש ללמוד מכאן דחזקת בעולה חלה עליה מיד בחלות הנישואין, ולשיטתו היינו היחוד הראוי לביאה, כנ"ל. **ואם כן בנדו"ד פשיטא דכל המקילים בארוסה, יסכימו לחייב בכיסוי הראש מיד אחר היחוד הראוי לביאה.**

ודבר זה - כיסוי ראש לדעת השו"ע והרמ"א - הרי הוא לדעת כל הפוסקים הנ"ל, כיון שהסכימו דבנשואה

עט. אה"ע סי' נה ס"א.

פ. שם.

פא. או"ח סי' שלט ס"ח. וכפי שביארנו לעיל סי' נה.

פב. אה"ע סי' סז ס"ב.

חייבת מיד. ולא מצאנו אחד מהפוסקים שיתיר לכלה נשואה לצאת בראש פרוע אחר חדר היחוד.

וכ"ש למ"ד דארוסה חייבת בכיסוי ראש, שיש לסדר באופן שהכלה תגיע לחופה בראש מכוסה.

אמנם אפשר לומר, דלדעת השו"ע[פג] שאין חופת נידה קונה כלל, אכן לא תהיה חייבת בכיסוי הראש, כיון שעל הדין שכתב השו"ע לגבי אלמנה מנישואין שחזקתה בעולה (כנ"ל), כתב הכנה"ג שמ"מ אם היתה נדה בזמן החופה ונתאלמנה לפני שנטהרה - אינה בחזקת בעולה ויש לה טענת בתולים, כיון דלא מחזקינן בחזקת רשיעא שבעל בהיותה נדה. א"כ יש לומר דגם לשאר הדינים החלים בנישואין אינה נקראת נשואה לגמרי בכה"ג, כיון שלדעת השו"ע הרי אין כאן קנין גמור של נישואין.

משא"כ לדעת הרמ"א[פד] והפוסקים כמותו, שכבר בחופת הכלונסאות חל דין נישואין עליה, ואפילו בחופת נדה הרי היא נשואה לכל ענין, רק שאסורים ביחוד עד שתטהר, ממילא י"ל דגם בכה"ג חייבת בכיסוי הראש. ודו"ק.

ו. מנהג העולם למעשה

ולמעשה, הספרדים ההולכים לאור פסקי **השו"ע,** הרי כיון שמנהגם[פה] הוא שלא להתייחד מיד אחרי החופה אלא רק אחרי הסעודה בבואם לביתם, ממילא לא חל עליה החיוב לכסות את הראש אחר החופה ובזמן סעודת הנישואין. וכ"פ **הגרע"י**[פו].

ולגבי דין ארוסה אם חייבת בכיסוי הראש, הרי נטיית הפוסקים הספרדיים היא שאינה חייבת, וכפי שהבאנו לעיל מדעת המשאת משה והשדי חמד ועוד. וכן דעת **הגרע"י**[פז].

אבל לאשכנזים הפוסקים כשיטת **הרמ"א,** הרי מיד אחר הקידושין תחת החופה חל עליה דין נשואה וחייבת בכיסוי הראש, וכ"ש למ"ד דגם ארוסה חייבת. והרי הרבה מאוד מהפוסקים האשכנזים חששו לזה, וכן פסקו הרעק"א והמשנ"ב, ועוד, כנ"ל.

ועכ"פ, כיון שהאשכנזים נוהגים להכניס את החתן והכלה לחדר יחוד אחר החופה, הרי שמיד בצאתה משם תהיה חייבת בכיסוי הראש לכו"ע.

ולכן לפי זה, פשוט שצריכה לכסות את שערה לפני החופה, כדי שלא יהיה

פג. סי' סא ס"א. וכפי שנתב' בדברינו באריכות לעיל סי' נה. ע"ש.

פד. סי' נה ס"א. וכפי שנת' באריכות בדברינו לעיל שם. ע"ש.

פה. כך נהגו מדורי דורות, וכן העידו כמה מגדולי חכמי הספרדים, ומהם: המשאת משה (סי' צ), שיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' שלט), שער המלך (קונטרס חופת חתנים ס"ט), נהר פקוד (אה"ע דף טז).

פו. יחוה דעת ח"ה סי' סב. יביע אומר ח"ד אה"ע סי' ג. ח"ה אה"ע סי' ח. ח"ו או"ח סי' יג אות ד'.

פז. שם.

שערה מגולה תחת החופה אחרי הקידושין וחלות הנישואין הנעשה ע"י החופה מיד.

וגם אם נרצה להקל שלא לחייבה לכסות את שערה תחת החופה, מ"מ וודאי שאין להקל כ"כ להתיר את גילוי ראשה עד אחר שיצאו מחדר הייחוד, שאז בוודאי נקראת נשואה לכל הדעות, לפי פוסקי אשכנז, והיא אף מוחזקת כבעולה משום שזה ייחוד הראוי לביאה, ולכן, לכאורה, אף לדעת המקילים בארוסה אין להקל בכה"ג.

וכן הורו גדולי ההוראה האשכנזיים של הדור האחרון[פח], שיש לנהוג לכסות מיד אחר הייחוד או החופה.

[ומה שיש נוהגים לגלח את ראש הכלה למחרת החתונה בלבד, ועושים עבור זה סעודת מצווה, הרי פשיטא שאינו בא לאפוקי כיסוי השערות עד הגילוח, אלא שהיא מכסה את ראשה מיד אחר הייחוד, ורק למחרת מגלחת את שערה[פט]].

ז. מנהג חב"ד

בנושא זה רבו הדעות והפולמוסים בין רבני חב"ד. והדעות נחלקות באופן כללי לשניים, אלו המקילים שרק למחרת החתונה עליה לכסות את ראשה, ואלו המחמירים שכבר בחתונה צריכה להיות עם כיסוי ראש.

ביאור הדברים: ישנה עדות מפורסמת של **הרב י"ל גרונר ע"ה**[צ], שהמנהג אצל רבותינו נשיאנו היה לערוך את סעודת כיסוי הראש בלילה השני של הנישואין, ושכן נהגו החסידים מדורי דורות, וכן נהגו אצל כ"ק **אדמו"ר הצמח צדק** ואצל כ"ק **אדמו"ר המהר"ש** ובחתונת **כ"ק אדמו"ר נשי"ד** [כמובא בספר המאמרים של כ"ק **אדמו"ר הריי"צ**[צא] שאמר מאמר למחרת החתונה וכתוב שם **"בסעודה שלייער ווארמ"ס"** [סעודת הכיסוי], והתאריך הוא ליל ד' טו כסלו, היינו יממה אחרי החתונה].

וכן כתב הרב ישראל יוסף שיחי' הכהן הנדל[צב], שכך המנהג שהכלה תכסה את ראשה רק למחרת, וכמנהג בית

פח. כ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' מג). וכן דעת הרב אויערבאך, הרב וואזנר, והרב קנייבסקי [ראה בחוברת קול תורה חלק ס' עמ' קסג]. ובשם הרב אלישיב נאמר שהורה לכסות משעת כיסוי ההינומא [חוברת מבקשי תורה חלק מ' עמ' כו].

פט. וכ"כ בשו"ת קנין תורה שם בסוף התשובה, לבאר כן שלא יטעו בדברי החת"ס הנ"ל. וכ"כ בנטעי גבריאל נישואין פנ"ח סק"ט.

צ. מובא בהערות וביאורים גליון תתכח עמוד 63, ובספר ממלכת כהנים דלהלן ע"פ הקלטה בהתוועדות.

צא. קונטרסים ח"א עמ' 50 בראש ד"ה כל הנהנה. וכן מובא בספר ימי מלך ח"א עמ' 292, וכן באהלי שם ח"ט עמ' ש"ה במאמר מאת הרב יהושע מונדשיין.

צב. רב קהלת חב"ד מגדל העמק, ומשלוחי הרבי לאה"ק, בשו"ת ממלכת כהנים סי' פא.

הרב, וכתב שאין טעם להמציא חומרות חדשות שלא נהגו בהן רבותינו, וכן נהגו החסידים מדורות, וכן הורו רבני אנ"ש מדורות. **וסיים שמי שרוצה להחמיר שהכלה תכסה ראשה מיד לאחר החופה - יכול להחמיר בהסכמת הצדדים** [ויש להעיר על דבריו, אך אכמ"ל, וראה בהערה[צג]].

אלא שלאידך, כמה מרבני חב"ד סברו שיש להחמיר בזה, ושיש להורות לה שתכסה ראשה מיד בחדר יחוד או אף לפני החופה, כן דעת **הרב דווארקין ע"ה**[צד], **הרב מארלאוו ע"ה, הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה**, וכן דעת יבלחט"א **הרב ירוסבלסקי שיחי'**.

וטעמם, שאין להוכיח הוראה לרבים ממנהג בית הרב. ועוד שע"פ השמועה חלק מחתונות רבותינו נשיאינו היו חופות נידה, ולכן לא היה בהם חדר ייחוד, ואם כן אין להוכיח מהם.

והאמת היא, שאפילו אם היו חופות גמורות, הרי אין להביא ראיה מכך שעשו סעודת "שלייער ווארמ'ס", מהטעם שכתבנו כבר לעיל, שאף לנוהגים כן, אין זה בא לאפוקי חיוב הכיסוי בזמן שמהחופה עד אותה סעודה[צה].

ובפרט שהדבר מתאים לדעות של רוב ככל הפוסקים, וכפי שנתבאר לעיל באריכות.

ויש לחזק זאת יותר, ע"פ מה שנתבאר לעיל [אות ב'] בדעת **כ"ק אדמו"ר הצמח צדק**, דאיסור גילוי שער בנשואה, הוא איסור דאו' ממש אפילו בשערות

צג. יש להעיר על דבריו: א) לא הביא דעות הפוסקים בזה מלבד הישועות יעקב. והרי לעיל הובאו ריבוי דעות בפוסקים, מתוכם ריבוי דעות המחמירים. ב) הרי נתב' לעיל שאפילו המקילים לא דיברו אלא על ארוסה, אבל בנשואה לכו"ע חייבות. ומה שדנו לגבי אלמנה מן הנישואין שלא נבעלה היינו שאינה בחזקת בעולה, אבל אם הייתה בחזקת בעולה, כגון אחר חדר יחוד, פשיטא דלכו"ע חייבת, וכ"כ העצי ארזים, ולדעת הדגמ"ר הרי שאף באלמנה מן הנישואין שיש לה עדים שלא נבעלה מ"מ חייבת בכיסוי הראש, והביא ראיה מפורשת מירושלמי. ג) לכן י"ל שמה שחילק שם בחזקת בעולה בין כמה עניינם אינו נכון. ולא מצאנו בפוסקים כלל וכלל שיתירו דבר זה - פריעת ראש לכלה אחר חדר היחוד. ד) לפי הצמח צדק (אה"ע סי' קטו) יש מקום לומר שהנישואין חלים ונגמרים לכל ענין מיד בכניסה לחדר ייחוד אע"פ שהחדר אינו בבעלות החתן, כיון שעצם הכניסה למקום צנוע שהקצו להם פועל את גמר הנישואין. ושם בתשובה החמיר בכמה וכמה דינים מכח יסוד זה. ע"ש היטב. א"כ פשיטא דלענין איסור ודאי מה"ת אין לנו לחלק ולומר דאין חלות נישואין לענין זה אחר חדר יחוד, ובפרט ללא שום ראיה לחילוק זה בפוסקים, ובפרט כאשר סתמא דסוגיא בדברי כל הפוסקים מראים להיפך, וכנ"ל. ה) אכן במקום שיש מנהג יש לומר שימשיכו מנהגם והרי יש להם על מי לסמוך, היינו דעת הישועות יעקב ודעימיה דלא תלו אלא בחזקת בעולה, ולתלות דבימינו דידוע שאין בעילה בחד היחוד הרי שחזקת בעולה לא מתחילה אלא למחרת בלבד. ואף שדחוק מאוד לבאר כן, מ"מ כדאי ביאור זה כדי להחזיק המנהג של הרבה משפחות כשרות שנהגו כן. אבל מי שאינו נאחז במנהג יש לו לעשות כמש"כ בפנים.

צד. הביאו הרב הנדל בשו"ת שם, ועיין שם מש"כ ע"ז לדחותו. וכן הביא בשמו בנטעי גבריאל נישואין פנ"ח סק"ט שיש לכסות מיד אחר החופה.

צה. ראה לעיל הערה פו.

הקטנות. ואם כן, פשיטא דאין להקל מפאת חומרת הענין.

ולמעשה, הציע **הרב מ"ש אשכנזי** ע"ה, שהכלה תכסה את ראשה בפאה כבר לפני החופה [והתסרוקת של הכלה תיעשה על הפאה], ותשאיר חלק קטן משערה מגולה מחוץ לפאה, ובחדר הייחוד תכניסם תחת הפאה. ובזה נרוויח שתהיה בתולה יוצאת בהינומא ורואים שערותיה, כלשון התוס' והבאה"ט. **וכן נוהגים כיום הרבה מאנ"ש.**

אולם עדיין מצוי המנהג להקל ע"פ הדברים דלעיל, והרבה מאנ"ש נוהגים לכסות רק למחרת, וידוע דמנהג מבטל הלכה[צו].

לכן נראה, שהרוצים להקל בזה ולנהוג ע"פ הנ"ל שהכלה תכסה ראשה רק למחרת - יש להם על מי שיסמוכו, ובודאי שאין לעשות מחלוקת מפני זה. ובפרט במשפחות בהן מקובל לעשות כך ממנהג אבותיהם.

אמנם באופן כללי, בהעדר מנהג ברור בזה, בודאי שיש להורות למעשה כדעת המחמירים הנ"ל, שיש לה לכסות את ראשה עכ"פ אחרי החדר ייחוד, ומה טוב - עוד לפני החופה כדי שמיד בחלות הנישואין יהיה שערה מכוסה, וכעצת הרמ"ש אשכנזי ע"ה, שתשאיר מקצת השערות בחוץ ותכניסם תחת הפאה בחדר הייחוד. וכך נראה להכריע להלכה ולמעשה ע"פ דעת הפוסקים הנ"ל, וע"פ דעת הצמח צדק, וכן אני נוהג להורות. ומ"מ בודאי שאין לעשות מחלוקת מפני דבר זה [ולהעיר: לפעמים מתעוררים חילוקי דעות בין המשפחות (או בין הכלה להוריה), לא רק מפני המנהג הנ"ל, אלא גם מפני טעמי יופי וכדומה, וגם באופן זה אין לעורר מחלוקת, אם כי יש להשתדל לכתחילה לעשות כנ"ל, ואם יראו שאינו עולה בקל, לא יעוררו מחלוקת, והברכה שורה במקום השלום].

צו. מסכת סופרים פי"ד הט"ז.

שער הכתובה

סימן סו

דיני כתיבת הכתובה

א. האם חיוב הכתובה הוא מדאורייתא או מדרבנן
ב. סכומי הכתובה
ג. עיקר כתובה
ד. סוג מעות עיקר הכתובה, והאם כותבים "מדאורייתא"
ה. ערך מעות עיקר הכתובה בזמננו
ו. הנדוניא
ז. התוספת
ח. הסך הכל
ט. כיצד מחשבים כיום את המאתיים זקוקים
י. כשלא כתבו כתובה או שנאבדה או נמצאה פסולה
יא. כתיבת "וקנינא"
יב. אם העדים חתמו לפני הקנין
יג. העתק כתובה
יד. האם סומכים על ההעתק כאשר נאבדה הכתובה
טו. מתי נקרא שנאבדה הכתובה
טז. מקום שמירת הכתובה - האם צריך להיות בהישג יד
יז. שטר מוקדם
יח. נכתבה ביום ונחתמה בלילה
יט. זמן כתיבת הכתובה, עשיית הקנין וחתימת העדים
כ. חתימת הכתובה ביום כאשר החופה נערכת בלילה - מנהג חב"ד
כא. שטר מאוחר
כב. כתיבת 'בתולתא', 'מהר', 'מאתן', 'דאורייתא', לבעולה
כג. כתיבת כתובת בתולה לבעולה, לכתחילה ובדיעבד, ובמקום שעת הדחק גדול, ובענין בעולת עצמו
כד. מילוי הכתובה

בסימן שלפנינו בס"ד נבאר קודם את מהות הכתובה וחיובה, אח"כ נבאר את הסכומים השונים המופיעים בה ודינם, מכיוון שהם מהווים את מהות הכתובה, ואח"כ נבאר שאר הדינים והדיוקים בנוסח הכתובה, לפי הסדר של נוסח שטר הכתובה.

א. האם חיוב הכתובה הוא מדאורייתא או מדרבנן

איתא במסכת **כתובות** (י.) "אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר, **חכמים תקנו** לבנות ישראל לבתולה מאתיים ולאלמנה מנה". והטעם מבואר שם בהמשך (יא.) - כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. וכן מובא **ביבמות** (פט.) "מאי טעמא

תקינו לה רבנן כתובה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה". ומכך משמע שהכתובה היא תקנה דרבנן בלבד, ואין בה חיוב מהתורה.

אבל בהמשך הגמ' דכתובות הנ"ל (י.) מבואר כי לדעת **רשב"ג** חיוב הכתובה הוא מדאורייתא, ולמד כן מהפסוק (שמות כב, טז) "כסף ישקול כמוהר הבתולות" המדבר על איש שפיתה בתולה וקנסה אותו התורה לשלם לאביה חמישים שקלים.

ולמעשה פסקו **רוב הגאונים**[א] **ורוב הראשונים** שהכתובה היא מדרבנן, דלא קיי"ל כרשב"ג, אלא כפשטה דתלמודא בכל דוכתיה, וביניהם: **בה"ג** (דף סז טור ד' בדפוס ווורשא), **ר"ח** (הובא בראש כתובות פ"א סי' יט), **הרי"ף** (כתו' סה: מדפי הרי"ף, וכן הובא ברמב"ן ובר"ן שם), **הרמב"ם** (הל' אישות פ"י ה"ז), **הראב"ד** (הובא בשטמ"ק ב"ק פט:), **תוס' רי"ד** (כתובות קי:), **הרא"ש** (כתובות פ"א סי' יט), **רבינו ירוחם** (נתיב כג חלק י' דף סז טור ג'), **הרמב"ן** (כתו' קי:), **הרשב"א** (כתו' שם), **הריטב"א** (כתו' י., וקי:) **שאף הוכיח כן מהירושלמי, רבינו יונה והרא"ה** (הובאו בשטמ"ק כתובות י.), **הר"ן** (כתו' סה: מדפי הרי"ף ד"ה ולענין), **המאירי** (מאירי כתו' שם), **הריב"ש** (סי' סו ושיב), **התשב"ץ** (ח"ב סי' קפב ורצב), **הטור** (סי' סו ס"ו), ועוד.

אבל ר"ת (תוס' כתו' י. ד"ה אמר ר"נ) **סובר שהיא דאורייתא, ומשום דקיי"ל הלכה כרשב"ג** (והוא פירש שהגמ' דיבמות הנ"ל עוסקת בכתובת אלמנה דהיא תקנה דרבנן ולא מה"ת).

וכן דעת הראבי"ה (סי' תתקיט), **והסמ"ג** (עשין מח), **האגודה** (כתובות סי' קעא), **וכן דעת הגמי"י בשם רבו [המהר"ם מרוטנבורג]** (אישות פ"י אות ו').

וכן דעת הגהות מרדכי (כתובות פי"ג סי' שיב) **שהביא כמה ראיות להא דכתובה מדאורייתא. שהרי אמרינן בסנהדרין** (לא.) דקיי"ל הלכה כרשב"ג בכל מקום חוץ ממה שמבואר שם להדיא, ועוד **שבכתובות** (נד:) **איתא שגם רבי מאיר אית ליה דכתובה דאורייתא. ועוד שמשמע בבבא קמא** (פט:) **ששיטת הש"ס באופן כללי היא שכתובה דאורייתא, ועוד שבירושלמי** (כתובות פי"ג ה"א) משמע דבין לרשב"ג בין לרבנן הכתובה היא דאורייתא.

וכן דעת הישי"ש (כתו' פ"א סי' כו) שכתובת אשה דאורייתא.

אבל רוב הפוסקים האחרונים פסקו להלכה כדעת רוב הגאונים

א. הובא בראש שם סי' יט בשם כל הגאונים, וכ"כ הטור בסי' סו ס"ו. ועיין בספר המכריע (מבעל התוס' רי"ד) סי' מב שאחרי שכתב ג"כ שכל הגאונים סוברים שהיא דרבנן, הביא דברי תשובת גאוני בבל שמצא כתוב שם שקצת מהגאונים פסקו שהיא דאורייתא, אך סיים שאין ספק לכל גאוני בבל דכתובה דרבנן היא ומעולם אין אדם מוסמך שיאמר שכתובת אשה דאורייתא. ע"כ. ע"ש.

והראשונים שכתובת האשה היא תקנה דרבנן.

וכן מסקנת **הב"י** (סי' סו ס"ו), שכתב שכיון שרוב הפוסקים סברי שהיא דרבנן - הכי נקטינן. וכן פסק **בשו"ע** (שם) שמשערין בכסף מדינה, והרי זה שיעור הכסף של מצוות דרבנן [ראה להלן אות ב'].

וכן משמע דעת **הרמ"א** (שם), מהא דלא הביא דעות הסוברות שהיא דאורייתא אלא רק שמשערים בכסף צורי, ושעפ"ז נהגו לכתוב בכתובה "דחזו ליכי דאורייתא", כלומר, כוונתו לומר שטעם המנהג אינו משום שהכתובה היא דאורייתא אלא משום שהמעות שבה הן מעות מן התורה בלבד, היינו כסף צורי, שהוא יקר יותר, וזו דעת **הרא"ש** שכתב להדיא שהכתובה היא מדרבנן ורק המעות הם מעות של תורה, וכפי שיתבאר להלן (אות ב) **בס"ד** [וראה שם דהגר"א הבין שדעת הרמ"א היא כר"ת שהיא דאורייתא, אבל הח"מ והב"ש לא כתבו כן, אלא הבינו שגם לרמ"א הכתובה היא מדרבנן, ע"ש].

וכ"פ כו"כ אחרונים שהכתובה היא מדרבנן: **הלבוש** (סי' סה ס"ו), **בנימין זאב** (ריש סי' נד), **הח"מ** (סי' סו ס"ק כו), **הב"ש** (שם ס"ק יד), **הכנסת יחזקאל** (סי' עח), **הבית מאיר** (סי' סז ס"ה), **חינא וחסדא** (ח"א השמטות דף לו טור ד'), **אבני האפוד** (ח"ב סי' סו ביאור הכתובה אות ד').

ובפוסקים אחרים מצינו גישה שלישית: **לכו"ע הכתובה היא חיוב דאורייתא**, שהרי כתוב **בתורה** (שמות כב, טז) "כסף ישקול כמהר הבתולות" (וכדלעיל), ומה שאמרו בגמ' שהטעם כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הוא הטעם שאמרו חכמים להסביר את החיוב שמהתורה.

אלא שהתורה לא נתנה שיעור כמה יהיה המוהר, וחכמים קבעו שיהיה מאתיים זוז. ונחלקו חכמים ורשב"ג בענין **ערך המעות** של המאתיים זוז: לדעת חכמים הוא ב'כסף מדינה' שהוא שמינית מ'כסף צורי', ולדעת רשב"ג הוא ב'כסף צורי', שהוא שוה פי שמונה מ'כסף מדינה', כיון שהחיוב הוא דאורייתא והכסף האמור בתורה הוא 'כסף צורי'. כ"כ **בנחלת שבעה** (סי' יב אות לב, ומהדו"ב הג"ה לדף מו) והוסיף לבאר ע"פ שיטתו כמה מדברי הראשונים שכתבו שהכתובה היא מדרבנן - שבאמת כוונתם על המעות ולא על עצם החיוב שהוא כן דאורייתא, ועל חלק מהם כתב "יש ליישב", ועל חלק מהם שלא יכל ליישב כתב דהם מיעוט מול רוב הראשונים הסוברים שהוא דאורייתא. ע"ש בדבריו.

ומעין זה כתב **בחידושי החתם סופר** (י. ד"ה חכמים), **שע"פ** דברי ההגהות מרדכי הנ"ל והראיות שהביא נראה דודאי חייב מן התורה לתת לה מוהר, אלא שלא פירש הכתוב כמה הוא, ומסרו הכתוב לחכמים, והם שיערו שהטעם הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ולכן תקנו סכום של מאתיים זוז ששיערו שדי בו כדי שלא תהא קלה בעיניו, והוא מן התורה, וכן כל מה

שראו לתקן בעניין זה כדי להשיג דבר זה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה הוא מן התורה, וכמו מלאכת חול המועד שמסרה הכתוב לחכמים[ב]. ע"ש.

אבל בספר **בני אהובה** (לר' יהונתן אייבשיץ, אישות פט"ז ה"ה) הקשה על דברי הנחלת שבעה הנ"ל ודחה את ביאורו, וכתב דמוכרחים לומר כפשוטו שלרוב הפוסקים חיוב הכתובה הוא מדרבנן בלבד. וביאר שמה שכתוב בתורה "כמהר הבתולות" פירושו שיתן לה לפי הנהוג בהסכמה בין הצדדים שכותב לה התחייבות על סך מסויים, אבל אינו חיוב מהתורה כלל. ע"ש.

וכן קיי"ל **למעשה** שאין חיוב הכתובה אלא **מדרבנן**, ע"פ הרוב המכריע של הפוסקים הנ"ל.

ונפק"מ משמעותית במקרה שהכתובה נאבדה או שכנסה בלי כתובה - האם יש דברים שיכולים להועיל עד שיכתוב לה כתובה: לדעות שאיסור השהייה עמה הוא מן התורה, א"כ לא יועיל דבר אחר ואסור לשהות עמה עד שיכתוב לה כתובה, אבל לפי הדעות שהוא מדרבנן, א"כ יועילו אופנים אחרים שהתירו, כגון התפסת מטלטלים או התחייבות בפני ב' עדים [וכפי שיתבאר להלן אות י', ע"ש].

ועוד נפק"מ מזה, מה שווי המעות הכתובות בכתובה: האם הכוונה ל'כסף צורי', שהוא לפי משקל הכסף הטהור, או 'כסף מדינה', שהוא המטבע שהיתה נהוגה בזמן חכמי הש"ס, והיא שוה אחד משמינית מ'כסף צורי'.

ועוד נפק"מ, אם כותבים בכתובה "דחזו ליכי **מדאורייתא**". וכמו שיתבאר כל זה בסמוך [אות ד] בס"ד.

ב. סכומי הכתובה

בגוף נוסח הכתובה נכתבים ארבעה סכומים: א) סך עיקר הכתובה, ב) סך הנדוניא, ג) סך התוספת, ד) הסך הכולל. [ולמנהג חלק מהספרדים הסך הב' והג' כלולים בסך הכולל, ולכן בכתובתם מופיעים רק שני סכומים, ומ"מ הם כוללים בתוכם את כל ארבעת הסכום הנ"ל ופרטי דיניהם, וכדלהלן].

אלו הם הסכומים עליהם הבעל מתחייב לאשתו כאשר נושא אותה, שאם יגרשנה יתן לה סכומים אלו. וכן

ב. ראה חגיגה (יח.): "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת". וראה רש"י שם (ד"ה 'הא הרי לא מסרן'), שאיסור המלאכה בחוה"מ הוא מן התורה אלא שהיא לא פירשה איזו מלאכה מותרת ואיזו אסורה ומסרה "לחכמים היודעים להבין" שהם יפרשו, והם התירו דבר האבד. וכן דעת הב"י והרמ"א סי' תקל ס"א. ועיין שם במג"א ס"ק א.

וכן הוא בעינויי יום הכיפורים, כמ"ש הר"ן ביומא (א. ד"ה יום), דחוץ מאכילה ושתייה התורה נתנה לחכמים לקבוע מה הם העינויים, ואחרי שקבעום הרי העובר עליהם עובר על איסור תורה ממש, ולכן הם הקלו בכמה איסורים לפי הנראה בעיניהם. וכ"כ אדה"ז בסי' תריב ס"ג: "ואיסור דברים אלו מסר הכתוב לחכמים והם הקלו בהם כמה קולות כמו שהיה נראה לעיניהם להקל, וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה". ע"ש.

אם ימות בחייה - היא תגבה סכומים אלו מנכסיו שהשאיר אחריו.

ודבר זה הוא הדבר העיקרי בכתובה, ולמטרה זו נתקנה כל תקנת הכתובה.

וחשיבות מרובה ישנה בפרט לסכום הראשון המכונה 'עיקר כתובה', בהיותו כן, כמבואר לעיל [אות א'] שהוא עיקר ועצם התקנה שתקנו חכמים לישראל כדי שלא תהיה אשתו קלה בעיניו להוציאה.

וכן שאר הסכומים, יש לכל אחד חשיבות בפני עצמו, ומטרה מיוחדת שלשמה נתקן.

ולהלן נבאר בס"ד בנוגע לכל אחד ואחד מהסכומים הנ"ל, את מהותו ודיניו, והדברים הפוסלים בו [כלומר: שבמידה וטעו בו או לא כתבו אותו - הכתובה פסולה].

ג. עיקר כתובה

עיקר הכתובה, כשמו כן הוא - הוא כל עיקר תקנת הכתובה, שתקנו חכמים כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה.

וקבעו חכמים את סכום עיקר הכתובה: לבתולה - מאתיים זוזים של כסף, ולאלמנה - מאה זוזים של כסף (משנה כתובות פ"א מ"ב, דף י:, שו"ע סי' סו סע' ו') [ולהלן אות ד' יתבאר בס"ד האם מדובר על כסף טהור או לא].

וכל הפוחת משיעור הכתובה, היינו שפוחת ממאתיים זוז לבתולה וממאה זוזים לאלמנה - הרי **הכתובה פסולה** ובעילתו בעילת זנות (משנה כתו' פ"ה מ"א, נד:, שו"ע סי' סו סע' ט').

וכן לענין אם האשה מחלה על כתובתה, וכתבה לו שמוחלת או שקבלה כבר את כתובתה - אסור לו לשהות עמה וצריך לכתוב לה מיד כתובה אחרת (שו"ע סי' סו ס"ג).

ואף שכתב לה סכום אחר בתוספת שמוסיף לה, מ"מ אם פיחת בעיקר הכתובה [או שמחלה] - הרי היא פסולה מן הדין.

ויש שכתבו, שאם יש בתוספת מאתיים זוז - הכתובה כשרה, ולא איכפת לן שזה נקרא 'תוספת' ולא 'עיקר', כי המטרה הושגה, שהרי אינה קלה בעיניו להוציאה ודעתה סומכת על זה. כ"כ **העזר מקודש**[ג] (סי' סו סע' ו'). **וכן נראה לדינא.**

ובפרט אם כתב אח"כ את סכום הסך הכל, ובו כלול גם סך התוספת וגם סך העיקר - ודאי שהכתובה כשרה כי הרי גובה את הסכום הנלמד מהסך הכל.

ג. וכן פסק בספר משפט הכתובה (פ"כ הט"ז), וראה שם שהביא ראיות לכך מהרדב"ז (תחילת סימן תריב) ומהאור שמח (אישות פי"א הי"ז). ע"ש. וראה בספר הנישואין כהלכתם (פי"א הע' 179) שהביא דעות מפוסקים אחרונים להחמיר בזה. ולדינא נראה כדברי העזר מקודש, וכנ"ל בפנים.

אבל למנהג אלו הכותבים בסך הכל רק את סך הנדוניא והתוספת ביחד, ואינם כוללים בו את סך העיקר (וכן הוא בנוסח נחלת שבעה[ד], ועוד, וכן מנהג חב"ד), אין לסמוך על זה, אלא על המובא לעיל, שמועיל כיון שבסך התוספת מופיע מאתיים זוז ויותר.

ד. סוג מעות עיקר הכתובה, והאם כותבים "מדאורייתא"

נתבאר לעיל [אות א'], שלדעת רוב הגאונים והראשונים חיוב הכתובה הוא מדרבנן.

לפי דעות אלו, ערך המעות הכתובות בכתובה הוא לפי 'כסף מדינה', כלומר, המטבע היוצא בשוק בזמן חכמי התלמוד, שהוא שוה שמינית מערך הכסף הטהור המכונה 'כסף צורי'.

והטעם לכך הוא, כמבואר **בקידושין** (יא.) "כל כסף האמור בתורה - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה". כלומר: כל מה שתיקנו חכמים בענייני כסף, תיקנו לפי אותו המטבע שהיה יוצא בשוק בזמנם. בשונה מענייני כספים הכתובים בתורה, ששם הכוונה היא ל'כסף צורי', דהיינו כסף טהור.

וכ"כ הרמב"ם (אישות פ"י ה"ח) על הדינרים הכתובים בכתובה, דדינרים אלו לא תיקנו אותם מן הכסף הטהור אלא ממטבע שהיה באותן הימים, שהיה שבעה חלקים נחושת וחלק אחד כסף. וכתב **המגיד משנה** (שם) דהוא ע"פ הגמ' דקידושין הנ"ל, ושכיון דכבר ביאר הרמב"ם (שם ה"ז) שהכתובה היא מדבריהם, ממילא מובן שגם זה בכלל השיעור של כסף דרבנן.

וכ"כ הרמב"ן (כתובות קי:) דכסף מדינה הוא, ושכל **הגאונים** כתבו כך, ומי שכותב "דחזו ליכי מדאורייתא" טעות היא בידו ודומה למי שלא כתב כתובה, אלא גובה מתקנה דרבנן וכמקום שאין כותבים כתובה, וכן עשה מעשה וכן היה מורה (שטמ"ק כתובות י.). **וכ"כ** בספר **המכריע** (להתוס' רי"ד, סי' מב), **ובפסקי ריא"ז** (כתובות פ"א ה"ב אות ד'), **והריטב"א** (כתובות י.) שאם כתב בכתובה שהחיוב הוא מדאורייתא - אפשר לומר שאין לה כתובה ואסור להשהותה, ע"ש, **והמאירי** (כתובות י.), **ר"ן** (סוף

ד. שאחרי שכתוב מאה זקוקים בנדוניא ומאה זקוקים בתוספת כתוב "סך הכל מאתיים זקוקים", ופשוט דאינו כולל העיקר.

וראה בספר משפט הכתובה (פכ"ה ה"ג), שהביא כמה דעות בנושא זה, ובסוף הכריע ע"פ מסקנת רוב הפוסקים האשכנזים והספרדים לכתוב בפירוש שאין העיקר כלול בסך הכל. והביא שם שדעת הגרע"י היתה לכתוב בפירוש שהעיקר כן כלול בסך הכל. אבל דעת הגרב"צ אבא שאול והגר"מ אליהו והגר"ש כהן כשאר הפוסקים שיש לכתוב בפירוש שאינו כלול. ועל כל פנים לדעתו (ולדעת כמה פוסקים שהביא שם) אין להשאיר **ללא פירוש** האם כלול או לא, משום שאז יש ספק איך לפרש זאת, ויש בזה גם כמה נפק"מ למעשה. ע"ש. אבל מנהג חב"ד כבפנים, וכנוסח הנחלת שבעה.

כתובות), **ריב"ש** (סי' סו ושיב), **ותשב"ץ** (ח"ב סי' קפב, ח"ג סי' שא).

ולדעת ר"ת שסובר שהכתובה היא מהתורה [כנ"ל אות א'], גם המעות שבה הם 'כסף צורי' ממש, היינו ערך המשקל של כסף טהור, שהוא פי שמונה מכסף מדינה הנ"ל. וכן דעת **ר"י** (תוס' ב"ק לו: ד"ה ושל), **וסמ"ג** (עשין מח), **ואגודה** (בכורות פ"ח סי' כג), וכ"פ **הישׁ"ש** (כתובות פ"א סי' כו).

והרא"ש (כתובות פ"א סי' יט) כתב דעה אמצעית, דהכתובה היא תקנה דרבנן, אבל הם תיקנו שהכסף שבה יהיה 'כסף צורי', משום שטעם התקנה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ושיערו במעות של תורה, שהם יקרות יותר, משום שסמכו על הפסוק ד"כמהר הבתולות".

ודעת הראב"ד (הובא בארחות חיים ח"ב הלכות כתובה אות א') היא, דמה **שנהגו** לכתוב "דחזו ליכי מדאורייתא", פירושו **שהוא מחייב את עצמו** במעות דאורייתא. כלומר: לא שהחיוב הוא מהתורה, אלא שהוא מקבל על עצמו סכום זה [וזהו ההבדל בינו לבין הרא"ש הנ"ל, דלדעת הרא"ש זוהי תקנה דרבנן ממש, ולא רק קבלה של האדם עצמו].

וכן דעת **ר' יונה** (הובא בשטמ"ק כתו' י.) שהוא מתנה על עצמו שרוצה להוסיף ולתת לה את כתובתה מכסף של תורה, וכ"כ **הרשב"א בשם רבו** (כתובות שם), וכ"כ **הריטב"א** (שם) בשם **ר' פנחס הלוי** שמתכוון ליפות את כוחה של הכתובה, וכ"כ **המאירי** (שם) בשם **יש מפרשים**.

דעת השו"ע ומנהג הספרדים

ומכל מקום כתב **הב"י** (סי' סו סע' ו') למסקנא דמילתא, דכיון דהרי"ף והרמב"ם והר"ן ור"ח וכל הגאונים סוברים דכתובה דרבנן ומשערים אותה ב'כסף מדינה', לא שבקינן כל הני רבוותא משום ר"ת והרא"ש, וכ"ש להוציא ממון.

וכ"פ בשו"ע (שם): "כמה שיעור כתובה, לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, ושל זו וזו **בכסף מדינה**".

ולכן הספרדים אינם כותבים בכתובה את תיבת "מדאורייתא", אלא כותבים "כסף זוזי מאתן דחזי ליכי"[ח] בלבד.

ח. ובחלק מקהילות הספרדים נהגו לכתוב גם "דאינון מזוזי כספא עשרים וחמשה", היינו שמפרטים שמאתיים זוז של כסף הינם עשרים וחמשה זוזים מכסף צרוף. והוא ע"פ נוסח הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ד הל"ג) ועוד ראשונים וכתובות ישנות. אך כיום ברוב הקהילות אין נוהגים לכתוב כך, מחשש לטעויות, וכן נהוג בכתובות הספרדיות באה"ק. וכ"כ הגרא"ח נאה בספר שיעורי תורה (סי' ג' סע' מד), שבעבר היה המנהג בירושלים ת"ו לפרש את סכום הכתובה במטבעות הנהוגות באותם ימים, אבל בגלל המלחמות וסיבות נוספות השתנה ערך מעות אלו והיה סך המטבע הנהוגה שכתבו פחות מסכום הכתובה לפי ערך הכסף הטהור, ולכן סיים דיותר טוב בזמן הזה שלא לכתוב כלל את הסכום במטבע הנהוג באותה מדינה, ע"ש. ועיין גם בספר משפט הכתובה פ"כ הי"ח.

אמנם כתב **הב"י**, שאם כתב בכתובה "כסף צורי" - ודאי גובה הכל מ'כסף צורי', אבל אם לא כתב "צורי" רק "זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא" - יש להכריע שאין לגבות מכסף צרוף, אלא מ'כסף מדינה', שיד בעל השטר (בנדו"ד - האשה) על התחתונה. ע"ש.

אבל בשו"ת מהרשד"ם (סי' קכז, שהיה בן דורו של הב"י) הביא שבסלוניקי היו כותבים בכתובות "דחזו ליכי מדאורייתא", ועשו זאת מטעם 'ממה נפשך', שאם ההלכה היא שהכתובה היא מהתורה - ודאי טוב הדבר, וגם אם היא מדרבנן, הכוונה שהבעל יפרע מנכסיו כאילו היא מהתורה.

והיינו כשיטת הראשונים הנ"ל שכתבו בטעם המנהג לכתוב מעות דאורייתא שזאת משום שהוא מקבל על עצמו להוסיף את התוספת הזו, ולא שכך היא תקנת החכמים, ואין בה משום חיוב, רק שהוא מחייב עצמו. ודלא כהב"י שכתב דאין לחייבו אלא מ'כסף מדינה'.

וכ"כ המהרי"ט (חידושים כתובות י.) שכן נהגו גם בקונסטנטין לכתוב "מדאורייתא", כמו בצרפת ובאשכנז.

וכן הכריע להלכה **בכנסת הגדולה** (הגב"י אות י"ז) כדעת רוב הפוסקים שהמעות הן 'מעות צורי', ובפרט שהרא"ש סובר כך והוא אחרון ביחס לראשונים אלו.

ולמעשה, בשו"ת יביע אומר (ח"ג סי' יב) הכריע שלספרדים ועדות המזרח אין נכון לכתוב "מדאורייתא", דנקטינן שהכתובה היא מדרבנן, ובעיקר משום דכן היא דעת מרן השו"ע, ולכן אין לכתוב אלא "דחזו ליכי" בלבד. והוסיף, שהכותב "דחזו ליכי מדרבנן" לא הפסיד.

אם כתבו "דאורייתא" האם הוא לעיכובא למנהג הספרדים

אמנם נראה מכל הפוסקים הנ"ל, שאף אם בכתובה של ספרדים כתבו "מדאורייתא" - אין זה לעיכובא, ואינו פוסל את הכתובה, ואינו דומה למי שאין לו כתובה שאסור לו לשהות עם אשתו, ודלא כדעת **הרמב"ן והריטב"א** שהבאנו לעיל.

שהרי אף **הב"י** לא כתב במקרה זה אלא שאין גובין 'כסף צורי' משום שיד בעל השטר על התחתונה, אך לא כתב שהשטר נפסל.

וכ"ש לדעת **המהרשד"ם המהרי"ט והכנה"ג** הנ"ל, שכתבו שנוהגים לכתוב "דאורייתא" ולגבות מעות דאורייתא, למר מדין תקנה (כנה"ג על פי הרא"ש) ולמר מצד המנהג וההתחייבות העצמית (מהרשד"ם).

וגם בשו"ת יבי"א (שם אות ה') לא פסל את הכתובה במקרה שכתבו "מדאורייתא", אלא רק הכריע כדעת **הב"י** דהבעל או היורשים (הנתבעים מול האשה או יורשיה שהם בעלי השטר) הם מוחזקים ויכולים לטעון 'קים לי' כסברת **הרמב"ן** וסייעתו שאינה גובה אלא 'כסף מדינה', ובפרט שכן היא דעת **הב"י**, ע"ש.

אמנם ראה בספר **משפט הכתובה** (פ"כ ה"ח) שכתב דלפי הספרדים יש לפסול את אותה הכתובה, והביא שהסכים עמו **הגרע"י** כאשר הציע את הדברים בפניו, והציע שם להעביר קו עם הקולמוס על תיבת "דאורייתא", ויהיה כשר אף אם לא יעשו קיום, כיון שאין כאן זיוף מתוכו ולא חשש זיוף, ע"ש באריכות, וכתב שגם בזה הסכים עמו **הגרע"י**.

וצ"ע קצת, שהרי **מתשובת הגרע"י עצמו** (בשו"ת יבי"א) שהובאה לעיל, משמע להדיא דאין זה פוסל בדיעבד, אלא רק שיד בעל השטר על התחתונה, ולכן אין האישה גובה אלא 'כסף מדינה' בלבד, וכנ"ל. ולא הזכיר שם מאומה מענין העברת הקולמוס, ובעיקר לא מענין פסול הכתובה. ובספר הנ"ל ציין לתשובה זו ביבי"א. וצ"ע.

דעת הרמ"א ומנהג האשכנזים

והרמ"א (שם) כתב על דברי השו"ע הנ"ל, שזה רק לדעת הסוברים שכתובת בתולה אינה אלא ממעות דרבנן, אבל לדעת פוסקים אחרים - **משערים במעות דאורייתא, ולכן נהגו לכתוב בכתובה "דחזו ליכי מדאורייתא"**, והכריע שכן המנהג בכתובת בתולה, אבל באלמנה כותבים "דחזו ליכי" סתם.

וראה בבאר הגולה (אות ל') שכתב שדעה זו שהביא הרמ"א היא דעת **ר"ת והרא"ש והמרדכי**, שמודים לגבי המעות שהן 'מעות צורי'. ויש לשים לב שהם מודים רק בנוגע לשיעור, אך חולקים בנוגע לעצם חיוב הכתובה: לדעת ר"ת והמרדכי חיוב הכתובה הוא מדאורייתא, ואילו לדעת הרא"ש הוא מדרבנן ורק שהם תקנו לשער זאת במעות דאורייתא (וכנ"ל).

ויש לדייק מלשונו של הרמ"א שהוא פוסק כדעת הרא"ש, שהרי לא כתב שיש סוברים שחיוב הכתובה הוא דאורייתא, אלא רק שסבירא להו **דמשערים** בזוזי דאורייתא. ולכן נראה שכוונתו כשיטת הרא"ש שהכתובה היא מדרבנן ורק משערים זאת בכסף דאורייתא.

וכ"כ הח"מ (שם ס"ק כו) שכוונת **הרמ"א** היא כדברי **הרא"ש**, דאף שקיי"ל שהכתובה דרבנן מ"מ משערים ב'כסף צורי', וזהו הטעם שנוהגים לכתוב לבתולה "מדאורייתא".

וכ"כ הב"ש (סקי"ד) דכוונת **הרמ"א** לומר שאע"פ שהכתובה היא דרבנן מ"מ משערים במעות דאו', וכתב דכן מוכרח לומר שהרי קיי"ל להלכה (בסי' סח) **שנאמן אדם בטענת 'פתח פתוח מצאתי'**, והרי זהו רק למ"ד שהכתובה היא מדרבנן.

אבל הגר"א (סקכ"ז) הבין **שהרמ"א** פסק **כר"ת**, כי מכיון שטעמו של הרא"ש הוא שרבנן תיקנו מעות צורי כנ"ל לפי זה צריכים לכתוב מעות צורי גם לאלמנה, אף שלכו"ע כתובת אלמנה אינה אלא מדרבנן, וכמו שכתב הרמ"א בדעה הראשונה שהביא בענין זה, והרי קאי על מש"כ השו"ע, דגם בתולה וגם אלמנה היינו זוזי דאו', והיא דעת

הרא"ש. וכיון שהרמ"א הסיק שהמנהג לכתוב דאו' אינו אלא לבתולה, משמע דס"ל הטעם משום דכתובת בתולה דאו' וכתובת אלמנה דרבנן, שלכן באלמנה אינו אלא כסף מדינה, וכדעת ר"ת. אבל הגר"א עצמו חלק על זה, ולדעתו אין הכתובה דאורייתא, אבל משערים במעות דאורייתא, וכדעת הרא"ש[ו].

וכן דעת הדרישה (סקי"ד*), דכיון שהמנהג הוא לכתוב כך רק בבתולה מוכח שהכתובה היא דאורייתא, ולכן אין כותבים "דאורייתא" באלמנה שכתובתה דרבנן, וזה ע"פ דעת ר"ת, דאם אומרים שדאורייתא קאי על המעות וכדעת הרא"ש, א"כ למה לא כותבים כן גם באלמנה. וכתב דאע"פ שגובים לאלמנה מעות דאורייתא כדעת הרא"ש שכן תקנו חכמים בכתובתה, מ"מ אין כותבים לה "דאורייתא" כיון שאין כתובתה אלא מדרבנן.

אבל הח"מ והב"ש הנ"ל כתבו **דהרמ"א** אחז **בשיטת הרא"ש** גם במסקנת דבריו (שכתב שהמנהג לכתוב דאורייתא בבתולה בלבד). **וכתב הב"ש לתרץ את קושיית הדרישה**, דכיון שכתובתה היא (לדברי הכל) מדרבנן, **לא תקנו לה 'כסף צורי' אלא 'כסף מדינה'**, ולכן אין כותבים "דאורייתא" באלמנה. וזהו תירוץ גם לדברי **הגר"א** הנ"ל. ולכן אין הכרח לבאר שהדעה הראשונה ברמ"א היא דעת הרא"ש (כפי שביאר הגר"א), אלא יש לומר שמסקנת הרמ"א בכותבו את המנהג שכותבים כן רק לבתולה - הוא לפי הרא"ש. והוסיף **הב"ש** שהדעה הראשונה שהביא הרמ"א - שכותבים מעות דאורייתא גם לאלמנה, היא דעת **ההגהות מרדכי** (כתובות פי"ג סי' שיב, הובא לעיל אות א'), **וכתב** דדעת יחיד היא **[ורעק"א** העיר שגם **תוס'** ס"ל הכי, ע"ש]. וסיים דלכן אין המנהג כן, אלא כותבים מעות דאורייתא לבתולה בלבד, אבל באלמנה לא שייך לכתוב כן כי לא זה מה שתקנו לה חז"ל.

וכן העידו גדולי הפוסקים במשך הדורות, שברוב שטרי הכתובות שראו בזמנם היה כתוב "דחזו ליכי מדאורייתא". כ"כ **בהגמי"י** (אישות פ"י אות ו') **בשם רבינו שמחה**, וכן הוא בכתובות **של רב האי גאון**[ז], **ובעיטור**[ח], וכן העיד **התשב"ץ** (ח"ג סי' שא) דיש כותבין כך.

וכך כתבו בנוסח הכתובה: המהרי"ל (הל' נישואין), **שו"ת מהר"ם מינץ**

ו. עי' היטב בדבריו בס"ק כג שהביא "ראיה ברורה" להא דמשערים במעות דאורייתא, ע"ש. ועי' גם בס"ק כה שכתב לבאר בדברי הרמ"א שהמנהג לכתוב דאורייתא הוא אף למ"ד שהיא דרבנן, ולא חלק על זה. ועוד והוא העיקר: עי' היטב בס"ק כז שאחר שמבאר שדברי הרמ"א הם על פי שיטת ר"ת דכתובה דאורייתא, כותב "וא"כ אין אדם נאמן בטענת פתח פתוח", וסיים "ולא קיי"ל כן כמש"ל סי' סח", היינו שקיי"ל להלכה שנאמן בטענה זו משום דהיא מדרבנן וחכמים האמינוהו, ע"ש. וראה גם בספר ברכת אליהו שביאר וונת הגר"א.

ז. המובאות בקובץ הפסגה שנת תרנ"ז חוברת א' דף מו.

ח. אות כ' ערך כתובה.

(סי׳ קט), **שו״ת בנימין זאב** (סי׳ נ׳), **והלבוש** (כאן, בנוסח הכתובה שכתב בריש הסימן) [וראה עוד באוצה״פ סי׳ סו ס״ק כו אות א׳].

וכן פסקו הפוסקים האחרונים: ראה **נחלת שבעה** (סי׳ יב סל״א), **חוות יאיר** (סי׳ א), **ובשיעורי תורה להגרא״ח נאה** (סי׳ ג אות מ״ד).

ולכן האשכנזים כותבים בכתובה ״דחזו ליכי **מדאורייתא**״.

אם לא כתבו ״מדאורייתא״ - האם זה מעכב למנהג האשכנזים

למנהג האשכנזים, אם לא כתבו ״מדאורייתא״ - אין זה מעכב, והכתובה **כשרה**, שהרי קיי״ל להלכה כדעת **הרא״ש** שחיוב הכתובה הוא מדרבנן [וכפי שהתבאר לעיל בדברי הרמ״א והפוסקים], והרי בדרבנן בדרך כלל המעות הן ׳כסף מדינה׳, אלא שבכתובה תקנו שיהא ׳מעות צורי׳, שזהו טעם המנהג לכתוב ״מדאורייתא״ (וכ״כ הרמ״א בלשון ׳מנהג׳: ״והמנהג לכתוב לבתולה ׳דחזו ליכי מדאורייתא״׳), וא״כ פשיטא דאין זה מעכב את כשרות הכתובה אם לא כתבו.

ואף לענין הגבייה, כתב **הב״ח** (כאן אות ז׳) דלדעת הרא״ש גם אם לא כתבו ״מדאורייתא״ - גובים ׳מעות צורי׳ כיון שכך תקנו. ואף לדעת ר״ת שהחיוב הוא מדאורייתא לא כתב הב״ח שזה פוסל את הכתובה לדעתו, אלא רק שיגבו ב׳כסף מדינה׳, כיון שיד בעל השטר על התחתונה. ולכן ברור דלכו״ע אין הכתובה נפסלת אם לא כתבו ״מדאורייתא״, ולענין הגבייה כבר ביארנו דקיי״ל כהרא״ש, וכנ״ל.

אלא שחלקו עליו **הכנה״ג** (כאן הגב״י אות יז) **בשם הרא״ם** (המזרחי, כת״י) **ובשו״ת יעלת חן** (למהרא״ל צינץ, דיני כתובה שאלה יט), ולדעתם גם לר״ת גובים ׳מעות צורי׳ אף אם לא כתבו ״מדאורייתא״, כיון שלדעתו החיוב הוא מהתורה וא״כ כ״ש הוא שגובים ׳מעות צורי׳ אף שלא כתבו בפירוש ״מדאורייתא״, שהרי נשתעבד לה במעות אלו מהתורה, דכן הוא הפירוש ״דחזו ליכי״ סתם דהיינו (לדעתו) מדאורייתא. ולדעתם כ״ש שאין הכתובה נפסלת מכך שלא כתבו ״מדאורייתא״.

וכ״כ להלכה **בשו״ת שבט הלוי** (ח״ט סי׳ רעז) דפשיטא דלא מעכב, כיון ״דחזו ליכי״ כולל את ההלכה כמות שהיא. ע״כ. כלומר: אף שלא כתבו, ברור לכו״ע דהכוונה היא ל׳מעות צורי׳ [אלא שלא פירש האם זאת כשיטת הב״ח ומצד דקיי״ל כהרא״ש (וכנ״ל), או שזהו לכו״ע ואף לר״ת, וראה שם שסיים שאינו יכול להאריך].

[ולהלן בפרק הבא יתבאר האם כותבים בכתובה את תיבת ״דאורייתא״ עם שני יו״דים או עם יו״ד אחת בלבד, ע״ש].

ה. ערך מעות עיקר הכתובה בזמננו

ערך מעות הכתובה במטבע של זמננו תלוי בערך הכסף הטהור בשוק.

והכוונה היא על מחירו המוצג בבורסה, אף שאין זה מחיר שיכול כל צרכן להשיגו בחנויות הפרטיות. ואפשר להתעדכן בכל יום אצל החברות השונות מה ערכו של הכסף הטהור בבורסה באותו יום. וכן נוהגים (ראה להלן).

ולכן, לאשכנזים שמתחייבים במאתיים דינרים של 'כסף צורי', כלומר מאתיים דינרים של כסף טהור, ערכם הוא **961.5 גרם כסף טהור**[ט]. ולפי ערך גרם הכסף בזמן כתיבת השורות (טבת תשפ"א - ינואר 2021 למניינם) **ששווה 0.88 דולר**, הרי הם שווים היום **846.12 דולר** שהם **2710.12 ש"ח** לערך (לפי השער היציג בחודש ינואר 2021). [ובתוספת כל העמלות המפורטות להלן יהיה הסכום המדויק על פי ערך הכסף הניתן להישג יד הצרכן בסך **4261.60 ש"ח לערך**[י]].

ולספרדים המתחייבים במאתיים זוזים של 'כסף מדינה', שהם עשרים וחמשה דינרים מכסף טהור (שמינית מ'כסף צורי'), ערכם הוא **120.1875 גרם כסף טהור**[יא]. שהם שווים היום (בתאריך הנ"ל) **105.76 דולר**, ולפי שקלים - **338.76 ש"ח** לערך (לפי השער היציג בחודש ינואר 2021). [ובתוספת העמלות המפורטות להלן יהיה הסכום הכולל **532.70 ש"ח לערך**].

ויש להדגיש, שהערך העיקרי בחישוב הזה הוא ערך הכסף הטהור, וכיון שהוא משתנה כל הזמן, יש להתעדכן תדיר מה ערכו באותו זמן (צמוד למדד). ולעולם אין להשוות ולחשב על בסיס הערך במטבעות של מדינות כגון דולר או שקלים חדשים וכו' שהרי גם ערכים אלה משתנים כל הזמן, ופעמים שאחד משתנה והשני אינו משתנה, ולכן אין זה ערך קבוע כלל. **ואין לחשב אלא ע"פ משקל הכסף הטהור, כיון שמשקל זה הוא הערך הקבוע תמיד**[יב], **אבל כמובן שערכו משתנה מיום ליום !**

לפי ערכו בבורסה או לפי המחיר לצרכן בחנויות

ביארנו לעיל שחישוב דמי הכתובה לפי משקל הכסף תלוי בערך הכסף המשתנה מיום ליום בשוק הבורסה הבינלאומי.

ויש בזה מחלוקת, כי לדעת חלק מהפוסקים אכן יש לחשב אך ורק

ט. שיעורי תורה להגרא"ח נאה סי' ג סע' מד. והחישוב הוא כך: בשו"ע יו"ד סי' שה ס"א כתב שחמשה שקלים של פדיון הבן משקלם 30 דרהם. וא"כ 200 דינרים כסף, שהם 50 שקלים מהתורה (כיון שבכל שקל ישנם 4 דינרים) - משקלם 300 דרהם (פי עשר מחמשת השקלים של פדיון הבן). וכל דרהם הוא 3.205 גרם. אם כן 300 דרהם הם 961.5 גרם כסף טהור, והוא שיעור מאתיים הדינרים של כסף צרוף.

י. החישוב הוא כך (לפי הערך המקסימלי מתוך האחוזים הנ"ל) :

2710.12 (ערך משקל הכסף בבורסה) + 12% דמי יבוא + 17% מע"מ + 20% רווח הסוחרים.

יא. כיון שערכו של כסף מדינה הוא שמינית מכסף צורי: 961.5 / 8 = 120.1875 גרם כסף טהור. והוא מה שכתב השו"ע כאן ס"ו שכתובת בתולה בכסף מדינה היא ערך 37.5 דרהם (שמינית מ-300 דרהם).

יב. וכן העיר הגרא"ח נאה שם הערה קג.

ע"פ הערך של הכסף גרידא, היינו ערכו בבורסה, אבל לדעת פוסקים אחרים יש לחשב ע"פ ערך הכסף שיכול הציבור הרחב להשיגו בפועל בחנויות, היינו המחיר לצרכן, ולא לפי שוויו בבורסה בלבד, שהוא אינו אלא הסכם בין הסוחרים הגדולים, ואין זה המחיר הניתן לכל אדם להשיגו - ראה להלן באריכות.

וערך זה מתקבל על ידי חישוב ערך הכסף בבורסה בתוספת דמי ייבוא מחו"ל שהם בין 8% ל-12% (הכולל מס יבוא מחו"ל, דמי הובלה מחו"ל, ביטוח ודמי תיווך מהחברות המייבאות), שער ההמרה מדולר לשקל שמשתנה כל הזמן (כי המחירים בבורסה נקבעים לפי דולר), מס ערך מוסף שהוא מס חובה (מע"מ, באה"ק 17% (בשנת 2021)), **ובתוספת אחוזי** הרווחים המקובלים אצל רוב הסוחרים המוכרים את הכסף לצרכנים בכמויות קטנות, וזה נע בין 10% ל-20% [עיין בספר משפט הכתובה פ"כ הי"ד ביאור החישובים באריכות].

וטעם שיטה זו הוא משום שכך היא פשטות ההתחייבות בשטר הכתובה, שיתן לה מאתיים דינרי כסף טהור או דבר שהוא שוה ערך למשקלם, וא"כ כאשר הוא נותן לה את שווים במטבע המדינה, צריך שסכום זה יהיה שוה למאתיים דינרי כסף טהור, ואם לא תהיה אפשרות לקנות עם סכום זה מאתיים דינרי כסף או משקלם בכסף טהור, אין זה שוה ערך של אותם מאתיים דינרי זהב. והרי בפועל אי אפשר לקנות משקל כזה של כסף טהור בבורסה או אצל הסוחרים הגדולים מאוד שמוכרים במחיר זול יותר, כי הם מוכרים רק בכמויות גדולות מאוד. ולכן האפשרות היחידה שיוכל לקנות משקל זה של כסף טהור היא בחנויות הפרטיות, וא"כ בהכרח שישלם מחיר גבוה הרבה יותר (וכמפורט לעיל, שערך זה כמעט כפול מערכו בבורסה). **ואף אם יקנה** אצל סוחרים גדולים שבמדינתו - הרי בהכרח ישלם גם כן לכל הפחות על חלק מהתוספות הנ"ל.

ובשיטה זו אחזו **הסמ"ע** (חו"מ סי' תכ ס"ק ס), **האורים ותומים** (בחו"מ סימן פח ביאורים אות ב'), **חידושי הרי"ם** (סעיף ג אות ו), **החתם סופר** (ח"ב יו"ד סי' רפט) **ובשו"ת אגרות משה** (יו"ד ח"א סי' קצ).

וכשיטה זו נוקטים כמה בתי דין וכמה פוסקים בזמנינו, וכן הובא בשם **הרה"ג הגרז"ן גולדברג**[יג] ע"ה שהורה להוסיף את כל התוספות הנ"ל, וכן הביא בספר **משפט הכתובה** (ח"ג עמ' עו) שכן מורים כמה פוסקים בזמנינו.

לאידך, ישנם פוסקים הסוברים שההתחייבות היא על ערכו **האמיתי** של כסף טהור, והיינו שאינו מתחייב **לשלם** במטבע של כסף אלא

יג. כן הביא ידידי הרה"ג הרב יעקב חביב שיחי' בספרו 'חם השמש' על הלכות חופה וקידושין עמ' רמא, שכן אמר לו הגרז"ן ע"ה.

מתחייב את שוה ערכו של הכסף. ועוד, דכך היתה ההתחייבות בזמן התורה לכל המצוות שהן לפי כסף, כגון פדיון הבן ומחצית השקל, שהתורה חייבה על כסף טהור ללא הטבעה וללא מתכת נוספת המעורבת בתוך הכסף, ולכן אין צורך לשלם עבור זה.

ולפי זה מספיק לשער לפי ערכו בבורסה בלבד, כיון שידוע שאין הדרך היום לקנות ולמכור עם כסף טהור, אלא הכל מתנהל עם מטבעות הדמינות, ולכן לא התחייב אלא את שוה הערך של הכסף הטהור לפי מטבע המדינה, ואין בדעתו להתחייב בכל העמלות ותוספת הרווחים של הסוחרים.

כך פסקו **הדברי חמודות** (בכורות פ"ח אות כ"ב), **הנחלת שבעה** (סי' יב), **הגר"א** (יו"ד סי' שה סק"ד), **והחזו"א** (חו"מ סי' טז אותיות א', ט', י'). והם פסקו כך גם בחיובים דאורייתא כגון פדיון הבן וכדומה.

וכן נראה לענ"ד להכריע למעשה, לשער לפי הערך בבורסה בלבד, וללא כל התוספות הנ"ל. ובפרט שבנדו"ד הכרעת ההלכה היא שהכתובה היא מדרבנן, ולכן יש להקל בזה.

ועוד יש לומר, שכפי שביארנו לעיל הרי ידו של בעל השטר על התחתונה, ושל המתחייב על העליונה, וא"כ יכול המתחייב לטעון דקים ליה כאותם הפוסקים הסוברים שאינו מתחייב אלא ערכו האמיתי של הכסף בלי התוספות.

האם לעדכן את ערך עיקר הכתובה לפי יוקר המחיה בזמנינו

והנה, אחר שנתבאר השווי ביחס לזמננו, ברור שאין מצוי איש שיימנע מלגרש את אשתו בגלל סכומים כאלו, ואם כן מטרת הכתובה (להרתיע את הבעל שלא לגרש את אשתו בקלות) כבר לא מושגת על ידי סכומים אלו בימינו.

ומחמת תמיהה זו חידשו כמה אחרונים ודיינים שיש צורך "לעדכן" את ערך הכתובה לפי יוקר המחיה בזמנינו, וזה גופא לפי עלות המחיה לשנה אחת שלימה, כפי שסיפקו המאתיים בזמן החכמים [וראה בפרטות להלן באות ט'].

אבל למעשה, רוב הפוסקים והדיינים דחו דבר זה, וכתבו שמה שקבעו החכמים הוא לדורות, ואין לשנותו. וכדי להשיג בכל מצב ובכל דור את המטרה של התקנה שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, נתנו חכמים אפשרות להוסיף תוספת כל אחד לפי רצונו. ובדורות שאחריהם כתבו כמה ראשונים שהתוספת היא בגדר 'חובה' כדי להשיג את המטרה הנ"ל שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. ולכן הנהיגו להוסיף תוספת קבועה על העיקר והנדוניא, והיא מהווה סכום מכובד יותר מהעיקר [ראה בפרטות להלן אות ז' וט'].

וכן כתב **הריב"ש** (סי' קנג) שחכמים שיערו ע"פ העניים שבדורם שהיו חיים בדוחק גדול, ולא רצו לבייש את מי שאין לו, ולכן תקנו חובה סכום השוה לכל נפש, שהוא מאתיים זוז,

שהעני ודאי היה נמנע מלגרש בקלות עבור סכום זה שהוא כל ביתו וכליו, ואמרו שכל הרוצה להוסיף יכול להוסיף כמה שירצה (כמבואר במשנה דלקמן). ע"ש בדבריו. ונלמד מדבריו [כמשנ"ל אות ה'] שבשיעור עיקר הכתובה אין ללכת בתר עיקר טעם התקנה שתהיה לו פרנסת שנה, שהרי גם בזמנם היתה זו פרנסת שנה רק לעני, אבל לא לשאר האנשים, ועל דרך זה בימינו שאין מי שיימנע מלגרש בגלל סכום קטן של עיקר כתובה, ואין לשנות בגלל זה את ערך עיקר הכתובה, דלא תקנו זאת על פי אורח החיים של כל דור, אלא מה שקבעו בדורם הוא הקובע לכל הדורות.

וכן סמכו בכמה פסקי דינים על דברי הריב"ש הנ"ל, כדי לדחות את השיטות הטוענות שיש לעדכן את עיקר הכתובה לפי יוקר המחיה לשנה בזמנינו. וכן עיקר.

ו. הנדוניא

תקנו חכמים (כתובות נב:) שאבי הכלה יתן לבתו מעות או נכסים (כגון בגדים או קרקעות וכדומה), כדי שירצו לשאת אותה ו'יקפצו' עליה, ולא תישאר רווקה בבית הוריה. וזו היא "הנדוניא".

הבעל מקבל אחריות על כל הדברים שאשתו מכניסה לו בנדוניא (רמ"א אבן העזר סי' סו סי"א), והיינו שמתחייב להחזיר לה אותם או את ערכם במקרה של גירושין או אם ימות לפניה, או ליורשיה אם היא תמות לפניו (כתובות שם, שו"ע אה"ע סי' קיא ס"א). ולכן כותבים כן בכתובה - שהחתן קיבל אחריות על נכסים אלו.

ופירוש מילת "נדוניא" הינו "נע ונד", כיון שעוברים בעלות כמה פעמים: מהאב לביתו, וממנה לבעלה, ומהבעל שוב אליה או ליורשיה (יפה ללב ח"ד סי' סו אות י').

למעשה, בחלק מהנוסחאות מפורטים נכסי הנדוניא **בכללות** (ולא בפרטי פרטים של כל מה שהכניסה בפועל כפי שהיה מצוי בכתובות ישנות), וכך כתוב בנוסחאות הנפוצים (כגון נוסח נחלת שבעה): "ודין נדוניא דהנעלת ליה וכו' בין בכסף בין בזהב, בין בתכשיטין, במאני דלבושא [לבושים], בשימושי דירה [צרכי דיור] ובשימושי דערסא [צרכי מטה], וכו'".

ולאחר מכן נוהגים לכתוב שהחתן קיבל אחריות על הנדוניא והתחייב על סכום מסויים **במעות** כנגד הנדוניא, אף אם בפועל סכום זה גבוה יותר או נמוך יותר משווי הנדוניא שהכלה הכניסה בחפצים וכסף ושאר הדברים (ע"פ המנהג שכותבים סכום קבוע, וכדלהלן. וראה להלן בענין 'טעות בנדוניא' מה טוב לעשות כאשר הסכום נמוך יותר משווי הנדוניא).

ונהגו לכתוב לבתולה סכום של "מאה זקוקים כסף צרוף", ולאלמנה או גרושה "חמשים זקוקים כסף צרוף". וסכום זה הוא סכום קבוע, ע"פ מנהג **האשכנזים**, כדי שלא לבייש את מי שאין לה הרבה נכסים, ונוהגים לכתוב סך של

מאה זקוקים (רמ"א סוף סי"א, וכן פסק וכתב בנוסח הכתובה בנחלת שבעה סימן י"ב וט"ז).

ומנהג הספרדים[יד], שלא לפרט את הנכסים והחפצים, וגם לא לכתוב את הסכום שקיבל בתור נדוניא ומתחייב עליו, אלא לכתוב רק שקיבל נדוניא "סך מסויים" או "סך שהוסכם ביניהם" (לפי הנוסחאות השונות), וכולל בתוך הסכום הכללי את סכום הנדוניא שמתחייב בו ואת סכום התוספת שמוסיף. ובהרבה מקהילות הספרדים המנהג הוא לכתוב פעם וחצי (היינו סך הנדוניא בתוספת 'שליש מלבר') או פעמיים את סכום הנדוניא[טו].

נוסח "דהנעלת ליה..."

בנוסח הכתובה, לפני פירוט הנדוניא כתוב "ודין נדוניא דהנעלת ליה ...".

וכתב הרמ"א (סי"א) ע"פ **המרדכי**, דבכתובת בתולה שאביה משיא אותה, נוהגים לכתוב "דהנעלת ליה מבי אבוה", היינו מבית אביה.

ואם היא יתומה נוהגים לכתוב "מבי נשא" (רמ"א שם), פירוש: "מבית הנשכח" היינו אביה שנשכח, כי גזירה על המת שיישכח מן הלב (כך פירש הנחלת שבעה סי' יב אות מא, וסמך לכך מהפסוק (בראשית מא, נא) "כי **נשני** אלקים").

ובכתובת אלמנה או גרושה, אם קיבלה נדוניא מבית אביה (כשהוא היה בחיים), יכתבו "מבי אבוה". ואם לא קבלו - אין כותבים כלום, וכן אם אינו בחיים, אלא מיד אחרי "דהנעלת ליה" ממשיכים "בין בכסף וכו'" (מהרי"ל הלכות נישואין, ונחלת שבעה שם).

והספרדים, ברוב הנוסחאות, נוהגים בכל המצבים הנ"ל שלא לפרט את מקור הנדוניא אלא לא כותבים כלום, משום שאין נפקא מינה מזה בימינו, שהרי אין אנו מחזירים את

יד. ויש בזה גופא כמה חילוקי מנהגים וכמה נוסחאות, ראה משפט הכתובה פכ"ב הי"ב - ט"ז.

טו. כך משמע מהמשנה בכתובות סו, א, ע"ש ובפרש"י שם. וכ"כ הרמב"ם (אישות פכ"ג הי"א) וז"ל: מנהגות רבות יש בנדוניא, יש מקומות שנהגו שיכתבו בכתובה הנדוניא ביתר על דמיה בשליש או בחמיש או במחצה, כגון שתהיה נדוניתה מאה וכותבים שהכניסה לו מאה וחמשים כדי להרבות בפני העם וכשתבוא לגבות לא תגבה אלא המאה. ויש מקומות שנהגו לכתוב בפחות ואם פסקה להביא לו במאה כלים נותנת שוה מאה ועשרים או מאה וחמשים וכותבין שהכניסה לו מאה, ויש מקומות שנהגו לכתוב שוה בשוה, ויש מקומות שנהגו שיתן האיש מעות לפי הנדוניא דבר קצוב שתתקשט בו הכלה ותקנה בו בשמים וכיוצא בהן, ויש מקומות שיכניס האיש שום משלו לאשה יצטרף לנדוניתה להתנאות בו. עכ"ל. וראה בב"י כאן סע' י"א שהביא כמה וכמה מנהגים בזה, ובשו"ע שם פסק שהכל לפי מנהג המדינה.

ולעניין מנהג הספרדים בימינו - ראה בספר משפט הכתובה ח"ג עמ' רפו-רפח שלרוב נוהגים לכתוב בסך הכל (כי אינם מפרטים את כל הסכומים אלא כותבים רק סך הכל) פעם וחצי או פעמיים מה שהכניסה לו בנדוניא.

ומנהג האשכנזים עד היום הוא כדברי הרמ"א שם סוף סי"א לכתוב בשוה בכל הכתובות הן בנדוניא והן בתוספת, כאשר סכום התוספת הוא כסכום הנדוניא, ובסך הכל כותבים פעמיים את סכום הנדוניא, וכן כתב בנחלת שבעה סי' יב, ע"ש. וראה עוד להלן בפנים אות ז' באריכות.

הנדוניא למקורה, אלא לאשה או ליורשיה בלבד[טז], ויש שנהגו גם היום לכתוב לפי החלוקה הנ"ל[יז].

אם טעות בנוסח או בסכום הנדוניא מעכבת

כתב הרמ"א (סי"א) בענין הנוסח מבי אבוה או מבי נשא: "אם שינה - לית לן בה". כלומר, שאין הטעות בזה מעכבת.

ועיקר הטעם שציינו את המקור היה כדי שידעו להיכן להחזיר את הנדוניא, אבל כיום העיקר הוא הערך של הנדוניא והכלה עצמה מקבלת אותו, ולכן גם בנוסח הכתובה כתוב שקיבל עליו **סכום** ולא את החפצים עצמם וכו'.

וגם טעות בסכום אינה מעכבת, שהרי אם כתב יותר ממה שהכניסה בפועל - הרי הוא כמחייב את עצמו בסכום זה מרצונו. וגם אם כתב פחות ממה שהכניסה בפועל, אם בסך הכללי כתב סכום השוה אותו ערך או יותר - שפיר דמי. ואף אם הכניסה סכום גבוה מאוד, ואין בסך הכללי ערך שוה לסכום, מ"מ אין זה פוסל, ובפרט לאשכנזים הנוהגים לכתוב סכום שוה בכולם כדי שלא לבייש את מי שאין לה, שהוא על דעת זה שאפילו אם הכניסה בפועל יותר, מ"מ לא יכתוב לה אלא את הסכום הקבוע ע"פ המנהג, ואם ירצה לכתוב לה יותר - יכתוב לה זאת בשטר אחר.

סכום גדול בנדוניא

ומ"מ, במקרה כזה שצד הכלה הכניסו סכום גדול מאוד בתור נדוניא, **טוב להודיע להם**, שהמנהג הוא לכתוב בכתובה רק סכום מוגבל, גם בנדוניא וגם בתוספת [מאה זקוקים לנדוניא ועוד מאה לתוספת, סה"כ מאתיים זקוקים כסף צרוף], כדי שהדבר יהיה בהסכמה[יח].

ואם לא יסכימו לזה, יש חילוק בין האשכנזים לספרדים:

לבני הספרדים שנוהגים לכתוב סכום גדול בסך הכללי, הכולל גם את הנדוניא וגם את התוספת - יכתבו סכום המכסה את הכל, והיינו גובה סכום הנדוניא בתוספת הסכום שהחתן הוסיף, כל מקום לפי מנהגו [בהרבה מקהילות הספרדים המנהג הוא לכתוב פעם וחצי

טז. אבני אפוד (סי' סו ביאור הכתובה סקי"ב), שבט בנימין (סי' קצד).

יז. ע"פ מזבח האדמה (ראשל"צ בירושלים לפני כמאתיים שנה, דף כג ע"ב), שער המפקד (איסוף מנהגי אר"י לפני כמאה שנה, הל' כתובות אות יג), נתיבי עם (איסוף מנהגי ירושלים לפני כחמישים שנה, הלכות כתובות).

וראה בספר משפט הכתובה ח"ג עמ' קעב, שהביא שהגרע"י ע"ה הורה לו להדפיס כתובות בלי רווח עבור כתיבת מקור הנדוניא, משום שאין טעם לזה בימינו, ואח"כ כתב שהגרש"מ עמאר שליט"א הורה להשאיר רווח גם בכתובות הספרדיות של הרבנות בירושלים, כיון שכך מצינו בקדמונים ואין לשנות המנהג, ושוב חזר אל הגרע"י ע"ה ואמר לו שאע"פ שאין טעם לכתוב כן מ"מ לא כדאי לשנות ממה שכתבו הקדמונים, ולכן כך הדפיסו בכתובות הספרדיות של הרבנות בירושלים. אבל רוב הכתובות הספרדיות כתובות ללא רווח. ע"ש.

יח. ראה משפט הכתובה פכ"ב הי"ח. ע"ש.

(היינו סך הנדוניא בתוספת שליש מלבר), ויש שנוהגים לכתוב פעמיים את סכום הנדוניא (וכמשנ"ת לעיל)].

ולבני האשכנזים הנוהגים לכתוב סכומים קבועים דוקא כדעת **הרמ"א** (שם, וכן נוסח הנחלת שבעה, ע"ש סי' י"ב וט"ז), אם רוצים להוסיף לה, וכגון במקרה הנ"ל שצד הכלה לא הסכימו להסתפק בסכום הקבוע הנמוך מהסכום שהכניסו לנדוניא - יכתבו לה תוספת כתובה בשטר אחר, וכמ"ש **הרמ"א** (שם בסוף דבריו), וסיים שכן נוהגים במדינות אלו, וכ"כ **הח"מ** (סקמ"ה בביאור דברי הרמ"א), וכ"כ **הנחלת שבעה** (סי' י"ב וסי' ט"ז, ע"ש שסידר שטר תוספת בפני עצמו). וכן מנהג חב"ד.

ויש כתובות של **אשכנזים** שמשאירים רווח עבור תוספת שניה, בנוסף לתוספת הקבועה של מאה זקוקים ע"פ המנהג, וכותבים שם סכום לפי רצונם[יט].

נדוניא שמשמשת לקניית דירה

מצוי בימינו שצד הכלה נותן סכום כסף מכובד שישמש לקניית דירה עבור הזוג.

ברוב המקרים בעלות הדירה נרשמת ב'טאבו' (משרד המקרקעין) על שם שני בני הזוג. וא"כ כסף זה שהכניסה הכלה נשאר בבעלותה, ורשום על שמה ויחזור אליה ללא קשר להתחייבות החתן בכתובה.

וא"כ אין זו נדוניא, שהרי לא נתנה את הכסף לחתן. והרי עיקר הרעיון בנדוניא הוא שתתן כסף לחתן עצמו, והוא מתחייב להחזיר לה אותו בעת הפירוד (גירושין או מוות), אבל כאן בכל אופן הכסף יחזור אליה. ואם החתן יתחייב לתת סכום זה, הרי היא תקבל סכום זה פעמיים - גם מהחתן וגם מהחלק שלה בדירה. ועוד, שלפי הנוהגים שהחתן מוסיף לה תוספת כל שהיא ביחס לנדוניא [כגון חצי מסכום הנדוניא, או שמכפיל את הנדוניא, לפי המנהגים השונים שיש בזה (וכדלעיל)], נמצא כי אם יכתוב בשטר הכתובה את סכום הנדוניא שמתחייב להחזיר לה (שהוא הסכום שהיא הביאה לדירה) ויכתוב גם את התוספת, הרי שבעת הפירוד הוא יתן לה את סכום הנדוניא ועוד חצי מסכום זה או עוד פעם אחת סכום זה בשלימותו בתור תוספת, והרי היא מקבלת גם את חלקה בדירה ששמור על שמה. **ונמצא שמקבלת חזרה את הסכום שהביאה בשביל קניית הדירה וגם תוספת של עוד פעם וחצי או פעמיים אותו סכום!** ואין זו כלל כוונת תקנת ההתחייבות של החתן בהחזרת הנדוניא

יט. ראה משפט הכתובה ח"ג עמ' רפד, שכתב שכן נוסח הכתובה של הרבנות הראשית לאר"י לבני אשכנז, שכתבו גם נדוניא קבועה של מאה זקוקים וגם תוספת קבועה של מאה זקוקים, ואח"כ השאירו רווח פנוי כדי שיוכל לכתוב עוד תוספת לפי רצונו, אם ירצה להוסיף. ומובן טעמם שזאת מלבד שאם ירצה החתן מעצמו להוסיף, יתכן גם מקרה כנ"ל שלא יסכימו לתת נדוניא גבוהה בלי שיתחייב עליה החתן - וכך יוכל החתן לכתוב בכתובה את התוספת הראויה לפי רצונו.

ובתוספת. ולכן אין צורך להחשיב סכום זה כנדוניא.

ומכל מקום למעשה ראינו רבים שבכל זאת כותבים את הסכום המיועד לקניית דירה בתוך הכתובה - בנדוניא **או בתוספת** (כדי להראות את כבודם, וכגון למנהג בני הספרדים הנ"ל שכותבים סך אחד הכולל הכל יחד לפי רצונם, או למנהג חלק מהאשכנזים שהוסיפו רווח עבור כתיבת סכום נוסף בתור תוספת, בנוסף לתוספת הקבועה ע"פ המנהג (וכדלעיל). ואף למנהג אלו שאינם מוסיפים כלום בכתובה חוץ מהסכומים הקבועים ע"פ המנהג, עדיין מצב זה יכול להיות מצוי על ידי כתיבת שטר תוספת בנפרד, וכמשנת"ל).

ואין מניעה עקרונית מכך, אבל יש להסביר לשני הצדדים, ובפרט לחתן ולהוריו, שמשמעות הדבר היא שמתחייב לשלם כפליים, ויחליטו אם אכן רצונם בכך.

ז. התוספת

סכום נוסף ישנו בכתובה, והוא סכום 'התוספת'. סכום זה מתחייב החתן לכלה, לפי רצונו, בנוסף לכל שאר הסכומים של העיקר ושל הנדוניא.

מטרת ההוספה היא כדי לְבַטֵּחַ שהכלה אכן סומכת דעתה שלא יגרשה בקלות, היות ובעיקר הכתובה תקנו לה חכמים רק מאתיים זוז כסף טהור, שהוא סכום קטן יחסית [כמבואר לעיל (אות ה') שתקנו סכום נמוך כדי שיהיה מתאים אפילו לעניים שבכל דור]. וכן כתב **הריב"ש** (סי' קנג) שחכמים שיערו ע"פ העניים שבדורם שהיו חיים בדוחק גדול, ולא רצו לבייש את מי שאין לו, ולכן תקנו חובה סכום השוה לכל נפש, שהוא מאתיים זוז, שהעני ודאי היה נמנע מלגרש בקלות עבור סכום זה שהוא כל ביתו וכליו, ואמרו שכל הרוצה להוסיף יכול להוסיף כמה שירצה (כמבואר במשנה דלקמן). ע"ש בדבריו. ונלמד מדבריו [כמשנ"ל אות ה'] שבשיעור עיקר הכתובה אין ללכת אחר עיקר טעם התקנה - שתהיה לו פרנסת שנה, שהרי גם בזמנם היתה זו פרנסת שנה רק לעני, אבל לשאר האנשים לא, וממילא גם בימינו שאין מי שיימנע מלגרש בגלל סכום קטן של עיקר הכתובה אין לשנות בגלל זה את ערך עיקר הכתובה, דלא תקנו על פי אורח החיים של כל דור, אלא מה שקבעו בדורם הוא הקובע לכל הדורות.

וכן סמכו בכמה פסקי דינים על דברי הריב"ש הנ"ל, כדי לדחות את השיטות הטוענות שיש לעדכן את עיקר הכתובה לפי יוקר המחיה לשנה בזמנינו.

אבל מכל מקום, עבור רוב האנשים סכום העיקר מהוה סכום נמוך ביחס לחשיבות הענין, כלומר להרתיע את הבעל מלגרש את אשתו בקלות ראש. ולכן תקנו חכמים להוסיף סכום תוספת, למי שירצה, וכמה שירצה.

וכך נאמר במשנה (כתו' נד:) "אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה יוסיף".

ובגמ' (שם): "פשיטא, מהו דתימא קיצותא עבדו רבנן, שלא לבייש את מי שאין לו, קמ"ל". היינו שלא הגבילו חכמים אלא באופן כללי, שלא לבייש מי שאין לו, שכאשר יכתוב מאתיים זוז, יחשבו הבריות שזאת מפני תקנת חכמים. אבל מי שיש לו ורוצה להוסיף - ודאי יכול.

וכתב הרמב"ן (שם) שהחידוש של הגמ' בהבנת המשנה היא, שיכול להוסיף בסכום של עיקר הכתובה עצמו, כגון שיכתוב לה אלף זוזים. אבל אם בא לכתוב לה סכום התוספת **בנוסף** לסכום העיקר הקבוע - פשוט שמותר לכתוב תוספת זו, ולא על זה הקשתה הגמ' ולא זה מה שחידשה המשנה. דכל מי שרוצה לכתוב בנדוניא סכום גדול יכול לכתוב, ולא אמרו בזה שלא לבייש וכו'. עוד כתב, שמסוגיא אחרת (פט: משנה דשתי כתובות) משמע דמסתמא כותבים תוספת, היינו שישנו מנהג מקובל שמוסיפים תוספת, וכן הביא מתשובות הגאונים שנהגו להוסיף על עיקר הכתובה שתקנו חכמים.

וכ"כ הר"ן (כתו' שם, כא. מדפי הרי"ף) שבודאי שאין הוה אמינא שאדם לא יוכל להוסיף ולהתחייב לאשתו תוספת על הכתובה כמה שירצה, בתור מתנה, אלא כוונת הגמ' לומר שאף בסכום עיקר הכתובה יכול להוסיף ולא צריך להפריד את התוספת מהעיקר. וכ"כ **הרשב"א והריטב"א והרא"ה והשטמ"ק** (כולם על הגמ' הנ"ל).

וכן כתב המרדכי (כתו' סי' רפט) בביאורו על כך דין התוספת שהוא כדין העיקר, שנותן לה בכל מצב שמוציאה, שאדרבה, **צריך** לתת לה תוספת כי רק זה גורם באמת שלא יגרשה בקלות ראש, וז"ל "**וע"כ גם תוספת צריך ליתן לה**, דאם לא כן כל אדם ידיר אשתו אם רוצה לגרשה כדי להפטר מתוספת [אם לא נאמר שדינה כדין העיקר]". עכ"ל.

וכן משמע מדברי **הרמב"ם** (אישות פ"י ה"ז) שכתב: "וכמה הוא כותב לה, אם היתה בתולה אין כותבין לה פחות ממאתים דינרים, ואם היא בעולה אין כותבין לה פחות ממאה דינרים, וזה הוא הנקרא עיקר כתובה". כלומר, מכך שכתב דווקא שלא כותב לה "פחות", משמע דשפיר יכול להוסיף ולכתוב לה יותר, לפי מה שירצה, ורק שלא יפחות מהסכומים הנ"ל.

וכ"כ המהרי"ק (שורש קיד) שתקנת שטר הכתובה היא בשביל התוספת, שהרי חיוב זה הוא תנאי בית דין, וגם לולי השטר יכולה לגבות וסומכת דעתה על כך, אלא בהכרח שתקנת השטר היא בשביל התוספת.

וכ"כ הראבי"ה (משפטי הכתובה סי' תתקיט) **והאור זרוע** (סי' תשיב), שהכל יודעין שאין כתובה בלא תוספת ואין רגילות עכשיו לכתוב מנה או מאתיים בלבד, אלא אין לך כתובה שאין לה תוספת. ע"ש.

וכ"כ בשו"ע (ס"ז) "אם ירצה להוסיף על זה [-על העיקר] מוסיף". והמשמעות היא שאין הגבלה על גובה

הסכום, וגם שאפשר להוסיף זאת בתוך סכום העיקר, שהרי כותב זאת מיד אחר מה שכתב (ס"ו) ששיעור הכתובה הוא מאתיים וכו'.

וכן פירש **הרמ"א** (שם) את דברי השו"ע ע"פ הראשונים הנ"ל וכתב "ואין צריך לפרש עיקר הכתובה בפני עצמה והתוספת בפני עצמו אלא כולל הכל ביחד אם ירצה" [אלא שהוא עצמו לא פסק כן למעשה, אלא פסק שיש להפרידם, ויבואר להלן].

וכ"כ הלבוש (כאן ס"ז), שלא אמרו רבנן קצבה אלא שלא לפחות כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, אבל אם בא להוסיף מוסיף.

וכן הב"ח (אות ה') כתב שצריך לכתוב בכתובה את הסכום שמוסיף לה, ולכללו ביחד עם העיקר. ועוד כתב, שאם פסק לה תוספת באמירה, ולא כתב אותה בכתובה - אסור לשהות עמה, דלא סמכה דעתה, ע"ש.

וחזינן שפיר שהוספת התוספת היא מנהג קדום מאוד - מזמן הש"ס או אפילו לפני כן, וכן נוהגים עד היום, וכך כתוב בנוסחאות הכתובה, ויש לומר שתקפו וחשיבותו גדולה מאוד כיון שהוא הגורם את סמיכות דעתה בפועל. ולכן אין להקל ראש בזה, ויש להפציר במי שאינו רוצה להוסיף תוספת, שיבין את חשיבותה ויסכים להוסיף. וכ"כ **בשו"ת אג"מ** (אה"ע ח"ד סי' צב) שבימינו שנתמעטו ערך הזהובים, ודאי יש להוסיף תוספת השוה ערך משמעותי, ובודאי שתקנת הראשונים לגבות מאתיים זקוקים לבתולה ומאה זקוקים לאלמנה, בתוקפה עומדת. ע"ש.

ומכל מקום, מובן ופשוט, שגם אם לא יכתוב לה תוספת, או שטעו בכתיבת סכום התוספת - **אין זה מעכב**, כיון שאין זה חלק ממהות תקנת הכתובה, והכתובה כשרה גם אם יהיה בה רק את סכום עיקר הכתובה.

במקורות מצינו כמה **מנהגים**[כ] בנוגע לגובה סך התוספת, ואחד מהם הוא מש"כ הרמ"א **בדרכ"מ** (טו*) שהמנהג בעירו (קראקא) היה להוסיף שליש מלבר, לדוגמא: אם הכניסה לו אלף - כותב לה אלף וחמש מאות. וכ"כ **הב"ח** (אות י') שכן היה המנהג בקראקא, וכ"כ **הח"מ** (סקמ"ג), וכ"כ **הנחלת שבעה** (סי' יב אות מט ס"ק ג). אך למעשה מנהג האשכנזים שונה מזה - ראה להלן.

סכום התוספת לפי מנהג הספרדים

מנהג הספרדים הוא שכל חתן מוסיף כטוב בעיניו, ולרוב נהגו להוסיף עכ"פ חצי מסך הנדוניא או חצי ממה שהוציא צד הכלה עבור החתונה, או להכפיל סכומים אלו (והיינו, שלרוב נהגו לכתוב פעם וחצי או פעמיים את סך הנדוניא או ההוצאות), וכן נמצא בכתובות עתיקות (ראה משפט הכתובה פכ"ד ה"ח).

כ. וראה לעיל הערה 15 פירוט המקורות למנהגים אלו.

ואפשר גם להוסיף יותר להראות את כבודה וחיבתה של הכלה על החתן, אך אין להפריז יותר מדי כדי שלא יהיה שטר הכתובה נראה כשחוק בעלמא, ויש להסביר להם שיש לו תוקף אמיתי של שטר לכל דבר, גם ע"פ חוקי המדינה (באר"י עכ"פ).

ולכן הרבנות הראשית באר"י **הגבילו את סכום התוספת למיליון ש"ח** (חוזר הרבנות הראשית מיום י"ד תשרי תשס"ב שנשלח לכל רושמי הנישואין, וראה בספר משפט הכתובה ח"ג עמ' רצו).

ולא נהגו להוסיף זאת בתוך סכום העיקר, אלא להפריד אותם, ולכתוב את העיקר בפני עצמו ואת התוספת בפני עצמה. והטעם לכך הוא משום דקדוק הלשון שכותבים בנוסח הכתובה "מהר בתולייכי דחזו ליכי", והרי הסכום דחזי לה אינו אלא מאתיים זוז, ולא יותר מזה, ולכן אין כותבים כן. כ"כ **המאירי** (ריש פ"ה דכתובות), וכ"כ **החת"ס** (חידושים כתובות שם, ושו"ת אה"ע ח"א סי' קכה) שאף לשיטת **הר"ן** אין לכתוב "דחזו ליכי" על הסכום העודף על המאתיים זוז. ועוד דכן ראו בכל הכתובות במשך הדורות שתמיד הפרידו בין שני הסכומים. וכן הוא בנוסח **הגאונים והרמב"ם והתשב"ץ** (ראה משפט הכתובה פ"ב, ופכ"ד ה"ו עמ' עדר - ערה).

סכום התוספת למנהג האשכנזים

מנהג האשכנזים לכתוב את התוספת בנפרד מהעיקר, וגם לכתוב לכל כלה את אותם הסכומים ממש ולא לשנות מכלה לכלה, הן בעיקר והן בתוספת. ואם רוצה להוסיף - מוסיף לה בשטר נפרד.

וטעם המנהג הוא, משום שכמה ראשונים פירשו שגם למסקנת הגמרא הנ"ל (כתובות נד:) אין הכוונה שיוסיף בתוך העיקר, שהרי חכמים רצו שלא לבייש מי שאין לו. ולכן מי שירצה להוסיף - יוסיף בנפרד מהעיקר. ולכן נהגו גם שלא לכתוב את התוספת בתוך הכתובה, כדי שלא יהיו שינויים בין כתובה לכתובה, אלא מי שירצה להוסיף - יוסיף בשטר אחר.

כך פירש **המרדכי** (כתובות סימן קלו) בשם **ר"ת**, וכן כתב **רב שרירא גאון** (שו"ת זכרון לראשונים סימן י') בשם מנהג אפריקיא, דהעיקר והתוספת דבר קצוב הוא.

וכן פסק **הרמ"א** (סי' סו ס"ז), אחרי שהביא את דעת הר"ן כדי לבאר את דברי השו"ע דהיינו שמוסיף על העיקר: "ויש חולקים וסבירא להו דצריך לכתוב הכתובה כמנהג המדינה בפני עצמה והתוספת בפני עצמה, וכן נוהגים", עכ"ל.

ובהמשך (סוף סע' יא) כתב: "ויש מקומות שנוהגים לכתוב כל הכתובות בשוה אפילו לא הכניסה לו כלום, ואם ירצה מוסיף לה". ופירש **הח"מ** (ס"ק מה) דהיינו שיכתוב לה תוספת בשטר אחר. כלומר: בשטר הכתובה הסכומים יהיו קבועים הן בעיקר והן בתוספת, ואם ירצה להוסיף לה יותר - יכתוב לה שטר אחר של

תוספת. וכן סידר **הנחלת שבעה** (סי' י"ב וט"ז) בנוסח הכתובות שלו, שבנוסח שטר הכתובה העיקר והתוספת קבועים (סי' י"ב), ועבור מי שירצה להוסיף סידר נוסח מיוחד של שטר תוספת (סי' ט"ז).

והסכום הקבוע שנהגו לכתוב בתוספת הוא **מאה זקוקים כסף**[כא], כמו הסכום שכותבים בנדוניא. וכן נוהגים ברוב העולם ובאר"י[כב].

ויש מקומות באירופה, בעיקר בגרמניה וצרפת, שנוהגים לכתוב חמישים ליטרא בנדוניא, וחמישים ליטרא בתוספת, סה"כ - מאה ליטרא[כג]. ומנהג זה הוא מנהג ישן המובא בכמה פוסקים[כד].

וביאר בנחלת שבעה (סי' יב אות מט ס"ק ג) שסך זה שכותבים בתוספת (חמשים ליטרא או מאה זקוקים), כולל בתוכו הוספת שליש מלבר על הנדוניא, היינו חצי מסך הנדוניא (שהוא שליש כשמחשבים אותו יחד עם הנדוניא), משום שכן המנהג להוסיף שליש על הנדוניא. ועוד תוספת מעצמו על עיקר הכתובה, היינו החצי השני של הסכום. והוא משום חיבה, שמוסיף לה כדי להראות את חיבתה, שהרי בהוספת שליש אינו מראה לה חיבה יתירה שהרי כן הוא מדין המשנה [כנ"ל] ואין לפחות מזה, לכן בתוספת זו השניה (חמשים זקוקים או עשרים וחמשה ליטרא) הוא מראה לה חיבה יתירה. עכת"ד הנחל"ש. [וצ"ע כיום, שהרי כל סכום זה נהפך כולו למנהג, וא"כ במה מראה לה חיבה יתירה].

ובנוסח הכתובה לאשכנזים של **הרבנות הראשית לישראל**, הוסיפו אחרי הסכום הקבוע עוד רווח כדי שיוכל לרשום עוד תוספת כפי רצונם. אבל דבר זה תמוה, שהרי אינו לפי מנהג האשכנזים ולפי דעת הרמ"א והח"מ הנ"ל שכתבו להשוות את כל הכתובות. וממה נפשך: אם יכתבו סכום כפי רצונם - אין צורך כבר לכתוב את הסכום הקבוע של המאה זקוקים שנהגו בו.

כא. הזקוק הוא מידת משקל של כסף טהור, שהשתנה במשך הדורות ולפי המקומות. ונחלקו הפוסקים איך לחשב ערכו להלכה כשהאשה גובה את כתובתה - ראה להלן אות ט'.

כב. הב"י כתב (סי"א) שהאשכנזים כותבים לבתולה ארבע מאות פרחים (מטבע שהיה בזמנו באה"ק), והכוונה היא שהסה"כ בין הנדוניא לתוספת הוא ד' מאות. וכ"כ בדרכ"מ (ס"ק ט"ו*). והב"ח כתב (אות ז' בקו"א) שבנוסח שלנו כתוב מאה זקוקים בנדוניא ומאה זקוקים בתוספת, סה"כ מאתיים זקוקים, והוסיף שבמקומו גובים לבתולה ד' מאות זהובים, כי זקוק אחד הוא שני זהובים, ע"ש. וכ"כ בדרישה (ס"ק י"ד*), ע"ש. וכ"כ בנחלת שבעה סי' י"ב שנוהגים לכתוב מאה זקוקים. ולכאורה זהו גם טעם המנהג שכתב הב"י לעיל, שהיו משווים בין הנדוניא לתוספת וכותבים מאתיים פרחים בנדוניא ומאתיים בתוספת.

כג. גם הליטרא היא מידת משקל של כסף טהור, וגם היא השתנתה עם הזמן, ונחלקו הפוסקים איך לחשבה ומה יחסה לגבי ערך הזקוק (ראה משפט הכתובה פכ"ד סי"ג).

כד. ראה תוס' כתובות נד: ד"ה אע"פ, מחזור ויטרי סי' תקנג, שו"ת ח"ד סי' תרעג, יש"ש יבמות פ"ד סי' כ"א בשם הראבי"ה, מהרי"ו סי' קיג, ועוד. וראה עוד מנהגים בב"ח אות ז' בקו"א, ובדרישה ס"ק י"ד*, ע"ש.

ואכן תמהו כבר על זה (ראה משפט הכתובה פכ"ד ה"ז והי"ג).

ושמא נימוקם היה משום שהמאתיים זקוקים הם סכום קטן יחסית (ראה החישוב באות הבאה), וגם אין כולם יודעים את שווים, לכן רצו לתת אפשרות למי מהאשכנזים שירצה לכתוב בגלוי סכום גדול, או סכום סביר אך במטבע מוכרת שכולם מבינים מה שוויו.

אבל על הרוב, **בני האשכנזים החרדים לדבר ה'**, משתמשים בנוסח הנחלת שבעה הנ"ל, או נוסחאות הדומות לו מאוד, וכדעת הרמ"א והח"מ הנ"ל. וכן הוא **מנהג חב"ד**.

ח. הסך הכל

אחרי שני הסכומים הנ"ל - הנדוניא והתוספת, מוסיפים לכתוב את הסך הכל שלהם. ולדוגמא, אם בכל אחד מהם כתב מאה זקוקים כסף, יכתוב "סך הכל מאתיים זקוקים כסף".

והיינו שהסך הכל אינו כולל אלא את הנדוניא ואת התוספת, ולא את המאתיים זוז של עיקר הכתובה. כ"כ **הריב"ש** (סי' סה), **הב"ח** (אות ז' בקו"א), **הדרישה** (ס"ק י"ד*), **הח"מ** (סקל"א), **והב"ש** (סקט"ו), וכן משמע **מהרמ"א** (ס"ז, וכ"כ הח"מ שם). וכ"כ **הגרא"ח נאה** (שיעורי תורה סי' ג סע' מד והערה 103), **ע"ש**.

ויש שכותבים בפירוש שאין זה כולל את העיקר, וכותבים "סך הכל וכו' בר ממאתן זוזי דחזו לה". כ"כ **הבנימין זאב** (סי' נ) **והרמ"ע מפאנו** (סימן מא), וכ"כ **הב"ח** (שם, "עם המאתן וכו'"), **ועוד**.

ולגבי שיטת הנחלת שבעה: בנוסח הכתובה שכתב (סי' יב) **לא** כלל את העיקר בסה"כ, אלא מיד אחר הנדוניא והתוספת שכל אחד משניהם הוא מאה, כתב "סה"כ מאתיים זקוקים", ומשמע דאין זה כולל אלא את הנדוניא והתוספת בלבד, ולא את עיקר הכתובה. אבל לאחר מכן (שם אות מט ס"ק ב) כתב לבאר שבוודאי העיקר כלול בסך הכל, שהרי על הנדוניא אינו חייב להוסיף אלא שליש (מלבר) מהנדוניא בלבד, היינו חמישים זקוקים, ואם כן מה שכותבים מאה זקוקים הוא בודאי כולל את העיקר. ושוב חזר לאחר מכן (שם ס"ק ג) לבאר אחרת, שהחמישים הנוספים בתוספת הם תוספת על עיקר הכתובה, משום דישנם שני סוגי תוספות: 1. תוספת על העיקר, שבעת הגבייה חלים עליה דיני עיקר הכתובה, 2. תוספת על הנדוניא שחלים עליה דיני הנדוניא, וכפי שביאר שם (אות נב סק"ד), ועל כן המאה זקוקים שבתוספת מתחלקים לשניים: 1. חמישים זקוקים תוספת על עיקר הכתובה, 2. חמישים תוספת על הנדוניא. וביאר שם שהטעם לכך שמוסיף על עיקר הכתובה הוא משום שבזה מראה את חיבתו אל הכלה, שהרי במאתיים זוזים של העיקר הוא מחוייב לחלוטין, וגם התוספת שליש שעל הנדוניא היא מדין המשנה ומחוייב בה, ולכן דווקא בתוספת שמוסיף על העיקר - שאינו מחוייב בה כלל - מראה

לה את חיבתו, ע"ש. ונראה שלמסקנה דעתו נוטה לביאור זה האחרון, שלפיו אין העיקר כלול בסך הכל[כח]. וי"ל דלכן לא שינה זאת בנוסח הכתובה שלו והשאיר את המשמעות הנ"ל שאין העיקר כלול.

והנפק"מ בין האופנים (אם כוללים את העיקר בסה"כ או לא) רבות, ואחת מהן היא אם פיחת בעיקר הכתובה וכתב פחות ממאתיים זוז, אבל בסך הכל כתב סכום השוה יותר ממאתיים: אם הסך הכל כולל את העיקר - נקרא שהתחייב מאתיים זוז מתוכו בעיקר הכתובה, והכתובה כשרה, אבל אם אינו כולל את העיקר, הרי שאין התחייבות על סכום עיקר הכתובה המגיע לה, והכתובה פסולה.

ועוד נפק"מ, שכאשר כוללים יחד את כל הסכומים, הרי שחלים על כולם כמה מדיני עיקר הכתובה, ולדוגמא: אינה יכולה לגבות בחיי בעלה גם את הנדוניא[כט], או במקרים שהאשה מאבדת את כתובתה (כמבואר באה"ע סי' קטו) הרי שגם את התוספת מאבדת יחד עם העיקר כי אין אנו יודעים מתוך השטר כמה הוסיף, ואין לה אלא הנדוניא בסך שמשערים בו שהכניסה (או שנוטלת את החפצים הקיימים).

וישנן עוד נפק"מ רבות המבוארות בפוסקים[ל].

ולכן, **הספרדים** הנוהגים שלא לפרט בשטר הכתובה את סך הנדוניא והתוספת, אלא לכלול הכל יחד - יש להם לדקדק היטב האם משמע מהנוסח שגם העיקר כלול או לא, כי רבות הן הנפק"מ.

ועוד העיר בזה **הגרז"נ גולדברג**[לא] ע"ה, שבכתובות בהן החתן כותב סכום גבוה מאוד בצורה מופרזת ובקלות ראש - בוודאי אינו מתכוון להתחייב באמת על סכום זה, וא"כ אם העיקר כלול בסך הכל נמצא כי אינו מתכוון גם לעיקר, וא"כ אשה זו שרויה בלי כתובה. אבל אם העיקר הוא בנפרד, הרי שההתחייבות שעל העיקר היא ודאי אמיתית, אף אם על התוספת אין התחייבות אמיתית. ולכן סבר הרב הנ"ל שטוב למסדר הקידושין לחלק את הסכומים כנ"ל. וכן העירו כמה דיינים[לב].

כח. וראה בשיעורי תורה להגרא"ח נאה שם הערה 103 ס"ק 2 ו-4 שהביא את שיטת הנחלת שבעה שהעיקר כלול בסה"כ, אלא דלפי ההקשר ייתכן לומר שרק ביסס את המנהג על שיטה זו שכתב הנחלת שבעה, אך אין כוונתו לומר שזו מסקנת הנ"ש להלכה (שהרי הוא מחפש שם מקור למנהגים השונים ובין היתר למנהג ירושלים, וכפי שסיים שם בסוף ס"ק 2 "ואפשר שכן חשבו בירושלים"), וצע"ק.

כט. כמבואר דין זה ברשב"א (ח"ו סי' ד), שו"ת מהרי"ק (החדשים סי' כד), טור סי' קיח, ב"י סי' פה (סע' ח'), ושו"ת הרמ"א (סי' צג). ע"ש.

ל. ראה בספר משפט הכתובה פכ"ה הל' ב' שסיכם את כל הנפק"מ, ע"ש.

לא. כן הביא בשמו בספר משפט הכתובה שם הל' ג' עמ' שכח.

לב. ראה מש"כ הרב שלמה דיכובסקי שליט"א בספק דין דבית הדין הגדול תיק מס' 1213655. וכן מש"כ הרב דוד דב לבנון שליט"א בפסק דין תיק מס' 1215192.

וכן הורו **רוב הרבנים הספרדיים למעשה** - לכתוב את סכום עיקר הכתובה בנפרד מהסך הכל. כן דעת **הגרב"צ אבא שאול** ע"ה, **והגר"מ אליהו** ע"ה, וכן נוהג יבלח"ט **הגר"ש כהן** ר"י פורת יוסף, ועוד דיינים ורבנים ספרדיים[ל].

אך מדברי **הגר"ע יוסף** ע"ה נראה שסובר לא לחלק את הסכומים אלא לכלול גם את העיקר בסך הכל, כדי שלא לבלבל את הבריות שבלאו הכי אינם מבינים מה הוא עיקר כתובה ומה הם מאתיים זוז. אך עדיין צריך לברר אם אכן דעתו כך למעשה[לא].

ובספר משפט הכתובה (פכ"ה ה"ג עמ' של) סבור ג"כ כדעת שאר הפוסקים הספרדיים שיש לחלק את העיקר מהסה"כ, אא"כ מבקשים בפירוש לערוך כתובה לפי דעת הגרע"י. ע"ש.

ט. כיצד מחשבים כיום את המאתיים זקוקים

ביארנו לעיל שהסה"כ הנכתב בכתובה למנהג האשכנזים הוא סך מאתיים זקוקים כסף. ושיעורם במטבע של זמננו שנוי במחלוקת הפוסקים האחרונים, כיון שהזקוק הוא שיעור משקל של כסף טהור שהשתנה רבות עם הזמן ולפי המדינות. ושינויים רבים אלו גרמו לכך שנחלקו האחרונים כיצד לחשב כיום את שווי הזקוקים, כיוון שאינם מטבע העובר בימינו.

ואמנם לעיל [אות ה'], ביארנו את ערך המאתיים **זוזים** של עיקר כתובה, אבל **הזקוק** הוא שיעור אחר לגמרי מהזוז, והוא למעשה שוה הרבה יותר. ויש לברר מה הוא שוויו, וכמה גובה האשה בפועל בעת גביית הכתובה, כדי שידעו בעת החתונה על איזה סכום מתחייב החתן.

ובכללות ישנן שלש שיטות כיצד לחשב את ערך הזקוקים בכתובה, והן גופא מתחלקות לשיטות רבות, וכדלהלן:

א) לפי המנהג

הערך של המאתיים זקוקים משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. ולכן מחשבים זאת לפי ערך המטבע שהיה נהוג במקום מסויים. לדוגמא: בפולין נהגו לתת **400** זהובים כנגד המאתיים זקוקים, ובמדינות ליטא נהגו

ל. ראה משפט הכתובה שם עמ' שכט - של.

לא. דהנה בספר משפט הכתובה שם הביא שדעת הגרע"י היתה לכלול את העיקר בסה"כ, ואמר לו זאת בנחרצות, ולכן כתב שכשמבקשים ממנו לסדר כתובה ע"פ דעת הגרע"י - הוא עושה זאת בצורה הזו (ע"כ). אבל יש להעיר, שהרב המחבר הנ"ל בעצמו כתב לעיל (פכ"ג עמ' רמד), שבירר את הנוסח המדוייק ביותר מכל הנוסחאות שקיבל מכל הרבנים הספרדיים, וסידר נוסח מדוייק שפוטר את כל הבעיות וכל השאלות, ובנוסח זה כתב בפירוש שיש להוציא את העיקר מהסה"כ, ואח"כ כתב שהראה נוסח זה להגרע"י פעמיים, בתשנ"ד ובתשס"ד, ועיין בו הגרע"י היטב והסכים עם נוסח זה, והורה לו לסדר כל הכתובות בדפוס עם נוסח, וא"כ ה"ז סותר להנ"ל. ושמא חזר בו הגרע"י, וצריך בירור.

לתת 500 זהובים כנגד המאתיים זקוקים, ולכן ההולכים לפי מנהג פולין מחשבים כמה שווים כיום 400 זהובים, וההולכים לפי מנהג ליטא מחשבים כמה שווים כיום 500 זהובים. כך יוצא מדברי **הדרכ"מ** (אות טו*), **הב"ח** (סי' ס"ו אות ז' בקו"א, וכן באות י'), **הדרישה** (שם אות יד*), **מהרשד"ם** (סי' קפז), **מהרי"ל** (חדשות קצג), **מהרי"ו** (שו"ת סימן יד), **ונחלת שבעה** (סימן יב סע' מט-נ, בביאור השיטות הנ"ל).

ויתירה מזו: במקומות מסויימים (כגון במדינות הנ"ל), בזמנים מסויימים, היו נוהגים לגבות כמו הסכומים הנ"ל (ת' או ת"ק זהובים), **אע"פ** שערך המאתיים זקוקים היה שוה כבר הרבה יותר מכך. זאת כיון שסכום זה היה כבר סכום גדול ונכבד, שעל ידו לא תהא קלה בעיניו להוציאה, ולכן המשיכו לכתוב בכתובות מאתיים זקוקים, וסמכו על המנהג שגובים כפי הסכום הנהוג. כן ביאר **בשו"ת אגרות משה** (אה"ע ח"ד סי' צא-צב), והוסיף עוד, שהמשיכו לכתוב מאתיים זקוקים בכתובה, כדי ללמדנו שאם יהיה זמן כזה שערך הסכום שנהוג לגבות (כגון ת' זהובים) ירד ולא יהיה שוה הרבה, יחזרו לעיקר התקנה ויגבו ערך מאתיים זקוקים, כדי שתהיה הרתעה לבעל ולא יגרש את אשתו בקלות, ע"ש.

וכן הביא **הגרא"ח נאה** (שיעורי תורה סי' ג' אות מ"ד ובהערה 103) שכן היה מנהג ירושלים לכתוב סך 10 לירות ישראליות עבור העיקר והתוספת, וכתב לבאר שאין להם לחוש ויכולים להמשיך במנהגם כיון שסכום זה כבר נהוג, ואע"פ שהשווי האמיתי של הזקוקים שוה יותר (ע"ש בדבריו בהערה 103 סעיף 4), והביא יסוד לזה מדברי **המהר"י וויל** (סי' יד) **והגר"א** (יו"ד סי' שה ס"ק ב), **שכתבו** דהיכא שיש מנהג ברור אין לשנות אף על פי שהוא פחות ממשקל הכסף **שבזקוקים** (ונראה מדבריהם שזאת בתנאי שעדיין הסכום הנהוג הוא סכום משמעותי הגורם שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. עוד יש להעיר: הגר"א כתב כן רק בדעת המנהג ובדעת מהרי"ו, אבל לדינא הוא נוקט בדעה אחרת - ראה להלן).

ב) לפי המשקל

כיוון שנאבדה המסורת בזה, והתערבבו המנהגים, לכן יש לחשב את משקל הכסף הנמצא במטבע הזקוק, כפי שהיה משקלו בתחילת יסודו. כן **שיטת הגר"א** (כאן ס"ק כב, וביו"ד סי' שה ס"ק ד).

ובזה גופא נחלקו השיטות בשיעור המשקל (ישנן שיטות רבות, וכאן הבאנו רק את השיטות היותר חשובות ומפורסמות):

א] דעת **החזו"א** (סי' סו אות כא), **ע"פ** חישוב ארוך ומפורט, שמשקלם הוא **57.6** ק"ג כסף טהור [כיום (טבת תשפ"א - ינואר 2021 למנינם) הוא לערך **50,688** דולר, שהם לערך **162,200** ש"ח, ודבר זה משתנה תדיר לפי שינויי השערים].

ב] וכן דעת **האגרות משה** (אה"ע ח"ד סי' צא-צב) **שיש לחשב את משקל הכסף הטהור**[לב], **ולפי חישובו הוא משקל 45.36 ק"ג** (מאה פונד) **כסף טהור [כיום**

לב. בכמה פסקי דין כתבו שדעת האגרות משה היא שיש לגבות לפי ערך המחיה לשנה, והביאו את דעתו יחד עם העומדים בשיטה זו (ראה שיטה ג' לקמן) - פסד"ר דבית הדין הרבני בירושלים תיק מס' 915637/4 ותיק מס' 1089594/8, ועוד.

אמנם לאחר העיון בדברי האג"מ שם בחלק אה"ע ח"ד סי' צא-צב-צג, עולה בבירור שאין זו כוונתו כלל, אלא שיטתו היא כפי שנתבאר בפנים שיש לשער לפי המשקל של מאה פונד. אלא שבא לבאר את הטעם לכך שלא המשיכו לגבות כפי שהיה נהוג ברוב בתי הדין במדינותיו לפני מלחמת העולם הראשונה - לגבות ע"ה רובל, שהם השווי של ת"ק זהובים הכתובים בפוסקים. וביאר שזאת משום דעיקר התקנה היתה שלא תהיה קלה בעיניו לגרשה, ותהיה הרתעה עליו מלגרשה, וזה נעשה רק על ידי סכום גדול ומכובד. ולכן כשראו הקדמונים שאין הרתעה בשיעור המאתיים זוז שתיקנו חז"ל, תיקנו להוסיף מאתיים זקוקים בתוספת, כדי שלא תהיה קלה בעיניו. ולפי זה ביאר, שודאי כיוונו החכמים שתקנו כן שאם יבוא זמן שהסכום שנוהגים לגבות כבר אינו משמעותי כלל, ואפילו עני בישראל לא יימנע מלגרש את אשתו בשביל סכום כזה - יצטרכו לגבות יותר, ולכן תמיד כתבו מאתיים זקוקים בכתובה, אף שהיו נוהגים לגבות ת' או ת"ק זהובים, ובתקופות מסויימות המאתיים זקוקים היו שווים הרבה יותר מסכומים אלה, ולא חששו כיון שאז סכומים אלה היו משמעותיים, מ"מ כתבו כן כדי שאם יבוא יום שסכומים אלה ירדו ולא יהיו שווים הרבה, יחזרו לגבות כערך המאתיים זקוקים. ולכן אין לנו לגבות בימינו כערך ע"ה רובלים שהם שווים כארבעים דולר, שאין זה סכום משמעותי כלל, אלא יש לחזור לגבות ערכם, והיינו משקל הכסף, וכמש"כ בפנים לשיטתו, שהוא ערך מאה פונד, שהם 45.36 ק"ג כסף טהור, וכמו שכתב האג"מ שם בסוף סי' צא. וזה ברור לכל המעיין בדבריו בשני הסימנים הנ"ל. וכן הבינו בשיטתו בכמה פסד"ר, עיין בין השאר בפסד"ר חי"ד עמ' 187, וכן הביא בשיטתו של האג"מ בספר משפט הכתובה ח"ג עמ' שה, ע"ש, וכן הביא בספר מעשה בית דין עמ' קח, ע"ש, ועוד.

והדבר תמוה איך הבינו כמה דיינים שלשיטתו יש לגבות ערך המחיה לשנה, כאשר הוא בעצמו לא הזכיר זאת כלל, ועוד שהוא בעצמו כותב לגבות לפי המשקל ערך מאה פונד. ואיך יסתור עצמו באותה תשובה או מתשובה לתשובה הסמוכה לה. ומה שכתבו חלק מהדיינים לסתור את סברת האג"מ שיש "לעדכן" את שיעור הכתובה לפי גובה המחיה של התקופה, ולשיטתם הוא להיפך שאין "לעדכן" אלא לגבות סך קבוע של משקל הזקוקים, הנה המעיין היטב יראה ברור כשמש אשר אין זו כוונתו של האג"מ, אלא אדרבה כוונתו היא כמו כוונתם, היינו שרוצה להוכיח שאין להמשיך לנהוג לפי המנהג שנהגו לגבות סך מסויים, כיון שסך זה אינו משמעותי בימינו, ויש לחזור לגבות כערך משקל הכתובה. ואין לסתור דבריו כלל. לכן המחוור בשיטתו הוא כפי שביארנו, ודו"ק.

ומה שציינו בכמה פסק"ד לתשובתו שם בסי' צג, עיין שם דלא הזכיר כלל מושג זה דמחיה לשנה. ומה שכתב שם בקיצור בלי פירוט שהבעל צריך ליתן לאשתו 4,000 דולר, הרי אי אפשר לדעת אם פסק לו סכום זה משום שהוא מחיה לשנה או מטעם אחר. ולכאורה, אחרי החיפוש כמה היה שוה הכסף הטהור בזמן כתיבת תשובה זו, ה' כסלו תשכ"ז (18/11/1966), הרי סכום זה קרוב לערך המשקל שהוא כתב בסי' צא, היינו מאה פונד כסף טהור, שהוא אף יותר נמוך מסכום זה, ועומד על קצת יותר מ-2,000 דולר. ועוד, דמניין לנו לדעת מתוך תורף תשובה זו שלא הוסיף הבעל בתוך הכתובה תוספת מדיליה. ועוד, שהרי לשיטת האג"מ עצמו (יו"ד ח"א סי' קפט - קצ) יש להוסיף לשווי הכסף בבורסה גם את כל המיסים המתחייבים ומתווספים עד שהאדם הפרטי יוכל לקנות כסף טהור בחנות, וכפי שביארנו לעיל (אות ה', ע"ש), והרי תוספות אלו מוסיפות הרבה עד כמעט כפול מהסכום התיאורטי שבבורסה. ולכן

הוא לערך 39,900 דולר, שהם לערך 127,700 ש"ח, נתון לשינויי השערים].

ג] ויש אומרים שהוא משקל 40 ק"ג כסף טהור (הרב נחום גורטלר - אב"ד רחובות, הובא בספר שורת הדין ח"ד עמ' קל, ובכמה פסק"ד).

ד] ויש שכתבו לחשב פי 20 ממשקל העיקר, דהיינו 19.2 ק"ג כסף טהור (פסד"ר חי"ד עמ' 188-187).

ה] לשיטת הגרא"ח נאה (שיעורי תורה סי' ג אות מד) משקל הזקוקים הוא 3.846 ק"ג כסף טהור [והוא סכום הקרוב ל-10,000 ש"ח, לפי שינויי השערים]. ומקורו בדברי הדרישה שחישב להכפיל פי ארבע את משקל הכסף הטהור שיש במאתיים הזוזים של עיקר כתובה (961,5 גרם כפול 4 הוא 3,846 גרם). [וכתב הגראח"נ שיש להוסיף לזה את ערך העיקר כתובה, ואף שהביא שם בהערה את שיטת הנחלת שבעה שהעיקר כלול בסכום זה, מ"מ בפנים פסק כשיטת הדרישה שאינו כלול ויש להוסיפו, וראה מש"כ לעיל באות ח'].

וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"ב סי' פא) כשיטת הגרא"ח נאה [גם לענין זה שהעיקר אינו ויש להוסיפו, ע"ש].

ו] יש מי שטען ע"פ מחקר היסטורי, שמשקל הזקוקים הינו 2.784 ק"ג (הרב ש. דיכובסקי, פסד"ר חי"ג עמ' 306, וראה שם שביסס את חישובו על מחקר היסטורי המופיע בספר 'מידות ומשקלות של תורה' הקובע כי בכל זקוק היו 13.92 גרם של כסף טהור, ע"ש).

ז] ויש שכתבו שהוא יחס של פי 2.5 ממשקל העיקר, והיינו 2.4 ק"ג כסף טהור (כ"כ בפסקי דין רבניים כרך י"א עמ' 363, ע"ש, וראה להלן שנביא מה שהעירו על זה).

ולהדגיש: כל השיטות דלעיל עסקו רק בחישוב המאתיים זקוקים של תוספת הכתובה בלבד, אבל למעשה בעת גביית הכתובה בפועל יש להוסיף גם את המאתיים זוזים דעיקר הכתובה, כפי ערכם המבואר לעיל [אות ה'].

ג) לפי המחיה לשנה

כוונת חז"ל בתקנת סך המאתיים זוז של עיקר הכתובה היתה לתת לאשה די סיפוקה למחייתה למשך שנה אחת, גם בלי שתצטרך למצוא מקור אחר של פרנסה. והיינו עלות המחיה המינימלית של אדם אחד למשך שנה. וסכום זה משתנה ממדינה למדינה ומתקופה לתקופה, וניתן להערכת בית הדין.

שיטה זו מתבססת על הנאמר במשנה (פאה פ"ח מ"ח) "מי שיש לו מאתים זוז - לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני וכו' היו ממושכנים לבעל חובו או לכתובת אשתו כו'". וכתבו שם מפרשי המשנה (הר"ש משאנץ, הרא"ש, הרע"ב, התפא"י, קרבן העדה) דמאתיים זוז הוא סכום המספיק למזון וכסות לאדם

אין ללמוד כלום מהסכום שכתב בתשובה הנ"ל. ואין לנו בשיטתו אלא מה שכתב בפירוש בסי' צא, שערך הזקוקים הוא משקל מאה פונד כסף טהור, וכנ"ל. ודו"ק.

אחד למשך שנה, ועל כן תקנו חכמים מאתיים זוז לבתולה (ראה תפא"י שם). וכ"כ **המרדכי בשם רבינו אפרים** (ב"ב פ"א סי' תק) **והטור והשו"ע** בדיני צדקה (יו"ד סי' רנג ס"ב), **ש"א** שעיקר הטעם של שיעורי מאתיים זוז וכדומה היה כדי שיוכל להתפרנס מכך, ולכן יש לשער בכל זמן ובכל עת את ערך הפרנסה לשנה, וכתב על כך **בשו"ע** "ודברים של טעם הם", ע"ש.

כמו כן שיטה זו מתבססת על דעת **הסמ"ע** (סי' פח ס"ק ב) **והש"ך** (יו"ד סי' שה ס"ק א) הסוברים כי בכל נושא הלכתי ערך המטבעות הכתובות בחז"ל אינו נמדד לפי משקל הכסף שבתוכם, שהרי סכומים אלה הם נמוכים מאוד בימינו, וקשה לומר שחז"ל החשיבו סכומים נמוכים כ"כ. ולכן לשיטתם יש להחמיר ולשער לפי כח הקנייה של המטבע באותו זמן.

ולפי שיטה זו יש לחשב את היחס שבין מאתיים זוז לבין מאתיים הזקוקים כדי לדעת את שווים של מאתיים הזקוקים.

הפסיקה למעשה

מהמחלוקת הגדולה הנ"ל, נבעו שינויים גדולים לאורך השנים בפסקי הדין שבבתי הדין השונים, ונחלקו בזה גדולי הדיינים והפוסקים של הדור האחרון, וכל תיק נידון לגופו, וכל דיין מנמק כהבנתו.

דעת הגר"ע יוסף והגר"י קאפח

דעת הגר"ע יוסף והגר"י קאפח (ראה פסקי דין רבניים חי"א עמ' 363 - 365) דאמרינן "יד בעל השטר על התחתונה", וכמ"ש **הב"י** (סי' דידן סע' ו' ד"ה ומיהו), ולכן יש לגבות את הזקוקים כשיעור הקטן ביותר שמבין כל הדעות, דהיינו 2.4 ק"ג כסף טהור.

והכרעה זו (לחייב ע"פ השיעור המועט) התקבלה ע"י דיינים רבים[לג].

אך חשוב לציין למה שהעירו מספר רבנים ודיינים[לד], שיש לומר שנפלה טעות דפוס בדברי **הנחלת שבעה** (סי' יב אות מ"ט) שעליו התבססו הרבנים הנ"ל בפסק הדין ודייקו מדבריו שהיחס הוא פי 2.5, שהרי הנחלת שבעה עצמו ביסס את דבריו על דברי **הב"ח**, והמעיין בדברי **הב"ח** (סי' סו באות ז' בקו"א, ובאות י') יראה שהיחס הוא פי 4 או קרוב לזה[לה], וכשיטת **הגרא"ח נאה** הנ"ל.

וחתנו של הגרע"י, **הגר"מ טולידאנו** שליט"א, כתב בספרו **'מעשה בית דין'** (סי' יד עמ' קט): "והערתי זאת

לג. כגון בפסד"ר דביה"ד ירושלים הנ"ל, תיק מס' 1051243/4, ותיק 1208015/6, ועוד.

לד. ראה הנישואין כהלכתם מהדורת תשע"ו פי"א הע' 221, והביאוהו בפסד"ר חי"ד עמ' 187, וכ"כ בספר מעשה בית דין להגר"מ טולידאנו (חתנו של הגרע"י), סימן יד עמ' קט, וכן ציינו לזה בפסד"ר דביה"ד ירושלים תיק מס' 1051243-4.

לה. וז"ל הספר הנישואין כהלכתם הנ"ל: "והנה בפס"ד הרבניים הנ"ל [חלק יא, שיטת הגרע"י והגרי"ק], הביאו מנחלת שבעה סי' יב אות מ"ט בשם הב"ח, "כי מאתיים זוזים דאורייתא – הם

למו"ח הגאון מרן הגרע"י שליט"א, ושאלתי אותו: אפשר שנמשך אחרי הגרי"ק [-הרב יוסף קפאח, שחתום על פסק הדין הנ"ל ביחד עם הגרע"י]?, וענה לי: אפשר".

ולכן במספר פסקי דין[לו], פסקו הדיינים ע"פ שיטת הרבנים הנ"ל לחייב כמועט שבשיעורים, דהיינו בשיעור של פי 4, שהוא השיעור (המבורר) המועט מבין כולם[לז].

שמונים זקוקים, וכתב שלפי זה מאתיים זקוקים – הם פי שנים ומחצה ממתאיים זוזים דאורייתא", וכך העלו הלכה למעשה. ויש להעיר שכנראה הסתמכו בפס"ד הנ"ל על מה שכתב בנחלת שבעה בשם הב"ח שמאתיים זוזים הם שמונים זהובים, וכי בקצת מקומות עושים שני מאות זקוקים כסף צרוף – ב' מאות זהובים. אולם נראה שטעות סופר נשתרבב בנחלת שבעה שם, ובמקום: "בי' מאות זהובים" – צריך לומר: "ג' מאות זהובים", וכפי שנדפס בב"ח סוף סימן ס"ו (ובב"ח קו"א שם כתוב: "ג' מאות ועשרים"). ולפי זה, מאתיים הזקוקים – הם בערך פי ארבע ממאתיים זוזים דאורייתא. וכו'. ואם כן, אף אם נאמר שיד בעל השטר על התחתונה – אין להחשיב את מאתיים הזקוקים פחות מפי ארבע של מאתיים זוזים, וכפי מנהג ארץ ישראל שהובא בשיעורי תורה [להגרא"ח נאה]". ע"כ לשון הנישואין כהלכתם.

ובספר מעשה בית דין הנ"ל כתב וז"ל: "נראה דהעתיקו דברי הנחלת שבעה בטעות, שהרי מבואר בלשונו אחרת, כי מאתיים זוז הם 80 **זהובים**, ולא 80 **זקוקים**. ומאתיים זקוקים הם 320 זהובים, כלומר דמאתיים זקוקים הם פי ארבע מכתובה דאורייתא, ולא פי שניים וחצי, וכמו שכתב להדיא השיעורי תורה [להגרא"ח נאה] שהבאנו לעיל בחישוב שיטת הדרישה. שוב מצאתי בפסד"ר כרך י"ד עמ' 187 שהביא מספר נישואין כהלכתם שהעיר כדברינו שזו טעות סופר". עכ"ל. ואח"כ כתב שהעיר זאת לחמיו הגרע"י, וכמש"כ בפנים.

ויש להעיר, שאין הערותיהם שוות, שהרי הנישואין כהלכתם העיר על גירסת דברי הב"ח המובאת בנחלת שבעה, שמאתיים זקוקים הם מאתיים זהובים, אם כן הם שווים אותו ערך, וכל מקום שכתוב זקוק הרי הוא כמו זהוב, שעל פי זה הסיקו הגרע"י והגרי"ק שהיחס הוא פי שניים וחצי, ועל זה כתב הנישואין כהלכתם שהסתמכו הדיינים הנ"ל כדי לכתוב שמאתיים זוזים הרי שפיר הם שמונים **זקוקים**. וא"כ לא העיר על עצם כתיבתם שהם שמונים, כי הרי זה נכון ע"פ החישוב הנ"ל שמבוסס על גירסת הנחלת שבעה בדברי הב"ח. אבל בספר מעשה בית דין העיר על כך שכתבו הדיינים הנ"ל בפסק"ד שמאתיים זוזים הרי הם שמונים זקוקים, והעיר שבנחלת שבעה כתב שמונים **זהובים** ולא **זקוקים**. והבין שטעות העתקה זו הביאם לידי טעות בחשבון. אלא שכנראה לא ירד לסוף דעתם כפי שכתב הנישואין כהלכתם וכנ"ל. ועוד, דהמדייק בלשון הנחלת שבעה יראה שלא הביא באותו סעיף (אות מט) מהב"ח אלא הא דמאתיים זקוקים הם מאתיים זהובים, ולא הזכיר כלל בשם הב"ח שהמאתיים זוזים הם שמונים זהובים, והרי הדיינים הנ"ל ציינו לנחלת בשם הב"ח דוקא באותו סעיף (אות מט), וא"כ ברור הוא שכוונתם להסיק כן ע"פ החישוב הנ"ל שכתב הנישואין כהלכתם. ודו"ק.

לו. כגון בפסד"ר דביה"ד ירושלים הנ"ל, תיק מס' 1051243/4, ועוד.

לז. אמנם בפסק דין אחד (בספר פסד"ר חי"ד עמ' 187), העירו הדיינים על דברים אלו, וכתבו שלא מצאו בדברי הב"ח כמו שכתב בספר הנישואין כהלכתם, ועוד שהב"ח כותב בדבריו כמה שיטות וכותב שברוב המקומות נהגו לגבות סכום גבוה יותר (ע"כ דבריהם שם). והנה, המעיין במהדורות הב"ח המודפסות כיום, באות ז' בקו"א ובאות י', יראה אשר שפיר כתב הב"ח כפי שכתב בספר הנישואין כהלכתם, ולא ציינו לגירסא אחרת. ועוד, שמה שכתבו שהב"ח כתב שיעורים אחרים וגבוהים יותר, ובזה רוצים לדחות את הערת הנישואין כהלכתם, הרי זה תמוה, שהרי הערה זו מוסבת על דברי הגרע"י והגרי"ק בפסקם שהם הביאו כך מהנחלת שבעה בשם הב"ח, וא"כ היה

דעת הגר"מ אליהו

אולם, דעת הגר"מ אליהו (פסקד"ר שם) היא, שכשמדובר בכתובה שכתוב בה 'דאורייתא' כמנהג האשכנזים - יש לחשב כשיעור הגבוה ביותר (שיטת הגר"א והחזו"א), דהיינו 57.6 ק"ג כסף טהור.

וכן מצאנו במספר פסקי דין רבניים[לח] שהורו כך, ואף כתבו שכן הוא **מנהג בתי הדין**[לט].

וביארו בטעם התפשטות הפסיקה כשיטה זו, שזאת משום ששיטה זו מבוררת מאוד מכל הצדדים, ובעיקר החזו"א שבירר כל פרט וצד בחישובים. ועפ"ז ביארו שאין לקבל את הטענות ש"המוציא מחבירו עליו הראייה" ו"יד בעל השטר על התחתונה", כיון ששיטה זו מבוררת יותר ו"הלכה כבתראי".

דעת הגרי"ש אלישיב

אמנם, בכמה פסקי דינים הכריעו כשיטה הסוברת שיש לחשב זאת לפי סך המחיה לשנה[מ]. וכתבו שכן הורה הגרי"ש **אלישיב**[מא].

וגם בזה נחלקו[מב] כיצד לחשב את שיעור המחיה לשנה, י"א - 12,000 ש"ח (דהיינו 1000 ש"ח לחודש, עבור הצרכים המינימליים ביותר של אוכל וביגוד), שזה שיעור עיקר הכתובה, ולהכפיל את שיעורם עבור שיעור המאתיים זקוקים (כי הם נקטו כפי השיטה שיש לחשב לפי הערך הקטן והוא בערך פי שתיים, כנ"ל), היינו 24,000 ש"ח.

וי"א[מג] שהוא כ-70,000 ש"ח, וא"כ ערך הזקוקים הוא כ-140,000 ש"ח. אך מובן שאין באמת שיעור מוכרע בענין זה.

לו להקשות עליהם למה תפסו שיטה זו בדברי הב"ח ולא שיטה אחרת שהביא. והדבר פשוט וברור לכל המעיין, שהרי הרבנים הנ"ל עסקו בדבריהם בציון השיטה היותר מחמירה והשיטה היותר מקילה, כדי להסיק שיד בעל השטר על התחתונה שלכן הסיקו שיש לפסוק כשיטה המקילה יותר. ולכן הביאו מדברי הב"ח גופא דוקא את השיטה המקילה יותר. ופשוט. ומעתה אין לתמוה על דבריהם, ואף לא על דברי הנישואין כהלכתם הנ"ל. ודו"ק.

לח. ראה פסד"ר שם ובעוד כמה מקומות, וכן בפסד"ר דבית הדין הרבני האזורי ירושלים תיק מס' 1089594/8, וכן בספר מעשה בית דין להגר"מ טולידאנו סימן יד.

לט. ראה בפסד"ר דביה"ד ירושלים הנ"ל, שהביא כן הרב הכותב בדעת המיעוט.

מ. כן נקט הרב שלמה דיכובסקי שליט"א, בפסק דין דבית הדין הגדול תיק מס' 1213655, ובפס"ד תיק מס' 1241687.

מא. הובא בשו"ת ישיב משה (טורצקיף) עמ' קצב. וכן הובא בפסד"ר דביה"ד ירושלים תיק מס' 915637/4 ותיק מס' 1089594/8. אמנם ראה בפסק זה האחרון, שהביאו מספר מעשה בית דין של הגר"מ טולידאנו, שכתב ששיטת הגרי"ש אלישיב היתה להביא את הצדדים להסכמה על סכום מוסכם, ולעולם לא פסק דבר מוכרע בענין הזקוקים. ע"ש.

מב. ראה פסק דין הנ"ל דביה"ד ירושלים תיק מס' 1089594/8.

מג. כן דעת המיעוט בפסד"ר דביה"ד ירושלים שם תיק מס' תיק מס' 1089594/8. וחלקו על דעת הרוב שקבעו שהמחיה לחודש היא כ-1000 ש"ח, שהרי אין זה מספיק לכל צרכי האשה - אוכל ולבוש ודיור ותשלומים שוטפים וצרכי הילדים, כל אשה לגופה, ולכן קבעו שסך המחיה לחודש

וי"א[מג] שיש להתחשב בהרגלי החיים של האשה ולהחליט על סכום שנע בין **36,000** ש"ח (3,000 ש"ח לחודש) ל-**120,000** ש"ח (10,000 ש"ח לחודש).

וכ"פ בשו"ת בית אבי (ח"ג אה"ע סי' קלז אות ב' וט', להרב יצחק אייזיק ליעבעס, אב"ד בניו יארק לפני כעשרים שנה) **שיש** לשער כתובת אשה לפי ערך פרנסתה לשנה, ולפי הערכתו הוא סך **2,000** דולר סה"כ. ע"ש.

תקנת ראנ"ח - להשתדל להגיע לפשרה

ויש להוסיף על כל זה דבר נוסף:

כתבו גדולי הפוסקים אשר בעניינים אלו תמיד יש להשתדל להגיע לפשרה והסכמה בין הצדדים, ולא להזדקק למידת הדין.

והנהגה זו נקראת בפי הפוסקים '**תקנת ראנ"ח**', כי כן הנהיג **ראנ"ח**[מה] בבית דינו וכן היה מנהג הדיינים בארצו. כי תקנה זו היא לטובת בעלי הדין, ובפרט כאשר המטבעות אינן יציבות. כן הביא **המהרי"ט** בתשובה (אה"ע סי' ב).

תקנה זו התקבלה בעיקר בקרב פוסקי ספרד, אמנם בדורות האחרונים התקבלה גם כן אצל פוסקי אשכנז [ראה בספר מלווה ה' (לרב משה לוי ע"ה, פרק טו סע' י', ובהרחבה בהערות 33 - 38) **שאסף** את כל השיטות בענין זה].

וכן הורה **הגרי"ש אלישיב** ע"ה, לפשר תמיד בין הצדדים ולהגיע להסכמות, וכן נהג תמיד בבית דינו (כן הובא בשמו בספר 'מעשה בית דין' להגר"מ טולידאנו, ריש סי' יד).

מנהג חב"ד

בפסק דין דבית הדין הרבני חיפה (תיק מס' 589667/1) הובא דיון האם בענייננו קיים מנהג פסיקה מוסכם בקרב רבני חב"ד.

אחד הדיינים כתב שם, ששאל את הגה"ח **הרב גדליהו אקסלרוד** שיחי', אב"ד חיפה, ואחר בירור שערך עלה כי המנהג בחב"ד הוא לפסוק כשיטת הגרא"ח נאה בכל השיעורים והסכומים, ושכן היה נוהג הגה"ח **הרב יעקב לנדא** ע"ה רבה של בני ברק,

---

היא כ-5000 או 6000 ש"ח. אבל יש להעיר, שלכאורה אין לחשב בחישוב המחיה לשנה אלא את צורך הפרנסה לאדם אחד בלבד, וגם לחשב רק אוכל ומלבושים בלבד, שהרי כך נאמר במקורות שעליהם התבססה שיטה זו לחשב לפי המחיה לשנה: עיין בלשון מפרשי המשנה שהובאו לעיל בשיטה הג' שכתבו "דמאתיים זוז הוא סיפוק מזון וכסות **לאדם אחד לשנה**, ועל כן תקנו חכמים מאתיים זוז לבתולה". ע"ש. וא"כ מובן אשר סך המחיה לחודש אינו צריך לכלול את כל הוצאות הבית, דהיינו לא את דמי הדיור, ולא את התשלומים השוטפים, ולא צרכי הילדים הקטנים, אלא רק צרכי האכילה והלבוש שלה בלבד. והוא הרבה פחות מ-5000 ש"ח לחודש. ויש להתיישב בדבר. ועכ"פ לא כן פשטה ההוראה ברוב בתי הדין.

מד. הרב שלמה דיכובסקי שליט"א, בפסק דין דבית הדין הגדול תיק מס' 1213655, ובפס"ד תיק מס' 1241687.

מה. רבי אליהו בן חיים, ה'ר"צ - ה'שע"ג (1530 - 1613), היה רב וחכם באשי בטורקיה, בן דורם של המהרי"ט והמהרשד"ם.

לכתוב הערה בצד הכתובה שסכום זה הוא שווי ארבע קילו כסף טהור, ובוודאי שלא נהג כן על דעת עצמו אלא כנראה היה בהוראת רבותינו נשיאינו אדמור"י חב"ד.

עפ"י רצה אותו הדיין לקבוע שבחב"ד גם מוציאים מהבעל סכום זה בפועל, כיון שאין לומר 'קים לי' במקום מנהג נפוץ.

אולם, דיין שני באותו פסק"ד כתב, שערך בירור עם הגה"ח **הרב מרדכי שמואל אשכנזי** ע"ה, רבה של כפר חב"ד, והוא אמר לו שאין בזה מנהג קבוע, ויש לעשות כפי שהבית דין יפסוק בכל מקרה לגופו. ורצה לסתור בזה את דברי עמיתו בשם שאר רבני חב"ד. ועוד כתב שדוקא מהנהגת הגר"י לנדא ע"ה יש להוכיח להיפך, שכל שלא נכתב כן בפירוש, הדבר נשאר בספק, ולכן נהג לכתוב כן כדי להוציא מהספק.

והוסיף, שאין זה נכון לומר שיש מנהג בדבר שאינו מצוי. ועוד, שמה שנהגו בבתי הדין להגבות את השיעור הנמוך, אינו משום המנהג אלא משום שיד בעל השטר (בעניינו - האשה) על התחתונה. ע"ש.

ולכן נראה להכריע **שאכן אין בזה מנהג קבוע**, מהטעמים הנ"ל וכהוראת **הרב אשכנזי** ע"ה. ולכתחילה תמיד יש לומר לחתן את הסכומים הגבוהים, כדי להרוויח את הענין שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. וגם אם ח"ו מגיעים לגירושין, **לכתחילה יש לנטות לסכומים הגבוהים יותר**, כי זה יועיל יותר לעיקר התקנה שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, וכפי ההוראה הנ"ל להשתדל תמיד להגיע **לפשרה** ביניהם. אך אם אינם מגיעים להסכמות ביניהם - ידה על התחתונה, **וגובה סכום נמוך**, כפי שיטת **הגרא"ח נאה**.

י. כשלא כתבו כתובה או שנאבדה או נמצאה פסולה

כתב בשו"ע (ס"א) שאסור להתייחד עם הכלה לפני שיכתוב לה כתובה, וגם אם הוא ירצה לייחד לה מעות או שאר מטלטלין במקום לכתוב לה - אין שומעין לו, אלא צריך דווקא לכתוב לה כתובה בשטר ויתחייב בו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיתחייב בפני עדים בקנין שהוא חייב לה את כתובתה.

ולענין שעת הדחק (כגון בשבת או ששכח לכתוב לה) - **כתב השו"ע** (ס"ב), שאם אינו יכול לכתוב לה כתובה, יכול לתת לה מטלטלין כנגד כתובתה ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוזלו, ואז מותר לו לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב. ומיד כשיוכל יכתוב לה - כן הוסיף **הרמ"א**.

והיינו, דלדעת **השו"ע** מותר לכתחילה לסמוך על התחייבות בעדים במקום כתיבת השטר, אבל לא על ייחוד מטלטלין בינו לבינה בלבד. ובשעת הדחק או בדיעבד סומכים אף על ייחוד מטלטלין.

והרמ"א כתב (ס"א) שאף על התחייבות בפני עדים אין לסמוך

לכתחילה, אלא לכתחילה יכתוב לה כתובה בשטר דווקא, ורק בשעת הדחק יסמוך על כך (וכאמור, מיד כשיהיה לו פנאי - יכתוב לה).

וכתב הט"ז (סק"ג), דמש"כ השו"ע הוא ע"פ הבנתו בדעת **הרמב"ם** וכמ"ש בב"י, ומש"כ הרמ"א הוא ע"פ הבנת **הטור** בדברי הרמב"ם.

אבל הט"ז עצמו חלק על הבנת הב"י, והוכיח כשיטת הטור בהבנת דברי הרמב"ם, וכתב דגם בעדים צריך לכתוב מיד כשיהיה לו פנאי, ואין הבדל בין זה לבין ייחוד מטלטלין, ואדרבה בייחוד מטלטלין הרי סומכת דעתה יותר כיון שיש לה דבר ודאי בידה, אבל בעדים הרי אין אנו יודעים מה יהיה עמהם - אם יחיו ואם יסעו לרחוק, ולכן פחות סומכת דעתה, ואם כן, אם במטלטלין צריך לכתוב מיד כשיהיה לו פנאי, כ"ש בעדים שאז פחות סומכת דעתה[מו].

אבל הב"ח (אות ד'), אחרי שהאריך הרבה בביאור דעות הראשונים בענין זה, כתב שאפילו בשעת הדחק אין סומכים על עדי קנין אלא בהתפסת מטלטלין, וכן כשנמצאה הכתובה פסולה בעינן התפסת מטלטלין, ושכן ראה מרבותיו והכי נהוג.

ולמעשה כתב **הח"מ** (סק"ו), **שמהטור ומהרי"ק ומרדכי בשם הסמ"ג** משמע דבשעת הדחק מספיק לסמוך על עדי קנין בלבד, ואח"כ הביא את דברי הב"ח הנ"ל, וסיים וז"ל "ואני אומר ודאי **המחמיר תבוא עליו ברכה**, אבל כשאין להחתן מטלטלין להתפיס לפי שעה, **יכול לסמוך על הטור ומהרי"ק והמרדכי בשם הסמ"ג**, ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר ולבטל מצות עונה ופ"ו ובפרט בזמן הזה שאין מגרשין בעל כרחה (וא"כ ליכא טעמא שיהי' קל בעיניו להוציאה)", **עכ"ל**.

וכן הב"ש (סק"ד) **והבאה"ט** (סק"ה) הביאו את דברי הח"מ.

ובפת"ש (סק"א) הביא את שיטת **הישועות יעקב** (סק"ב) שחילק בין אם היה פנאי לכתוב אחרי שעשו הקנין בפני העדים או שלא היה פנאי: אם היה פנאי לכתוב והיה בכח האשה לבקש מהעדים שיכתבו לה - אז מהני הקנין אפילו שלא בשעת הדחק אלא לכתחילה, ואף שלא ביקשה בפועל מהעדים שיכתבו לה - הרי זה גופא ראיה דסמכה דעתה ולכן מהני אף שלא בשעת הדחק, וכדעת הב"י. אבל אם בזמן שעשו את הקנין בפני העדים לא היה להם פנאי לכתוב, ואף אם האשה

מו. ועי' שם בדבריו שביאר את דברי הרמב"ם שסידר את העדים יחד עם כותב שטר הכתובה כדי לומר שהתחייבות בפני העדים מועילה רק לפני החופה שהוא שעת כתיבת הכתובה, והיינו שאף אם לא כתבו מ"מ מהני ויכול לבעול ואח"כ יכתוב, אבל אחר החופה לא מהני עדים אלא רק ייחוד מטלטלין, ע"ש, ועי' באוצה"פ סק"ז אות ב' שיש אחרונים שלא קיבלו דבריו, וצ"ע. וגם שאר הנו"כ והפוסקים לא חילקו כן. ושמא יש לומר דכוונתו כדברי הישועות יעקב המובא בפת"ש סק"א, שאם היה פנאי לאשה לבקש שיכתבו - מהני עדים אף לכתחילה. ועצ"ע.

היתה מבקשת לא היו מתפנים לזה, או שהיה בזמן כזה שאי אפשר לכתוב בו (כגון שהיה בשבת), אז אמרינן שלא סמכה דעתה כל כך, ולא מועיל הקנין אלא בשעת הדחק. ע"כ.

ולכן, במקרה שיצטרכו להתפיס מטלטלים, כגון שאין להם אפשרות לכתוב כתובה לפני החופה (מחמת שאין להם בהישג יד שטר כתובה ואינם יודעים את הנוסח, או שהכתובה נכתבה עם טעות ואין להם שטר אחר, וכדומה), יקח החתן חפץ שערכו כערך סך הכתובה, לפי המבואר לעיל [אות ג'], וייחד אותו לה ע"י שיתחייב לתנו לה אם יגרשנה, ואחריות החפץ תהיה עליו (שגם אם יאבד או יוזל ערכו, מ"מ הוא יתן כפי שוויו בעת ההתחייבות). ומיד כשיוכל יכתוב לה שטר כתובה כהלכה.

וכן במקרה שהכתובה נמצאה פסולה או שנאבדה, שאז אסור לו לשהות עמה כך ללא כתובה[מז] - יתפיס לה בינתיים מטלטלים או יתחייב בעדים, ואח"כ יכתוב לה מיד כשיוכל.

[ולהלן (אות יד) **יתבאר האם ניתן לסמוך על העתק הכתובה** הנמצא בארכיון הרבנות כדי להתיר להם לשהות יחד].

גילו בשבת שהכתובה פסולה

במקרה שגילו בשבת שהכתובה פסולה, או שבשבת שמו לב שנאבדה - גם כאן כתבו הפוסקים שאינו יכול לשהות עמה אם לא תסמוך דעתה על כתובתה.

וצריך ביאור, שהרי לכאורה 'ממה נפשך' יעברו כאן על איסור דרבנן: מחד גיסא אסרו חכמים לשהות עמה ללא כתובה, ולאידך אסרו חכמים לעשות קנין בשבת משום דדומה למקח וממכר (והרי טעם האיסור הוא - גזירה שמא יכתוב, ואם כן, כיון שקנין בעדים לכתיבה הוא עומד - הרי שפיר יש כאן חשש דשמא יכתוב.

ועוד, שגם מטעם איסור קנין אסרו לקדש או לכנוס אשה בשבת, כדאיתא בירושלמי (כתו' פ"א ה"א) ונפסק **בשו"ע** (סי' שלט ס"ד, וראה בשו"ע אדה"ז שם ס"ד וה') שאין מקדשין ואין כונסין בשבת. **ואף שהרמ"א** כתב שיש מתירין משום מצות פו"ר, הרי כתב שם דלא קיי"ל הכי, אלא רק בשעת הדחק יש לסמוך עליהם כגון מפני כבוד הבריות, ע"ש.

וכן הקניית מטלטלין אסורה משום קנין, וכמו שפסק **המג"א** (באו"ח סי' שו ס"ק טו) **וכ"כ בשו"ע אדה"ז** (שם סט"ו) שאסור לתת מתנה בשבת משום דההקנאה היא העברה מרשות לרשות ודומה למכר וממקח האסור בשבת. ולכאורה גם התפסת מטלטלין כלולה באיסור זה.

ועוד נפסק שם (בשו"ע ס"ו וברמ"א ומג"א שם, וכן בשו"ע אדה"ז שם סי"ב - ט"ז)

מז. לדעת השו"ע ס"א אסור אף להתייחד עמה, אבל דעת הרמ"א שם דאסור רק לבעול אך מותר להתייחד, וראה ח"מ וב"ש סק"א בשם הב"ח דכוונת הרמב"ם שהוא מקור דברי השו"ע דלכתחילה אין עושין כן אבל אין איסור ממש להתייחד עמה. וראה באוצה"פ סק"א אות ב'.

דעבור חפצי שמים התירו כמה איסורים [כגון לדבר בחשבונות של מצוה, ואפילו לפסוק צדקה, ועוד]. והרי כאן הצורך בנישואין הוא משום מצוה דפו"ר ועונה, וא"כ יש לעיין 'מה ראית' להעדיף לעבור על איסור אחד יותר מאיסור אחר, שמא עדיף להתיר לו להתייחד ולבעול בלא כתובה שהיא תקנת חכמים משום סמיכות דעתה [ובפרט לדידן דמשום חרם דרבינו גרשום אסור לגרשה בעל כרחה], ולא יעבור על איסורי קנין בשבת שהם גם דרבנן. או שמא עדיף לומר שלא יעבור על שום איסור כיון שיכול לחכות עד מוצ"ש ולא להתייחד עמה כל השבת.

והנה, נאמר בגמרא מסכת **כתובות** (ז.): רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת, אמרי ליה רבנן והא לא כתיבא כתובתה, אמר להו אתפסוה מטלטלין".

וכן הובא **ברי"ף** (שם), **ובראי"ש** (שם סוס"י י'), וכ"כ **הרמב"ם** (אישות פ"י ה"ט) דאם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה - הרי זה מותר לבעול, וכ"כ **בשו"ע** (ס"ב) כנ"ל.

והקשה הרשב"א (בחידושיו שם) איך מותר להתפיס לה מטלטלין בשבת, והרי אין קונין בשבת, כדאמרינן בעירובין (עא.) מיקנא רשותא בשבת אסור, ואמרינן נמי בירושלמי (הנ"ל) אין נושאין נשים בשבת לפי שהוא כקונה קנין בשבת. ותירץ דנראה לומר דהכא **לא הקנו לה המטלטלין הקנאה גמורה**, אלא יחוד בעלמא הוא כדי שתהא דעתה סומכת בכך לפי שעה, **ודבר מועט כזה שרי**. והביא ראיות, ע"ש.

וכתב תירוץ נוסף, דמשום מצוה דחוקה התירו, דאע"פ שאסרו לישא נשים בשבת, **הכא כיון שכבר כנס, יותר מצוה היא לבעול.**

וסיים הרשב"א, דאפשר לומר תירוץ אחר: הכא **ערב שבת** היה, ולא היתה להם שהות ביום לכתוב לה כתובה אבל היתה להם שהות להתפיסה מטלטלין. ע"כ.

וכ"כ עוד כמה ראשונים ג' התירוצים הנ"ל, ראה על הגמ' הנ"ל **בתוס' הרא"ש, במרדכי, בנימוקי יוסף, ובמאירי.**

והנפק"מ בין התירוצים: לפי השניים הראשונים מותר להתפיסה מטלטלין אף בשבת, אבל לפי התירוץ האחרון אסור להתפיס לה מטלטלין בשבת, ויצטרך להימנע מלהתייחד עמה עד מוצאי שבת.

והריטב"א (שם) כתב כתירוץ הראשון דהרשב"א, דהכא אינו משכון גמור אלא מטרתו היא שתסמוך דעתה בכך בלבד.

והרמב"ן (בחידושיו כאן) כתב ג"כ כתירוץ השני דהרשב"א, דאפשר שמפני מצוה דחוקה התירו. והוסיף **הרמב"ן** לתרץ מדוע כאן התירו משום מצוה אבל בנישואין לא התירו, שזאת משום דנישואין הוא מילתא דפהרסיא ולא התירו אפילו משום מצוה לקנות בפני העם קנין גמור בשבת. וכ"כ **הרא"ה** בחידושיו כאן, וכ"כ **הר"ן**

בחידושיו בתירוץ הראשון, ובתירוץ השני הביא את התירוץ הנ"ל דהוי בערב שבת, ע"ש.

והעיר הב"ש (סק"ח), **דהשו"ע** בחו"מ (סי' עג ס"ז) כתב דמי שנשבע לשלם ביום מסויים ואירע אותו יום בשבת - יכול לתת משכון בשבת, והוא כתירוץ הראשון של הר"ן, ע"כ[מח].

והבני אהובה (אישות פ"י ה"ט) דחה את דברי הב"ש, וכתב דמשם אין ראיה, שהרי הוא חייב לקיים את שבועתו כדי שלא יחל את דברו שמהתורה, דאם אינו מקיים - יעבור על איסור שבועה מה"ת, משא"כ כאן אינו מחוייב כלל להתייחד או לבעול, אלא יכול להמתין עד מוצ"ש, ואם אתה דוחה איסור דרבנן בשביל מצות בעילה, צא ואמור לו לבעול בלי כתובה דגם זה איסור דרבנן, ומה אולמיה דהאי מהאי.

וכתב עוד, דלדעת הרמב"ם [וכן דעת המחבר] דס"ל דקבלת קנין בעדים מהני לכתחילה, א"כ צריך לומר דהאי דרב אמי היה בשבת, דאי אפשר בקבלת קנין, ולכן התפיס מטלטלין, שאם נאמר דהיה בערב שבת - היה לו לעשות קנין בעדים לכתחילה ולא היו שואלים עליו, אלא מוכח דהיה בשבת. ע"כ דברי **הבני אהובה**. ע"ש [וע"ע באוצה"פ סקי"ד אות א'].

והמג"א (שם סקט"ו) את הביא דברי הריטב"א שכתב דהכא אינו משכון גמור אלא מטרתו היא שתסמוך דעתה בכך בלבד. וכן כתב שמותר לקנות אתרוג על מנת להחזיר ביו"ט ראשון, שהרי אינו קונה אותו בעצמו אלא כדי לצאת בו ידי חובתו, ואח"כ צריך להחזירו. ע"כ. ומשמע דלענייני חפצי שמים מותר לקנות ולהקנות באופן כזה שאינו קנין גמור אלא מועט. וכ"כ **אדה"ז** בשלחנו (שם סי"ז) ע"פ דבריו.

ועוד כתב המג"א (שם סקי"א), דמותר להקדיש חפץ לבית הכנסת, משום דאינו יוצא לגמרי מרשותו, שהרי יש לו חלק וזכות בו בתוך כל אנשי העיר שיש להם זכות בהקדשות של בית הכנסת, וא"כ אינו דומה למקח וממכר שהמקח יוצא לגמרי מרשותו של המוכר לרשותו של הלוקח. וכ"כ **אדה"ז** (שם סי"ד) כדבריו.

מח. ואפשר דהשו"ע גם אוחז כהני תירוצי דדבר מועט כזה שאינו קנין גמור אלא משכון בעלמא לא גזרו, או שהקלו מפני שכבר כנס ויש יותר מצוה מצד פו"ר, וכשאר הראשונים הנ"ל שתירצו תירוצים אלו. ושמא לא ראה הב"ש דבריהם, שהרי לא הביא קושיא זו ותירוץ זה אלא בשם הר"ן בלבד. ודוחק קצת, וצ"ע. ועיין בחו"מ משפט שם בסמ"ע סק"כ ובש"ך סקכ"ב ובביאור הגר"א סקכ"ב, שכתבו שההיתר שם הוא משום דאינו אסור אלא משום ממצוא חפצך וכיון שהוא חפצי שמים דהוא כדי לקיים מצוותו - הרי זה מותר. ע"ש. אלא דבאמת עדיין יש לנו להבין מה ההבדל בין כניסה לחופה וקנין קידושין דאסור אע"פ שהם גם חפצי שמים, לבין שאר חפצי שמים דהתירו. והרי לכאורה האיסור הוא מפני הקנין שגם בחפצי שמים לא התירו קנין, כגון להקדיש לגבוה, וכמבואר באו"ח סי' שו שם. ולכן היה צריך לבאר מה הוא ההבדל בין שאר הקניינים האסורים, לבין התפסת מטלטלין המותרת. ונראה שלכן תירצו הראשונים באופנים שונים לתרץ זאת.

נמצא, דהמג"א ואדה"ז תפסו עיקר כתירוצו של **הריטב"א** (שהוא גם תירוצו הראשון של **הרשב"א** כנ"ל, וכתבוהו כמה ראשונים כנ"ל), **שהתפסת מטלטלין** מותרת משום דאינו קונה בזה קנין גמור אלא רק קנין מועט ויחוד בעלמא, היינו שהוא משכון בעלמא כדי שתסמוך דעתה עליו, ואינו יוצא מרשותו של הבעל לרשותה של האשה, ולכן אינו דומה למקח וממכר. אבל קנין קידושין וכניסה לחופה, פשוט שאסור תמיד משום דיש כאן קנין גמור.

יא. כתיבת "וקנינא"

מתי כותבים

בספר טעמי המנהגים (עמ' ת"י) מובא שכותבים את תיבת "וקנינא" רק אחרי שהעדים ראו את הקנין. **וכן נוהגים.**

אולם התשב"ץ (ח"ג סי' שא) כתב שאין שום בעיה לכותבה לפני הקנין, ואין חוששים כלל ל'מחזי כשיקרא' לפני חתימת העדים. וכ"כ **המהר"ם מינץ** (סי' קט), **ובשו"ת מנחת פיתים** (סי' סו ס"א).

ולכן, אף שנוהגים כיום כדעה הראשונה, אין זה מעכב כלל.

ויש נוהגים שלא לכתוב את רגל האות ק' של תיבת 'וקנינא' [בפרט בכתובות המודפסות], וכותבים אותה רק אחרי שהעדים ראו את הקנין.

לא כתבו כלל וקנינא

ואם שכחו לכתוב את מילת 'וקנינא' [והמשיכו מיד את הנוסח בלי להשאיר חלל] - אין זה פוסל את הכתובה, מפני שאין חיוב מן הדין להזכיר את הקנין בכתובה[מט]. ועוד, שגם מה שכתוב בנוסח הכתובה לפני כן "ואחריות וכו' קיבל עליו חתן דנן" יכול להתפרש כלשון של קנין, שכן קבלת אחריות הינה על ידי קנין. וכן הובא בשם **הגרי"ש אלישיב** שהכשיר בכגון דא (קובץ תשובות ח"א סי' קסו, 'קובץ על יד' חוברת י').

לא כתבו ונשאר חלל ריק

יתירה מכך כתב **בשו"ת שבט הלוי** (ח"ט סי' רעז), שאפילו אם השאירו חלל ריק עבור תיבת 'וקנינא' ולא כתבו אותה כלל והחלל נשאר ריק, והעדים חתמו על הכתובה כך - מ"מ אין זה פוסל את הכתובה, ואין זה נקרא דבר שיכול להזדייף כיון שמקום החלל הוא קטן בדרך כלל.

אבל הגרי"ש אלישיב (שם) הורה לפסול כתובה כזו, כיון שמצד עצמה היא כן יכולה להזדייף, דהיינו שבמקרה שלא היה קנין ויזייפו ויכתבו 'וקנינא' יהא ניתן לגבות את השטר משעת הקנין, והרי שטר שאין בו קנין נגבה רק מסוף היום, ואם כן נמצא מזוייף.

מט. כדעת השו"ע בסי' סו ס"ח, ואף ששם הרמ"א חולק - עיין בח"מ שם סקל"ד שהסכים עם השו"ע.

אבל בספר **משפט הכתובה** (ח"ה עמ' פג) העיר שהשטר ניתן לזיוף רק כאשר לא עשו קנין בפועל, שאז אם יכתבו 'וקנינא' יהיה שינוי בדין ויהיה מזוייף וכנ"ל, אך במקרה שכן עשו קנין, וכפי שהוא ברוב המקרים - אין שום זיוף בכך שיכתבו 'קנינא' אחר חתימת העדים. ועוד הביא שם מעשה מרב אחד שדן בפני הגריש"א על ענין זה והעיד שהגריש"א **חזר בו** מזה, ע"ש.

ולכן למעשה יש לסמוך על השבט הלוי הנ"ל שהקל בזה בדיעבד.

לא השלימו את רגל הקו"ף

וכן אם לא כתבו את הרגל של האות ק' ונשאר כתוב 'ורנינא', וכבר חתמו העדים - מ"מ אין זה פוסל את הכתובה, כי כולם מבינים שהכוונה היא ל'קנינא' אלא ששכחו להשלים את הרגל, וגם אין שום אפשרות לשנות ולזייף (וכ"כ בספר הנישואין כהלכתם פי"א הע' 411 בסופה).

כמו כן ניתן להשלים את רגל הקו"ף גם לאחר חתימת העדים, כיון שאין זה זיוף ואינו ניתן לזיוף כלל (וכן מצאנו בשם הגרי"ש **אלישיב** שהתיר זאת, ראה קובץ 'שערי הוראה' תשרי תשס"ג, ומשפט הכתובה ח"ה עמ' פג).

יב. אם העדים חתמו לפני הקנין

כתב במנחת פתים (סי' סו סע' א') שאם כתוב בכתובה 'וקנינא' וחתמו העדים, ובפועל לא עשו קנין - הרי הכתובה פסולה, שהרי זה מזוייף ושקר. אמנם, אם יעשו קנין אחרי החתימה - הכתובה כשרה, שאז מתברר למפרע שהדבר הוא אמת.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רס"ה), שאם העדים חתמו לפני הקנין - אין זה מעכב בדיעבד ואפשר לעשות את הקנין אחרי החתימה, והכתובה כשרה. והוסיף ש"מהיות טוב" ראוי להעביר קולמוס [היינו להעביר דיו נוסף על חתימתם, כאילו חותמים עכשיו], או יותר טוב למחוק קצת מאותיות החתימה ולהעביר אח"כ דיו על החסר, שגם זה נחשב כאלו חתמו מחדש, אעפ"י שאינו מעכב.

יג. העתק כתובה

בספר נוה שלום[נ] (דיני כתובות אות ט"ו) ובספר **נהר מצרים**[נא] (הלכות כתובות אות ב') כתבו שטוב לעשות 'העתק כתובה', דהיינו שכותבים כתובה שניה עם כל הפרטים שבראשונה והיא נשמרת בארכיון בית הדין המקומי. ואין לחשוש משום 'תרי שטרי' שהרי השני שמור בידי ביה"ד ולשימושו בלבד, ובעת גירושין יכתבו על ההעתק שגבתה את כתובתה.

וכתבו שם, דהתועלת הגדולה שהרוויחו מכתיבת העתק כתובה היא במקרים הרבים והשכיחים

נ. להרב שלום חזן, אב"ד אלכסנדירה לפני כמאה וחמישים שנה.

נא. להרב רפאל אהרן בן שמעון, אב"ד במצרים לפני כמאה שנה.

שנאבדה הכתובה, ונאסר עליהם לשהות יחד, שאז על ידי העתק הכתובה אין איסור ואין מכשול. וכן כאשר הבעל רוצה לכתוב לה כתובה חדשה אחר שנאבדה ראשונה, ומתקוטטים לגבי הסכומים שהיו רשומים על הכתובה הקודמת - הנה כאשר יבואו לבית הדין, יראו בהעתק הכתובה מה היה רשום, וישתיקו כל מריבה. עכת"ד.

אמנם, יש פוסקים הסבורים שאין לעשות העתק לכתובה, משום שע"פ הדין אסור לעשות שני שטרות על חוב אחד, שמא יבואו לגבותו פעמיים, וכפי שמצינו **בשו"ע** (חו"מ סי' מא ס"א וס"ג) שאין לכתוב שני שטרות על אותו הדבר ואין לבי"ד לכתוב העתק לשום שטר. ועוד, שחוששים שמא השטר השני פוסל את הראשון, ויתירה מזו שיש הסוברים ששניהם פסולים - הן הראשון והן השני (עי' שם באחרונים, ש"ך, תומים, נתיבות, ועי' עוד בשו"ע שם סי' רמ ס"א-ב). והוא הדין בכתובה שאסור לעשות שתי כתובות לאשה אחת, שמא תגבה פעמיים את כתובתה, ואם האשה הוציאה שתי כתובות הרי השניה פוסלת את הראשונה (עי' בשו"ע אה"ע סי' ק' סי"ד). ועפ"ז חוששים שמא ההעתק פוסל את הכתובה האמיתית, כיון שבדרך כלל הרי היא נכתבת אחרי הכתובה האמיתית.

וכתבו עוד דממה נפשך, לעשות שטר כשר הראוי לגביה, אי אפשר משום שאסור לעשות כן ע"פ הלכה, ואם העדים יחתמו על שטר זה, יעידו שקר שהכלה תוכל לגבות פעמיים כאשר החתן לא התחייב אלא פעם אחת בלבד. ואם לעשות שטר באופן שאינו כשר לגבייה, ואינו משמש אלא לראיה ולזיכרון בלבד, אם כן למה לעשות בצורה של שטר עם עדים חתומים עליו. ולכן אין בזה צורך, אלא יש לערוך רישום פשוט לזיכרון הפרטים, היינו: תאריך החתונה, שמות החתן והכלה, והסכומים שהתחייב בהם החתן.

וכן דעת **הגרי"ש אלישיב**[נג] ע"ה שהורה לא לכתוב כתובה שניה, והוסיף שהכותבים העתק ע"פ דרישת הרבנות - יש להם למתוח קו לאורכה ולרחבה כדי לפסול אותה ולא להסתפק במילת "העתק" הכתובה שם. וכן נראית דעתו של **הגרצ"פ פראנק**[נג] ע"ה.

ומטעמים אלו אין נוהגים **בבד"ץ העדה החרדית** לכתוב העתק כתובה, אלא רושמים בפינקס (במחשב) את כל הפרטים של הנישואין, ומצלמים את הכתובה המקורית, כדי לשמרה בארכיון, ואינם כותבים העתק כתובה.

נב. מבקשי תורה חוברת מ' ניסן תשס"ה עמ' מב ועמ' פא, הובא בשמו בספר משפט הכתובה ח"ז עמ' ט'.

נג. ראה משפט הכתובה שם, שאחר שהעירו לו על כך כתב שתיקן הדבר ברבנות, ומשמע שדעתו היתה להחמיר בזה.

אבל הרבנות הראשית באה"ק הנהיגה לכתוב ע"י מסדר הקידושין העתק כתובה, ולשמרה בארכיון. וכן נהוג בהרבה רבנויות בעולם. ולא חששו מהחשש הנ"ל של גביה כפולה כיון שהכתובה מופקדת בידי הבי"ד ושמורה שם, ואין לאשה שום גישה למסמך זה, אלא בהסכמת הבי"ד בלבד. וסמכו עמש"כ **בשו"ע** (חו"מ סי' מא ס"ג) דאם יש צורך כגון שחושש שמא ייאבד שטרו - יכולים הבי"ד שבעירו לשמור על שטרו ולכתוב לו שטר אחר שעל ידו יגבה חובו ('שטר התפסה'). ולכן, לא תיתכן תקלת גבייה פעמיים על ידי האשה, ואין לחשוש.

ועוד סכמו עמש"כ **בשו"ע** (חו"מ סי' סא ס"ב) ששטר שחתום ע"י עדים כדי להשאירו ביד הסופר - אין לו דין שטר כיון דכל שלא חתמו העדים כדי למסרו לבעליו, רק לזכרון דברים בעלמא, לא מקרי שטר. ע"כ.

ועוד חיזוק לזה, שהרי אם יבואו להתגרש - הרי הבי"ד יכתבו בפסק הדין את כל הרקע ומה נעשה עם הכתובה, ושאין לאשה עוד שום חוב על בעלה כי סידרו הכל. ולכן אם תבוא עוד פעם לגבות - תהיה לבעל הוכחה חזקה בידו. ויתירה מזו שאף לא יצטרכו שהבעל יראה להם זאת, כיון שבתי הדין מבררים ומעבירים תיקים מאחד לשני כדי לברר, ובודאי יראו שכבר גבתה כתובתה, ולכן אין לחוש כלל.

והעידו יודעי דבר שלא שמעו מעולם על מקרה כזה שהאשה באה לגבות פעמיים את כתובתה[נד].

לאידך, אלו השוללים את מנהג העתק הכתובה, חוששים אפילו בחשש רחוק לכל אפשרות של גבייה שניה על ידי האשה (כגון שגבתה פעם ראשונה בחו"ל ואחרי כמה שנים השיגה את ההעתק וגבתה שוב באה"ק).

וכן חששו לכל מיני תקלות שעלולות לקרות בעת מילוי הכתובה וההעתק, כגון שקנו שתי כתובות זהות והרב שכח לכתוב מילת "העתק" בכתובה השניה, או שהחתן ימסור את ההעתק לכלה והמקורית תגיע לידי הרבנות, או שפחות ידקדקו במילוי ההעתק (כפי שזה בדרך כלל) ויצא פסול בתוך המילוי, והרי השטר הנחתם אחרון מבטל את הראשון (ובדרך כלל ההעתק נחתם אחרון) ונמצא שהאשה שוהה עם בעלה ללא כתובה כלל.

ולאידך, הרבנות תיקנה כדי למנוע את כל המצבים הנ"ל שהרב ימלא את הכתובה בדקדקנות ע"פ ההוראות שיתנו לו עבור אותה כתובה, והוא עצמו יחזיר את ההעתק לרבנות ולא ימסרנו כלל לחתן[נה].

נד. כך כתב בספר משפט הכתובה ח"ז עמ' טז, וכך שמעתי מכמה דיינים היושבים על מדין. ועי' בספר הנ"ל שם עמ' ו' – כ' מה שהאריך בזה והביא עוד כמה ראיות לנהוג בכתיבת העתק כתובה.

נה. וראה בספר משפט הכתובה ח"ז עמ' כא, שהציע פיתרון המועיל לכל הדעות: להדפיס טופס העתק כתובה עם המילה "העתק" מודפסת ברקע הדף בצבע בהיר על כל הדף, באופן שאינו מפריע

ובכל אופן, בהרבה מקומות, ההעתק **אינו שטר כשר לגבייה**, אלא טופס בעלמא בו רשומים הפרטים המופיעים בכתובה, **ובזה בודאי שלא נחלקו כלל**, ואדרבה לכל הדעות מועיל הדבר כדי לברר היטב הדברים לעת הצורך. **ולא נאמרה המחלוקת הנ"ל אלא היכא שההעתק הוא שטר כשר לגבייה.**

ודבר זה משתנה ממקום למקום, וגם באה"ק יש בזה שינויים מעיר לעיר וממועצה למועצה: יש מקומות בהם טופס ההעתק הוא שטר הכשר לגבייה על פי כל דיני השטרות, ויש מקומות בהם אין זה אלא טופס בעלמא ואינו עשוי ע"פ דיני השטרות, וממילא הוא פסול לגביה.

ועל כל פנים, כיום בכל המקומות **כותבים על השטר את המילה "העתק"**. וכמו שמצינו בדברי הרמ"א (חו"מ סי' מא ס"ג) "וכל שטר שמטפיסין - מעתיקין אותו אות באות משטר הראשון, **וכותבין שהוא העתק"**.

והרי זה עצמו גורם שהוא לא יהא כשר לגביה, הגם שהוא שטר כשר לגבי שאר העניינים. וכמו שכתב שם **הסמ"ע** (סקכ"ז) על דברי הרמ"א הנ"ל: "רצונו לומר . . אבל כשמעתיקין אותו אות באות וכותבין בו שהוא העתק מגוף השטר, **אז נראה מתוכו שגוף השטר עדיין קיים, ולא יגבהו שום ב"ד עד שיוציא גוף השטר, וליכא החששא שיגבה בו ויחזור ויגבה".**

לאידך, לפי זה צריך ביאור לאיזו תועלת יכתבו את העתק השטר אם אינו כשר לגביה, לזה כתבו **האורים** (סקכ"ח) **ונתיבות המשפט** (שם סק"כ) דנפקא מינה בהעתקה זו **שלא יהיה נאמן לומר "לא היו דברים מעולם"**, שהרי ההעתקה לפנינו, אבל אם טוען "פרעתי" (בשטר הלואה) - נאמן, שאם לא כן, יש לחשוש שמא יגבה ויחזור ויגבה.

והיינו, שהתועלת ההלכתית היחידה שיש להעתק הכתובה בימינו היא - שממנו יכולים ללמוד מה היה בשטר המקורי, ועל פי הדברים הכתובים בו ניתן יהיה לכתוב שטר כתובה חדש במקרה שנאבד המקורי. שהרי בלא שטר זה, כלומר אם היו עורכים רישום פרטים בעלמא - לא היה אפשר לחייב את הבעל בשטר חדש על פי הפרטים הרשומים בלבד, כיון שאין זו עדות ואין זה שטר ואי אפשר לדעת אם הבעל כבר לא פרע, ולכן במקרה שיבואו לידי ויכוח מה היה כתוב בכתובה המקורית - לא יהיה ניתן לחייב את הבעל לכתוב כתובה חדשה על פי הפרטים הרשומים. אבל כאשר ישנו העתק כתובה באופן שנעשה כשטר כשר לכל דבר (אף שאינו כשר לגביה, מ"מ) הוא כשר לעניין זה שניתן ללמוד ממנו

כלל לקריאת הטקסט, ובזה יצאנו ידי כל הספקות, כי יראו הכל שהוא העתק, ולא יגבו על ידו (ללא בירור), ולאידך ע"פ ההלכה שטר כשר הוא ומתיר את שהיית הזוג יחד. וכתב ששאל לרבנים משני הצדדים, והסכימו פה אחד, גם המחמירים, שע"י זה יצאנו מידי כל תקלה לכל הדעות.

ולחייב את הבעל לכתוב בשטר החדש ככל הפרטים המופיעים בו.

וזו אחת הסיבות שכתבו הנוה שלום והנהר מצרים (הנ"ל) לכך שתקנו לעשות העתק כתובה.

ובכך מתורצת לכאורה קושיית החולקים שחששו משום גבייה כפולה.

אלא שגם באופן זה חששו שמא יקרעו את המילה 'העתק', ובכך יהיה השטר ראוי לגבות בו כשטר המקורי.

ובשביל למנוע כל חשש, נהוג כיום בהרבה מקומות להדפיס את מילת 'העתק' ברקע השטר תחת הכתב של תורף השטר. אבל בצבע יותר בהיר, כדי שיהיה ניתן בקלות לקרוא את האותיות של השטר עצמו ללא ההפרעה [ואפשר לבחור מבין השניים: או שתופיע מילת 'העתק' פעם אחת בכתב גדול, או שתופיע כמה פעמים בכתב קטן], ובכך יצאנו ידי כל ספק שהרי לא ניתן לזייף זאת.

ואחרי כל הנ"ל, נשאר לברר דבר אחד: האם אפשר לסמוך על ההעתק כאשר נאבדה הכתובה לענין זה שיהיו מותרים לשהות יחד, או שאין לסמוך על זה כלל, גם כאשר נעשה לפי כל הזהירויות הנ"ל. ונבאר זאת בס"ד באות הבאה, ע"ש.

ולתוספת ביאור: ראינו לעיל בדברי הנוה שלום והנהר מצרים שכוונתם בתקנתם את מעשה העתק הכתובה, היתה בשניים: **א.** שאם ייאבד שטר הכתובה לא ייאסרו בני הזוג בשהייה יחד. **ב.** שאם יבואו לידי קטטה תהיה הוכחה ברורה המחייבת את הבעל לחזור ולהתחייב בשטר חדש על אותם הדברים שהתחייב עליהם בשטר הראשון.

והנה, בנוגע לענין הב', ביארנו לעיל שדבר זה הושג על ידי שטר שכתוב עליו 'העתק', אבל לגבי הענין הא' עדיין יש לברר אם מועיל הדבר, וכדלהלן באות הבאה.

יד. האם סומכים על ההעתק כאשר נאבדה הכתובה

כמבואר לעיל, לדעת הנוה שלום והנהר מצרים, אם נאבדה הכתובה, ניתן לסמוך על העתק הכתובה הנמצא בידי הרבנות המקומית כדי להתיר את שהיית בני הזוג יחד, וזו היתה המטרה העיקרית לזה שתקנו לעשות העתק כתובה.

צדדי הספק

אלא שיש לעיין בזה, שהרי לכאורה כל עיקר הכתובה הוא כדי שתסמוך דעת האשה על הכתובה שתגרום שלא יוציאנה בעלה בקלות. ויש לחקור האם דבר זה הושג על ידי שטר הנמצא בידי הבי"ד בלבד ולא תחת ידה.

ולכאורה יש לומר דשפיר סמכה דעתה על ההעתק הנמצא ברבנות, כיון שבכל אופן אם הבעל ירצה לגרשה יצטרכו לעשות הכל דרך הרבנות, והרי הם יראו בתיק שלהם את ההעתק, ובכל

אופן, בכל עת שתרצה היא תוכל לדרוש שיעיינו בהעתק הכתובה השמור אצלם. והרי על כך בדיוק סמכו הפוסקים הנ"ל לומר שמועיל הדבר.

אלא דאפשר לומר שהפוסקים הנ"ל דיברו דוקא על שטר כזה שהוא כשר לגבייה [שהרי לא ציינו בדבריהם שכותבים על השניה שהיא העתק[נו], אלא רק שהנייר שונה[נז]], אבל שטר שאינו כשר לגבייה, אף שהוא מועיל לענין שלא יטען 'לא היו דברים מעולם', מ"מ הרי יכול לטעון 'פרעתי' ונאמן (וכדלעיל). וא"כ מה סמיכות דעת יש בזה.

והיה אפשר לומר, שאף שאינו ראוי לגבייה, מ"מ מכך שהוא ראוי לזה שלא יוכל להכחיש הכל ולומר 'לא היו דברים מעולם' מוכח שיש לו כח ותוקף, וא"כ אף אם יטען 'פרעתי' מ"מ יבררו הבי"ד וידרשו ויחקרו, ויצטרך הבעל להוכיח שכבר פרע. ובפרט בימינו, שיש לכל תשלום משמעותי מעקב והוכחות ומסמכים כתובים ומשוכפלים וכו', ודאי שאם אמת הוא שהבעל כבר שילם יוכל בקלות להמציא הוכחה לזה, וכגון שכתוב בתורף הגט שפרע את הכתובה, או שכתוב כן בתיק שלהם ברבנות, או כל ראייה אחרת, ואם לא יוכל להביא הוכחה לזה - מוכח שלא שילם. וא"כ שוב אפשר לומר שגם באופן שכתוב על השטר שהוא 'העתק' בכל זאת יש סמיכות דעת לאשה.

אך למעשה אין זה מחוור ואין זה מבוסס מספיק על פי הלכה, כיון ש(כפי שראינו לעיל) על פי דין גרידא אין לשטר זה שום כח של גבייה, דיכול לטעון 'פרעתי' ונאמן [דאם לא - יש לחוש לגבייה כפולה]. ואם כן ייתכן שאין לה סמיכות דעת אמיתית, ועוד שעצם העובדה שיצטרכו הרבה דרישות וחקירות לזה, הרי זה גורם לה שלא תסמוך דעתה על זה. ואולי גם העובדה שאין השטר מצוי תחת ידה גורם לה שאין סומכת דעתה, וחשש זה הוא אפילו בשטר הכשר לכל דבר.

יתירה מזו יש לומר, שגם מדברי **הנהר מצרים** אין הוכחה שסמך על ההעתק הנמצא בידי בית הדין כדי שלא יצטרכו אפילו לכתחילה לכתוב כתובה נוספת, אלא ההעתק הוא רק כדי שלא נאמר שבאותו פרק זמן שנאבדה הכתובה ללא ידיעתם, לא יהיו כשוהים

נו. ומה שכתב הנהר מצרים בסוף דבריו וז"ל "ואם ח"ו באה הכתובה לידי גובייא, מסיבת גירושין או אלמנות ח"ו, אחר שנקרעה הכתובה העיקרית אנחנו כותבין על ההעתק שבפנקס שהכתובה העיקרית נקרעה מסיבה כך וכך, וגם זה ההעתק אינו שוה עוד למאומה, ומותחין עליה קו להודיע פסלותה" עכ"ל, לכאורה מיירי רק כאשר גבו הכתובה, אז מציינים כך על הכתובה השניה השמורה אצל הבי"ד, אבל לא כתבו שכן היו כותבים מתחילה. לאידך, עדיין אפשר לומר שכוונתו היא שכן היו כותבים מלכתחילה, אף שלא כתב זאת להדיא. ולכן כתבנו בסגנון דאפשר.

נז. כמש"כ הנהר מצרים וז"ל "הראשונה העיקרית נכתבת על נייר מצויר ומוזהב כנהוג, והשנית שהיא העתק העיקרית נכתבת בפנקס מיוחד לזה בבי"ד" עכ"ל.

ללא כתובה לגמרי, אבל מיד לאחר שנודע להם, יש לכתוב חדשה גם לדעתו. וכפי שמדוייק כן מלשונו: "וזאת עשיתי למנוע מכשול אם נאבדה הכתובה **והבעל לא ידע**, ואסור לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלי כתובה" עכ"ל, ומשמע קצת מלשונו, דאם ידע - אין לסמוך על זה לכתחילה [ועדיין אפשר לומר דכוונתו היא לאו דוקא, אלא שבאופן כללי, בלי תקנה זו, הרי אם הבעל היה יודע - היה כותב לה מיד, ואם לא היה יודע - היה שוהה עמה באיסור, ואם כן, כל התועלת של התקנה אינה אלא כאשר לא ידע, אבל לאו למימרא דאם ידע חייב מיד לכתוב אף אחרי התקנה, וק"ל].

אמנם מלשון הנוה שלום (שקדם בתקנתו לנהר מצרים), אכן משמע שלדעתו בכל אופן שפיר מקרי שיש להם כתובה, גם כשיודעים שנאבדה, וז"ל "ואהני לן שאם נאבדה הכתובה שביד הכלה **אין צד לומר שהם שרויים בלא כתובה**" עכ"ל. ומשמע דהכתובה השניה הרי היא ככתובה גמורה לכל דבר. אלא, שכנ"ל, אפשר דלא מיירי אלא בכתובה הכשרה לגבייה לגמרי, ואם כן אין לנו הוכחה מדבריו בנוגע להעתק הנהוג בימינו.

אם ניתן לסמוך בעניין זה על חדר"ג דלא יגרש בע"כ

והנה, הרמ"א כתב (כאן ס"ג) וז"ל "במקום שאין מגרשין רק מרצון האשה - אין צריך לכתוב כתובה, אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחה של אשה משום חרם רבינו גרשום, **היה אפשר להקל בכתיבת הכתוב. אבל אין המנהג כן, ואין לשנות**", עכ"ל.

מבואר מדברי **הרמ"א** דמן הדין היה ניתן להקל, כי באמת דעתה סומכת על כך, אלא שלמעשה לא נוהגים כן. ואם כן, בנדו"ד דנאבדה הכתובה היה אפשר לומר דלעניין זה שפיר יש לסמוך על כך בדיעבד, עכ"פ עד שיכתוב לה כתובה אחרת.

אלא שהאחרונים חלקו על הרמ"א, שהרי הוא למד זאת מהדין של האונס את הבתולה המבואר באבן העזר סימן קעז, דשם מבואר שחייב לישא אותה ואסור לגרשה (דכתיב "לא יוכל לשלחה כל ימיו") ולכן לא צריך לכתוב לה כתובה, ודימה הרמ"א את חדר"ג לדין זה, שהרי לאחר החרם כל בעל לא יכול לגרש את אשתו ללא רצונה. ועל כך כתבו האחרונים שאין זה דומה: שם איסור הגירושין הוא מדאורייתא, ולכן גם אם יגרשה יהיה חייב להחזירה ואין תוקף כלל לגט שיתן לה, משא"כ בחדר"ג שאם מגרשה הגירושין חלים ע"פ תורה, וא"כ יש לחוש שמא מתוך כעס יגרשנה ויחולו הגירושין, ולכן אין סומכת דעתה על כך, **ואם כן חייב לכתוב לה מדינא כתובה** גם במקומות שקבלו חדר"ג. כך כתבו **הח"מ** (סקי"ח), **והב"ש** (סקי"א), **הגר"א** (סקי"ז), **והחכמת שלמה** (על הגליון).

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' סז אות ד') כתב להוכיח מכאן שאין

האשה סומכת על הבי"ד שיגבו לה את כתובתה ויסדרו לה תנאים מול בעלה, שהרי רואים מדברי האחרונים כאן שאפילו על חדר"ג החמור לא סמכה דעתה וכ"ש וק"ו שאין סומכת דעתה על הבי"ד.

ואמנם, עדיין אפשר לומר דיש לצרף את דעת הרמ"א **כסניף להקל בנדו"ד**, שלא יצטרכו להיבהל ולכתוב כתובה מיד, אלא יוכלו לשהות יום אחד או ימים בודדים עד שיסדרו זאת.

דעות פוסקי דורנו

דעת הגרי"ש אלישיב[נח] **והגר"ש ואזנר**[נט] ע"ה שאין לסמוך על ההעתק כאשר נאבדה הכתובה המקורית, ולכן בני הזוג נאסרים מיד בשהייה יחד עד שיכתבו כתובה אחרת.

לעומתם, דעת **הגרש"ז אויערבאך**[ס] **והגר"ע יוסף** ע"ה שיש להקל ולסמוך על ההעתק.

ובשם הגר"ע יוסף ע"ה נאמר[סא] יתירה מכך, שניתן להקל אפילו במקרה שלא עשו העתק, כיון שהיום עיקר סמיכות דעתה של האשה היא על הבי"ד שיגנו עליה מפני בעלה, וידאגו לזכויותיה ושלא יוציאה אלא לאחר שתקבל תנאים שמתרצית בהם, וזה עצמו גורם לבעל שלא יוציאנה בקלות. והוא כעין מה שאמרו חז"ל (כתובות נו:) שבמקומות שלא נהגו לכתוב כתובה - סומכת דעת האשה על תנאי הבית דין שיחייבו את בעלה לתת לה את כתובתה. אבל למעשה אמר הגרע"י שאין לסמוך על זה, וכותבים להם כתובה חדשה, וההיתרים דלעיל הם רק כדי שלא יצטרכו להיבהל ולהזדרז כל כך לכתוב כתובה חדשה.

וכן דעת הציץ אליעזר (חי"ט סי' לט אות ב') שיש לסמוך על חדר"ג[סב], ושאין צורך "למהר"[סג] לכתוב כתובה אחרת, ומ"מ יש לעשות זאת במוקדם או במאוחר משום המנהג.

ההוראה למעשה

ולכן נראה, **שבמקומות שכותבים על השטר השני שהוא 'העתק'** [שאינו ראוי לגבייה, ומ"מ הוא מהוה הוכחה גמורה על קיום ההתחייבות, וכנ"ל], **וכל**

נח. במכתבו המובא בספר כתובה כהלכתה להגר"ש שטרן, מדור התשובות סי' ז אות ז'. והובא גם בחוברת מבקשי תורה ניסן תשס"ה עמ' פא.

נט. הובא בספר כתובה כהלכתה עמ' נה.

ס. הובא בקובץ תבונות ארי ח"ב אות ה', ובקובץ מבקשי תורה כז עמ' יד, וכן בספר משפט הכתובה ח"ז עמ' שנח.

סא. משפט הכתובה שם. וראה שם שהגרע"י אמר סברא זאת אף לענין מקרה שלא נכתבה כתובה כלל מלכתחילה.

סב. ועוד כתב שם, שייתכן לפרש את כוונת הרמ"א הנ"ל שאין דבריו אמורים לענין כתובה שנאבדה, אלא על כתיבת כתובה מלכתחילה, שעל זה כתב הרמ"א שאין להקל מצד המנהג, אבל לגבי כתובה שנאבדה, לא כתב שיש מנהג ושפיר אפשר לסמוך על חדר"ג. ע"ש.

סג. וחזר בו ממש"כ בחי"א סי' סז אות ד' שיש למהר לעשות זאת. ע"ש.

שכן במקומות הנוהגים לעשות את שטר הכתובה השני כשר לכל דבר, אף לגבייה, יש להורות שיוכלו לסמוך על זה בשעת הדחק לזמן קצר, היינו שאין צורך להיבהל 'ולהפוך עולמות' כדי לכתוב מיד שטר חדש [כגון שנודע להם על איבוד הכתובה באמצע הלילה או באמצע חופשה במקום שאין שם רב שיכול לסדר דברים כאלו], אבל ישתדלו לכתוב כתובה מיד לאחר שיתאפשר להם, על ידי רב מורה הוראה המוסמך לענין זה.

ובמקומות שאין עושים כלל העתק כתובה, כגון שרק מצלמים את הכתובה המקורית או שרושמים בפנקס בלבד את פרטי החתונה, **ודאי שאין להם על מה לסמוך**, ומיד לאחר שנודע להם שנאבדה הכתובה יהיו אסורים בשהייה יחד, עד שיכתבו כתובה חדשה אצל רב הראוי לזה.

אבל גם במקרה זה האחרון, אם הבעל יעשה קנין בפני עדים, או יתפיס לה מטלטלין - הרי זה יועיל להתיר להם שהייה יחד [ראה מה שנתבאר בזה לעיל אות י' באריכות]. וכ"ש שזה יועיל במקרה שיש להם העתק, כנ"ל, **וטוב לעשות כן בכל אופן כדי לצאת ידי כל הספקות**. אבל גם זה אינו פיתרון תמידי, אלא כשיוכלו יכתבו מיד שטר חדש, וכדברי השו"ע והרמ"א בתחילת הסימן (סע' א'-ב', וראה לעיל אות י').

וע"פ כל הנ"ל יש לומר ג"כ **שיש לעודד עשיית העתק כתובה שכתוב עליו שהוא העתק**, כדי להרוויח את סמיכות דעתה בשעת הדחק כנ"ל.

וכאשר פרסתי את הנ"ל בפני הגה"ח **הרב מרדכי שמואל אשכנזי** ע"ה, הוא הסכים עם דברים אלו.

טו. מתי נקרא שנאבדה הכתובה

כתב הרמ"א (כאן ס"ג) וז"ל: "עיר שכבשוהו כרכום [חיל שעשה מצור], או שגלו מן העיר, ואיבדו 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".

ומבואר מדבריו שלא רק אם יודעים בוודאות שנאבדה הכתובה צריך לכתוב חדשה, אלא אפילו אם יש רק "חזקת אבודה", היינו שיש חשש מבוסס (היינו חזקה) - הרי זה מספיק כדי לחייב את הבעל מן הדין לכתוב לה חדשה.

ועפ"ז, עלינו לדון בכמה מקרים מצויים בימינו, כדלקמן.

פרעות, גירוש, ביזת בתים ל"ע

במשך הדורות, עם ישראל עבר בעוונותינו הרבים פרעות קשות וטלטלות, וגורשו ממקומותיהם פעמים אין ספור, וכן בזו את בתיהם בעודם בתוכם, ועוד צרות רבות, ל"ע הי"ת.

במצבים כאלו, הורו גדולי ישראל בדורם, שצריכים לכתוב מיד

כתובה חדשה, כי בלי זה אסור להם לשהות יחד. ואע"פ שאח"כ יחזרו לביתם ויש אפשרות שיימצאו כתובותיהן, מ"מ כיון דבאותה שעה אין דעת האשה סומכת על כך כלל כיון שאינן ברשותן ואין ידם משגת אותן, וכן חוששים שמא נשרפו בביתם או נגנבו עם שאר ביזת הבית, לכן חייבים לכתוב כתובה חדשה מיד (וזה הנקרא בהלכה 'כתובה דאירכסא', כלומר כתובה שנאבדה).

וכן הורו בדורם **הרשב"א** (ח"א סי' תרלד) **והמהרי"ק** (שורש קטז) שהם מקור דברי הרמ"א הנ"ל.

וכן הורה **הציץ אליעזר** (ח"א סימן סז אות ד') **לניצולי השואה**, וכן לתושבי ירושלים עיה"ק כשנכבשה ע"י האויבים ימ"ש [בשנת תש"ח], שימהרו לכתוב כתובה חדשה לנשותיהם[סד]. ובמקום (חי"ט סי' לט) אחר כתב שאין צורך "למהר", אבל מ"מ יש לעשות זאת בזמן כלשהו, מצד המנהג. והוסיף שם שזהו דוקא כאשר נודע בודאות שהיא נאבדה לגמרי אבל לא בסתם שאינם יודעים היכן היא [ראה בהערה].

כאשר לא מוצאים את הכתובה, מעבר דירה, נקיון של פסח, נגרם נזק לבית

כאשר לא מוצאים את הכתובה: אם הדבר הוא בסתם, היינו **שלא חיפשו** אחריה אך יודעים שהרבה זמן לא ראו אותה, **ואפילו אם חיפשו** אחריה ולא מצאו, אבל **אין 'רגלים לדבר'** [סיבה הגיונית מספיק] שלא תימצא בבית, אלא יודעים שהיא אמורה להיות בבית אך אינם יודעים איפה בדיוק בבית - אין זה נחשב שנאבדה, והיא עדיין בחזקת 'מצויה ברשותה', רק שצריך חיפוש.

אבל כאשר **חיפשו היטב** בכל הבית ובכל המקומות האפשריים, ולא מצאו את הכתובה, **או שיש גם 'רגלים לדבר' שנאבדה**, כגון **שעברו דירה** ולא ראו כלל את הכתובה בעת אריזת הקרטונים ופירוקם, וכעת עשו חיפוש קל ולא מצאו אותה - יש לומר שהיא בחזקת 'אבודה', ואסורים לשהות יחד עד שיכתבו [או עכ"פ שינקטו כאחד הפתרונות הזמניים המבוארים לעיל אות י' ואות ט"ו]. וכנ"ל, שאם יש להם העתק כתובה השמור ברבנות - אינם צריכים להיבהל ולהיחפז לרוץ באותו

סד. בחלק י"א שם כתב שיש למהר לכתוב 'כתובה דאירכסא', אבל בחלק י"ט סי' לט כתב שאין צריך להרעיש על זה כל כך בימינו שאין מגרשין בעל כרחה, ואין צריך להאיץ ולמהר ללכת תיכף לרב לכתוב כתובה כי התקבל חדר"ג, ועוד אפשר שכוונת הרמ"א הנ"ל אינה אלא לענין שלא לכתוב כתובה כלל מלכתחילה - שאף שהיה אפשר להקל מ"מ אין לנהוג כן - אבל לא מיירי על מקרה שנאבדה הכתובה שזה קל יותר, וכתב הרב צי"א הוא בעצמו שם דעפ"ז חוזר הוא ממש"כ בחי"א הנ"ל שיש חיוב לכתוב, אלא שהמעיין בדבריו יראה שלא כתב כן אלא במוסגר ושהפירוש בדברי הרמ"א הוא בדרך אפשר בלבד, שכתב "יתכן", ועדיין כותב הוא בעצמו שבודאי צריכים לכתוב כתובה חדשה במוקדם או במאוחר, אך אין צורך להרעיש. לאידך, הוסיף שם עוד שזה דוקא כאשר נודע ברור שנאבדה לגמרי אבל לא בסתם שאינם יודעים איפה היא נמצאת, ואין צורך לדרוש ולחקור אחרי ענין זה אם נאבדה או לא, ע"ש היטב בדבריו.

רגע לרב, אבל מ"מ לא ישהו כך הרבה זמן ויסדרו זאת בהקדם האפשרי.

וכדברים אלה הורה הגר"ש **ואזנר** ע"ה (חוברת קול תורה גליון נב).

ולפי זה, גם אחרי **הנקיון של פסח**, שחיפשו היטב בכל המקומות בבית ולא מצאו את הכתובה, יש לומר שהיא בחזקת אבודה.

וכן כאשר נגרם נזק משמעותי לבית, וכגון **שנשרף חלק מהבית, או הוצף בהצפה גדולה ל"ע**, והלכו לאיבוד חפצים ומסמכים רבים, ולאחר מכן אין מוצאים את הכתובה, גם אז נקרא שהיא בחזקת 'אבודה'.

כאשר הכתובה נמצאת במדינה אחרת

כאשר הכתובה נמצאת במדינה אחרת, אבל יש לאשה את האפשרות להשיג אותה כשתרצה, כגון ששמורה אצל אמה [כמנהג הספרדים, ראה באות הבאה] או אחד מקרוביה, אין היא נקראת 'אבודה', ושפיר יכולים לשהות כך כל חייהם. כ"כ **היד אהרן** (אה"ע סי' סו הגה"ט אות יג).

הנוסעים לטיול למדינה אחרת

ע"פ הנ"ל, יש להורות לנוסעים למדינה אחרת מעבר לים, **שלא יקחו עמהם את הכתובה**, אלא ישאירו אותה בבית. כיון שאדרבה, היא נשמרת יותר בבית, ודווקא אם יקחו אותה איתם היא יכולה להיאבד במשך הטיול בטלטלות הדרך, והרי אינם זקוקים שתהיה הכתובה עמהם, אלא אף אם תהיה מעבר לים ויש לה אפשרות להשיגה - שפיר דמי, וכנ"ל.

טז. מקום שמירת הכתובה - האם צריך להיות בהישג יד

ע"פ הנ"ל מובן, שאין צורך שהאישה תשמור את כתובתה באופן שתהיה תמיד בהישג ידה ממש ובקירוב מקום אליה. ומכך נמצא שאין שום צורך וכ"ש שאין 'חובה' לשמור את הכתובה בביתה דוקא, אלא יכולה למסור אותה לאמה או לקרוביה שישמרו לה על כתובתה. ואדרבה, יש שהעדיפו אפשרות זו כיון שאם תארע קטטה ביניהם - לא תהיה הכתובה בבית ולא יוכל הבעל לקורעה מתוך כעסו.

וכן מצינו בכמה פוסקים שכתבו שדרך הנשים להפקיד את כתובתן בידי אחרים: כ"כ **הריטב"א** (שו"ת סי' קי) **והלבוש** (חו"מ סי' מה ס"ב), **ע"ש**. וכן משמע מתשובת **הרשב"ש** (סימן שכ) שכתב שאין נכון להניח את הכתובה ברשות הבעל מחשש שיקרענה[פה].

פה. אמנם אין הכרח מדבריו שצריכה להניח כתובתה דווקא אצל קרוביה, אלא צריך רק שלא תהיה ברשות בעלה, ובשביל זה אפשר שהיא תצניע אותה באופן שאין הבעל יודע את מקומה. אמנם בספר יפה ללב המובא לקמן הבין שכוונתו של הרשב"ש היא שתניחה בידי קרוביה דווקא, דאם תהיה בידה - מה יועיל, הרי היא עמו בבית ויכול לחטוף את כתובתה [אמנם ע"פ מש"כ לפני כן, יש לומר שכ"ז דוקא היכא שאין לה מקום מוצנע להצניע שם ללא ידיעת הבעל].

וכן נהגו הספרדים מדורי דורות להניח את הכתובה בידי אמה של הכלה או בידי אחת מקרובותיה כגון אחותה הגדולה. כ"כ **בכנה"ג** (אה"ע סי' סו הגה"ט אות ח') שכל ישראל נוהגים להשאיר את הכתובה בבית קרובי האישה, וכ"כ בספר **יפה ללב** (סי' סו אות ג) ע"פ הרשב"ש הנ"ל ומנהג פשוט שמניחים אותה ביד אחד מקרוביה, ויד קרוביה כידה וסמכא דעתה שהיא ברשות קרוב לה. וכ"כ **היד אהרן** (סי' סו הגה"ט אות יב). וכ"כ בספר **משפט הכתובה** (ח"ז עמ' עב, וע"ש מקורות נוספים). **ועוד.**

וכן נהגו בכמה מקהילות האשכנזים, וכפי שכתב בספר **שלחן העזר** (ח"ב דמ"ו טור א') **שכן נהגו בירושלים** להניח את הכתובה בידי קרובי הכלה. וכן הביאו בשם **הגרי"ש אלישיב** ע"ה שאמר שכן המנהג (קובץ מבקשי תורה, חוברת מ' עמוד עח).

אבל, לאידך יש לומר, שכדי שתהיה לאשה סמיכות דעת מלאה - עדיף שתשמור תמיד את כתובתה במקום קרוב אליה, כדי שתרגיש שהיא בהישג ידה ממש ושהיא יכולה להוציאה ולתבוע את דמיה בכל עת ובכל זמן, שתחושה זו מתקבלת אך ורק כאשר היא בהישג ידה ממש בקלות, ואינה צריכה לחפש אחריה במקום אחר וביד מישהו אחר. וכדי לפתור את החשש הנ"ל שהבעל יקרענה מתוך כעסו, יש לה להחביאה במקום מוצנע שרק היא יודעת את מיקומו, ולא הבעל. וכל זה לכתחילה, אך אין לאסור אותם ביחוד אם הבעל יודע איפה היא מונחת.

כן כתב האג"מ (אה"ע ח"ג סי' כו) שהכתובה צריכה להיות בין חפצי האישה באופן שאין הבעל יכול לקחתה[סו]. וכן הובא בשם **הגרש"ז אויערבאך** שלכתחילה אין להניחה במקום שהבעל יכול לקחתה משם, אבל אין לאסור מחמת זה את היחוד[סז].

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רצה) הביא, דכבר נהגו להניחה במקום שהוא משותף לשניהם ובהישג יד בעלה, ולא חוששים שלא יתן לה בשעת גירושין, שהרי יבדקו את הדבר. ובלאו הכי אין זה מצוי כלל שיש לאשה מקום כזה בביתה שהוא שמור מבעלה [סח].

בפועל המנהג הרווח כיום הוא לשמור את הכתובה בבית של הכלה,

סו. אם אינו נאמן עליה ליתן לה את הכתובה כשיתחייב - כך משמע משם, ע"ש.

סז. ראה משפט הכתובה ח"ז עמ' עא.

סח. וע"ש שחלק על דברי האג"מ וכתב דמנין יש לאשה מקום שמור מבעלה בביתם, באופן כזה שהיא בטוחה שאין לו שם השגת יד, וזה דבר חדש שלא שמענו שצריך שיהיה לה מקום כזה, ועוד שהיא תצטרך לשמור על מקום זה תמיד כמו שומרת מפני הגנב, וזה תמוה וזהו היפך השלום בית וכו'. ע"ש.

אולם, הוא לא התייחס בדבריו שם לחשש שמא יקרע הכתובה בשעת כעסו. ושמא לא התייחס אלא לגבי **בני האשכנזים** שכל הכתובות שוות, אבל **לגבי הכתובות של בני הספרדים** שבכל אחת מהן הסכום שונה על פי רצון החתן, שפיר יש לומר דעכ"פ ירוויח הבעל בקרעו הכתובה שלא

כדי שתהיה ממש בהישג ידה ותהיה לה על ידי זה סמיכות דעת אמיתית.

אך יש להזהיר היטב את בעלי השמחה, ובפרט את הכלה ואת אמה, שיש לאחוז ראש בנוגע למקום הימצאותה של הכתובה בפרק הזמן המתחיל מיד אחר החופה ועד שיגיעו החתן והכלה לביתם, ולדאוג שלא תאבד, כולל אם בינתיים עוברים כמה ימים בהם החתן והכלה לנים במלון, כיון שהדבר שכיח מאוד שדוקא מרוב הלחץ של ערב החתונה, ומתוך המהומה והבלבול של האירוע שוכחים הכלה או אמה את הכתובה ומאבדים אותה כבר בערב החתונה או בימים הסמוכים אליה ממש.

לכן, על הרב המסדר קידושין להזהיר היטב את הצדדים, ולבקש מהם שיסבו את תשומת ליבם באופן מיוחד למיקומה של הכתובה ושמירתה, ויציע להם עצה טובה שיצניעו את הכתובה ברכב של הורי הכלה מיד לאחר החופה, כדי למנוע כל עוגמת נפש.

וגם אחרי שיגיעו לביתם, אם הכלה לא יודעת לשמור היטב על חפציה, וחוששת שמא תיאבד הכתובה אם היא תהיה בביתה - **יש להמליץ לה שתתננה לאמה והיא תשמור אותה בביתה.**

יז. שטר מוקדם

לעתים קורה שהרב הממלא את הכתובה טועה בכתיבת אחד הפרטים או יותר, בדרך כלל בגלל חוסר שימת לב, אבל לפעמים גם בגלל חוסר ידע, ולכן יש צורך בריכוז ובתשומת לב רבה בזמן מילוי הכתובה, ואין צריך לומר שהרב הממלא את הכתובה צריך להיות בקי בדיני כתובה ותיקונה, המבוארים בסימן זה ובשאר הסימנים, וכפי שנבאר כאן ובפרקים הבאים בס"ד

תוכל האשה לטעון עליו את הסכום שהיה רשום בכתובה, ואף שהבי"ד יטענו בשביל האשה את הסכום המינימלי שישערו עבור הכתובה, מ"מ עדיין אין זה הסכום שהיה רשום בכתובה.

ושמא י"ל שהיום סומכים בענין זה על העתק הכתובה השמור בידי הבי"ד, כדי שעכ"פ ידרשו מהבעל הוכחות על טענותיו שפרע או שלא כתב לה מלכתחילה, ואם ההעתק כשר לגבייה - אז ודאי יוכלו הבי"ד גם לחייב את הבעל על פיה אם יראו שיש רמאות בדבריו [עיין לעיל מה שכתבנו בזה באות יד-טו]. כנלענ"ד. ועצ"ע בכל זה.

שוב ראיתי אחר זמן שגם בספר משפט הכתובה (ח"ז עמ' עח) הקשה כן על דברי המשנה הלכות, דאולי דיבר רק למנהג האשכנזים, אלא שגם זה קשה כי יכול לבטל את התוספת של המאתיים זקוקים, ועוד קושיות, ע"ש. וראה שם שהביא מכתב מבעל המשנה הלכות שענה לו על שאלותיו, והשיב דמה שכתב בתשובתו הוא אף למנהג הספרדים, דאין חוששים כלל שמא יאמר שמחלה לו, דסו"ס לאו כולי עלמא רשיעי וגזלני, ואין כוונתם בנישואיהם לשקר אלא לבנות בית משותף, ולא נחוש כל החיים שהוא רוצה לשקר, ואין הדעת סובלת שהאשה תצטרך להחזיק את כתובתה במקום שמור ומסוגר כל חייה, ודבר זה לא אמרו אדם מעולם, ולכן זה אפילו לספרדים, שהרי כיון שקיימו תקנת חז"ל וכתבו כתובה כדין והיא מרוצה, אנן נטיל ביניהם קנאה?! עכת"ד. וכתב עליו הרב משפט הכתובה דיש להשיב על דבריו, אבל בכל אופן המנהג ידוע וכל אחד ימשיך במנהגו. ע"כ. [ולהעיר דגם במכתבו השני לא התייחס הרב משנה הלכות לחשש דשמא יקרענה מתוך כעסו. ועצ"ע].

[ראה להלן סי' קכו וסי' קכח, ובפרקים "חתימת העדים", ו"תיקוני הכתובה"].

מתוך הטעויות הנפוצות, מצויה מאוד טעות של 'שטר מוקדם', כלומר, שהתאריך הכתוב בשטר הוא קודם ליום שבו החתן התחייב בפועל בהתחייבויות הכתובות בשטר, כגון שכתבו בכתובה א' ניסן, אבל בפועל החתן עשה את הקניין רק למחרת בב' ניסן בלבד, ונמצא שההתחייבות של החתן היתה למחרת היום הכתוב בכתובה.

ואין הבדל בין אם כתבו בשטר את תאריך היום שעומדים בו כעת [ורק שנתאחרה קבלת הקנין של החתן עד למחרת], לבין אם כתבו תאריך של יום אחר שכבר עבר, אע"פ שעושים את הקנין ביום המעמד, אלא בשני אופנים אלה השטר פסול משום 'מוקדם', כיון ששקר הדבר המסופר בשטר שהחתן קיבל קנין ונתחייב ביום פלוני, שהרי באמת זה לא נעשה באותו יום הכתוב בשטר.

דין זה נלמד **מהמשנה בשביעית** (פ"י מ"ה): "שטרי חוב - המוקדמים פסולים, והמאוחרים כשרים" [מוקדמים: כגון שעומד בניסן וכותב עליו זמן תשרי שלפניו, רע"ב], **ובגמ' בב"מ** (עב.) פירש רבי יוחנן שזאת גזירה שמא יגבה מזמן ראשון שלא כדין [כלומר, שיטרוף נכסים מלקוחות (שקנו בין הזמן המוקדם הכתוב בשטר לבין זמן השטר האמיתי) שלא כדין, כיון שבאותו יום הכתוב בשטר עדיין לא נשתעבדו הנכסים לשטר זה, ולכן בדין קנו אותם הלקוחות ושלהם הם, והדין הוא שאין בעל השטר יכול לטרוף מנכסים אלו].

וכן מהמשנה בגיטין (יז, א) שכל השטרות המוקדמים פסולים, כגון שנכתב ביום [עם התאריך האמיתי של היום הנוכחי] ונחתם בלילה [ולא עשו קנין ביום, תוס' שם יח ע"א ד"ה אף כתובה], הרי הוא פסול [וכ"ש אם כתבו יום שכבר עבר, שהרי הוא שקר, עי' ריטב"א שם] מדין שטר מוקדם [חוץ מגיטי נשים שבזה נחלקו ת"ק ורבי שמעון במשנה שם]. והטעם משום שמא יטרוף מלקוחות שלא כדין, כ"כ **רש"י** שם (ד"ה פסולין), וכ"כ **התוס'** (ד"ה נכתב, לדעה אחת, ע"ש).

וטעם הפסול הוא, משום שעל ידי הקדמת התאריך הוקדם גם כן כוחו של מחזיק השטר שיוכל לגבות מהנכסים שהיו שייכים למתחייב בתאריך הכתוב בשטר, ויוכל גם לטרוף נכסים מסוימים מהלקוחות שקנו מהמתחייב מהתאריך הכתוב ואילך, למרות שבאמת ההתחייבות היתה מאוחרת יותר מתאריך זה [ואם כן כשקנה הלוקח מהמתחייב - קנה לגמרי וכדין, ושלו הוא, ולא היו נכסים אלה משועבדים לשטר].

וכ"כ הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' תכה) וז"ל: "שאלת אם כתבו הפרט [של השנה] בטעות בתוך הכתובה כגון שהיה להם לכתוב ע"ו וכתבו ע"ה ולא הרגיש עד אחר הנשואין. תשובה, הכתובה פסולה מפני שהיא מוקדמת, והחופה אינה בטעות לפי שהבעל הקנה לה תנאי

כתובה, וצריך לכתוב כתובה אחרת דאסור לשהותה בלא כתובה". ע"כ.

וכ"כ בתשב"ץ קטן[סט] (סימן תנז) וז"ל: "ואם כתבו הפרט בכתובה בטעות, כגון שבא לכתוב נ"ח וכתב נ"ז ולא הרגישו עד לאחר הנישואין - הכתובה פסולה מפני שהיא מוקדמת ואמרינן המוקדמין פסולים. והחופה אינה בטעות לפי שהבעל הקנה לה תנאי כתובה. וצריך לכתוב לה כתובה אחרת, דאסור להשהותה בלא כתובה". עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת הרשב"ץ[ע] (ח"ג סימן שא) דתאריך שהוא מוקדם פוסל את הכתובה.

וכ"כ השו"ע (סי' קכז ס"ב) לגבי גט ע"פ המשנה הנ"ל דגיטין, וז"ל: "אם היה מוקדם, או נכתב ביום ונחתם בלילה שלאחריו - פסול, אפילו היו עסוקים באותו ענין"[עא].

וכ"כ הרמ"ע מפאנו (סי' סה) **לגבי כתובה** - שהיא פסולה בתאריך מוקדם, כשאר השטרות, ולכן אסור לבעל לשהות עמה. וכ"כ **הרדב"ז**[עב] (ח"ד סי' שסד), ועוד.

וכן פסק בשו"ע (חו"מ סי' מג ס"ז) בדיני שטרות וז"ל: "שטרי חוב המוקדמים - פסולים, שהרי טורף בהם לקוחות שלא כדין. ולפיכך קנסו אותו חכמים, ולא יגבה בשטר מוקדם **אלא מבני חורין**, גזרה שמא יטרוף בו מזמן ראשון שהקדימו". עכ"ל.

והרמ"א כתב (שם) "ויש אומרים דפסול לגמרי"[עג].

ואף שלכאורה לדעת **השו"ע** שהשטר כשר לגביית מטלטלין היה לנו לומר שכן הוא בכתובה - שתהיה כשרה לדעתו כיון שראויה עכ"פ לגבות בה מטלטלין, מ"מ י"ל דכיון שבכתובה תקנו חז"ל שצריך שתהא ראויה לגבות בה ממשועבדים דוקא, לכן אם הכתובה פסולה לגביית משועבדים, הרי שהיא פסולה לגמרי, ודלא כדין שאר שטרות לדעת השו"ע הנ"ל.

וזאת כמבואר **בגמ'** (כתובות פב:), שבתחילה היו כותבים רק את סך עיקר הכתובה במעות [היינו מאתיים זוז לבתולה ומנה לאלמנה], והיו הנערות נמנעות מלהינשא כיון שלא סמכה דעתן על כתובה כזו, שסברו שאחרי שימות

סט. לר' שמשון בר צדוק, תלמידו של המהר"ם מרוטנבורג.

ע. לר' שמעון בן צמח דוראן, רבה של אלג'יר אחרי הריב"ש.

עא. ומש"כ שם די"א דבשעת הדחק כשר, הוא רק בגט ולא בשאר שטרות, ע"ש הטעם בנו"כ.

עב. אלא דשם התיר לשהות עמה על סמך הקנין שעשו, ע"ש.

עג. ועי' שם בסמ"ע סקי"א שכתב שלא נפסל לגמרי אלא רק הנתבע לא יוכל לטעון להד"מ דא"כ יוחזק כפרן, אבל נאמן לומר פרעתי, **אבל הש"ך שם סקי"ב חלק על זה וכתב על פי משמעות הרבה פוסקים דנפסל לגמרי**, היינו שמחזיק השטר אינו יכול לתבוע מכח שטר זה כלל, ואם יטעון הנתבע להד"מ לא יהיה מוחזק כפרן בשביל זה. ע"ש.

הבעל היורשים יוכלו להצניע את המעות שקיבלו בירושה, ולא תוכל לגבות אפילו את עיקר כתובתה. ולכן תיקנו חכמים כמה פעמים אופנים שונים כדי שתסמוך דעתה, ולא הועיל. עד שתיקן **רבי שמעון בן שטח** שיהיו כל הנכסים משועבדים לכתובה מתנאי בית דין, ולא זו בלבד אלא גם תיקן שיכתוב לה אחריות נכסים בפירוש[עה], כדי שיתרצו הנשים להינשא ותסמוך דעתן על הכתובה לכשימות או יגרשנה (ראה שם בפרש"י ובתוס').

וכן כתב הרמב"ם (אישות פט"ז ה"י) וז"ל: "ועוד תקנו חכמים שיהיו כל נכסי הבעל אחראין וערבאין לכתובה... ותקנה זו כדי **שלא תהיה כתובתה קלה בעיניו**". היינו ג"כ בשביל שתסמוך דעתה, ולכן חיזקו את כח הכתובה כדי שלא יזלזל בה הבעל. ומשמע, שאם לא כתב לה אחריות נכסים - הכתובה עצמה פסולה כיון שהיא קלה בעיניו.

וכ"כ בשו"ע (כאן, אה"ע סי' סו ס"א) וז"ל: "צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה".

ולכן, אם אין בכתובה אחריות על משועבדים - יש לומר שהכתובה פסולה לגמרי, אף לדעת השו"ע, אע"פ שבדיני שאר השטרות דעתו להכשיר לגביית בני חורין, מ"מ בכתובה אינו מועיל, כיון דתקנת חכמים היא שתהיה הכתובה ראויה לגבות מנכסים המשועבדים דוקא, ואם לא, הרי היא פסולה.

וכ"כ הבית מאיר (אה"ע סי' קכז ס"ב בסופו) סברא זו לגבי גט, דלא נחלקו הפוסקים בענין כשרות השטר המוקדם האם ראוי לגבות ממנו מבני חורין [כנ"ל מח' השו"ע והרמ"א ע"פ שיטות הראשונים] אלא בשטר עדות חליצה או שטר חוב ממון, **אבל בגט אשה - כולי עלמא מודו דפסול באופן זה, מדלא נעשה כתקון חכמים, דאין רצונם במוקדם מטעם חשש טירפה, והוי כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, ולכן פסול**, שהרי אמרו בגמ' (גיטין פ.) "אומר היה רבי מאיר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין - הולד ממזר", ואף שלדעת חכמים (שם:) הולד אינו ממזר, מ"מ מודים הם לר"מ שהגט פסול. עכת"ד **הבית מאיר**[עה].

עה. וז"ל הגמ' שם: "אמר רב יהודה: בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים, עד שבא שמעון בן שטח **ותיקן כל נכסיו אחראין לכתובתה**. תניא נמי הכי בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים, התקינו וכו'... עד שבא שמעון בן שטח ותיקן **שיהא כותב לה** כל נכסי אחראין לכתובתה". ע"ש.

עה. והחת"ס בחידושיו על גיטין י"ז ע"א הקשה למה גט מוקדם פסול, וכי חמיר טפי משטר דעביד רק לגוביינא, ונשאר בצ"ע. ואף דמתוך קושייתו יש לומר דאפשר דלא ס"ל להאי חילוקא דהב"מ הנ"ל, מ"מ הרי דברי הב"מ מבוארים היטב ומוכחים היטב מדברי הגמ'. ואין ספיקו של החת"ס מוציא מידי ודאי של הב"מ [כמש"כ אדה"ז כלל זה בכמה מקומות בקו"א (סי' תלג

והרי ידוע שדיני כתובה הם כדיני גיטין[עו] [חוץ ממה שפירשו חז"ל להדיא שאינו אלא באחד מהם, משום שתקנו כן רק מטעם מסוים השייך לאחד מהם בלבד]. **ולפ"ז י"ל דגם בכתובה שייך כלל זה, דכיון דשינה ממטבע שטבעו חכמים - הכתובה פסולה לכו"ע**, ודלא כבשאר שטרות בהם יש הסוברים דכשרים לגבות מבני חורין.

ומ"מ עיקר הטעם שנראה לפסול הוא כנ"ל, שעיקר תקנת כתיבת הכתובה ע"י ר' שמעון בן שטח הוא כדי שתוכל לגבות ממשועבדים דוקא, וכך תסמוך דעתה באמת. וכ"פ השו"ע כנ"ל.

סקט"ז, סי' תלה סק"א, סי' תצט סק"ג, סימן תקז סק"א)]. ועוד שעל ידי חילוק זה הוא מתרץ כמה וכמה קושיות בהאי סוגיא דשטר מוקדם, ע"ש היטב. ודו"ק.

עו. כדאיתא בריבוי מקומות (במסכת גיטין ובמסכת קידושין) דאיתקש הויה ליציאה, מדכתיב (דברים כד, ב) "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" - ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, ולכן נלמדים הדינים מאחד לשני, וכגון מה שאמרו בקידושין (ה.) מה יציאה בשטר אף הויה בשטר, היינו דמכך למדו קידושין בשטר, ומובן א"כ דכל דיני שטר הגט שווים גם בשטר קידושין כיון דמשם נלמד. וכן בריבוי מקומות לעניין דינים רבים ושונים (עי' גיטין עח:, פב:, פה., ובקידושין ט:, מא., מד., מח.).

וכן נאמר להדיא בגיטין (י.) "קתני מילתא דליתא בקידושין", היינו דמה שאמרו חכמים בברייתא (שם ט.) דברים אחדים הפוסלים בגט ולא אמרו יותר מזה, הוא משום שבברייתא זו לא מנו אלא דברים המיוחדים רק בגט ולא בשטר קידושין, ומזה משמע להדיא דכל שאר דיני הגט שלא מנו שם הרי הם שווים בין בגט ובין בשטר קידושין. וכן פירש"י שם (ד"ה הכי גרסינן אלא) וז"ל "אימא מילתא דאיתא בקידושין לא קתני כגון לשמה ומחובר איתא נמי בשטרי קידושין כדכתיב (דברים כד) ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר איתקוש הוויה ליציאה, אבל בפני נכתב ליתיה בקידושין דתקנתא דרבנן בעלמא היא בגיטין דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה, ועד כותי נמי אינו כשר בקידושין דהאי דאכשרו בגיטין היינו טעמא כדלקמן (י:) דעדי הגט אין חותמין זה בלא זה, מה שאין כן בשאר שטרות וערכאות נמי ליתא בקידושין..." ע"ש. והיינו שחוץ מאלו המנויים בפירוש, הרי שכל דיני הגט שווים גם בשטר קידושין. וכ"פ הפוסקים, הרשב"א (שו"ת ח"א סי' א'רכו, ובחידושיו קידושין ב: ד"ה והאי), והר"ן (ריש קידושין ד"ה איסר), ועוד הרבה. ועי' בח"מ סי' לב סק"א לענין עדי מסירה, ושם סק"ז ובב"ש סי' כז סק"א לענין מחובר, ובח"מ סי' מב סק"י לענין מפי כתבם. וכן עי' לעיל סי' כו אות ג' מש"כ בענין קידושין בלילה. ועוד הרבה כהנה בפוסקים. **וי"ל דגם בכתובה הוא כן**. וראה בתשובת הרא"ש (כלל ט"ו סי' ד') שלמד בפשטות דין מסויים בכתובה מסוגיא בדיני גט, שנשאל שם על דיני שינוי שמות בכתובה וייסד כל תשובתו מדיני גיטין ובדימוי מילתא למילתא מהגט אל הכתובה, והסיק שאם השם אינו מדוקדק יוכל החתן לומר "לא אני הוא זה" והאשה לא תוכל לגבות כתובתה, וא"כ הכתובה פסולה. ע"ש. וכ"כ הנחלת שבעה (סימן יב אות טז) "**ויש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט**, כדי שאם ח"ו יקרה מקרה שיגרש אחד את אשתו ולא יהיו יודעין דקדוק כתיבת שמו או שמה או בשמות אבותם, יהא נלמד מספר כתובה". עכ"ל. וכ"כ הבית שמואל (אה"ע סי' קכט שמות הנשים אות פ, ובכללי השמות נשים אות ג) "אם אין יודעים שמה אז הולכין אחר השם הנכתב בכתובה, וכ"כ בתשובת שערי אפרים (סי' קיח), **לכן יש לדקדק לכתוב שמות אנשים ונשים בכתובה כדין הגט**". עכ"ל. וכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' לז), ובשו"ת שערי אפרים (סימן קיח), ובשו"ת יהודה יעלה (אה"ע סוס"י קכב), והמהרש"ק (חידושי אנשי שם סי' ט אות קכב), ובספר דברי חיים (על הלכות גיטין דף כז סק"ג), ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' צא).

ולכן נראה לומר שפיר, דאם הכתובה פסולה לגביית משועבדים, הרי היא פסולה לגמרי. ועכ"פ אינה לכתחילה כלל, ויש לכתוב כתובה אחרת.

והנה, לעניין שטר השטרות סובר הש"ך (שם סקי"א) שאם המלוה בעצמו כתב על השטר לפני שהראה אותו בבי"ד שלא ניתן לטרוף בו אלא מזמן זה של אותו יום בו הם עומדים במעמד הקנין והחתימה [שאז חלה ההתחייבות באמת], ולא מהתאריך המוקדם - השטר כשר. ע"כ. ולפי זה יש לומר שגם בנידון דידן אם האשה תכתוב בעצמה על השטר שלא תגבה בו אלא מיום ההתחייבות האמיתי ולא מהתאריך הכתוב בכתובה - הכתובה תהיה כשרה. וכ"כ בספר **משפט הכתובה** (ח"א עמ' תלט).

ומ"מ למעשה אין להקל ראש בזה, כיון שחזינן בביאור שיש בכתובה דינים שונים משאר השטרות, והעיקר בה הוא שתסמוך דעתה (וכנ"ל), ומובן שזה נעשה רק ע"י שטר כתובה שיכולה לגבות בו ממשועבדים בשופי ובלא קושי, ולכן אין לנו לדמות מילתא למילתא מדעת עצמנו.

ועוד, דכבר ביארנו לעיל דדין כתובה וגט שונה מדין שאר השטרות, וחמיר טפי, ולכן אין לנו להשוות ולדמות ביניהם אלא בדברים המפורשים בהם.

וא"כ לדינא, יצא לנו ברור לכו"ע, דכתובה שכתבו בה תאריך מוקדם - הרי היא פסולה. וכתובה שאין בה תאריך, או שאין בה שיעבוד נכסים, יש לפוסלה לכתחילה, ויכתבו חדשה בהקדם.

יח. נכתבה ביום ונחתמה בלילה

אם הכתובה נכתבה ביום, וכתבו בה את התאריך של אותו היום, **וגם הקנין נעשה ביום,** וראו העדים את הקנין בזמנו, ורק שחתמו על השטר בלילה - הכתובה כשרה, כיון שאין כאן שום שקר בשטר ואין שום חשש של טריפה מהלקוחות שלא כדין, שהרי באמת השעבוד חל באותו יום של הכתיבה הכתוב בשטר - מרגע הקנין, והרי העדים אינם מעידים אלא על מה שהיה באותו יום, היינו מה שכתוב בשטר שפלוני השתעבד ע"י קנין לפלוני ביום פלוני, ולכן השטר כשר.

כ"כ הב"ש בענין הכתובה (סי' סו סק"ז) ע"פ **התוס'** (גיטין יח. ד"ה אף כתובה), שאם נכתבה ביום ועשו קנין אינה פסולה אם נחתמה בלילה. וכ"כ **השו"ע** בהלכות שטרות (חו"מ סי' מג סט"ז) שאם קבלו קנין על השטר - כשר, אע"פ שנכתב ביום ונחתם בלילה, ע"ש.

ואף שאין לשטר שום תוקף כל זמן שלא נחתם על ידי העדים, מ"מ כאשר הם חותמים הרי הוא שטר אמיתי המעיד על קנין שנעשה בזמנו, וכשר[עז].

יתירה מכך: גם כאשר היו עסוקים באותו ענין בין הכתיבה ביום

עז. ראה נתיבות המשפט סי' לט סקי"ג.

לחתימה שבלילה, ולא עשו קנין עד הלילה - **להלכה כשר**, זאת כיון שהעדים מזומנים לחתום משעת כתיבה והוי ליה קלא משעת הכתיבה. כ"כ **בשו"ע** (חו"מ שם) **ע"פ הגמ' בגיטין** (יח., ע"ש[עח]) **והרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פכ"ג ה"ג) [והוא הדעה שהביא השו"ע שם בסתם שהלכה כמותה לדעתו], וכן פסק **הש"ך** (שם סקל"ו).

יט. זמן כתיבת הכתובה, עשיית הקנין וחתימת העדים

כתב בשו"ע (סי' נה סעיף ג') שהמנהג הוא לכתוב את הכתובה לפני שנכנסים לחופה. וכן כתב **הרמ"א** (סי' סא ס"א) שצריכים לכתוב את הכתובה לפני החופה כדי שתהיה חופה הראויה לביאה [וגם בחופת נדה נוהגים כן, ע"ש בדבריו].

ועוד כתב בשו"ע (סי' סו ס"א) שאסור להתייחד עם הכלה לפני שיכתוב לה כתובה. כלומר: לעיל ביאר מתי צריכים לכתוב לה לכתחילה, וכאן מבאר שאם לא כתבו אסורים ביחוד.

ובפרטיות, ישנם ד' מנהגים בנוגע לזמן קבלת הקנין וחתימת הכתובה:

א) תחת החופה, אחרי הקידושין [או אחרי קריאת הכתובה], לפני ברכות הנישואין. כ"כ מהר"ם מינץ ועוד[עט]. ומנהג זה נפוץ מאוד.

ורבים נוהגים לעשות אז גם את הקנין, תחת החופה אחרי הקידושין או אחרי קריאת הכתובה - בפני העדים, ומיד לאחר מכן חותמים העדים[פ]. כן המנהג הנפוץ בקהילות **הספרדים**[פא]. וכן נוהגים רבים **מהאשכנזים**[פב].

עח. מימרא דרבי אלעזר בר צדוק אליבא דרב, דדוקא עסוקין באותו ענין, ודלא כשמואל דסבר שכתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה גם בלא עסוקים באותו ענין ובלא עשו קנין. ע"ש.

עט. מהר"ם מינץ (סי' קט) שכן המנהג באשכנז. והובא מנהג זה באורחות חיים הל' כתובות אות א'. וכן במרדכי גיטין סי' שמב בשם "יש נוהגים".

פ. כן כתב המהר"ם מינץ הנ"ל. וכן אפשר לפרש גם בדברי המרדכי שם במנהג השני, שכתב שחותמים אחרי הברכה שכבר נעשה הקנין בפניהם [ואף שאפשר גם לפרש בכוונתו שכבר עשו את הקנין לפני הברכה, מ"מ לא פסיקא מילתא].

פא. נהר מצרים (חופת חתנים אות יב), אבני האפוד (סי' סו סע' ז), נתיבי עם (עמ' שפו) שכן המנהג בירושלים, יפה ללב (סי' סו סק"ד). וכ"כ בספר משפט הכתובה (פ"נ הי"א) שכן הוא מנהג הספרדים והוא מנהג יפה כי הוא על הצד היותר טוב. וראה שם (הי"ג) מש"כ **שמ"מ גם למי שנוהג כן, אם חתמו לפני החופה - כשר בדיעבד**, כיון שאינו שיקרא ממש אלא 'מיחזי כשיקרא' בלבד, שחותמים עמש"כ "דאמר לה הוי לי לאינתו" והרי עוד לא אמר לה, דכיון שיודעים כולם שזה הולך להתקיים אין זה אלא 'מיחזי כשיקרא' בלבד, וכאשר זה מתקיים בפועל הרי השטר קיים וכשר, ולא מצינו אחד מהראשונים שיפסול בכך, ועוד שכן משמע להדיא בשו"ע (אה"ע סי' מה ס"ג) שכתב שאם דרך אנשי העיר שכותבים הכתובה קודם הקידושין - אין חוששים שכבר קידש אותה, ומשמע שהכתובה עצמה כשרה היא, ע"ש. עכת"ד של המשפט הכתובה. ע"ש. וראה להלן מה שנכתוב בענין הנוהגים לעשות כן לכתחילה. וראה באריכות בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא'.

פב. כן נהג הגרש"ז אויערבאך שהיה מקפיד על זה

ב) אחרי ברכות הנישואין, היינו בסוף מעמד החופה[פג]. הטעם לכך הוא - כדי שחתימת העדים תהיה לאחר שהנישואין כבר חלו תחת החופה[פד], ובכך יעידו על הכתוב בכתובה שהחתן לקח אותה לאשה ושהכלה התרצתה להיות לו לאשה, שהכוונה היא לחיי אישות ונישואין [ולא לקידושין בלבד].

ולגבי זמן עשיית הקנין לנוהגים כן לחתום אחר החופה: יש נוהגים לעשותו לפני החופה[פה], כדי שיכנסו

מאוד ותמה על אלו הנוהגים לחתום לפני החופה - מדוע נכנסים לבעיית 'מיחזי כשיקרא' ללא צורך (מנחת שלמה ח"ג סי' קג אות יח ד"ה גם, וכן בקובץ מבקשי תורה אייר תשס"ב, וכ"כ בספר הנישואין כהלכתם שם), אם כי בימים גשומים עשה קבלת קנין וחתימת העדים לפני החופה (נישואין כהלכתם שם). וכן נהגו הגאונים לבית בריסק (ראה הנישואין כהלכתם פי"א הערה 456 בשם הגרי"ז, מבקשי תורה אלול תשס"ג בשם הגרי"ד), וכן נהג הגרי"ש אלישיב (מבקשי תורה שם). וכן דעת הרב בעל הנישואין כהלכתם שיש עדיפות למנהג זה מכמה טעמים (עיין באריכות בסוף ספרו בחלק "מאמרי הלכה" סי' ג').

פג. משמעות המרדכי (גיטין פ"ב סי' שמב) במנהג השני, ספר האורה (עמ' קפב), רוקח (סי' שנד), הגרחיד"א (מעגל טוב עמ' 62), לבוש (סי' סו סע' י"א), עצי ארזים (סי' מה סקכ"ב) בשם רבינו ירוחם, הפלאה (סי' סו סק"א) בשם מנהג אשכנז, אבני האפוד (סי' סב אות ז'), נתיבי עם (שם) שיש הנוהגים כן.

וכ"כ נחלת שבעה (סי' יב אות סט) בשם מנהג פולין. אלא שיש להעיר על דבריו, שכתב ע"פ דברי המהר"ם מינץ שמנהג פולין הוא לקחת קנין **לפני** החופה ולחתום רק **אחרי** החופה. אבל המעיין בדברי המהר"ם מינץ (הובא לשונו בפנים) יראה שכתב שמנהג פולין הוא לעשות את **שניהם לפני** החופה, היינו גם הקנין וגם החתימה לפני החופה, ולא חלק על זה אלא למנהג אשכנז שעושים את **שניהם אחרי** החופה. ועוד צ"ע בדברי הנ"ש, שלמד והסיק את דעתו של המהר"ם מינץ בענין עשיית הקנין על **הכתובה**, שיעשו אחרי החופה, ממש"כ המהר"ם מינץ לגבי הקנין על **התנאים**, וזה תמוה, שהרי גם לגבי התנאים לא הביא המהר"ם אלא את שתי הדעות שהביא גם לגבי כתובה, וזהו מה שהוסיף בלשונו "כדלעיל", היינו כשתי הדעות שהביא לעיל לגבי כתובה, ומנין משמע שנוטה יותר לדעה שיש לעשות אחרי החופה, אדרבה ביארנו בפנים שהסכים המהר"ם מינץ שהעולם נוהג שלא ליזהר בזה. ועוד, דאיך אפשר להכריע את דעתו לגבי הקנין שעל הכתובה מדעתו לגבי הקנין שעל התנאים. ונהי דהנ"ש העיר לגבי הקנין של התנאים שלא שייך בהם שתי דעות אלא לכו"ע יש לקבל לפני החופה, מ"מ לגבי הקנין של הכתובה הביא המהר"ם שתי דעות ולא הכריע להדיא. לכן נראה שיש קצת גמגום בלשון הנ"ש, וצ"ע. וגם הגרא"ח נאה ז"ל כתב על דברי הנח"ש אלו שהמעיין יראה שדבריו דחוקים מאד (ראה במאמרו בספר 'קצות השלחן - הערות למעשה' עמ' קצח).

ומ"מ יש חשיבות רבה למה שהעיד שם הגראח"נ שהמנהג הקדום באה"ק הוא שיעשו קנין תחת החופה אחר הקידושין ובעת קריאת הכתובה כשמגיעים למילת "וקנינא" וחותמין מיד אחר החופה.

פד. וזה דלא כדעת הרמ"א (סי' נה ס"א) שכתב שיש **לכתוב** את הכתובה לפני החופה. והרי לשיטתו בסי' סו ס"א אין לסמוך לכתחילה על העדים אלא יש לכתוב כתובה מיד שאפשר. ולכן יש לומר שמנהג זה אינו מתאים עם שיטת הרמ"א, אלא הוא שיטה אחרת שהובאה במרדכי, וגם המהר"ם מינץ נהג כן כנ"ל, והרי הוא היה לפני הרמ"א (תלמידיהם של המהר"י וייל ושל התרוה"ד, ה'קע"ה-ה'ר"ם), וידוע שהב"י והרמ"א לא ראו את תשובותיו שנדפסו רק בשנת ה'שע"ז לאחר פטירתם (הב"י בשנת של"ה, והרמ"א בשנת של"ב). וראה להלן הערה 92.

פה. כן מדוקדק בלשון המרדכי (שם) שכתב שחותמים אחר החופה כיון שכבר נעשה הקנין

לחופה לאחר שהחתן התחייב כבר בפני עדים על סכומי הכתובה, דמהני לכמה דעות אף שעוד לא חתמו עליה, וכפי שמבואר **בשו"ע** (סי' סו ס"א), שהקנין מועיל כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה[פג]. ובכך סגי כדי שתסמוך דעתה שלא יגרשנה ולא תהיה בעילתו בעילת זנות, עכ"פ לזמן קצר עד שיכתוב לה כתובה כשרה. והא דלא חותמים על הכתובה לפני החופה ביחד עם מעשה הקנין, הוא משום ד'מיחזי כשיקרא', שהרי כתוב בתוכה "אמר לה הוי לי ואינתו"[פד], ובאמת עוד לא היה דבר זה.

ויש נוהגים לעשות גם את הקנין תחת החופה אחרי ברכת האירוסין[פה], מהטעם דלעיל - שתהיה חופה הראויה לביאה וכו', וכן כדי שלא יהא 'מיחזי כשיקרא' שמתחייב על הכתובה לפני שנעשית אשתו, לכן אינו עושה קנין עד אחרי הקידושין תחת החופה.

והגרא"ח נאה[פט] ע"ה העיד **שכן מנהג בני אשכנז באה"ק - לעשות קנין תחת החופה ולחתום על הכתובה אחרי החופה**[צ], וכתב על מנהג זה **שהוא מנהג משופה בלי שום פקפוק, ואף העיר על מנהג פולין** שהגיע לאה"ק [לעשות הכל **לפני** החופה, גם הקנין וגם החתימה - ראה להלן סעיף ג'] שנכנסים בחינם לשאלת 'מיחזי כשיקרא', ולכן ראה לעצמו חובה לבאר את מנהג אה"ק ולהעמיד אותו על תילו. וכתב עוד

בפניהם, משמע שזהו טעם לכך שאינם חוששים שלא לחתום עד אחר החופה - דע"י שכבר עשו קנין לא הוי שהייה ללא כתובה כיון שכבר התחייב בפני עדים, ולאידך, בכך שלא יחתמו עד אחר החופה ירוויחו גם שלא יהיה בזה 'מיחזי כשיקרא'. וכ"כ נחלת שבעה (סי' יב אות סט ועב) בשם מנהג פולין ושכן ראוי לעשות קנין לפני החופה, וטעמו משום החשש שמא החתן לא יקבל על עצמו לעשות את הקנין אחרי הקידושין, וקיי"ל להלכה שאי אפשר לכופו אחר החופה, לכן יש לעשות זאת לפני החופה שעדיין יכולים לכופו על כך. **והגרא"ח נאה** כתב על זה (קצות השלחן 'הערות למעשה' עמ' קצח-קצט, הובא גם בקובץ אהלי שם ח"ח עמוד רפד) שהוא דחוק מאוד והוא חשש רחוק, ואטו ברמאי עסקינן, ולכן כתב שאין הכרח לעשות את הקנין לפני הקידושין (אלא דעתו כדלקמן בפנים).

פו. ואין זה עולה לדעת הרמ"א (שם), כיון שהוא לא סמך לכתחילה על קנין בעדים, ולכן הצריך דוקא שיכתבו ויחתמו את הכתובה לפני החופה. עי' לעיל הערה 84 ולהלן הערה 92.

פז. משמעות המרדכי במנהג השני (שם). מהר"ם מינץ (שם). נחלת שבעה (שם). הגרא"ח נאה (שם). וראה באריכות בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא' [חלק ב'] שביארנו באריכות את דעת המרדכי והמהר"ם מינץ והנחל"ש. ע"ש.

פח. מנהג ארץ ישראל ע"פ עדות הגרא"ח נאה (שם).

פט. שם.

צ. ויש להעיר כנ"ל שאין מנהג זה עולה עם דעת הרמ"א [עי' הערה 84 והערה 92]. ותמוה מדוע נהגו בני אשכנז שלא כדברי הרמ"א. ואף שסמכו על פוסקים אחרים שקדמו לרמ"א, מ"מ אחרי שהרמ"א כתב את דבריו הרי מנהגי אשכנז נקבעו לפי דעתו. **ועוד שמנהג פולין שהוזכר בדברי המהר"ם מינץ והגרא"ח נאה לחתום קודם החופה הוא מתאים לדברי הרמ"א, וא"כ למה הגרא"ח נאה ערער כל כך על מנהג זה.** וצ"ע. ועיין באריכות בספרנו הנ"ל 'קונטרס מיחזי כשיקרא' [ח"ב] שבירנו היטב את שיטת הרמ"א, ע"ש.

דעכ"פ צריך שהעדים יחתמו על הכתובה לפני כניסת החתן והכלה לחדר היחוד [כיון שאז נפעל גמר הנישואין בשלימותו לכל הדעות, ואסור לשהות עימה שעה אחת בלא כתובה, ולכתחילה אין סומכים רק על הקנין בפני

ג) לפני ההליכה לחופה[צא]. הטעם העיקרי הוא - כדי שהכניסה לחופה תיעשה לאחר שהכתובה כבר חתומה וכשרה, ואז החופה תהיה ראויה לביאה עי"ז שיש לה כתובה כשרה כפי תקנת חכמים [וכך תהיה חלות הנישואין באופן שיכול לבעול מיד]. וכן נראה להדיא בדעת **הרמ"א** (סי' סא ס"א) **שיש לחתום את הכתובה לפני חופת הכלונסאות דוקא[צב] [עיין בהערה].**

צא. מנהג זה הובא במרדכי (גיטין פ"ב סי' שמב) כאחד משני המנהגים הנפוצים בזמנו, וכ"כ בשו"ע (אה"ע סי' מה ס"ג) שיש ערים בהן נוהגים לכתוב את הכתובה לפני הקידושין [וראה הערה הבאה], וכ"כ הרמ"א (סי' סא ס"א) שיש לחתום לפני החופה [וראה הערה הבאה], וכ"כ הלבוש (שם) שיש נוהגים כן, וכן בשו"ת מהר"י ברונא (סי' צד) שהוא עצמו נהג כן, ושו"ת שיבת ציון (סי' ע, בנו של הנו"ב) דכן המנהג פשוט, ערוך השלחן (סי' מה סע' כ', וסי' נה סכ"ה) שכן המנהג הפשוט בכל המדינות **ושגם בלא הטעם דחופה הראויה לביאה מ"מ בהכרח לכותבה לפני החופה כדי להפסיק בין הברכות בקריאתה**, וכן העיד הגרא"ח נאה (שם) שכן היה מנהג פולין בזמנו.

צב. כ"כ **השו"ע** ריש סי' סו וז"ל: "אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה". והוא לפי שיטתו בסי' נה ס"א ע"פ הרמב"ם שעיקר החופה הוא הייחוד של החתן והכלה [עיין לעיל בסי' נה וסא מה שהארכנו בזה], ולכן כתב כאן שהכתובה צריכה להיחתם לפני הייחוד כדי שהייחוד [שהוא החופה] יהיה ראוי לביאה. וגם מש"כ בסי' נה ס"ג שיש לכתוב את הכתובה לפני החופה היינו הייחוד כנ"ל. **ולכן בני הספרדים אינם מקפידים לתתום לפני חופת הכלונסאות, אלא (כפי שהובא לעיל) אחרי הקידושין תחת החופה.** ומ"מ הבאנו כאן את דברי השו"ע, כיון שמ"מ **כתב שיש לחתום קודם הכניסה לייחוד**, היינו שתהיה הכתובה חתומה לפני החופה (-לפי השיטות) כדי שתהיה החופה ראויה ביאה. וראה בהערה הקודמת שגם השו"ע כתב שיש ערים בהן נוהגים לחתום את הכתובה לפני החופה.

אבל **לשיטת הרמ"א** בסי' נה שם ע"פ שאר הראשונים וע"פ המנהג שעיקר החופה היא חופת הכלונסאות שעושים היום, א"כ כדי שתהיה החופה ראויה לביאה יש להם לחתום על הכתובה לפני חופת הכלונסאות, ולכן כתב בסי' סא סע' א' וז"ל: "**ועיין לעיל ריש סימן נ"ה מהו נקרא חופה. וצריכין לכתוב הכתובה קודם החופה, כדי שתהא חופה הראויה לביאה**". ע"כ. וברור שכוונתו לחופת הכלונסאות, שהרי הפנה לדבריו בסימן נ"ה והיינו לשיטתו מה היא חופה, והיינו כלונסאות, ובסמוך כתב שיש לכתוב קודם החופה וכו'. [ומה שציינו המציינים לרמב"ם כמקור לדברי הרמ"א, יש לומר שקאי על הטעם שצריכה להיות חופה הראויה לביאה, שמקור טעם זה הוא אכן בדברי הרמב"ם, אך ברור שאין לומר שכוונת הרמ"א על חופת היחוד כפי שהוא בדברי הרמב"ם עצמו, מהטעם שכתבנו לעיל שהרמ"א מתכוון לחופת כלונסאות ולכן הפנה לדבריו בסי' נה, ודו"ק. וגם להעיר מהידוע שציונים אלו שבדברי הרמ"א אינם מהרמ"א עצמו, והנו"כ כבר העירו בכמה מקומות על טעויות בהם (ראה לדוגמא בט"ז יו"ד סי' צח סק"ח וסי' קיח סקי"ב, וש"ך שם סי' צד סק"ל, וסי' קכה סקי"ט, וסי' קעז סק"י, ובמג"א או"ח סי' תקי"ב סק"ג, ועוד). וראה בהערות בסוף הסימן מה שהערנו בזה על מש"כ בספר משפט הכתובה]. ופשיטא דהכוונה היא שתהיה הכתובה חתומה, דאל"ה אין לה שום תוקף ושוב החופה אינה ראויה לביאה. **ובני האשכנזים הנוהגים כנ"ל לחתום תחת החופה אחרי הקידושין נותנים טעם**, דכיון שלפני הקידושין אין חלות נישואין ואין צורך כלל בחופה

וישנו טעם נוסף, אמנם צדדי יותר אבל חשוב: כדי שלא יחתמו מתוך הלחץ והבהלה של מעמד החופה, ומתוך כך לא יתנו ליבם להעיד על מה שכתוב שם באמת, ויתירה מכך: מחמת הלחץ של מעמד החופה עלולים אפילו לשכוח לגמרי את החתימה. ולכן מוטב שיהיה לפני החופה מתוך רוגע וישוב הדעת[צג].

וכן הסיק המהר"י ברונא בתשובתו (סי' צד) **שכן היא הדרך היותר טובה ושכן הוא נוהג. וכ"כ בערוה"ש** (סי' סא סי"ז) **שהמנהג פשוט שכותבים את הכתובה לפני החופה והקידושין.**

אלא אחר הקידושין דוקא כדי שיחולו הנישואין, וכפי שנהגו פעם לקדש זמן רב לפני הנישואין ולא היה מעמד החופה אלא בשביל לפעול את הנישואין בלבד, ומשום כך היה צריך לכתוב את הכתובה לפני החופה, אבל כיום הרי נוהגים גם לקדש תחת החופה, ולכן אין צריך לחתום לפני החופה אלא סגי תחת החופה מיד אחר הקידושין ואז נקראת חופה הראויה לביאה, ומה בכך שיעברו כמה רגעים בהם לא תהיה החופה ראויה לביאה, אם מיד לאחר מכן תהיה ראויה לביאה. אך עדיין צ"ע אם כוונת הרמ"א שכתב "קודם החופה" היא כך, או שכוונתו כפשוטו לפני החופה אף אם עושים הקידושין תחת החופה, שהרי הרמ"א כתב בעצמו להדיא שנוהגים לעשות הקידושין תחת חופת הכלונסאות, ובסי' סא ס"א ציין לדבריו אלה שבסימן נה ס"א בסמוך למש"כ שם מיד אח"כ שיש לכתוב הכתובה לפני החופה, ע"ש. לכן נראה פשוט לומר שכן דעת הרמ"א. וצ"ע על הנוהגים שלא כדברי הרמ"א למה הניחו כך את דבריו. וראה מה שביארנו באריכות גדולה בדעת הרמ"א בספרנו 'מחנה מיכאל' - קונטרס מיחזי כשיקרא' חלק ב' אות יב-יג. ע"ש.

צג. כ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' צד) שלרוב היו עורכים את החופה בערב שבת סמוך לשבת, והדבר היה שכיח שכבר נכנסה השבת ועוד לא חתמו על הכתובה ונשארו כך עד מוצ"ש, ולכן הורה שיש לחתום לפני החופה, ובפרט שאם יבעל בשבת בלי כתובה חתומה - הרי זה כמו שלא כתב לה כתובה ובעילתו ב"ז. ועיין שם היטב ותראה שאין זה הטעם היחיד שבשבילו הקדימו את חתימת הכתובה לחופה, אלא נתן שם כמה טעמים בדבר, והעיקר הוא הטעם שהובא בדברי הרמ"א הנ"ל - שתהיה החופה ראויה לביאה. וגם ביאר שם שאין שום צורך לדחות את הקנין ואת החתימה עד אחרי הקידושין, ואם משום ההפסק שבין ברכת האירוסין לברכות הנישואין - סגי בקריאת הכתובה, ואין צריך דוקא אז לעשות קנין וחתימה. **וסיים שכן הוא נוהג, לקבל קנין ולהחתים את הכתובה לפני החופה.** ע"ש. [וכ"כ המהר"ם מינץ (סי' קט) והלבוש (סי' סו סי"א) שבגלל החופות של ערב שבת נהגו לחתום לפני החופה. אך הוסיף דסמכו על זה שהיו עסוקין באותו ענין עד החופה לכן לא מיחזי כשיקרא. ומשמע דלדעתו בלי שיהיו עסוקין באותו ענין אין לסמוך לעשות כך משום ד'מיחזי כשיקרא', ובפרט שכתב להדיא בתחילת דבריו שמן הראוי לחתום אחר החופה בלבד, משום שמה שכתוב שם "וצביאת מרת פלונית והות ליה לאנתו" הוא שקר גמור שהם לפני החופה. ע"כ. וא"כ זה דלא כדעת המהר"י ברונא הנ"ל, שעל פי דבריו גם בלא עסוקים עד החופה אפשר לסמוך מהטעמים שכתב כנ"ל. ועוד הבדל יש ביניהם, שלדעת הלבוש לא סמכו להקל כך אלא מפני חוסר הזמן והלחץ של ערב שבת והחשש שמא לא יחתמו לפני שבת, אבל בשאר הימים שיש בהם זמן - הרי כתב להדיא שמן הראוי לחתום רק אחרי החופה, אך לדעת מהר"י ברונא, אף שנידון השאלה שם עסק בחופה של ערב שבת, הרי מובן לכל מעיין בתשובתו, וע"פ מה שהובא לעיל, שלדעתו מותר לסמוך על כך לכתחילה אף בשאר ימי השבוע כשיש פנאי, ודו"ק.

והנה בספר משפט הכתובה ח"ו עמ' כז כתב שכל היתרו של מהר"י ברונא אינו אלא בערב שבת שאין פנאי, ועפ"ז רצה לומר שכיום שאין חשש זה אין לסמוך על זה וכו"ע יודו דיש לחתום אחר הקידושין. אך כנ"ל, כל המעיין היטב בדבריו של

וכך נוהגים רבים מהאשכנזים בזמנינו.

וראה מה שכתבנו בזה באריכות בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשקרא' [חלק ב' אות יד ואילך].

אי הוי 'מיחזי כשיקרא' במה שכתוב "אמר לה הוי לי לאנתו"

ומה שהקשו על מנהג זה איך אפשר לחתום על "אמר לה הוי לי לאנתו . . והות ליה לאנתו", הכתוב בכתובה, והרי זה **'מיחזי כשיקרא'** כיון שעוד לא נעשית אשתו, **יש להשיב** שמ"מ אין זה מיחזי כשיקרא, **כיון שכולם יודעים שכתבו כן על דעת שאחר כך יכנסו לחופה וישא אותה**[צו], והוא כמו שהעדים מעידים על כך שמכיון שהם יודעים שהוא הולך תיכף לקדש אותה ולשאת אותה לכן בא החתן להתחייב בפנינו על שיעבוד הכתובה על דעת שישא אותה ויאמר לה "הוי לי לאנתו", וק"ל.

ועוד יש לומר, דאין בלשון הכתובה משום עדות על מעשה הקידושין כלל, אלא הכוונה היא שכיון שנשתדכו ונתרצו להתחתן זה עם זו, לכן בא החתן ועשה קנין על התחייבויותיו לאותה אישה ושיעבד לה את נכסיו בכתובה זו, והעדים מעידים **על התחייבויותיו** וחותמים על כך. וא"כ אין בזה חשש כלל משום מיחזי כשיקרא [כיון שאין כוונתם להעיד שבפועל היה מעשה קידושין], ולכן הכל שריר וקיים והכל אמת. וכ"כ כמה פוסקים לבאר כן את הלשון של הכתובה[צח].

ויש להביא ראיה חזקה ומקור איתן מדברי חז"ל לענין זה, שהרי תנן (ב"ב קסז:) "כותבין ללוה אע"פ שאין מלוה עמו", ומבארת הגמ' בב"מ (יב:-יג.) דמיירי בשטר שיש בו קנין, ולכן מותר לכותבו ולחותמו בניסן (לדוגמא) אע"פ שלא ילוה בפועל עד תשרי. והרי גם

מהר"י ברונא יראה שכוונתו לסמוך על כך בכלל ולא רק בערב שבת, שהרי טעמו הוא משום דלא מיחזי כשיקרא משום דאינה עדות אלא על ההתחייבות, וכולם יודעים שהולך לקדש אותה בסמוך, ועוד שהביא ראייה מגיטין דלא חוששים לכך, ועוד שהביא מהפוסקים שלהלכה אין חוששים ל'מיחזי כשיקרא'. לכן פשוט כמו שכתבנו, ודו"ק].

צו. כן משמע משו"ת מהר"י וייל (סי' ז), וכ"כ בשמו בשו"ת מהר"י ברונא (סי' לה, וכן משמע ממש"כ בסי' צד), וכן משמע בשו"ת בנימין זאב (סי' נ), וכ"כ להדיא בשו"ת בית יעקב (סי' קלג), וכ"כ בשו"ת שיבת ציון (סי' ע, בנו של הנוד"ב), ובשו"ת שואל ומשיב (ח"ה סי' עד), ובשו"ת כוכב מיעקב (ח"א סי' קצו), שו"ת שאילת שלום (סי' עא), ובשלחן העזר (סי' ו ס"ט סק"ד). [וכן משמע קצת גם מהמרדכי (גיטין סי' שמב), שכתב שכשיש אימת הציבור אין לחוש לשקר, ועל זה סמכו חכמי הקהל להחתים על הכתובה את אותם שאינם יודעים לקרוא (ולגירסא אחרת: סמכו על זה לחתום כתובה לפני הברכה)]. וראה באריכות מה שכתבנו בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא' [חלק ד' אות א ואות ז].

צח. מהר"י ברונא (סי' צד), שו"ת בנימין זאב (שם), שו"ת שיבת ציון (שם). וראה עוד שו"ת פני אריה (אה"ע סי' לג) שכתב דכיון דמוכח ממעשיו שבא לקדשה נעשה כאילו אומרו עכשיו. ע"ש. וראה בספרנו הנ"ל [ח"ב אות יד, ח"ד אות ז] שהבאנו פוסקים ומורי הוראה נוספים שכתבו כן שאין בלשון הכתובה משום עדות על קידושין, ע"ש.

בזה **כותבים בשטר שהלוה לוה בניסן וחתמו על זה העדים בניסן ביום שכתוב בשטר וקבלו בו הקנין**, כפי שמבואר בדעת ר' אסי בב"מ (שם), **ואע"פ שבפועל לא לוה עד תשרי**, וא"כ מה שכתוב בשטר שלוה בניסן הוא שקר לכאורה, ואעפ"כ אין חוששים לזה לכולי עלמא, כיון שכאשר קבלו ממנו קנין ונתחייב ונשתעבד בכל החיובים הכתובים בשטר ההלוואה - סגי בזה כדי להכשיר את השטר, **ואין כוונת השטר להעיד על נתינת ההלוואה בפועל באותו יום של חודש ניסן הכתוב בשטר, אלא כוונת השטר היא להעיד שמאותו יום נתחייב ונשתעבד הלוה בחיוב הלוואה זו בה עוסק השטר**. ואין בהכרח קשר בין התאריך הכתוב בתחילת השטר לבין מעשה ההלוואה המסופר בשטר, **אלא התאריך עוסק בקבלת הקנין וההתחייבות והשיעבוד בלבד, ולא במעשה ההלוואה**, ויש לפרש בלשון השטר "ביום כך וכך, איך שלוה פלוני מפלוני ונשתעבד לו" שפירושו הוא כך "ביום כך וכך, **בענין ההלוואה** של פלוני מפלוני הרינו להעיד שהוא נשתעבד מהיום הנ"ל".

ובתוס' (ב"מ שם ד"ה כותבין) כתבו שבכגון דא לכו"ע אין בו משום מיחזי כשיקרא כיון שכותב חובתו. ע"ש. וכוונתם, שכיון שכותב חוב על עצמו - אינו אלא כמכין את השטר שיהיה מוכן לו לעת הצורך, ומשעבד את נכסיו למלוה מעכשיו כדי שיתרצה המלוה להלוות לו.

וכך נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' לט סי"ג) שכותבים שטר ללוה אע"פ שאין המלוה עמו, אם יש קנין בשטר זה.

והוסיף הש"ך שם (סקל"ח), דאפילו בחתימה אין משום מיחזי כשיקרא בכה"ג, ובתנאי שהדבר יחזור לאמיתו, וכמו שכתבו רוב הראשונים, והיינו שבסוף יהיה אמת מה שכתוב בשטר שפלוני עשה קנין ונתחייב לפלוני בתאריך פלוני. ע"ש.

ובתומים (שם סקכ"ב) האריך לבאר, שאע"פ שלכאורה היה צריך להחמיר לכתחילה בחתימה, ולומר דלא התירו בגמרא משום מיחזי כשיקרא אלא את הכתיבה בלבד ולא את החתימה, מ"מ הרי כבר כתבו התוס' שבשטר שכותב בו את חובתו אין בו משום מיחזי כשיקרא לכו"ע, ולכן יש להקל בזה, ורק כאשר אינו כותב חובתו יש להחמיר. ע"ש.

ועפ"ז י"ל דפשוט שכן הוא בנדו"ד, שאין התאריך חוזר על מה שמסופר בשטר ש"אמר לה הוי לי לאינתו", אלא על זמן קבלת הקנין והשיעבוד בלבד, וסגי בקבלת קנין באותו יום הכתוב בשטר כדי להכשירו לגמרי, אע"פ שנחתם ביום הקנין ולא ביום שנעשה המעשה המסופר דרך אגב בשטר. **וזה ברור, וראיה זו היא ראיה חזקה**. וכ"כ **המהר"י ברונא** (שם) ראיה זו לענין הכתובה. ע"ש.

[ועיין עוד בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא' חלק א' (אות ז' וח') ביאור הסוגיא הנ"ל דכותבין

ללוה, ובח"ב (אות יד ואילך) ביאור הענין בנוגע לכתובה, ובחלק ד' (אות א', ז', וי"א) שאכן רוב הרבנים ומורי ההוראה הקלו בזה לכתחילה].

וכן מצאנו מעין זה בהלכות גיטין[צו] (משנה בפ"ט דגיטין דף פ"ה ע"א, ונפסק להלכה בשו"ע אה"ע סי' קכו סע' מא) שהעדים חותמים על הגט שכתוב בו "והרי את מותרת לכל אדם", אע"פ שאינו אומר לה כן אלא בעת המסירה, וא"כ הרי בעת הכתיבה הרי היא אשת איש גמורה, ואיך יחתמו עדותם באותה שעה על כך שאמר שהיא מותרת לכל אדם?! אלא ודאי מוכרח לומר כמו שכתבנו, שכיון **שהם יודעים בוודאות שכן היא כוונתו לעשות זאת בסמוך** לחתימה ובאותו יום הכתוב בשטר, הרי אין כאן לא שיקרא ולא מיחזי כשיקרא.

וי"ל שבכתובה עיקר עדותם היא על מעשה הקנין - שהחתן התחייב בכל השעבודים שבכתובה בתאריך הכתוב בה, משעת הקנין, **אבל אין הקנין נגמר בשלמותו עד שישא אותה ויתברר למפרע שהתחייבותו וקנינו היו מרצון וחלו כבר משעת הקנין, כיון שרק על מנת כן גמר בדעתו להקנות לה, ועל כך הם מעידים שכאשר יתן לה - ישתעבד לה משעת הקנין**[צז] [שהרי אם החתונה תתבטל לפני החופה - יתברר שלא חלה ההתחייבות, כיון שהתרצה לתת לה רק על מנת לישא אותה, ולא גמר בדעתו להקנות עד שישא בפועל. ודין זה מוסכם על כל הפוסקים, שהרי לא מצינו מי שיאמר שחייב לשלם לה כתובה אם התבטלה החתונה לפני החופה בגלל שכבר התחייב לה, ופשוט]. וכ"כ **מהר"י ברונא** (סי' צד) להוכיח כן מדין גט. וכן עולה מדעת **הש"ך** (חו"מ סי' לט סקל"ח, סי' מו סקנ"ח-נ"ט) **שכתב להכשיר את חתימת** השטר לפני שנעשה המעשה הכתוב בו, משום דלהלכה לא חיישינן למיחזי כשיקרא גם בחתימה, והוכיח כן מהגמ' והראשונים, ע"ש. וכן קיי"ל להלכה כוותיה, וכמו שפסקו כמה אחרונים כדעתו: ראה **ערוך השלחן** (סי' מו סכ"ד), **שושנת יעקב** (סי' לט סקי"ג), **אולם המשפט** (סי' מו סק"ז), **ערך שי** (שם סכ"ד), **ושו"ת שואל ומשיב** (ח"ב סי' עד), **שפסקו** כשיטת הש"ך בזה. וכ"פ **אדמו"ר הזקן בשלחנו** (חו"מ הל' עדות ושטרות סי"ז)

צו. מהר"י ברונא שם.

צז. מהר"י ברונא שם, וז"ל: "אבל כאן כותבין וחותמין השטר לראיה כי יהיב [לה] (לא) יהא משועבד לה פשיטא דשפיר דמי", עכ"ל [בכמה מהדורות מופיע רק מילת "לא", אבל כנראה היא ט"ד וצ"ל "לה"]. וכן הבין בכוונתו בספר אמרי יעקב להגרי"ם שטרן שליט"א סי' סו סע' א' בליקוטים סק"ז ובמקורות סקכ"ד. ע"ש. ובספר משפט הכתובה (פ"נ עמ' כז) הבין את דבריו באופן של שאלה, והעתיק את לשונו בפיסוק כזה: "אבל כאן כותבין וחותמין השטר לראיה, כי יהיב לה לא יהא משועבד לה? פשיטא דשפיר דמי". אבל לכאורה פיסוק זה אינו מתיישב יפה עם תוכן וכוונת הדברים, שהרי כל כוונתו של מהר"י היא לומר שכאן שטר זה שונה ממקרים אחרים כיון "שחותמים לראיה שכשיתן לה אז יהיה משועבד לה". וזה נגרם בגלל הגירסאות השונות בנ"ל. ועכ"פ כוונתו ברורה כנ"ל.

כדעת הש"ך דאין חוששין למיחזי כשיקרא גם בחתימה. ע"ש.

ועוד אפשר לחדד ולומר, **שתוקפו וחלותו של השטר אינו חל בשלמותו עד שימסור אותו לידי בעל השטר.** וכפי שמשמע בדברי **הרמ"א** (חו"מ סי' לט סוסי"ג) שכתב וז"ל: "אם אמר כתבו ותנו אותו בידי - לא יתנו למלוה, **ולא יזכה המלוה עד שיצא מתחת יד הלוה**". עכ"ל. וכן הוא בכתובה, שכאשר כותבים אותה, הרי החתן הוא כמו הלוה שהרי הוא המתחייב, ומה שמצוה לעדים לכתוב ולחתום ברור שאין בדעתו שימסרו מיד לכלה, אלא ימסרו לידו, וא"כ מובן הדין שהכלה לא זכתה עד שיצא שטר הכתובה מיד החתן ויגיע לידה. שכל עוד שלא מסר לה מרצונו, הרי שטר זה אין בו שימוש ואי אפשר לגבות בו כיון שלא הקנה לה אלא על דעת לישא אותה [ויעידו העדים שלא עשו קידושין[צח]], ואם כן הוא כחספא בעלמא, ולכן אין לשטר הכתובה תוקף אמיתי עד שימסור לה אותו, ואז חל תוקפו של השטר ויתחייב בו למפרע משעת החתימה, ובשעת המסירה הרי כל מה שכתוב בתוכו הוא אמת לאמיתו, וזה כמו בגט, כנ"ל. ולכן אין בזה 'מיחזי כשיקרא'. כן משמע מדברי **הרמ"א** הנ"ל, וכ"מ מדברי **הנתיבות המשפט** (שם ביאורים סקי"ג) שכתב שנגמרה עדותן של העדים בשעת המסירה, כיון שבשעת החתימה לא ידעו אם יהיה הדבר הכתוב בשטר בפועל, ולכן אע"פ שמתחייב משעת החתימה, מ"מ לא נגמרה ולא חלה העדות עד שעת המסירה. ע"ש היטב.

ודבר זה מוכח מהסוגיא **בכתובות** (נד: - נו.) גבי אומדן הדעת של החתן, שנחלקו **במשנה** (נד:) חכמים ורבי אלעזר בן עזריה, שלדעת חכמים אם נתארמלה או נתגרשה בין מן האירוסין בין מן הנישואין גובה גם עיקר כתובה וגם תוספת כתובה, ולדעת ראב"ע רק מהנישואין גובה הכל, אבל מהאירוסין אינה גובה אלא עיקר בלבד, ומבואר במשנה טעמו של ראב"ע, כי את התוספת לא כתב לה אלא על מנת לכונסה. **ובגמ'** דנו אם נחלקו בענין אם אזלינן בתר אומדנא דדעתא, ולמסקנת **הגמ'** (נו.) לכו"ע אזלינן בתר אומדנא, ולדעת חכמים יש כאן קירוב הדעת לאחר האירוסין ולכן מתרצה להקנות לה, ולדעת ראב"ע לא כתב לה תוספת אלא על מנת לכונסה, היינו חיבת חופה [אבל את מעות עיקר הכתובה שהן תקנת חכמים, גמר בדעתו להקנות לה כבר משעת הקידושין].

צח. וגם אם לא יעידו, מ"מ אם הוא מכחיש וטוען שלא היו נישואין, הרי כל זמן שלא יבואו עדי קידושין להעיד על הקידושין, הרי זה כמו בכל טענת ממון, שכאשר אחד טוען על חבירו שחייב לו, ולא הביא עדים, והנתבע טוען לא היו דברים מעולם, הרי הוא נשבע היסת ופטור [ואם באו עדים המעידים כדבריו - פטור אף בלא שבועה]. ראה שו"ע חו"מ סי' עה ס"ז.

ופסקה הגמ' (שם) **הלכה כרבי אלעזר בן עזריה.** וכן הובא להלכה **בשו"ע** (סי' נה ס"ו).

ומזה יש לנו ללמוד שני דברים: א. להלכה אין דעתו להקנות לה את התוספת עד הנישואין כיון דעל מנת כן כותב לה, אבל את העיקר לכו"ע מקנה לה מהקידושין כיון שכך היא תקנת חכמים ואין זה תלוי בדעתו. ב. **לכו"ע, הן לחכמים והן לראב"ע, אין הכתובה נקנית לאשה כלל לפני הקידושין,** לא העיקר ולא התוספת. וטעם הדבר: את הכתובה תקנו חכמים רק לענין חיי אישות - שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, אבל לפני הקידושין עדיין יכול להוציאה אם ירצה, **וממילא אין שום הוה אמינא לומר שהוא מקנה לה את כתובתה עוד לפני הקידושין.** ולכן המשנה נקטה בלשון "אירוסין" או "נישואין" בלבד, **ולא כתבה שמשעת הכתיבה או הקנין קנתה,** ופשוט הוא. ואפילו אם יתן לה את הכתובה לפני הקידושין - לא מהני, דאין הכתובה עושה לא נישואין ולא קידושין.

ומ"מ יכול לכתוב לה כתובה ולעשות קנין על ההתחייבויות שבה, לפני הקידושין, ואין מניעה מכך, **ולא מצינו בגמ' ולא באחד מהפוסקים שהורונו לא לכתוב את הכתובה לפני החופה או לפני הקידושין.** נמצא א"כ דאין מניעה בכך, ואעפ"כ אינה קונה משעת הכתיבה אלא משעת הנישואין וכנ"ל [ואף שהשעבוד הוא משעת הכתיבה].

וכן משמע להדיא **בריב"ש** (סי' צז) שכתבוה כתב לה לפני הקידושין: אם לבסוף כנסה - חלה, ואם לא כנסה - לא חלה כלל. ע"ש. והובאו דבריו להלכה **בח"מ** (סי' נה סקי"ט) **ובב"ש** (שם סקי"ג).

וכ"כ בשו"ת מהר"י וייל (סי' ז') לענין כתובה שכתבוה לפני הקידושין - שהיא כשרה, וכ"כ בשמו **בשו"ת מהר"י ברונא** (סי' לה).

וכ"כ להלכה **בשו"ת בית יעקב**[צט] (סי' קלג), **בשו"ת שיבת ציון** (בנו של הנוד"ב, סי' עא), **בשו"ת שואל ומשיב** (חמישאה סי' עד), **בשו"ת כוכב מיעקב** (סי' קצו), **ובשו"ת שאילת שלום** (מהדו"ת סי' עא), שניתן לכתחילה לכתוב את הכתובה לפני הקידושין. ע"ש.

ולמדנו מכל זה, דלא אכפת לן שלא נעשו עדיין כל הדברים הכתובים בשטר אם יודעים שהולכים להתקיים ועל מנת כן כתבו וחתמו.

וכן נהוג בקהילות רבות בדורנו, וכן דעת **בעל השבט הלוי**[ק] למעשה - לחתום על הכתובה לפני ההליכה לחופה, דהיינו לפני הקידושין.

צט. לר' יעקב אב"ד צויזמיר, שנת ה'תנ"ו, היה מגדולי הפוסקים בדורו של הש"ך (שם הגדולים להחיד"א, מערכת ספרים אות ב' סימן ס').

ק. הובא בספרו של תלמידו הרה"ג הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א - 'כתובה כהלכתה', מדור 'שביבי אש' חלק א' סי' ג', עמ' פח.

ואם היו עסוקים באותו ענין [היינו בענייני הנישואין והכתובה], משעת הכתיבה והחתימה עד שעת הקידושין - אין לחשוש כלל ל'מיחזי כשיקרא'. כ"כ **המרדכי**, וכן דעת **הרמב"ם**, וכ"פ **בשו"ע** (חו"מ סי' מג סט"ז), וזה מוסכם על רוב הפוסקים[קא]. וכן אם **עשו קנין מבעוד יום** - אין לחוש כלל לכו"ע[קב].

ולאחר כל הנ"ל, מובן ופשוט שאין להרהר אחר מנהג זה, ואין נגדו שום טענה של 'מיחזי כשיקרא'.

וראה עוד מה שביארנו באריכות בכל ענין זה **בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא'** [חלק א' אותיות טו-יז, חלק ב' אות יד, וחלק ד' אות א' ואות ז', ע"ש].

ד) מנהג נוסף: לקבל קנין מהחתן ולהחתים את העדים על הכתובה מבעוד יום, אף שהחופה אינה אלא בלילה. וכן הוא מנהג חב"ד, וכפי שנבאר בס"ד באות הבאה.

כ. חתימת הכתובה ביום כאשר החופה נערכת בלילה - מנהג חב"ד

בשיחת י"ד כסלו ה'תשי"ד[קג] אמר כ"ק **אדמו"ר**, שבחתונתו כתבו את הכתובה מבעוד יום, וגם קבלת הקנין וחתימת העדים היו מבעוד יום, וזלה"ק:

"את הכתובה - כתבו (לא סמוך להחופה, **אלא) מבעוד יום, וגם קבלת הקנין וחתימת העדים היו מבעוד יום, ובעת החופה היתה רק מסירת הכתובה. ולהעיר, שע"פ דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין".**

באותה שיחה[קד], כהקדמה להנ"ל, הדגיש כ"ק אדמו"ר את

קא. כ"כ המרדכי (גיטין פ"ב סי' שמב), וכ"כ הנחלת שבעה (סי' יב אות סט במהדו"ב, ואות עב). וכ"כ הלבוש (שם, וראה לעיל (הערה 93) מש"כ בזה, דאפילו לדעתו שמחמיר בזה, אם היו עסוקין יש על מה לסמוך לנוהגים כן, ע"ש. וכבר הבאנו שם דעת המהר"י ברונא דאין צריך לכל זה). והוא במכל שכן ממה שהבאנו לעיל דין ברור מהגמ' ונפסק בשו"ע שאם היו עסוקים באותו ענין, אף שגם הקנין וגם החתימה לא היו אלא בלילה - כשר, כיון שהיו עסוקים באותו ענין משעת כתיבת התאריך. וכאן הרי מדובר שהקנין והחתימה היו ביום, ורק מעשה הקידושין לא היה אלא בלילה, ולכן כ"ש דמהני קנין ביום להכשיר את השטר, כמבואר בשו"ע חו"מ סי' מג סט"ז, ע"ש. וכ"ש אם גם היו עסוקים באותו ענין עד הקידושין. וכ"ז לאפוקי מדעת הר"ן שהביא השו"ע בחו"מ בסי' מג סי"ז, שלדעתו אין מועיל מה שעסוקים באותו ענין להכשיר השטר, ע"ש, שהרי ההלכה היא כדעת הרמב"ם המכשיר, וכמש"כ השו"ע שם סט"ז בסתם, וכ"כ הש"ך שם סקל"ד שכן דעת רוב הפוסקים. וכאשר עשו קנין, בזה י"ל לומר דלכו"ע, כשר השטר, אפילו לפי הר"ן, אע"פ שלא נחתם אלא בלילה. ואף אם לא היתה החופה או ההלוואה עצמה אלא בלילה, ועשו קנין ביום וכתבו בשטר את התאריך של היום - מ"מ כשר, כיון שאין השטר בא להעיד אלא על התחייבותו של המתחייב (החתן או הלוה) בנתחייב בקנין, ולא על כך שנעשה מעשה ההלוואה או החופה. וכמו שביארנו לעיל מהא דכותבין ללוה (ב"ב קסז:), ודו"ק.

קב. ראה בהערה הקודמת.

קג. נדפס בתורת מנחם ח"י עמ' 199.

קד. ראה תורת מנחם שם עמ' 196 – 200, 205 – 206.

חשיבותם של מנהגי רבותינו נשיאינו, אשר יסודותם בהררי קודש, ואמר בפירוש שמה שהתגלה לנו ממנהגיהם הוא הוראה עבורנו לנהוג כן, וכל מנהגיהם קשורים להמשכת כח האין סוף, ובפרט מנהגי החתונה, אשר עניינם הוא המשכת כח האין סוף ב'דור ישרים יבורך', וזה נעשה ע"י ההנהגה במנהגי נשיא הדור. ע"ש.

ובהמשך לזה, פירט כ"ק אדמו"ר כמה וכמה מנהגים שנעשו בחתונתו ע"י חמיו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, וברור שבכך מורה לנו כ"ק אדמו"ר שיש לנו לנהוג גם במנהגים אלו.

שיחה זו הובאה אף כהקדמה ל'ספר המנהגים- חב"ד', כדי להבהיר את חשיבותם של מנהגי רבותינו נשיאינו.

בתוך המנהגים שמנה כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל, מנה גם את המנהג האמור - שחותמים על הכתובה ועושים קנין ביום, אע"פ שהחופה תיעשה רק בלילה.

מכך מובן שכן רצה כ"ק אדמו"ר שננהג גם אנו, ואכן מאז אותה שיחה נעשה זה מנהג חסידי חב"ד.

וראה מה שהבאנו **בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא'** [במבוא, ובח"ד אות י"א, וכן בח"ה אות י"ב ואילך], בענין השתלשלות המנהג, ודעות הרבה מרבני חב"ד שכתבו שכן נהוג בחב"ד, וביניהם **הרב זלמן שמעון דווארקין** ע"ה [אב"ד ליובאוויטש בקראון הייטס], שאף טען **שכך היה המנהג העתיק בליובאוויטש מעולם**, ע"ש. וכ"כ **הרב מרדכי שמואל אשכנזי** ע"ה [מרא דאתרא דכפר חב"ד] שכן מנהגנו, והאריך ליישבו. וכן הקפיד **הרב משה יהודא ליב לנדא** ע"ה [אב"ד בני ברק, בנו של הרב יעקב לנדא ע"ה שהיה המורה הוראה בחצר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בליובאוויטש] לחתום תמיד על הכתובה ביום. וכ"כ עוד כמה מרבני חב"ד, ע"ש.

והנה, במשך השנים תמהו וערערו רבים על מנהג זה, וטענו שהדבר הוא שקר גמור או עכ"פ 'מיחזי כשיקרא', שהרי חותמים ביום על תאריך של היום, והחופה והקידושין אינם אלא בלילה בתאריך אחר, ואם כן הרי זה שקר גמור מש"כ בכתובה שאמר לה "הוי לי לאנתו" [שמשמעותו בתאריך החתימה]. ואפילו לפי הדעות הנ"ל שהתירו לחתום על הכתובה לפני הקידושין, רצו לומר דמ"מ מיירי דוקא במקרה שהחופה נעשתה אח"כ גם באותו יום הכתוב בכתובה. אבל אם נעשתה ביום אחר - יש לפסול את הכתובה משום **שקר או משום שטר מוקדם.**

אולם האמת היא שאין בדבריהם כלום, ומנהג חב"ד מבוסס בצורה חזקה על יסודות ההלכה והפוסקים, וכפי שביארנו באריכות רבה ובטוב טעם **בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא'** [ראה בעיקר: חלק א' אותיות טו-יז, ח"ב אות י"ד ואות כ"א, חלק ג' אות ז', חלק ד' אותיות א', ז',

י"א, חלק ה' כולו ובפרט מאות י"א ואילך], ועיין שם באריכות כי אין לכפול הדברים. ומ"מ נסכם זאת בקצרה, לתועלת הלומדים:

א) לשון הכתובה אינו מעיד שכבר היה **מעשה הקידושין**, אלא מעיד על הסמכת שניהם להינשא [ראה שם ח"ב אות י"ד, ח"ד אות א' ואות ז', חלק ה' אות י"א]. וא"כ אין כאן בית מיחוש ל'מיחזי כשיקרא' בגלל מעשה הקידושין.

ב) אף אם נאמר שלשון הכתובה כן מורה על מעשה הקידושין, מ"מ מוכח מהפוסקים שעיקר לשון השטר אינו מוסב על **המעשה המסופר** אלא זו עדות על התחייבות המתחייב - שעשה קנין בפני העדים ונתחייב בחיובים ובשעבודים הכתובים בשטר, וזה הרי כן נעשה באותו היום הכתוב בכתובה, ואם כן השטר כשר לכתחילה ללא פקפוק. וראיה לכך ממשנת "כותבין ללוה" (ב"ב קסז:), וכמבואר לעיל שכ"כ המהר"י בורנא להלכה. ע"ש [ראה שם ח"ב אות טו].

ג) חלק גדול מהפוסקים (שצוינו לעיל) שהתירו לחתום על הכתובה לפני הקידושין, כתבו בפירוש ממש שהוא הדין שמותר לכתחילה לחתום על הכתובה אפילו כמה ימים לפני החופה והקידושין. כ"כ **בשו"ת בית יעקב** (שם), **בשו"ת כוכב מיעקב** (שם), **בשו"ת שואל ומשיב** (שם), **ובשו"ת שאילת שלום** (שם), ע"ש בכל אלו שכתבו כן להדיא. וכן משמע כמעט להדיא מלשון שאר הפוסקים דלעיל: **המהר"י וייל** (שם), **המהר"י ברונא** (בסי' לה ובסי' צד), **שו"ת בנימין זאב** (שם), **ושו"ת שיבת ציון** (שם). ע"ש ודו"ק היטב [ראה בספרנו הנ"ל ח"ד אות א' שהובאו כל הפוסקים הנ"ל].

ד) כן הורו גם כמה מגדולי ההוראה בדורנו - להתיר לעשות כך לכתחילה, ע"פ דעות הפוסקים הנ"ל, וביניהם: **הרה"ג הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א, הרה"ג הרב אשר וייס שליט"א, והרה"ג הרב נפתלי נויסבוים שליט"א** [ראה בספרנו הנ"ל ח"ד אות ז'].

ה) ראה בספרנו הנ"ל [ח"ד אותיות ד-ו] שנדחו דברי הערעור של הגאונים: בעל האגרות משה ע"ה, הרב יוסף שלום אלישיב ע"ה, והרב שלמה זלמן אויערבאך ע"ה, שרצו לערער מכיוונים שונים על תקינות כתובה כזו שנחתמה ביום והחופה בלילה, ודחינו את דבריהם בראיות ברורות, וכן הבאנו מגדולי הרבנים שדחו את דבריהם, הרי הם: הרה"ג הרב ש"א שטרן שליט"א, הרה"ג הרב אשר וייס שליט"א, והרה"ג הרב נפתלי נויסבוים שליט"א, הנ"ל, ועוד, ע"ש.

ו) ראה עוד שם [חלק ה'] שהשבנו הדק היטב, דבר דבור על אופנו, בטוב טעם ודעת, על כל השגותיו של הרב בעל 'משפט הכתובה' שכתב בספרו [ח"ו עמ' לה ואילך] באריכות לערער על מנהג חב"ד, וסתר דברי עצמו בכמה מקומות בספרו, כפי שביארנו שם היטב, והשבנו על כל

טענותיו ע"פ היסודות שנתבארו בפוסקים שהובאו בשאר חלקי ספרנו, ע"ש. עוד ביארנו שם מקצת הפלאת מעלת רבותינו נשיאינו, אשר כל דבריהם ומנהגיהם קודש הם, ואנו חסידיהם הולכים לאורם ובדרכם ע"פ דין תורה, שזה נחשב להידור גדול ע"פ דין שהאדם עושה כהוראת ומנהג רבו. ע"ש היטב.

ז) עוד ביארנו שם [חלק ג', ושם אות ז'], שבמקרה שהחופה תהיה בלילה יש מעלה גדולה בכך שהכתובה חתומה מבעוד יום, דמכיון שאין תוקף השטר חל בשלימות עד סוף אותו היום הכתוב בו, כלומר שאין אפשרות לגבות בו ממשועבדים עד סוף אותו היום, א"כ יש לחוש שמא לא תהיה דעת האשה מיושבת לגמרי כל עוד אינה יכולה לגבות על ידי השטר ממשועבדים, והרי זו עיקר תקנת רבי שמעון בן שטח (כתובות פב:) שתיקן שיכתבו בשטר שעבוד נכסים על הכתובה כדי שתתישב דעת האשה ותסמוך דעתה על כך שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ולכן, בכך שהכתובה תהא חתומה כבר מהיום הקודם, וכבר עבר אותו יום בשעת החופה והיחוד - יש מעלה גדולה שכבר אז יכולה האשה לגבות ממשועבדים ע"י כתובתה, ובכך תסמוך דעתה באופן הכי מועיל, והוא לכתחילה ע"פ דין, כיון שהלכה כרבי מאיר שחוששים לסמיכות דעתה (כתובות נו:-נז.). משא"כ אם יחתמו על הכתובה רק בלילה בשעת החופה - לא תהיה הכתובה בתוקף [עכ"פ לגביית משועבדים] עד סוף אותו היום למחרת, וא"כ בינתיים אינם מקיימים את תקנת רבי שמעון בן שטח, ואפשר שאין סמיכות דעתה שלימה, וא"כ אסור להם לשהות יחד לכתחילה. ומה שנהגו העולם כן, וסמכו על מה שעושים קנין על הכתובה, וכמש"כ העזר מקודש (סי' סו ס"א) - הרי זה אינו לכתחילה כלל, וכמ"ש הרמ"א (שם) שלכתחילה אין לסמוך על הקנין בלבד, אלא יש לכתוב כתובה כשרה ע"פ דין וככל הלכותיה. ע"ש ודו"ק. [אמנם אם החופה ביום - אין צורך להקפיד על חתימה ביום הקודם, כיון שאותו היום הכתוב בכתובה יעבור לפני שיגיעו לביתם ויתייחדו למטרת בעילת מצווה, וא"כ אז יהיה כבר השטר בתוקפו ויהא בר גבייה ממשועבדים, ותהיה סמיכות דעתה שלימה ע"פ דין, ע"ש באריכות ובחלק ד' הערה נט].

ואידך זיל גמור התם, כי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ולא נוכל לכפול כאן הדברים.

וע"פ כל הנ"ל ברור ופשוט, שלהלכה ולמעשה אין לערער כלל וכלל על מנהגנו - מנהג חב"ד, ואין מקום ע"פ הלכה לערער על כך, כפי שביארנו שם באריכות גדולה, ואין לחוש כלל מלנהוג כן, ואדרבה יש בכך מעלה גדולה ע"פ הלכה, שבכך ישנה סמיכות דעת האשה באופן מושלם, ועוד שבכך מהדרים לעשות כהוראת רבותינו הק', שזה גופא הידור גדול, והיא ההנהגה הנכונה

לכתחילה ע"פ דין תורה [עיין בספרנו הנ"ל ח"ה סוף אות יג].

כא. שטר מאוחר

לגבי שטר שכתבו בו תאריך מאוחר יותר מהיום שעומדים בו בעת הכתיבה והחתימה ועשיית הקנין ומעשה ההלוואה, הנקרא 'שטר מאוחר' (ב"ב קנז:), **נפסק בשו"ע** (חו"מ סי' מג סי"ב, מהגמ' ב"ב שם) **דשטרי חוב המאוחרים - הרי הם כשרים אע"פ שלא פירשו בהם שאיחרו אותם, ובתנאי שכתבו בהם "דאקני", כלומר שמשעבד לשטר גם את הקרקעות שיקנה בזמן שבין כתיבת השטר לבין התאריך הכתוב בו. דאם לא כן, נמצא הבעל חוב המחזיק בשטר טורף קרקעות שלא כדין, שהרי אפשר שהלוה קנה קרקע זו בזמן זה, ושוב מכרה, ואילו היה כתוב בשטר את התאריך של יום הכתיבה לא היה יכול הבעל חוב לטרוף מקרקע זו שלא השתעבדה לשטרו בעת הכתיבה, ורק בגלל שאיחרו את התאריך הכתוב בו נמצא שהבעל חוב יכול לטעון שהקרקע היתה ברשות הלוה בעת הכתיבה, ויגבה שלא כדין. לכן, אם כתב 'דאקני', היינו שמשעבד גם את כל הקרקעות שיקנה בפרק זמן זה - שפיר דמי וכשר. ואם לא כתוב 'דאקני', פסול, אא"כ כתבו בפירוש בשטר שאיחרוהו. ע"ש.**

ולפי זה י"ל, דגם ב'כתובה מאוחרת' [כלור, שכתבו תאריך מאוחר יותר מיום הכתיבה] יש להכשיר, מכיון שכתוב בנוסח הכתובה "דאקני" [או לפי הנוסח: "דקנאי ודעתיד אנא למקני"].

אלא שהרמ"א כתב על דברי השו"ע הנ"ל (שם) וז"ל: "ואין לאחר שום שטר לכתחילה דמיחזי כשיקרא". **עכ"ל. והש"ך** (סקל"א) **כתב על זה** "אא"כ אי אפשר בענין אחר, דאז הוי כדיעבד". ע"כ. [וראה מה שהארכנו בביאור דעת הרמ"א בזה בספרנו **'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא'** ח"ב אות י' ואילך].

מכך מובן שגם לגבי כתובה אין לאחר לכתחילה את תאריך השטר, אבל אם איחרוהו - אין לפוסלו, כיון דשטר הכתובה הוי כשטרי חוב והלוואה, וכתוב בו לשון "דאקני" [על פי מה שכתבו כמה מהמפרשים (ראה רמב"ן ב"מ ז' ע"ב, מגיד משנה גזילה ואבידה פי"ח הי"ב, ומהר"י ברונא סי' צד) **שהכתובה היא כשטר חוב].**

אלא דעדיין יש לדון בזה לעניין שהייה בלא כתובה, שכיון שאין שטר כתובה זה ראוי לגבות בו עד שיגיע התאריך המאוחר שכתבו בו, **א"כ נמצא לכאורה שבינתיים הם שוהים בלא כתובה**, והרי מדרבנן אסור לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, וכל בעילה שיעשה בינתיים היא בעילת זנות[קח].

קח. כמש"כ בשו"ע אה"ע סי' סו ס"א וס"ט, שכך נלמד מדברי ר' מאיר בגמ' כתובות (נו:) ומדברי האמוראים שם (נז.), וראה בזה באריכות בספרנו 'מחנה מיכאל – קונטרס מיחזי כשיקרא' חלק ב' אות ב'.

[**ואע"פ** שמצד דיני שטרות הכתובה עצמה כשרה, הרי מ"מ ישנו דין נוסף בכתובה - שצריך שתהיה ראויה לגבות בה מהקרקעות המשועבדים בשטר, כדי שתסמוך דעתה של האשה על כך שלא יהיה קל בעיניו להוציאה].

ואע"פ שיש לומר שגם בלי זה לא יהיה קל בעיניו להוציאה, כיון שמ"מ יש לה כתובה מתנאי בי"ד [שהרי אפילו במקרה שלא כתב לה, הדין הוא שאם יגרשה יחייבו אותו הבית דין לשלם לה כתובה מלאה לכל דבר], הרי אעפ"כ זו היא התקנה שתקנו חכמים, ובמיוחד רבי שמעון בן שטח (כתובות פב:) שתהיה כתובתה כתובה דווקא בשטר כשר שקרקעות הבעל משועבדים בו, ושתוכל לגבות בו, ורק בכך משיגים את מה שרצו חכמים בתקנתם שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ובכך גם משיגים את סמיכות דעתה שלא תיעשה בעילתם בעילת זנות, כיון שלהלכה חוששים לסמיכות דעתה (כתו' נו:-נז.)[קו].

ואם כן בנדו"ד, אף שכתבו שטר כתובה הכשר ע"פ דין כדבעי - אין האשה יכולה לגבות בשטר מאוחר זה, ובפרט שלא מן הקרקעות, עד שיגיע הזמן הכתוב בו, מכיון שאיחרו את זמנו. ולכן יש צד גדול לחוש ולומר שבינתיים אין דעתה סומכת לגמרי, ועכ"פ הבעל לא קיים את תקנת חכמים לתת לה שטר הראוי לגבייה מקרקעות משועבדים, וא"כ שפיר הוי כשוהה עם אשתו בלא כתובה. וק"ל.

וכ"כ בספר **שבעת הנרות** (פירוש על ספר תשב"ץ קטן, סי' תנז) **שי"ל שבאופן** שהכתובה מאוחרת - תהא קלה בעיניו להוציאה, כיון שלא יהיה חייב לשלם לה את כתובתה עד שיגיע התאריך הכתוב בה, ואף אם יגרשנה בינתיים הרי לא יהיה חייב לשלם לה מיד אלא הכתובה תהיה עליו כחוב, ומסתברא דמשום כך שלא יצטרך לשלם מיד יהיה קל יותר בעיניו להוציאה, וא"כ הכתובה פסולה. ע"ש מש"כ להוכיח בזה.

והנה, הגאון מבוטשאטש כתב בעזר מקודש (סי' סו ס"ו) שלפעמים קורה שכותבים בכתובה את התאריך שיהיה למחרת [כי חשבו שהחופה תהיה בלילה, אבל למעשה החופה הוקדמה והיתה ביום], וא"כ הויא שטר מאוחר, ופסק שבשעת הדחק אין בכך קפידא, כיון דכתוב בכתובה "דאקני", ובכך שטר מאוחר כשר כנ"ל. אבל נראה שאין בכך ראיה למקרה שאיחרו ביותר מזה, כיון ששם נכנסים ליום הבא מיד בסוף אותו יום בסמיכות לחופה, ואז השטר נהיה בר תוקף. אבל עדיין יש לנו לחוש למקרה שאיחרו את התאריך ביותר מזה.

והנה, העזר מקודש בעצמו (שם) דן גם במקרה שהחופה נערכה בתחילת הלילה, וכתבו בכתובה את התאריך של היום שנכנס עם הלילה, שלכאורה יש

קו. ראה בכל זה באריכות בספרנו הנ"ל שם.

לנו לדון מחמת שהשטר לא ייכנס לתקפו עד למחרת בסוף היום הכתוב בשטר [שהרי מבואר בכמה מקומות[קו] שכל שטר לא ניתן לגבות בו עד שיעבור אותו היום הכתוב בו בתאריך השטר], וא"כ נמצא שהחתן והכלה ישהו יום שלם בלא שטר הראוי לגבייה. אבל למעשה תירץ שם דאין בזה משום שיהוי בלא כתובה, כיון דעכ"פ החיוב של הכתובה חל מיד, ועוד שהכלה תוכל להביא ראיה שהחופה היתה מיד בתחילת הלילה [וממילא שטרה קודם לכל שאר השטרות שבאותו יום]. ומ"מ בתחילת. עכ"ד.

ועדיין אין זה מספיק, כיון **שהרמ"א** כתב (שם סע' א) דלכתחילה אין לסמוך על עדי הקנין, אא"כ בשעת הדחק. ונראה דגם דברי העזר מקודש נאמרו רק בשעת הדחק, וכמ"ש בתחילת דבריו בנוגע למקרה הראשון שהובא לעיל.

ועוד, שעדיין אינו ראייה למקרה שאיחרו את התאריך ליותר מיום אחד, וכגון שאיחרו בכמה ימים או בשבוע [או בחודש - שכתבו בטעות את שם החודש הבא].

וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קמח) **שבודאי אין להכשיר שטר כתובה מאוחר ליותר מיום אחד, כיון דהוי שוהה עם אשתו בלא כתובה.** וכתב על דברי העזר מקודש הנ"ל דלא מיירי אלא בשלא נזקק החתן לאשתו עד שיגיע היום הכתוב בכתובה, וכמ"ש להדיא בעצמו, **אבל במקום שיעבור יום שלם והחתן יזדקק לאשתו, בזה ודאי נקרא שוהה בלא כתובה כל זמן שלא הגיע התאריך הכתוב בשטר.** והרי אין סומכים על הקנין לבד, וכנ"ל. ולכן כתב שאם הרגישו בטעות תיכף - **בודאי יש לתקן, וגם אח"כ - למה לן כל הדוחק, הרי אפשר לכתוב כתובתא דאשתכח בה טעותא** בנוסח המבואר בספר נחלת שבעה. עכת"ד.

ולכן נראה להורות בזה כך: לכתחילה יש לחוש שלא לשהות עם כתובה כזו שאיחרוה יותר מיום אחד, ויש לכתוב להם כתובה אחרת, עם התאריך של אותו היום שעומדים בו כעת בשעת הכתיבה.

ואם אין הדבר אפשרי בכלל, כגון שנסעו למקום רחוק לכמה ימים ולא נמצא בקרבתם רב מורה הוראה הבקי בעניינים אלו, ולא ימצאו רב כזה עד שיגיע התאריך הכתוב בכתובה - **יסמכו בשעת הדחק על הקנין שעושים בפני העדים ועל הקניית מטלטלין,** כמבואר בשו"ע (אה"ע סי' סו ס"א-ב), וכמו שנתבאר כאן לעיל בריש הסימן.

קו. שו"ע חו"מ סי' רמ ס"ג-ד, שם סי' קד ס"ח וס"י, סי' קיט ס"ג, סי' מג סכ"ג. אה"ע סי' צו סי"ז, סי' קב ס"ד. ועוד. ע"ש בנו"כ ובפוסקים.

ועיין מה שביארנו בזה באריכות בספרנו הנ"ל חלק ג' אות ד' ואילך. ע"ש.

כב. כתיבת 'בתולתא', 'מהר', 'מאתן', 'דאורייתא' - לבעולה

בכתובת בעולה, בין אם היא גרושה, בין אם היא אלמנה, **ובין אם היא סתם בעולה** [רווקה שנבעלה - בין לישראל בין לגוי] - אין כותבים בנוסח הכתובה בתיאור הכלה את התיאור "**בתולתא**". וכן אין כותבים "מהר **בתוליכי**", וכן אין כותבים את הסכום "**מאתן**". ובכתובות אשכנזיות אין כותבים "דחזו ליכי **מדאורייתא**", כיון שכל הדברים האלו אינם אלא לבתולה בלבד.

וכעת נפרט כיצד כותבים למעשה בכתובה של כלה שאינה בתולה.

בכתובה של בעולה **שלא מן הנישואין** כותבים את התואר "**כלתא**" או "**הכלה**" או "**איתתא**", או סתם "להדא פלונית". ועכ"פ **אין לכתוב לה בשום אופן** "**בעולתא**", שלא לביישה[קח].

בכתובה של גרושה כותבים "**מתרכתא**"[קט], ובשל אלמנה כותבים "**ארמלתא**".

ובסכום כותבים לכל אחת מהן - "**מאה**"[קי].

לגבי המילה "מהַר": יש אומרים[קיא] שאין כותבים מהר אלא לבתולה, כיון ש'מוהר' פירושו - מתנה שנותן לה עבור כך שהיא בתולה, אבל למי שאינה בתולה, אין זה עבורה נתינת מתנה, אלא תקנה היא שהחתן מתחייב לתת לה סכום שהוא חצי ממוהר הבתולה. ולכן לדעתם כותבים "כסף ארמלותיכי", "כסף מתרכתיכי", או "כסף כתובתיך"[קיב].

ויש סוברים[קיג] שכותבים עבור אלמנה "מהר ארמלותיכי", ועבור גרושה "מהר מתרכתיכי" [ולא פירטו מה הדין בבעולה שלא ע"י נישואין].

ויש אומרים שניתן לכתוב "מהר כתובתיך"[קיד].

קח. תשב"ץ (ח"ג סי' שא), כנה"ג (סי' סו הגה"ט מג-מד), מהר"ם מינץ (סי' קט סק"ג), נחלת שבעה (סי' יב אות טו סק"ג), רעק"א (שו"ת תניינא סי' עב), בית מאיר (הובא בפת"ש סי' סו סק"ח), חיים ושלום (ח"ב סי' עד), נוה שלום (הל' כתו' אות ג), נתיבי עם (אה"ע סי' מט). וטעם הדבר: מפני שאסור להלבין פניה ברבים, ואם בזמנים אחרים היה הדבר נחשב לחוצפה גדולה ולמרידה גמורה, הרי בימינו בעו"ה הדבר נעשה מחוסר ידיעה וכתינוק שנשבה, וכהיתר הוא בעיניהם. וד"ל. ומספיק שנשתוק לה ממילת "בתולתא", ובכך יהיה סימן אילו תבוא אח"כ להינשא לכהן שיחפש באיזה אופן לא היתה בתולה, ובמיוחד באה"ק אין צריך להקפיד בזה שהרי רוב כשרים מצויים אצלה. וד"ל.

קט. רמ"א אה"ע סי' סו סי"א.

ק. שו"ע אה"ע סי' סו ס"ו.

קיא. ראבי"ה (סי' תתקיט), לבוש (סי' סו ס"ז), מהר"ם מינץ (סי' קט אות ג'), כנה"ג (סי' סו הגה"ט אות לו), נחלת שבעה (סי' יב אות כט).

קיב. כ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' קיא.

קיג. מהרי"ל הל' נישואין סי"ז.

קיד. מנחת יצחק שם, שו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' עד).

ויש אומרים[קטו] שיש לכתוב "מהריכי", בלי לפרט האם היא בתולה או בעולה, דזה רק בא לבאר שסכום זה ניתן לה במתנה. **וכן נוהגים הספרדים**[קטו]. **למעשה**, הספרדים נוהגים לכתוב "מהריכי". האשכנזים כותבים, עבור בעולה שאינה מן הנישואין, "כסף כתובתיך" או "מהר כתובתיך".

כג. כתיבת כתובת בתולה לבעולה - לכתחילה ובדיעבד, ובמקום שעת הדחק גדול, ובענין בעולת עצמו

נתבאר לעיל שישנם מספר הבדלים בין כתובת בתולה לכתובת בעולה [גרושה או אלמנה]. ההבדלים הבולטים והחשובים ביותר הם:

א) התואר "בתולתא": אין כותבים כן לבעולה, אלא כותבים "כלתא" וכדומה משאר התארים.

ב) תיאור סוג המהר: לבתולה כותבים "מהר בתולייכי", אבל לבעולה אין כותבים כן, אלא "מהרייכי", או "מהר כתובתיך", או שאין מזכירים כלל את המהר, לפי המנהגים השונים, וכמשנ"ת לעיל.

ג) סכומי הכתובה: סכום עיקר הכתובה לבתולה הוא מאתיים זוז, והתוספת היא מאתיים זקוקים כסף. ולבעולה, עיקר הכתובה הוא מאה זוז, והתוספת היא מאה זקוקים כסף. [והספרדים כותבים בתוספת את הסכום שהחתן רוצה].

ד) ההוספה "דחזו ליכי מדאורייתא": בכתובות האשכנזיות מוסיפים זאת כדי להבהיר שהמעות הן מסוג המעות שהיו נהוגות בזמן המדבר, שהן יקרות יותר מהמעות הנהוגות בזמן חכמי התלמוד [ואין הכוונה לומר שחיוב הכתובה הוא מן התורה, אלא ברור לכו"ע שחיוב הכתובה הוא מדרבנן, ורק שסוג המעות הוא של תורה], וכמו שנתבאר כל זה לעיל בסימן זה באריכות.

ומשכך, יש לדון באופן שטעו וכתבו לבעולה את אחד הדברים שכותבים לבתולה - באלו אופנים הכתובה כשרה, ובאלו אופנים היא פסולה אף בדיעבד. וכן, באיזה מצבים ניתן להקל **לכתחילה** לכתוב דברים אלו או חלקם לבעולה, במקום של צורך גדול ושעת הדחק גדול, כגון במקום בושה גדולה וחשש ביטול הנישואין, וכדלהלן בס"ד.

ובכדי לבאר זאת יש להקדים כי ישנם כמה מקרים ברמות שונות,

קטו. כך נוסח הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ד הל"ד), וכ"כ בתשב"ץ (סי' שא), ספר השטרות של ר"י אלברצלוני (שטר טז), שבט בנימין (סימן עה), יד אהרן (סי' סו בהגה"ט), שער המפקד (אה"ע דף לג), נתיבי עם (אה"ע סי' סו), נהר מצרים (הל' כתובות אות יד).

קטו. ע"פ הפוסקים הנ"ל שהם מגדולי פוסקי ספרד ועדות המזרח, וכ"כ במשפט הכתובה (פכ"א ה"ו) ע"פ הפוסקים הנ"ל.

ונפרטן לפי הסדר מן החמור אל הקל: **א)** נושא **אישה גרושה או אלמנה**, היינו שהיתה נשואה כבר פעם אחת בחייה. **ב)** נושא אשה **רווקה בעולה מאיש אחר**, היינו שלא נישאה אף פעם בתורת נישואין, אבל זינתה עם איש אחר. **ג)** נושא **רווקה שהיא בעולת עצמו**, היינו שהיתה בתולה מקודם וזנו יחד והוא השיר את בתוליה. **ד)** נושא **משודכתו אחרי שזנו** בין השידוכים לנישואין, והיתה בתולה לפני כן.

ומובן מתוך דברי הפוסקים דלהלן, שהמקרה הא' הוא החמור מכולם לענין כתיבת כתובה, ואין מקום כלל להקל בזה, אלא כתובתה מנה אחד בלבד, וכותבים לה 'מתרכתא' או 'ארמלתא'. ואין לשנות.

ומקרה הב', שהיא רווקה אבל בעולת איש אחר, אמנם שייך בו צד קולא משום שרק זינתה ולא נישאה, אולם מכיון שהיא נבעלה ע"י אחר, והאיש הבא לישאנה עכשיו אינו משיר בתוליה, לכן היא נקראת בעולה כלפיו, ואינו יכול לכתוב לה 'בתולתא', וכתובתה מאתיים.

ומקרה הג' קל יותר מכיון שעכ"פ היא בעולת עצמו, ויש צד לומר שיכול לכתוב לה כתובת בתולה כיון שהוא זה שהשיר את בתוליה. וכ"ש מקרה הד' שהוא קל יותר, כיון שהיא גם משודכתו ויש ביניהם שייכות נישואין, ולכן שייך יותר לכתוב לה כתובת בתולה.

והדבר הנראה בפשטות מדברי הפוסקים דלהלן הוא, שאלו שהקילו בדין רווקה שהיא בעולת אחר שיכול לכתוב לה כתובת בתולה [במצבים מסויימים שפירטו פוסקים אלו, כפי ושיבואר להלן בס"ד], אז כ"ש שיסברו להקל במקרים היותר קלים - של בעולת עצמו ומשודכת שלו.

וגם אלו שהחמירו בבעולת אחר, עדיין לא מוכרח שיחמירו גם בבעולת עצמו.

לאידך, הפוסקים שהחמירו בבעולת עצמו או במשודכת עצמו, שאין לכתוב לה כתובת בתולה, כ"ש וק"ו שיסברו להחמיר גם בבעולת אחר, אע"פ שלא גילו דעתם בזה להדיא.

והנידונים בענייננו הם, האם יש בזה איסור משום שקר גמור, והאם זה יכול לפסול את הכתובה בדיעבד. ומצאנו בפוסקים מי שהחמיר בזה ופסל את הכתובה לגמרי, ויש מי שהיקל (וכפי שיובא להלן), **ולכן כתבנו שיש מקום להקל בזה בדיעבד במקום שעת הדחק גדול, שאין הכתובה פסולה בדיעבד, על סמך הפוסקים שהקילו בזה להדיא. וכן כתבנו על סמך אותם פוסקים, שיש להקל גם במצבים שיש בהם משום בושה גדולה או חשש ביטול השידוך, לכתוב לה כתובת בתולה, אפילו לכתחילה**, אלא שזה דוקא במצבים מסויימים בלבד, וכפי שיבואר להלן בס"ד.

ודברים אלו אינם אלא במצב שכתבו כתובת בתולה לאשה **שאין**

ידוע ומפורסם שנבעלה, וכגון שלא נישאת אף פעם. אבל לכתוב כתובת בתולה לאשה גרושה או אלמנה, כאשר ידוע ומפורסם לכל העולם שהיא היתה נשואה - **בזה בודאי שאין להקל כלל, כי הוא שקר ממש**, וזה הופך את כל ענין כתיבת הכתובה לצחוק ומשחק בעלמא לעיני כל העולם. ולכן, כל ההיתרים הקיימים לפי דעת המקלים **אינם אלא במצבים שהיא בעולה ורווקה**, ואין ידוע ומפורסם לכל שהיא נבעלה, וכגון כאשר זינתה לפני הנישואין, בשוגג או במזיד, אבל לא לגרושה או לאלמנה [וכן לא לאשה רווקה המוחזקת לזנות אצל רבים]. וכן בדברי הפוסקים המקילים שנביא לקמן מבואר שלא התירו אלא במצבים הנ"ל, ולא באופן שהיתה נשואה גמורה. וד"ל.

ועתה נבאר בס"ד את דעות הפוסקים בזה, מיוסד על הכללים הנ"ל.

דעת המחמירים

הנמוק"י (יבמות יט. מדפי הרי"ף ד"ה גמ' לא ישא) כתב בשם **רבינו יונתן** דכתובת אנוסת עצמו ומפותת עצמו אינה אלא **מנה**. וכן דייק **המשנה למלך** (הל' נערה פ"א ה"ג) מדברי **התוס'** (שם ס. ד"ה שאינו).

אולם, רש"י (על החומש, שמות כד טו-טז), **הרמב"ם** (הל' נערה פ"א ה"ג) **והטור** (אה"ע סי' קעז) כתבו שהמפתה שנושא את מפותת עצמו כותב לה כתובת **בתולה**.

אלא שהנודע ביהודה בתשובה (תניינא אה"ע סי' לג) **ובספרו דגול מרבבה** (אה"ע סי' סו ס"ו, הובאו דבריו בפת"ש אה"ע סי' סו ס"ק ה, וסי' קעז ס"ק ג) למד בדעתם דלא דיברו אלא בנערה בלבד, היינו מבת י"ב שנה עד י"ב וחצי, אבל בבוגרת כתב דכו"ע מודו דאין לה אלא מנה בלבד, וכותבין לה "בעולתא דא". והסכים עמו **החתם סופר** (אה"ע ח"א סי' קכה וסוף סי' קלג, הובא בפת"ש שם סי' סו סק"ה) אחרי שראה את דבריו, אע"פ שבתחילה נהג כפשטות לשון הטור (שם) והיה נוהג לכתוב למפותת עצמו כתובת בתולה. וביאר שחוזר בו כיון שכבר הורה זקן, ושהוראתו נכונה מאוד, והוסיף גם סברא לומר שהאשה מחלה על כתובת בתולה בשעת הביאה הראשונה, שהייתה ביאה לשם זנות וללא כוונת נישואין. ע"ש.

אמנם, כתב **החת"ס** (שם סי' קכה), דכל הנ"ל הוא דוקא במפתה בוגרת דעלמא ובא לישא אותה אח"כ, אבל במפתה **משודכת שלו** אחרי שכבר כתבו תנאים ביניהם בחרם וקנס כנהוג, שלבה סמוך ובטוח שתינשא לו, ויש לומר דאדעתה דהכי הפקירה עצמה אליו - שישאנה ויכתוב לה כתובת בתולה, בכה"ג בודאי שלא מחלה אלא על דעת כן עשתה, **ולכן מחויב לכתוב לה כתובת בתולה**, ולכל הפחות שיתרצה לכתוב לה מאתים מרצונו, **ובודאי שבדיעבד שכבר כתב לה כתובת בתולה אין לפסול כלל את הכתובה**, כיון דראוי לה לקבל כתובת בתולה של מאתים. ע"כ.

ומשמע מדבריו, **דבמשודכת שלו שבא עליה ובא עכשיו לישא אותה**, דעתו נוטה דלכתחילה כותב לה כתובת בתולה [שכתב בסוף דבריו "כי בודאי חזי וראוי **ומחויב** לכתוב כן", ע"ש], ועכ"פ ראוי שהבעל יסכים בדעתו לכתוב לה מאתים, ושפיר דמי. ובכל אופן בודאי שאין הכתובה פסולה כלל, שהרי מסתבר שמן הדין ראוי לה לקבל כתובת בתולה.

וכל זה **במשודכת שלו**, אבל בנוגע **למפותת עצמו**, וכ"ש בנוגע **למפותה דעלמא** - בזה סובר **החת"ס להחמיר**, כדעת **הנו"ב** הנ"ל.

ובשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קט ס"ק ג) כתב שלבעולה יש לכתוב להדיא "בעולתא" כדי לפרסם זאת לרבים, דכיון דרוב פסולים אצלה, יש לחוש שמא יבוא כהן לישא אותה אח"כ, ולכן יכתבו זאת כדי שיחקור אם נבעלה לגוי ונפסלה לכהונה.

וכ"כ הלבוש (סי' סו ס"ב), די"א דכותבין לה "בעולתא" להדיא משום חשש פסול כהונה, וכתב שכן עיקר. ואע"פ שהביא דעה אחרת לפיה כותבים סתם, מ"מ כתב שהעיקר הוא שכן כותבים לה "בעולתא". וכ"פ **הח"מ** (שם ס"ק מא) **והב"ש** (שם ס"ק כה) שלבעולה צריך לכתוב "בעולתא" משום חשש פסול כהונה. ע"ש.

ואף לסוברים דאין לכתוב לה "בעולתא" משום הגנאי, שאין לבייש כ"כ ברבים, מ"מ אף הם מודים שיש לכתוב לה באופן שיהיה בו היכר ויביא את כל מי שבא לישא אותה לחקור אחריה, כגון לכתוב "כלתא דא" או לסתום ולכתוב "להדא פלונית". כ"כ **בכנה"ג** (סי' סו הגה"ט אות מג), **ושם כתב** דאין לכתוב לה בתולתא. וכ"כ **בנחלת שבעה** (סי' יב אות טו ס"ק ג, והובא בפת"ש סי' סו ס"ק ח), וכ"כ **בבית מאיר** (שם סי"א, הובא בפת"ש שם) שלא לכתוב "בעולתא" משום שגדולה הבושה [וציין לסי' סה סע' א', דשם מובא דמשמחין הכלה ואומרים שהיא נאה וחסודה אפילו אם אינה נאה, וראה שם מה שפירשו בנו"כ, וראה להלן בדעת המתירים], והציע לכתוב "פלונית ארוסה", ודי בזה לסימן. ע"ש.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' עב) כתב דאפשר לסמוך על הסברא שאם החתן אומר בפנינו "ממני נתעברה" תהיה מותרת לכהן לכתחילה, ועכ"פ די בסברא זו כדי שלא לכתוב "בעולתא" אלא רק סתמא "להדא פלונית". ע"ש.

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קיא אות ו') כתב לגבי מי שהיה נשוי נישואין אזרחיים ובא להינשא כדת משה וישראל, שיותר נכון לא לכתוב לא "בתולתא" ולא "בעולתא" אלא "להדא פלונית בת פלוני". ע"ש.

המסקנא העולה מהפוסקים הנ"ל: א) הבא לישא בעולה מאיש אחר - אין לכתוב לה כלל כתובת בתולה, גם אם היא בחורה ורווקה, ויש צד גדול לומר שגם **בדיעבד** היא פסולה וצריך לכתוב לה כתובה אחרת.

ב) והוא הדין גם בנוגע למי שבא לישא **בעולת עצמו**, שמשמע מרוב הפוסקים הנ"ל דאם כתבו כתובת בתולה - הרי היא פסולה, דלא הקילו מהטעם שלא לביישה אלא שלא לכתוב "בעולתא" בפירוש, אלא בסתם או בלשון אחרת, אבל לא הקילו לכתוב ממש "בתולתא".
ג) אמנם בבא לישא **משודכת שלו שבא עליה**, בזה היקל החת"ס לכתוב לה כתובת בתולה גמורה.

דעת המקילים

לפני שנביא את דעת המקלים, נקדים שלכאורה לגבי הסכום יש מקום להקל לכתוב מאתיים, שהרי פשיטא שהחתן יכול להחליט לכתוב לה איזה סכום שירצה. ואע"פ שלא מגיע לה סכום זה ע"פ הדין, מ"מ רשאי הוא להתחייב לה יותר, כפי רצונו [ורק במצבים שהדבר נעשה שלא לפי דעתו - הדבר מהווה מקח טעות והשטר פסול].

וכן לענין מה שכותבים "מדאורייתא", ניתן לומר לכאורה שכיון שבכל אופן אין הכוונה שהכתובה היא מדאורייתא, אלא הכוונה היא ביחס לסוג המעות (וכנ"ל באריכות), אם כן הרי החתן יכול להחליט להתחייב מרצונו על מעות דאורייתא. ולכן אין לפסול משום זה.

ולענין התואר "בתולתא" יש לדון אם יש בזה משום שקר הפוסל בכתובה. וכן לענין תיאור סוג המוהר, יש לדון אם יש שקר בכך שכתב "מהר בתולייכי".

והנה, מצאנו **בשו"ת התשב"ץ** (ח"ג סי' קעח) שהכשיר בדיעבד כתובת בתולה שנכתבה לבעולה. שם מיירי בנערה בתולה שנשבית ע"י גויים וקנאה מהם יהודי אחד, ובעלה שלא לשם קידושין ונישואין, ואח"כ בא יהודי אחר לגאלה ולהחזירה לבית אביה, ובדרך קידשה בעדים ונשאה, וכתב לה כתובת בתולה, והכשיר התשב"ץ את הכתובה, וז"ל: "**ואם כתב לה מאתים והיתה בעולה ורצה ליזוק בנכסיו** - כבר אמרו (כתובות נ"ד ע"ב) 'אם רצה להוסיף לה אפילו מאה מנה מוסיף', **ולכתוב לבעולה 'בתולתא' כרצון הבעל, לא חיישינן כבהא למחזי כשקרא**". עכ"ל. חזינן שפיר שהתיר את הכתובה לחלוטין אע"פ שנכתבה לגמרי ככתובת בתולה - הן בסכום והן אפילו בתואר "בתולתא", ונתן טעם לכך משום דלא חיישינן בכהאי גוונא ל'מחזי כשיקרא' [ויבואר להלן בס"ד].

ומשמע מדבריו, שגם לגבי כתיבת סוג המוהר אין לפסול אם כתבו "מהר בתולייכי", שהרי אם לגבי כתיבת התואר "בתולתא" היקל, אע"פ שזה מיירי לעניין תיאור הכלה עצמה, כ"ש לגבי סוג המוהר, שהרי אין הכוונה לציון סוג המוהר אלא לומר עבור מה נותן לה מתנה זו [דפירוש 'מהר' היינו מתנה], ואם אין פסול בכך שכתוב על הכלה הבעולה שהיא בתולה, בודאי שאין לפסול מה שכתב על המהר שנותן

אותו לה עבור בתוליה, שהרי רשאי לתת מתנה עבור מה שיחפוץ. וגם אם נאמר שזה שקר, מ"מ הרי כתב התשב"ץ שאין לחוש לשקר בכתיבת "בתולתא", וא"כ כ"ש הוא לגבי סוג המוהר. וק"ל.

ולגבי כתיבת "דאורייתא" - לא התייחס לכך התשב"ץ. ונראה שזאת משום שהמעשה היה במקומו [אלג'יר] שהוא מארצות בני הספרדים שנהגו בכל מקרה שלא לכתוב כן בכתובתם, וא"כ גם כאשר כתבו כתובת בתולה - לא כתבו תיבה זו. ומכל מקום גם לאשכנזים שכן כתבו זאת יש לומר שאין זה פוסל, משום דאין הכוונה אלא על סוג המעות בלבד, וכנ"ל.

וכן משמע **בשו"ת פנים מאירות** (ח"א סי' לה), שמותר לכתוב כתובת בתולה על כל פרטיה לבתולה שנבעלה לפני הנישואין, שכתב וז"ל: "**ואם בשביל הכתובה - הלא כל הנושא אשה בודק וחוקר אחריה, וכיון דנתפרסם שזנתה, כל מה שיעשה לה כתובה מדעתו הוא ורשות בידו להוסיף**". עכ"ל. ומיירי שם בבתולה שנבעלה ונתפרסם הדבר בעיר ורצה רב אחד לחייב אותה לכסות את ראשה אע"פ שאינה נשואה, וחלק עליו בעל הפנים מאירות, וכתב שאין שום טעם לחייב אותה בכך, וזה חידוש גדול, ודחה שם את כל צדדי הספק של אותו רב, ואח"כ הוסיף שאם יחוש בגלל הכתובה שיכתוב לה האיש שיבוא לישא אותה [שלא יכתוב לה כתובת בתולה בטעות בראותו שהיא פרועת ראש] - מזה אין לחוש כלל, כיון שנתפרסם הדבר וכל הנושא אשה חייב לבדוק אחריה, ולכן סומכים שיידע מזה. וסיים, שאף אם יכתוב לה כתובת בתולה - מ"מ היא כשרה כיון שרשאי להוסיף כרצונו, וא"כ אין לחוש לתקלה בזה. עכת"ד. ומשמע שפיר מדבריו **שמותר אף לכתחילה** לכתוב לבעולה רווקה כתובת בתולה על כל פרטיה, ולא רק לענין הסכום, אלא גם לעניין שאר הפרטים, דאל"כ היה לו לפרט על כך. ודו"ק.

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' קנב) כתב בדין רווקה שנבעלה בזנות ואח"כ נשתדכה והחתן אינו יודע מענין זה, ואם ידע יבטל השידוך, דלגבי קריאת שם בתולה ע"י קורא הכתובה יש להקל אע"פ שהוא שקר, **כיון שמותר לשקר מפני הבושה**, והביא ראיות מהראשונים, וז"ל: "בהגהות האו"ח (שנדפס כעת בארץ הגר) הבאתי ראיה מרש"י ביצה כ' ע"א להיפוך, וגם **העליתי שם דמפני הבושה מותר לשנות בכל גווני**, והבאתי ראי' מתשו' הרא"ש כלל פ"ב וח"צ סי' מ"ד והבאתי מרש"י ותוס' ע"ד נ"ח ע"א שנחלקו בזה, **ומכ"ש בנ"ד שיהרס עי"ז כל הבנין ועלבון היתומה ומשפחתה**". עכ"ל. ולכאורה יש לומר ע"פ דבריו שהוא הדין גם לגבי כתיבת התואר 'בתולתא' על הכתובה, דמותר לשקר מפני הבושה, ואין זה פוסל את הכתובה משום 'מחזי כשיקרא', כמו שכתב התשב"ץ הנ"ל, והטעם בזה יתבאר להלן בס"ד.

[**ואף** שבהמשך התשובה שם משמע דלא התיר לעשות כתובת בתולה

לבעולה זו, וחיפש תחבולות כדי להעלים את הדבר מידיעת החתן - זאת משום דשם מיירי באופן **שאין החתן יודע כלל מזה**, ולכן עיקר הפסול הוא מפני הסכום הכתוב בכתובה, שאסור לחייבו בסכום גבוה יותר ממה שהוא חייב ע"פ דין [כלומר, מאה של בעולה], שלא מידיעתו והסכמתו, וכמ"ש הוא בעצמו שם, דאע"פ שמותר לשנות בתואר 'בתולתא', מ"מ מה יעשו עם הסכום, ע"ש. אבל בעניינו שהבעל מודע לכך - ודאי שבעיה זו לא קיימת. ומ"מ למדנו מדבריו **שאף במצב כזה שנצרך להעלים את הדבר גם מהחתן - יש מקום להקל**, ע"י שתניח מודעה בבי"ד בחתימת עדים שפוטרת את הבעל מהחיוב של יותר מהמאה שמגיעים לה, ויזהירוה בי"ד שהיא אסורה לכהן. ע"ש].

בשו"ת שמש צדקה (אה"ע סי' ה, הובא בפת"ש סי' קעז סק"ג) כתב, דלדעתו המפתה חייב לכתוב למפותת עצמו כתובת בתולה, כיון דהוא השיר את בתוליה, ומה שיהא כתוב בנוסח הכתובה "מהר בתולייכי", פירושו - שעל הבתולים הוא נותן לה את המתנה הזו שבשטר הכתובה. ועוד הוסיף, שכיון שלא תצא ממנה חורבא ותקלה, שהרי למעשה היא מותרת לכהן, לכן כותבים לה כתובת בתולה, ומדרך המוסר חייבים אנו לחפות עליה בכל מה דאפשר, ולא עוד אלא דאיסור גמור הוא לגלות חרפתה בקהל ולפרסמה, ואין להלבין פניה ברבים על לא חמס בכפה ולערב שמחתה. ע"כ. [ובעל הפת"ש שם חלק עליו עפמש"כ שם בשם הנו"ב והחת"ס הנ"ל, ע"ש].

ועוד, דהחת"ס עצמו היה נוהג בתחילה לכתוב כתובת בתולה לבעולת עצמו עד שראה **בדגול מרבבה** שהחמיר בזה ואז הסכים עמו, כמו שהובא לעיל [בדעת המחמירים], ואם כן אע"פ ששינה את דעתו לבסוף בעקבות הדגמ"ר, מ"מ הרי מצד עצמו כן סבר להקל בזה, וכן נהג בפועל בראשונה. וא"כ ראויה סברתו לצרפה עכ"פ כסניף לדעות הפוסקים המקילים.

ובשו"ת אגרות משה פסק להדיא בכמה מקומות (או"ח ח"ד סי' קיח, אה"ע ח"א סי' קא, ח"ד סי' מ) **שכתובת בתולה לבעולה** (היינו בעולה מאיש אחר שלא בנישואין) - כשרה, **ואף לכתחילה** התיר לכתוב כתובת בתולה לבעולה במצבים מסויימים. ואף ביאר שבבעולת עצמו הדבר פשוט יותר, דבזה הוכיח מכמה וכמה פנים דיש לה כתובת בתולה אף מן הדין לדעת הרבה פוסקים (ראה בדבריו בחלק אה"ע ח"א שם), וכן במקרה שעדיין לא השתדכה האשה כתב שעדיף שתינשא עם הבועל דאז קיל טפי (ראה בדבריו בחלק או"ח שם), מ"מ כתב בפירוש דה"ה גם כן בבעולה מאיש אחר הבאה להינשא עם איש שלא בעל אותה, דמותר לכתוב לה כתובת בתולה אם החתן ירצה (חלק או"ח שם וחלק אה"ע ח"ד שם), וכן לכתוב לה את כל התארים של הבתולות (שם ושם), ואין צורך לגלות זאת למסדר הקידושין כלל (חאו"ח שם),

וכן מילת 'מדאורייתא' ניתן לכתוב מהטעם הנ"ל שאינו אלא שווי הכסף (חלק אה"ע ח"א שם).

וז"ל באחת התשובות (חאו"ח שם):

"בדבר כתיבת הכתובה **אין צורך להגיד למסדר הקידושין, כי מאחר שהחתן יחתום על הכתובה הרי הסכים לכתובת בתולה ושוב ליכא קפידא ומחוייב בכתובת בתולה אף אם באמת אינה בתולה אם לא הטעתה אותו, מאחר דרצה להתחייב בכתובת בתולה לא גרע מתוספת כתובה**, וכשניסת להבועל עצמו יותר נכון לכתוב כתובת בתולה ולכתוב 'בתולתא' והטעם מבואר בתשובותי באגרות משה חלק אה"ע סימן ק"א ויפה עשה הרב ההוא, **אך גם בבעולה מאחר, אם נבעלה מישראל כשר שכשרה לכהונה שאינו נוגע לענין איסור אלא לענין סך הממון - אם החתן יודע ורוצה בכתובת בתולה יכולים לכתוב כתובת בתולה, וממילא אין לגלות זה להמסדר קידושין ולא לשום אדם** כדכתבתי לעיל". עכ"ל.

וז"ל בתשובה אחרת (אה"ע ח"ד שם):

"וחשש קידושין ליכא לפי מכתבך, וגם ברור שכל אלו שהיו שם - שהם פסולי עדות ברורין, שהרי הם עוברין באיסור נדה, אבל אף אם היו עדים כשרים - אינו כלום דהא לא עלה בדעתם שהוא לנישואין וגם לא את ולא הוא חששו להאיסורים דהרי הייתם חשודים על עברות דזנות וליכא החזקה דאין אדם בועל בעילת זנות, ומותרת את להנשא. **בדבר הכתובה אם את כשרה לכהונה לא יצטרכו לשנות ויוכלו לכתוב כתובת בתולה**". עכ"ל.

ועוד כתב (אה"ע ח"א שם, לעניין מפותת עצמו, וכן לעניין זוג שנישאו בערכאות ואחר זמן באו לעשות חופה וקידושין), **וז"ל**:

"ויכולין לכתוב גם **תיבת 'מדאורייתא' כדי לחייבו בכסף צורי**, כמו להסוברים כתובה דרבנן כדאיתא ברמ"א סי' ס"ו סעי' ו'. ואף שאנו אין נוהגין כן, מ"מ כיון שכתובה דרבנן סתמא הוא רק מנה, דכתובת מאתים דרבנן כזו היא לא שכיחא - אין זה בכלל שינוי מהמנהג. **אך אם אפשר להשמיט מלת 'דאורייתא' באופן שלא יקפידו ודאי הוא יותר טוב.** וכ"ז הוא לטעם ב' אבל לטעם ראשון הויא כתובתה רק מנה. ונמצא לדינא: להב"ש ולמה שבארתי לטעם ראשון - יש לה רק מנה, אבל לתוס' יבמות ומסתבר דגם להרמב"ם והטור הוא כן - כתובתה מאתים. ולטעם הפרישה נמי אם חשבו בעת שנשאה בערכאות לישא גם כדת משה וישראל - כתובתה מאתים כמו בקטן, ואם אח"כ נמלך לשוב בתשובה ולישא כדת משה וישראל - יש לה להפרישה רק מנה. לכן כיון שעל הב"ש חולקין הט"ז והח"מ ומסתבר כותייהו ומתוס' יבמות ראיה כטעם ב' שכתבתי, **יש להורות בציוה לכתוב כתובה סתם - שיכתבו כתובת בתולה. ולרווחא דמלתא אם אפשר יש לשאלו בפירוש ולהודיעו שיותר נכון לכתוב כתובת בתולה, ואם א"א לשאלו יכתבו כתובת בתולה בעצמם ויש לכתוב גם תיבת 'מדאורייתא' אם יש לחוש לקפידא**

כדכתבתי. ואם אפשר לכתוב 'פלניתא דא' כדכתב החת"ס בסי' קל"ג במפותה - ודאי טוב, **אך אם יש לחוש לקפידא - יכולין לכתוב גם 'בתולתא דא' כיון שיש לפרש שהוא על עת שנשאה בתחלה. ו'מהר בתוליכי' ודאי יש לכתוב** כיון שהחיוב דמאתים הוא מצד שהיתה בתולה בעת שלקחה בערכאות. זהו הנלע"ד למעשה". עכ"ל.

והיוצא מתשובה זו האחרונה, הדנה במפותת עצמו ובזוג שנישאו בערכאות ובאים עכשיו לעשות חופה וקידושין, דלענין מילת 'דאורייתא' והתואר 'בתולתא' - אם אפשר להתחמק מלכתוב טוב הדבר, אבל אם יש לחוש לקפידא ולבושה - יש להקל ולכותבם. ולענין הסכום והמהר יש לכתוב בודאי ככתובת בעולה.

וכאן עסק בבעולת עצמו, אבל בשאר התשובות הרחיב להדיא את ההיתר גם לבעולת אחר, וכנ"ל.

חשש מפסול לכהונה

והנה, חלק מהפוסקים הנ"ל חששו משום פסול לכהונה. וביאור הדברים: יש לחשוש שמא נבעלה לפסול לה וחללה לכהונה [כגון גוי], וכעת אם יכתבו לה כתובת בתולה ואח"כ תתאלמן - הרי שהבא לישא אותה אח"כ לא יבדוק אותה כיון שיראה שיש לה כתובת בתולה, ותבוא מזה תקלה לכהן הבא לישא אותה.

והנה, מלבד שמובן שחשש זה הוא ספק ספיקא רחוק במציאות, שהרי החשש הוא: 1. שמא תתאלמן [דוקא, אבל גרושה לא, שהרי אסורה לכהן בכל אופן] 2. ושמא הבא לישא אותה אחריו יהיה כהן, ועל כך יש לומר דמאן לימא לן דיש לחוש כל כך רחוק, ובפרט במקום בושה גדולה ושעת הדחק גדול באופן שיפגע בכבוד הבריות, הנה, מלבד הסברא בזה, הרי שמהפוסקים הנ"ל משמע להדיא שאין לחוש לכך, שהרי חלקם התירו לכתוב כתובת בתולה לבעולה (וכמו שנתבאר לעיל), ותלו הדבר בנאמנות האשה לומר שלכשר נבעלה.

וכ"כ בשו"ת התשב"ץ הנ"ל להדיא, וז"ל: "אם נבעלה ע"י שבאי או ע"י ישראל, שאם בא עליה שבאי בודאי אסורה היא לכהונה אם תצא מתחת ידי זה כליפא באלמנות שלא בגירושין, ואם בודאי בא עליה ישראל כשר אין לנו לחוש לה לכלום ונשאר הדבר שקול אם היא נאמנת מכאן ולהבא לומר לכשר נבעלתי, ומתוך הדברים היה נראה כי לישראל נבעלה כי אמרו שנודע להם כי בקהל טונס נשרו בתוליה, **וא"כ אין לחוש לה לכהונה כי נאמנת היא לומר 'נשביתי וטהורה אני' ואפילו יש עדים שנשבית נאמנת היא לומר 'יש לי עדים שלא נטמאתי'".** עכ"ל.

ומ"מ משמע מדבריו, שאם ידוע בוודאות שנבעלה לפסול לכהונה - בזה לא יכתבו לה כתובת בתולה. אבל אם אין הדבר ודאי, תלוי בנאמנותה אם

יש לה עדים, ואז כותבים לה כתובת בתולה ואין חוששין לתקלה לכהן[קיז].

וכן משמע משו"ת **פנים מאירות** הנ"ל, שכתב שכיון שכל הבא לישא אשה בודק אחריה, א"כ יש לומר שאם כהן יבוא לישא אותה יבדוק ויחקור אחריה אם נבעלה לגוי, וידע כל מה שהוא צריך לדעת, וחובת הבדיקה מוטלת עליו בלבד.

וכ"כ האג"מ להדיא שהיא נאמנת לומר שהיא כשרה לכהונה ואז אין חוששים לכתוב לה כתובת בתולה, וז"ל (חאו"ח שם): **"אך גם בבעולה מאחר, אם נבעלה מישראל כשר שכשרה לכהונה, שאינו נוגע לענין איסור אלא לענין סך הממון - אם החתן יודע ורוצה בכתובת בתולה יכולים לכתוב כתובת בתולה, וממילא אין לגלות זה להמסדר קידושין ולא לשום אדם".** ע"כ. וכן במקום אחר (אה"ע ח"ד שם): **"בדבר הכתובה, אם את כשרה לכהונה - לא יצטרכו לשנות, ויוכלו לכתוב כתובת בתולה".** עכ"ל.

קיז. ואע"פ שבשו"ע אה"ע סי' ו ס"ח כתב ששבויה שנשתחררה פסולה לכהונה כיון שמוחזקת שנבעלה ע"י גוי, מ"מ מיירי התשב"ץ באופן שיש לה עדים שאחרי השביה היתה עדיין בתולה, כגון שבדקוה ע"י עדים, וזהו מש"כ שנודע להם שבקהל תונס נשרו בתוליה. **אבל בעלמא, שלא נודע לנו שנשבית - אין לנו להחזיק ריעותה שנבעלה לגוי,** אא"כ במצב שיש עדים שראוה שנבעלה או נתעברה מאחד, שאז לפי דעת חלק מהפוסקים יש להכשירה דוקא אם יש תרי רובי כשרים במקום שנבעלה, כמבואר בשו"ע שם סי"ז-יח. ויש אומרים שבאומרת "לכשר נבעלתי" מותרת אפילו בחד רובא, ובדיעבד אפילו ברוב פסולים, כמבואר שם סי"ז. ע"ש. ולכן היה נראה לחלק בזה בין אה"ק לחו"ל, כיון שבאה"ק בימינו ישנם בודאי תרי רובי כשרים העוברים בעיר, ובחו"ל הוא ההיפך. אבל עדיין אין זה פשוט כ"כ, כיון שבסי"ח שם מבואר שאם הבעילה היתה בעיר לא מהני תרי רובי, אלא אפילו אם היה רק פסול אחד שגר בעיר הרי הוא קבוע ונחשב כמחצה על מחצה, ולא תינשא לכהן לכתחילה, ואם נישאת לא תצא כיון שאומרת לכשר נבעלתי, והביא שם דעה נוספת שתלוי באם היא הלכה אליו שאז הוא קבוע או אם הוא הלך אליה שאז מהני תרי רובי, ובסתם שאינו ידוע מי הלך למי, התיר לה נמי בעל דעה זו להינשא לכהן לכתחילה. ע"ש היטב. וא"כ בימינו שכמעט בוודאות שבכל עיר נמצאים כמה וכמה פסולים, וגם רוב רובן של הבעילות הן בעיר, א"כ לדעה הראשונה שבסי"ח הנ"ל אין להתיר אותה לכתחילה. ועדיין ניתן לומר שגם לדעתם אינו אלא באופן שידוע בוודאי שהבעילה היתה בעיר, כדמשמע מלשון השו"ע בריש הסעיף, אבל אם לא נודע בוודאות, הרי זה מצטרף לספק, והוי ספק ספיקא, שמא נבעלה לפסול או לכשר, ואת"ל לפסול, שמא נבעלה בעיר ושמא נבעלה מחוץ לעיר שאז מהני תרי רובי, כמבואר בסי"ז, ואז חזרנו לחילוק הנ"ל בין אה"ק לחו"ל. וע"ש בב"ש סקל"א שכתב בשם הרשב"א שגם שכונה של ישראל שהיא בפני עצמה נחשבת כעיר שרובה כשרים. ע"ש. ועוד, נראה לומר דכל זה אינו אלא אם ראוה להדיא, ומעידים שנבעלה, או כגון שנתפרסם שנתעברה וכולי עלמא ראוה מעוברת או נושאת תינוקה בידיה. אבל אם אין שום עדות על בעילתה בזנות, בזה י"ל דנאמנת לומר "לכשר נבעלתי", שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ועי' בב"ש שם שמשמע מדבריו דאם לא ידוע - אין חוששים סתם, וסומכים על מה שאומרת "לכשר נבעלתי", וכל שכן אם ידוע שנבעלה לכשר דלא חיישינן שנבעלה לאחרים, ע"ש ודו"ק. ועצ"ע בכל סוגיא זו, שהיא מהסוגיות הסבוכות. אבל עכ"פ עולה לנו, דלחוש לכתובתה שמא תתאלמן ויבוא כהן לישא אותה, הוא חשש רחוק מאוד. ודו"ק.

ומשמע מדבריו, דאם היא מודה שהיא פסולה לכהונה, כגון שמודה שנבעלה לגוי - אז אין לכתוב לה כתובת בתולה כלל.

ומכל מקום נראה דיש לחלק ולומר, שאם מדובר במצב של בושה גדולה וחשש קטטה וביטול הנישואין - יש מקום להקל גם אם היא פסולה לכהונה [וכגון שנבעלה לגוי], שהרי סוף סוף אין הכתובה מעידה באמת על מצבה בשעה שתבוא להינשא לכהן (האם היא כשרה לו או לא), ובכל בתולה כשרה אפשר לחוש שמא זינתה עם גוי לפני שבאה להינשא לשני, ולא מצאנו שתהיה הכתובה של הנישואין הראשונים עדות כמאה עדים שעכשיו (בעת הנישואין השניים) היא כשרה לכהונה. ועוד, שכנ"ל בדברי **הפני"מ**, חובת הבירור חל הכהן שצריך לבדוק אחריה, וסומכים שידע מה שהוא צריך לדעת, והיא נאמנת לומר לו מה מצבה, כנ"ל.

ואפשר דאף האג"מ יודה לזה במקום של שעת הדחק גדול, כגון במקום של בושה גדולה לכל המשפחה, וחשש קטטה וביטול השידוך [לדוגמא: במצב שבת למשפחה יר"ש ומכובדת נכשלה עם גוי ר"ל, והחתן מסכים לכתוב לה כתובת בתולה], והרי ביטלו חכמים את דבריהם במקום כבוד הבריות, שיש עדיין מקום להקל לכתוב לה כתובת בתולה, אם החתן יסכים, כיון שכבוד הבריות עדיף מאשר חשש רחוק של תקלה לכהן. והרי האג"מ בתשובותיו הנ"ל מיירי בנערות החוזרות בתשובה, כשידוע לכל שלא נתחנכו על שמירת תו"מ, וא"כ מובן שבמצבן לא תהיה בושה וחוסר בכבוד הבריות אם לא יכתבו לה כתובת בתולה, אבל באופן הנ"ל י"ל שיודה. **ומ"מ יש להיות מתון ושקול מאוד בענין זה ולא למהר להתיר כתיבת כתובת בתולה, אלא לשקול כל מקרה לגופו, ולהתייעץ עם רבנים ומורי הוראה נוספים.**

ועכ"פ, אם אומרת שלא נבעלה לגוי - נאמנת, ויכול לכתוב לה כתובת בתולה, אם ירצו, וכנ"ל.

הטעם שאין לחוש ל'מיחזי כשיקרא' בכתיבת 'בתולתא'

ביארנו לעיל, שלדעת כמה פוסקים המתירים לכתוב כתובת בתולה לבעולה במצבים מסויימים, מותר גם לכתוב את התואר 'בתולתא' בכתובה, אע"פ שהדבר הוא שקר לכאורה. **ובשו"ת התשב"ץ** הנ"ל כתב שזאת משום דלא חיישינן בכגון דא למיחזי כשיקרא.

וי"ל הביאור בזה: הכתובה לא באה להעיד על מצבה של האשה - האם היא בתולה או בעולה, אלא היא ככל שטר של התחייבות ממונית, שתוכן נוסח השטר בא להעיד על כך שהעדים ראו את מעשה ההתחייבות של הצד המתחייב - למי הוא התחייב, באיזה סכום ובאיזה זמן. ועל זה באים העדים על החתום. ואע"פ שבנוסח השטר מסופרים דברים נוספים, אין זה אלא דרך סיפור בעלמא, כדי להבין טוב יותר

מה הוא הרקע לאותה ההתחייבות שבשטר זה, אבל לא על זה מוסבת העדות של העדים החתומים בשטר, ואין זה חלק מתורף השטר הפוסל את השטר אם יש בו טעות, אלא חלק מטופס השטר, שהוא הנוסח הכללי המסובב סביב התורף ואינו פוסל את השטר אם חלה בו טעות.

וכן משמע ממה שאמרו **בכתובות** (כד:), דאין מעלין משטרות ליוחסין משום שהעדים לא מעידים על כל הפרטים הכתובים בשטר (כגון על ייחוסו - האם הוא כהן) **אלא על ההלוואה שבשטר ולא על מה שכתוב בו שהוא כהן. וכן מתבאר מדברי הראשונים שם [רא"ה קיח, רשב"א קיט, הריטב"א קכ, וכן מדברי הרמב"ם קכא], שכל מה שכתוב בשטר שאינו עיקרה של העדות והעדים לא היו צריכים לדייק בכך - אין עדות העדים מוסבת עליו קכב. ולכן גם אם**

קיח. הובא גם בדברי הר"ן דף י' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה "גרסינן בגמ' איבעיא להו", ע"ש במה שכתב וז"ל: "אבל אינך מילי דמתאמרי בשטרא וכו' ודאי לא מסהדי סהדי עלייהו אלא דאיהו אמר להו הכי". עכ"ל. וראה מה שיתבאר להלן בהערה 122.

קיט. שם ד"ה לא צריכא, וז"ל: "אבל אלו שאינן יודעין שהוא שקר אלא שהדבר להן בספק - **לא היה להן לחקור כיון שאין זה עיקרו של עדות.** ותדע לך דאף בשדה כן, דאלו עשאה אחר סימן לאחד ועדים חתומים עליה לא איבד זה את זכותו, **וטעמא כדאמרן, דכיון שאין זה עיקרו של עדות אין להם לעדים לחקור אם שדה זו של זה או של אחרים**". עכ"ל. וראה להלן הערה 122.

קכ. שם ד"ה דכתיב ביה. וראה להלן הערה 122.

קכא. הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ט, וכן כתבו בשמו הרשב"א והר"ן שם שכן משמע מדבריו. ולפי דבריו שאין חילוק בין כתב בעל השטר לבין כתבו העדים, ברור ופשוט דס"ל בכל אופן דלאו אכולה מילתא קאי העדות, וכדעת ר"ת ור"י דלהלן.

קכב. אלא שנחלקו הראשונים הנ"ל בענין אחד: לדעת הרא"ה הרשב"א והריטב"א, אם כתבו העדים בעצמם י"ל דבודאי דקדקו בזה שהוא כהן, ומעלין ליוחסין, ולא בזה פליגי רב הונא ורב חסדא. ורק אם בעל השטר כתב בלשונו "אני פלוני כהן לויתי מפלוני כך וכך" בזה הוא דנחלקו דלמ"ד לאו אכולה קאי י"ל שלא דקדקו העדים במה שכתב על עצמו שהוא כהן, ולמ"ד אכולה קאי י"ל שגם באופן זה דקדקו כיון דעיקר גביית השטר תלוי בזה שידעו מי הוא ושלא יוכל לטעון "אין אני הוא זה הכתוב בשטר". וסיימו בדבריהם דדוקא בענין הקשור לשמו של בעל השטר ויכול לגרום לזיוף הזהות שלו, בזה הוא דיש לומר שדקדקו העדים גם כשכתב על עצמו, אבל בדבר אחר הנאמר בשטר דרך אגב, בזה אין לומר שדקדקו ולא על זה קאי ואף למ"ד אכולה מילתא קאי. ע"כ תו"ד הרא"ה, הרשב"א, והריטב"א, לפי שיטתם. ואילו הרשב"א סיים דמדברי הרמב"ם משמע דדעתו היא שאפילו אם השטר כתוב בלשון העדים, שהעדים כתבו "פלוני כהן לוה מפלוני", מ"מ אין מעלין ליוחסין, כיון דלאו אכולה מילתא קאי. וכ"כ הר"ן שם בדעת הרמב"ם. וזה לכאורה כדעת ר"ת ור"י שכתבנו בפנים. וא"כ היה נראה לומר שיש כאן מחלוקת גדולה בין הפוסקים: הרמב"ם, ר"ת ור"י לצד אחד, והרא"ה, הרשב"א והריטב"א לצד שני. אלא דנראה ברור דאין כאן מחלוקת בעצם הענין הנ"ל שדבר שנאמר בשטר דרך אגב ממש, ואינו מעיקר השטר (כלומר: אינו חלק מהשם והזהות של אחד מבעלי השטר, ואינו שינוי בסכום, ולא במקום ולא בתאריך, אלא דבר אחר שאין בו נ"מ כל כך בשטר אלא נאמר דרך אגב), בזה כו"ע מודו שאין השטר נפסל כלל וכלל בשינוי דבר כזה, ואפילו אם הוא דבר שקר. שאין בזה פסול בשטר אלא רק משום דבר שקר שאסור לשקר לעולם ע"י שינוי במה שכתוב בשטר. וכן משמע מהלשונות של הרא"ה והרשב"א שהובאו

הפרט הזה אינו אמת, כגון שטעו או זייפו בכוונה - אין השטר נפסל.

וכן כתבו להדיא **התוס' בשם ר"ת ור"י** (גיטין פ. ד"ה ושם עירו), וז"ל: "**ור"ת הביא ראיה שאין שטר נפסל כשנשתנה בו דבר שאין צריך**, מדאמר בפ"ב דכתובות (דף כד:) דאין מעלין משטרות ליוחסין **דלאו אכולה מילתא קא מסהדי אלא אמנה שבשטר ולא על מה שכתוב שהוא כהן, אלמא אפילו אינו כהן השטר כשר, וסברא הוא דעדים לא קיימי אלא על עיקר מעשה**, ומעשה באחד ששינה בגט מקום לידתו והכשירו **ר"י**". עכ"ל. וכ"כ גם **הרא"ש** (שם סי' ט) **והר"ן** (שם ד"ה שינה) בשמם.

וכן נפסק להלכה **בשו"ע** (אה"ע סי' שכח ס"ב) שאם שינה את מקום הלידה - לא פסל. ע"ש.

ולאור כל הנ"ל פשוט ומובן שיש לומר **שזה הוא טעמו של התשב"ץ הנ"ל שכתב שאין חוששין ל'מיחזי כשיקרא' בכתיבת 'בתולתא' לבעולה, דכיון שאין זה מגוף השטר ולא על זה חתמו העדים**, ואין לזה השפעה על שאר פרטי השטר, (מלבד הסכום, שבנוגע אליו ביארנו לעיל שאם החתן מסכים להתחייב בסכום של מאתיים - שפיר דמי, אע"פ שאינו חייב בו מן הדין), **ממילא אין השטר נפסל בכך שכתוב בו 'בתולתא'**. ודו"ק.

ולא נשאר אלא לדון מצד כתיבת שקר לכתחילה, דאע"פ שביארנו שאין השטר נפסל בכך, מ"מ מנין לנו להתיר לכתחילה לכתוב 'בתולתא' בכתובה של אשה בעולה, ולשקר לכל העולם? ואף שאין זה מדיני כשרות השטרות, מ"מ יש בזה משום 'מדבר שקר תרחק'.

ולכאורה י"ל, שאף שבודאי שאין לעשות כן לכתחילה, אבל במצבים מסויימים מאוד, שעומד כנגדנו על פלס מאזניים מחד השיקול הנ"ל שלא לשקר, ומאידך השיקול שלא לבייש את פני הכלה ומשפחתה, ולא

בהערות לעיל, וכן משמע בדברי הריטב"א, ע"ש, שכן כוונתם ברורה, אלא שלדעתם יש להחמיר כאשר השינוי נוגע לשמו ולזהותו של אחד מבעלי השטר, שבזה יש לחוש לזיוף, ולכן י"ל לדעתם שבוודאי שהעדים דקדקו בזה, ובפרט אם השטר כתוב בלשון העדים, שהם כתבוהו. וכ"ש לדעת הרמב"ם ור"ת ור"י שהדבר ברור שאין העדות קאי על דברים מעין אלו. ולכן י"ל שאין בזה מחלוקת. ודו"ק. וכן משמע ממ"כ הפוסקים להלכה שלא חילקו אלא באופן שהדבר משנה את השם והזהות של הלוה, אבל לא באופן שהדבר שאינו אמת נכתב בדרך אגב כחלק מנוסח השטר ואין בו השלכה הלכתית. ואדרבה כתבו הפוסקים שלחלק מהדעות אליבא דהרמב"ם אפילו כשכתבו שינוי בשם כגון 'כהן' וכדומה אין זה פוסל כיון שקי"ל שלא על זה קאי העדות, ולא כתבו שהרא"ה והרשב"א חולקים עליו אלא לענין מעלין ליוחסין או לא, אבל לענין גביית ממון כתבו שבזה י"ל דדייקי ולא לענין יוחסין, ובזה אף הרמב"ם מודה, כיון דלא שייך לומר שלדעת הרמב"ם העדים יכתבו שפלוני כהן אע"פ שאינם יודעים כלל שהוא כהן ואינו מוחזק לכהן, אלא ודאי שסמכו דעתם בכך שהוא מוחזק לכהן, אלא שמ"מ לא מעלין ליוחסין עד שיחקרו אחר כהונתו, כיון דאמרינן דלגבי זה לא מעידים, לדעת הרמב"ם. ומשמע דאינו אלא לגבי השם של הלוה. [עי' בכל זה בב"י אה"ע סי' ג, ושו"ע שם ס"ב, חלקת מחוקק שם סק"ה, ב"ש שם סק"ח. ב"י חו"מ סי' מט, ובשו"ע

לגרום לתגרה ואולי גם לביטול השידוך, ואיבוד ממון רב של הוצאות החתונה וכו' וכו', והרי זו בושה ובזיון שאין להם תקנה, לכלה ולמשפחתה - בזה יש להקל. והרי חכמינו ז"ל התירו כמה וכמה מהאיסורים החמורים שלהם במקום כבוד הבריות[קכג], כמו שאמרו חז"ל[קכד] "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה", וביארו[קכה] דהכוונה על איסורים האסורים מהתורה בשב ואל תעשה, ועל **איסורים מדרבנן אף בקום ועשה.**

ולהעיר מענין הקרוב לענייננו - דברי **הרמ"א** (או"ח סי' שלט ס"ד) **בענין** האיסור לקדש אשה בשבת, וז"ל: "ויש מתירין לקדש היכא דאין לו אשה ובנים (ר"ת). ואפשר דה"ה הכניסה לחופה שרי (סמ"ג) ואף על גב דלא קי"ל הכי, **מ"מ סומכין על זה בשעת הדחק, גם כי גדול כבוד הבריות;** כמו שרגילין שלפעמים שלא היו יכולים להשוות עם הנדוניא ביום ו' עד הלילה, דעושין החופה והקידושין בליל שבת, הואיל וכבר הכינו לסעודה ולנשואין **והוי ביוש לכלה ולחתן אם לא יכנוס אז;** ומ"מ לכתחלה יש ליזהר שלא יבא לידי כך". עכ"ל. וכ"כ **אדה"ז** להלכה בשלחנו (שם ס"ה).

ומדברים אלו יש ללמוד כי במקום שיש בושה לחתן ולכלה - נדחים איסורים שמדברי סופרים, מפני שגדול כבוד הבריות. והרי שם מדובר על ביוש קטן ביחס לסוג הביוש המדובר בנדו"ד, וא"כ כ"ש הוא שנדחה איסור דרבנן מפני ביוש גדול כל כך. ויש להוסיף, שאף בדעת המחמירים הנ"ל מצינו כמה פוסקים שכתבו שאין לכתוב לה 'בעולתא דא' כדי שלא לבייש אותה ברבים.

ולאור כל הנ"ל בהחלט יש מקום לשקול, ולהכריע שעדיף לשמור על כבוד הבריות, ולמנוע בזיון ובושה גדולה והלבנת פנים ברבים, וביטול שידוך, אף אם בשביל כך צריך לעבור על המצווה הנ"ל ד'מדבר שקר תרחק'.

והא לן דברי **היראים** (סי' רלה) בגדר איסור שקר, וז"ל: "**שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו**, דדבר למד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר, דכתיב 'מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע'. והא דתניא כיצד מרקדין לפני הכלה . . ובית הלל אומר כלה נאה וחסודה וכו' אמרו ב"ש לדבריכם הרי שהייתה חִגרת או סומא היאך יאמר כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה 'מדבר שקר תרחק', ההיא יש בו רעה לבריות כדברי ב"ש שנראה כגונב דעת הבעל". עכ"ל.

שם ס"ז, ובש"ך שם סקט"ו. שו"ע אה"ע סי קכח ס"ב ובב"י שם. ושם סי' קכט ס"י ובב"י שם].

קכג. ראה בין השאר באו"ח סי' שיא ושיב הרבה דינים מדרבנן שנתקנו מפני כבוד הבריות אע"פ שדוחים דינים אחרים משלהם. וראה עוד בסי' שיא, וכן עוד הרבה - עי' אנצי' תלמודית ערך 'כבוד הבריות'.

קכד. ברכות יט, ב.

קכה. שם, ושם כ, א. ועיין בראשונים שם ובדברי הרמב"ם המצויינים שם.

מבואר מדבריו, ששקר שאינו גורם נזק לחבירו - אין בו איסור. וכ"ש במקום דרכי שלום וכבוד הבריות.

וכ"כ רבינו יונה (שערי תשובה שער ג' סי' קפא) דהתירו סוג זה של שקר שאין בו הפסד לזולתו כדי לקיים מצוות דרישת טובה ושלום, וז"ל: "המשקר בספור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין, ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה, ופעמים שהוא בודה מלבו ספור הדברים כולו. והאיש הזה יקל ענשו מצד אחד, על **כי אין הפסד לאיש בשקריו** ופחזותו . . **וזה** החלק [סוג השקר הנ"ל שעוסק בו בקטע זה] **התירוהו לקיים מצות ודרישת טובה ושלום.** ואמרו (כתובות יז, א) כי מותר לשבח הכלה לפני החתן ולאמר שהיא נאה וחסודה אף על פי שאינו כן. ואמרו (יבמות סה, ב) מותר לשנות בדברי שלום, שנאמר (בראשית נ, טז - יז) 'אביך צוה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'". עכ"ל.

והיינו, שאף שלדעתו יש איסור שקר גם שלא במקום נזק לחבירו, מ"מ דבר זה הותר במקום שיש דרישת טובה ושלום.

וכן כתב הריטב"א (כתובות שם) וז"ל: "**דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום 'מדבר שקר תרחק'**". עכ"ל.

וכן משמע מדברי **הט"ז** (אה"ע סי' סה סק"א) שיש היתר לשנות מהאמת כדי שחבירו לא יצטער, שכתב וז"ל: "ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, וזה הלשון יתפרש על הכלות שאפילו חיגרת או סומא יש עליה חוט של חסד בעיני חתן שלה, כי אלמלא לא מצאה חן בעיניו לא נשאה, דהא צריך לראות את הכלה תחילה, והקשו עליהם ב"ש דהעולם יסברו דחסודה דקאמר היינו שחוט של חסד שלה משוך בעיני כל אדם, וזה שקר הוא, **והתורה אמרה 'מדבר שקר תרחק', דהיינו שלא לדבר דברים הנראים לשקר בעיני הבריות,** על זה תירצו בית הלל דהא כבר נודע מנהג כל האדם שנוהגין שמי שלוקח מקח רע משבחין הרואים בעיניו **כדי שלא יצטער,** ואם כן אף כאן בודאי יבינו כל העולם שחסודה דקאמר היינו בעיני החתן שלה". עכ"ל.

הנראה להכריע להלכה

ולאור כל הנ"ל, נראה פשוט דיש להכריע את השיקול לצד הקולא, שבמקום בושה גדולה וכבוד הבריות וצער גדול, יש להתיר לכתוב 'בתולתא דא', אע"פ שאינו אמת, מפני דרישת הטובה והשלום, אך בתנאי שהחתן עצמו יודע מכך והסכים לכך, והסכים גם להתחייב במאתיים מנה כנ"ל.

ומ"מ הרב מסדר הקידושין לא ימהר להורות לקולא בזה, וישקול כל מקרה לגופו, ולא יקל אלא במקום שהצורך גדול מאוד. ולא יקל ראש בזה ויתיר מלכתחילה ובקלות בכל מקרה. לדוגמא: במקרה שהדבר ידוע שהכלה לא שמרה ע"ע, ושלא התנהגה כדת התורה ר"ל, או שלא חזרה לגמרי

בתשובה על מעשיה - בכגון זה בודאי שאין להקל כלל, שלא יהיה חוטא נשכר, ועוד שהדבר יהיה לצחוק וכחוכא ואטלולא בעיני העולם, כאשר הדבר קצת מפורסם וידוע או ברור מאליו. וד"ל. ועוד, מפני החשש של תקלה לכהן, וכפי שהובא לעיל בשם כמה וכמה פוסקים.

עצות מעשיות

כל הנ"ל הוא להלכה, היינו שבדיעבד אין לפסול כתובת בתולה שנכתבה לבעולה במצבים שפורטו לעיל, ושיש מצבים בהם אפשר לסמוך על כך אף לכתחילה.

ומ"מ כאשר הדבר מתאפשר, יש להעדיף לעשות תחבולות, כדי להשיג מצד אחד את מניעת הבושה, ומצד שני גם לכתוב לה בסופו של דבר כתובת בעולה, לצאת ידי דעות כל הפוסקים.

וראינו בפוסקים הנ"ל [מהרש"ם ועוד], שיעצו לכתוב לה כתובת בעולה כדין, ורק בהקראת הכתובה שבחופה לומר "בתולה" בקול רם, כדי שהקהל לא ירגיש. ורק אם לא מתאפשר כלל - אז יכתבו כתובת בתולה ויסמכו להקל.

אמנם לפעמים עצה זו אינה מעשית ופרקטית, הן מחמת שישנם אנשים המציצים לתוך הכתובה (במעמד הכתיבה או תחת החופה במעמד הקריאה), והן מחמת שלפעמים רוצים להסתיר זאת גם מהמכובד לקריאת הכתובה [במיוחד אם הוא מקרובי המשפחה, וכ"ש אם יש לחוש שיגלה הדבר לבני המשפחה].

ולכן העצה הטובה ביותר - אם המצב מאפשר זאת - היא כך: יכתבו לפני החופה כתובת בתולה לכל דבר, ואת הכתובה הזאת יקראו בחופה, ואחרי החופה יסדרו באופן חשאי שבעת כניסת החתן והכלה לחדר הייחוד ייכנסו עמהם גם הרב מסדר הקידושין ושני עדים כשרים, ויקרעו את הכתובה הראשונה, ויכתבו כתובה אחרת שהיא כתובת בעולה [והיינו שכתוב בה "כלתא דא", אבל בסכום ניתן לכתוב מאתיים לכתחילה גם לבעולה בהסכמת החתן (כנ"ל), ובכך ההבדל יהיה פחות מורגש, והעיקר הוא שיהיה סימן לכך שלא היתה בתולה, כדי למנוע תקלה אח"כ, וכאמור], ואז יקבלו קנין מהחתן בפני העדים, ויחתמו העדים. וכמובן שיכתבו את התאריך שנמצאים בו בעת הקנין (היינו, שאם גם זה נעשה ביום - יכתבו את תאריך אותו היום, אבל אם נעשה בלילה - יכתבו את תאריך היום החדש). ודבר זה יכול להיעשות במהירות ובזמן קצר מאוד, אם כבר הכינו את הכתובה השניה לפני החופה, ונשאר רק לקבל קנין מהחתן בפני העדים ושהעדים יחתמו על הכתובה השניה [וקריעת הכתובה הראשונה]. ומכיון שבכל אופן תמיד הרב מסדר הקידושין נכנס יחד עם העדים לתוך ה'חדר ייחוד' לפני כניסת החתן והכלה כדי לבדוק שלא נמצא שם אדם ושהייחוד יהיה ייחוד גמור, לכן עצם כניסתם לשם ביחד עם החתן

והכלה לא ייראה מחשיד, ואם יעשו הכל במהירות ובעדינות - לא יעורר הדבר שום חשד. וכמובן שיכינו הכל לפני יום החופה, ויסבירו הכל לחתן ולכלה ולעדים, כדי ששיתוף הפעולה בשעת מעשה יהיה הטוב ביותר שאפשר, והכל יעבור בשלום.

ואפשר לעשות זאת באופן עוד יותר מהיר ומועיל, על ידי שיכינו שתי כתובות לפני החופה [ויעשו זאת שלא בנוכחות אנשים אחרים אלא בחשאי מרבי] - כתובה אחת של בתולה לכל דבר, וכתובה השנייה כתובת בעולה [והיינו שכתוב בה 'כלתא דא', אבל בסכום ניתן לכתוב מאתיים לכתחילה גם לבעולה בהסכמת החתן כנ"ל, ובכך ההבדל יהיה פחות מורגש], ועל הכתובה הראשונה יחתמו העדים סתם, כי המטרה היא רק שיקראו את הכתובה הזו תחת החופה, ואינה הכתובה שנותנים לה באמת. אבל על הכתובה השנייה שהיא כתובת בעולה, והיא הכתובה האמיתית שהחתן נותן לה - יקבלו העדים קנין מהחתן, ויחתמו עליה כדין. וכתובה זו תהיה שמורה בידי הרב [באופן שלא יראו אותה אנשים אחרים, כגון בתיק שלו], ובעת שייכנסו לחדר הייחוד כנ"ל, לא יישאר אלא: לקרוע את הכתובה הראשונה, להוציא את השנייה, ושהחתן ימסור אותה לכלה בפני העדים. ואפשר גם שלא לקרוע את הראשונה בחדר הייחוד, אלא פשוט להחליף ביניהם, והרב מסדר הקידושין יקח את הראשונה ויקרענה במקום אחר, כדי לא לעורר את חשדם של הנוכחים.

ואין בכך שאלה של שתי כתובות מאותו זמן[קכו], כיון דע"פ הדין השטר הנחתם באחרונה מבטל את הראשון, ובענייננו: השטר השני שהוא כתובת בעולה, הוא מבטל את הראשון, והוא נשאר בתקפו[קכו].

אמנם, לפעמים גם זה אינו מעשי, כיון שהדבר יכול להיות מורגש לבני המשפחה, ולעורר את חשדם, כיון שלפעמים עומדים בני המשפחה או החברים בסמיכות ל'חדר ייחוד' ורואים ושומעים את הנעשה בפנים. ועוד, שאצל משפחות רבות נהוג שאֵם הכלה שומרת אצלה את הכתובה אחרי החופה כדי שלא תיאבד במהלך ערב החתונה, ובמצב כזה שוב לא יהיה ניתן להחליף בין הכתובות. ולכן במצבים כאלו שאין עצה מעשית בטוחה - יש מקום להקל ולסמוך לגמרי על ה'כתובת בתולה' שכתבו לה.

קכו. בשו"ע (חו"מ סי' מא ס"א וס"ג) כתב שאין לכתוב שני שטרות ואין לבי"ד לכתוב העתק לשום שטר. ועוד שחוששין שמא השטר השני פוסל את הראשון, ויש אומרים יתירה מכך ששניהם פסולים - הן הראשון והן השני (עי' שם באחרונים, ש"ך, תומים, נתיבות, ועי' עוד בשו"ע שם סי' רמ ס"א-ב). והוא הדין בכתובה שאסור לעשות שתי כתובות לאשה אחת, שמא תגבה פעמיים כתובתה, ואם האשה הוציאה שתי כתובות הרי השניה פוסלת את הראשונה (עי' בשו"ע אה"ע סי' ק' סי"ד). וראה לעיל כאן אות יג.
קכו. ראה במקורות הנ"ל.

ואמנם, אמת הדבר שהיה ניתן לעשות גם באופן אחר, והוא שלמחרת החתונה, יבוא הרב מסדר הקידושין עם שני עדים לביתם של החתן והכלה בחשאי, ושם יקרעו את הכתובה הראשונה, ויכתבו לה כתובת בעולה. אבל לפעמים הכתובה שמורה למשך תקופה אצל אמה של הכלה (מסיבה טכנית כדי שלא תיאבד). ולפעמים אם הכלה או קרובים אחרים מציצים לתוך הכתובה גם אחרי החתונה בימים הסמוכים לה, ואז יתגלה הדבר. ועוד, שלפעמים זה יהיה בתאריך אחר, ולא יתאים עם המסמכים שנשלחו לרבנות [אמנם אם הכתובה הראשונה היתה חתומה מהתאריך של הלילה, שפיר דמי כיון שכל היום למחרת הוא אותו תאריך]. ועוד, שהדבר אומר שעכ"פ בליל החתונה ובבעילת המצווה סמכו על הכתובה הראשונה שכתבו לה, וא"כ יש מקום שלא לערער על זה למפרע.

ועכ"פ ישתדלו תמיד לעשות את הטוב ביותר שיכולים, וה' יעזור שלא תצא תקלה מתחת ידינו ותחת ידי כל העוסקים במלאכת הקודש.

מילוי הכתובה

בפרק זה ובפרקים הבאים, נבוא בס"ד לסדר בקיצור ובבהירות כמה דקדוקים בנוסח הכתובה להלכה ולמעשה, למילוי נכון וכדין.

כד. "אמר לה להדא..."

לבתולה: בתולתא.

לבעולה: איתתא / כלתא [ואין כותבין 'בעולתא'][א].

לאלמנה: ארמלתא.

לגרושה: מתרכתא.

לגיורת: גיורתא / גיורת[ב].

כה. כתובת אלמנה שהתגרשה

אישה שהייתה אלמנה ונישאת פעם שניה והתגרשה מהשני ובאה להינשא לשלישי - יש צורך לציין בכתובה שהיא גם אלמנה וגם גרושה. ויש בזה חילוקי מנהגים, ואנו נוהגים ע"פ נחל"ש (פי"ב אות כט) :

"**אמר** לה להדא **מתרכתא** פלונית בת פלונית **דהות ארמלתא מן קדם דנא**".

או להיפך, במקרה שהיתה קודם גרושה ואחר כך אלמנה:

"**אמר** לה להדא **ארמלתא** פלונית בת פלונית **דהות מתרכתא מן קדם דנא**".

ודע, שאם כתבו רק שהיא היתה אלמנה ולא כתבו שהיא היתה גרושה - יש בזה חשש תקלה לכהן אם יבוא לישאנה בעתיד, ולכן יש הסוברים שהכתובה פסולה וצריך לכתוב לה אחרת. כ"כ **החת"ס** (סי' קל) ע"פ **התשב"ץ** (הובא בפת"ש סק"ח, ע"ש).

כו. "ויהיבנא ליכי..."

לבתולה: מהר בתוליכי[ג].

לבעולה: כסף כתובתיך[ד].

לאלמנה: כסף ארמלותיכי[ה].

לגרושה: כסף מתרכותיכי[ו].

לגיורת: כסף כתובתיך[ז].

א. ראה לעיל אות כב, ובהערה 108. וראה לעיל אות כג תחת הכותרת 'דעת המחמירים'.

ב. פת"ש (סק"ח) בשם הרדב"ז.

ג. ביו"ד אחת בין הלמ"ד לכ"ף: מהר"ם מינץ סי' קט, וכן הוא בנוסח ספר נחלת שבעה ריש סי' יב, וכך מנהגנו. ויש כותבים בשני יו"דים - 'בתולייכי': רמ"ע מפאנו סי' מא, קיצור נחלת שבעה השלם עמ' מו. וכן מנהג הספרדים.

ד. ראה לעיל אות כב.

ה. ראה לעיל שם.

ו. ראה לעיל שם.

ז. דדינה כבעולה דלעיל.

כז. הסכום

לבתולה: 'כסף זוזי מאתן'[ח]. [ואם כתב 'מאתיים' או 'מאתים' - י"ל דכשרה[ט]].

לבעולה, לאלמנה, לגרושה, לגיורת: 'זוזי מאה'[י].

כח. "דחזי ליכי..."

לבתולה:

מנהג האשכנזים: 'מדאורייתא'.

[**וכותבים** בשני יו"דים[יא]. ויש שכותבים ביו"ד אחת[יב]. ועכ"פ אינו מעכב].

מנהג הספרדים: **לא** כותבים 'מדאורייתא' [וגם לא 'מדרבנן'][יג].

לגרושה ואלמנה: 'מדרבנן'[יד].

והספרדים אינם כותבים כלום[טו].

יש נוסחאות שכתוב בהן 'דחזו ליכי'[טז]. ויש נוסחאות שכתוב בהן 'דחזי ליכי'[יז]. וכן נהוג בכתובות שבנוסח חב"ד.

כט. "ודין נדוניא דהנעלת ליה..."

לבתולה שאביה קיים: מבי אבוה[יח].

אם האב אינו קיים: מבי נשא[יט] [שהמשמעות היא "מבית השכחה" דהיינו שנשכח מהלב, נחלת שבעה סי' יב אות מא]. וכן מנהגנו.

ויש נוסחאות שכתוב בהן "מבי נשי"[כ].

ואם שינו בטעות בדבר זה, וכתבו "מבי אבוה" ליתומה, או "מבי נשא" למי שאביה חי - השטר כשר (רמ"א סי' סו סי"א ע"פ הר"ש משאנץ).

לבעולה (כגון גרושה ואלמנה): אם קבלו נדוניא מבית אביהן - יכתוב "מבי אבוה", ואם לא קבלו - לא יכתבו דבר נוסף אלא ישאירו את נוסח השטר כפי שהוא, דהיינו "ודין נדוניא דהנעלת

ח. מהר"ם מינץ סי' קט. נחלת שבעה סי' יב.

ט. שהרי היא אותה משמעות. ובספר שבט בנימין סי' קמו משמע שהנוסח שלהם היה לכתוב 'מאתים' לכתחילה.

י. ראה לעיל שם.

יא. מחזור ויטרי סי' תקנג.

יב. מהר"ם מינץ שם. וכן הוא בנחלת שבעה בריש סי' יב בנוסח השטר. אך ראה שם אות לב שכתב בשני יו"דים.

יג. ראה לעיל סימן זה אות ד.

יד. מהר"ם מינץ שם.

טו. שער המפקד דף לד. נתיבי עם עמ' שסה. ועוד. וכן הוא בנוסח הכתובה הספרדית בספר משפט הכתובה סוף פרק ב'.

טז. רמב"ם הל' יבום וחליצה פ"ד הל"ב-ל"ד. מהר"ם מינץ שם. וכן בהרבה נוסחאות.

יז. נחל"ש שם. וראה תרגום יהונתן יחזקאל מד, ה. מה, טו.

יח. רמ"א סי' סו סי"א.

יט. כן כתוב בגמ' ובתוס' שבת כג ע"ב, ובמרדכי שם בשם ר"ת ורשב"ם, ובמהרי"ל הלכות נישואין אות יז, וכ"כ ברמ"א (סי' סו סי"א), ובנחלת שבעה (סי' יב אות מא). ודלא כנוסחאות המצויים "מבי נשי". אך בכל אופן גם נוסח זה כשר. וכן אם כתבו "נשיה" או "נשיא", כשר, כי כן כתוב בגמ' בכמה מקומות (שבת קנו ע"א, ב"ב יב ע"ב), וראה באוצר הפוסקים סי' סו סקנ"א אות ב.

כ. ע"פ נחלת שבעה שם סוף אות מא.

ליה"[כא]. ובכתובות המודפסות ירשום קו במקום הריק.

וכן במקרה שאביה חי אלא שלא נתן לה כלום בנדוניא, אלא היא הכניסה משלה - לא יכתבו דבר נוסף, אלא ישאירו את הנוסח סתם, כנ"ל[כב]. ויש שכותבים גם במקרה זה "מבי נשא"[כג]. **אבל המנהג בפועל הוא לא לכתוב כלום.**

ל. שיחי'

הפוסקים דנו היכן יש לכתוב את הביטוי "שיחי'" או "שליט"א" - האם אחרי השם של החתן לפני "בן פלוני", או בסוף אחרי שם אביו.

דהנה, בחו"מ (סי' מט ס"ז) נחלקו **הב"י והרמ"א** לעניין הביטוי "שליט"א" או "נר"ו" שנכתב בסוף אחרי שם האב, האם קאי על שם האב או על שם הבן, וממילא יכול להיות סימן לזיהוי אם ישנם ב' יוסף בן שמעון, כאשר אחד אביו חי והשני אביו מת:

לדעת הב"י (מחודש ז') אין זה סימן, דאפשר דקאי על יוסף כיון דביה עסקינן. אמנם **הרמ"א** (בד"מ) חלק על דבריו וכתב דאין רגילות לכתוב את הביטוי על שם הבן אלא על שם האב, ואם היה רוצה לכתוב על שם הבן היה לו לכתוב זאת מיד אחרי שם הבן לפני שם האב, ולכן הוי סימן שהאב חי. וכ"פ **למעשה** (בהג"ה שם).

והש"ך (סקי"ד) חלק על הרמ"א והסכים עם הב"י, מכיון שהתואר הנוסף אחרי שם האב קאי על האדם דעסקינן ביה עתה, והיינו הבן, רק שכיון שהחתימה המלאה של הבן כוללת גם את שם אביו, אין להפסיק באמצע החתימה, ולכן כותבים את התואר או ביטוי החיים בסוף. והוא כמו שיהיה כתוב בשטר "דוד בן ישי מלך ישראל", שכמובן הכוונה היא שדוד הוא מלך ישראל ולא ישי. וכן נאמר (חגי א, א) "יהושע בן יהוצדק כהן גדול" דקאי על יהושע שהרי יהוצדק לא היה כהן גדול. וכתב שכן דעת **מהר"א בן חיים** (סי' כח וסי' מג). ע"כ דברי הש"ך.

אבל האורים (סקכ"ג) חלק על דברי הש"ך, וכתב שיש לחלק בין דברי תואר לדברי ברכה ותפילה, דאע"פ שלגבי התואר יש לכתוב את התואר אחרי שם האב, וכמו שמצאנו גם ביהושע שכתוב עליו (במדבר יא, כח) "יהושע בן נון משרת משה", שהכוונה ב"משרת משה" היא כמובן ליהושע, **מ"מ בדברי תפילה וברכה שיש לדקדק בהם ויש לנו לדבר דבר המבורר ביותר שלא יהיה מקום לטעות ולא יפול בו ספק כלל, כנודע בזוהר ובכל המחברים** - יש לכתוב אחרי כל שם את הברכה הראויה לו, ולכן יש לומר שמה שכתוב

כא. נחלת שבעה אות מא.

כב. כן כתב בעל השואל ומשיב בהגהות חלק לשבעה על ספר נחלת שבעה, וחלק על דעת הנחל"ש שכתב לכתוב גם באופן זה מבי נשא.

כג. נחלת שבעה שם.

אחרי שם האב נר"ו או שליט"א הוא סימן ודייקו בו העדים. ע"כ דבריו.

ולדעתו, אם אביו של החתן נפטר, יש לכתוב שיחי' או שליט"א אחרי שם החתן, ו"ז"ל" או "ע"ה" אחרי שם אביו.

ולמעשה, אחר העיון בשטרי התנאים שנכתבו ע"י **רבותינו נשיאי חב"ד** שהגיעו לידינו[כד], נראה בבירור שדייקו לחלק בין השמות של הבן ושל האב ולכתוב לכל אחד הן את התארים והן את הברכות המגיעים לו באופן אישי, וכאילו מדובר ממש על שניהם בפני עצמם ולא שמדובר רק על הבן ששמו המלא כולל את שם אביו. כלומר, הם החמירו יותר מהש"ך ועשו כן גם לגבי תארים של כבוד ולא רק לגבי תפילות וברכות. ולגבי מי שאביו אינו בין החיים בעלמא דין, נהגו לכתוב "שליט"א" אחרי שם הבן ולכתוב "נבג"מ" או "ז"ל" וכדומה אחרי שם האב.

וכגון בשטר התנאים של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ[כה] שנכתב בנוכחות אביו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, שנכתב בו "כ' הרב המפורסם וכו' מו"ה שלום דובער שליטא בכ"ק אדמו"ר מהר"ש נבג"ם" ע"כ. וכן בהמשך שם, בשם אבי הכלה נכתב "כ' הרב המפורסם וכו' מו"ה אברהם שליט"א בכ"ק אדמו"ר מהריי"נ נבג"מ" ע"כ.

וכן בשטר התנאים של כ"ק אדמו"ר נשי"ד[כו] שנכתב בנוכחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ [וייתכן שאף בנוכחות כ"ק אדמו"ד נשי"ד], נכתב בו "כ"ק אדמור"ר הר' יוסף יצחק שליט"א בכ"ק אדמור"ר מהרש"ב נבג"מ", וכן נכתב "כ' הרה"ח הרה"ג המפורסם מוה"ר לוי יצחק שליט"א בן הרה"ח הר' ברוך שניאור ז"ל" ע"כ.

ולכן נראה שכן יש לנהוג למעשה, שכאשר אבי החתן נפטר ל"ע, יש לכתוב "שיחי'" אחרי שם החתן, ו"ז"ל" אחרי שם האב.

וכאשר שניהם חיים - מספיק לכתוב פעם אחת בסוף את התואר "שיחי'" או שליט"א, וקאי על שניהם[כו].

וכן המנהג למעשה.

כד. ראה בספר 'סדר תנאים אירוסין ונישואין' מאת הרשד"ב לוין שיחי', מהדורת תשע"ז, פרקים יב-טז.

כה. שם עמוד נו.

כו. שם עמוד ס.

כז. שכן משמע מהפוסקים הנ"ל שלא חילקו אלא אם כן אביו מת. וכן עולה לכאורה מכמה משטרי התנאים של רבו"נ המובאים בספר הנ"ל שם, ראה שם עמודים לג-לד שטר התנאים שנכתב בפני כ"ק רבינו הזקן וכ"ק אדמו"ר האמצעי, שכתבו שיחי' רק אחרי השם של כ"ק רבינו הזקן: "ה"ה הרב המופלג החסיד המפורסם מו"ה דובער בהרב הגאון האמתי המפורסם מו"ה שניאור זלמן שי'". ע"כ. ע"ש. וראה עוד שם בעמוד מ. ומה שבכמה שטרות שם כתבו תארי חיים וכבוד על שניהם אע"פ ששניהם חיים, ואע"פ שנראה שהאורים הסכים עם הש"ך לענין תארי כבוד לכותבם רק בסוף, לכאורה נראה שהוא מפני חשיבותם של האב והבן והכבוד הגדול שרצו הכותבים לחלוק להם, וכגון בשטר התנאים של אדמו"ר האמצעי שנכתב בפני כ"ק רבינו הזקן, ראה שם עמ' לג-לד. ועוד. ע"ש. ודו"ק. **ולפי זה ייתכן שיש לומר שבמקרה שהחתן ואביו הינם אנשים חשובים ורוצים לחלוק להם כבוד יש מקום לכתוב אחרי כל אחד תאריו הראויים לו.**

סימן קכו

כתיבת התאריך

א. ימי השבוע
ב. ימי החודש
ג. שמות החודשים
ד. מספר השנים

א. ימי השבוע

התאריכים שבגט ושבכתובה צריכים להיכתב כפי שהם כתובים בתורה. לכן, בכל הפרטים [כגון הניקוד והמלא והחסר] מתבססים על צורת כתיבתם בתורה. ובנוגע לימות השבוע מתבססים על הפסוקים של ששת ימי בראשית, וכפי שכתבו הראשונים שהובאו **בבית יוסף**[א], וכדלהלן.

המהר"י מינץ[ב] נתן סימן לזכור אלו ימים ייכתבו מלאים: "רחל מלא". דהיינו שנאמר ברחל אמנו "מלא שבוע זאת", וזהו רמז על כך שהימים שמופיעה בהם אחת מהאותיות ר'ח'ל' ייכתבו מלאים (כלומר, בשני יוד"ים), והיינו שלישי: **רביעי חמישי**.

בנוסף, מוסיפים ליום את האות "ב" (בי"ת הידיעה) כדי לומר שהכל נעשה "ביום זה". שאם יהיה כתוב רק היום ללא הקדמת האות "ב" אין ראיה שכל מה שכתוב בכתובה נעשה ביום זה דווקא [ובעיקר כלפי הקנין, שהעדים באים להעיד דרך נוסח שטר הכתובה שהחתן קיבל את כל ההתחייבויות של הכתובה ביום הנקוב בשטר].

הניקוד של האות "ב" משתנה לפי הימים כמו שהוא בפסוקים שבתורה, וכפי שיפורט.

- להלן פירוט הנוסח שכותבים בימים:

בְּאֶחָד: בי"ת בשוא. כמו "בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (בראשית ח, ה).

בַּשֵּׁנִי: בי"ת בפתח. כמו "וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשֵּׁנִי" (דב"ה ג, ב).

בַּשְּׁלִישִׁי: בפתח. כמו "**בַּשְּׁלִישִׁי** בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (יחזקאל לא, א).

בָּרְבִיעִי: בקמץ. כמו "וַיְהִי בִּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה **בָּרְבִיעִי**" (שם א, א).

בַּחֲמִשִּׁי" בפתח. "וַיְהִי **בַּשָּׁנָה** הַשְּׁבִיעִית **בַּחֲמִשִּׁי**" (שם כ, א).

א. ריש סי' קכו [השייך לסעי' ב-ג].

ב. סדר הגט סי' מט, הובא בכנה"ג הגה"ט סי' קכו אות לה.

בַּשִּׁשִּׁי: בפתח. "וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית **בַּשִּׁשִּׁי**" (שם ח, א).

- אחרי היום בשבוע כותבים "**בַּשַּׁבָּת**" בניקוד פתח תחת הבי"ת, וכמ"ש (נחמיה י, לב): "לא נקח מהם **בַּשַּׁבָּת**".
- אם כתב את ימות השבוע או השנים באותיות [כגון: בא', בב', בג', בי"ב] - כשר. כך פסקו **השו"ע** (סכ"ה) **והרמ"א** (ס"ד). אך נחלקו האחרונים במשמעות ההלכה: לדעת **הב"ש** (סקי"ג) זהו אפילו לכתחילה, אבל לדעת **הלבוש והגט פשוט** (סקע"ג) זהו בדיעבד ובשעת הדחק אם הגט או הכתובה כבר ניתנו, אבל לכתחילה עדיף לכתוב שטר אחר.

ב. ימי החודש

- **ע"פ השו"ע** (ס"ד) יש לכתוב את כל הימים בהקדמת 'ב' השימוש, דהיינו: **בשני** ימים, **בשלושה** ימים וכיו"ב.

וכן כתבו הרבה פוסקים[ג], **וכן המנהג למעשה.**

אולם **הנחלת שבעה**[ד] כתב דאין לכתוב אות 'ב' לפני היום בחודש, מפני שאין כותבים פעמיים בי"ת באותו תאריך, וכיוון שהבי"ת שנכתבה ביום השבוע מורה כבר על איזה יום מדובר - אי אפשר להוסיף אות בי"ת נוספת שהרי מובן שאין ימי החודש באים אלא לפרט בנוגע ליום בשבוע שכבר כתבו עליו שעומדים בו.

[ובמשפט הכתובה (פ"ח ה"ה) הוסיף עוד טעם, דאם נכתוב בי"ת פעם נוספת תהיה המשמעות שהכתובה נכתבה במשך כל הימים האלו או באחד מכל אלו, כגון "בשלישי לחודש" תהיה הכוונה שהיא נכתבה במשך כל שלושת הימים הראשונים של החודש או באחד משלושת ימים אלו].

וכן דעת **התשב"ץ**[ה] שכתב בנוסח הכתובה ללא בי"ת בימי החודש: "שני ימים לחודש", וכן דעת **הרבה פוסקים**[ו].

וכך נהג **הרב מרדכי שמואל אשכנזי** ע"ה, וכן כתבו יבלחט"א **הרב מרדכי פרקש**[ז] שיחי', וכ"כ בספר **נטעי גבריאל**[ח] **ובספר כתובה כהלכתה**[ט].

אבל **הרב מאיר מאזוז**[י] חלק על הנחלת שבעה הנ"ל בפליאה וכתב כמה וכמה הוכחות שלא כדבריו,

---

ג. מהר"ם מינץ (סי' קט), לבוש (סי' קכו ס"ג), רבי בצלאל אשכנזי (שו"ת סי' כב), ב"ש (ס"ק ה), וגם בספר 'קב ונקי' כתב כן בנוסח הגט (דף כז ע"א, נוסח הגט על פי הלבוש).

ד. ריש סי' ו.

ה. ח"ג סי' שא.

ו. בנימין זאב (סי' נ), פרי חדש (סי' קכו סוף ס"ק ו), יד אהרן (הגה"ט אות ז'), גט מקושר (סי' קכו ס"ק טז), ארץ חיים (סתהון סי' קכו ס"ה), ועוד.

ז. בספרו 'סדר קידושין ונישואין', פ"ג ס"ד.

ח. נישואין ח"א קונטרס הכתובה ס"ד.

ט. להגרש"א שטרן שליט"א, פ"ד ה"ו.

י. קובץ אור תורה ניסן תשס"ז סי' צד.

עיי"ש באריכות. והסכים עמו בספר **משפט הכתובה**[יא] והביא הוכחות והסברים לכך עיי"ש, אלא שלמעשה כתב שנהוג ע"פ הפוסקים הספרדיים שהובאו לעיל לא לכתוב בי"ת בימי החודש. [אבל **בילקוט יוסף**[יב] נראה שהורה לכתוב עם ב'].

ולמעשה נראה שעדיף יותר לכתוב עם ב', ולכן כתבנו לעיל שכן נוהגים למעשה.

- מספר ימי החודש נכתב בלשון זכר (שו"ע ס"ד), דהיינו: אחד, שנים, שלושה וכו' אחד עשר, שנים עשר, שלשה עשר וכו' אחד ועשרים, שנים ועשרים, שלשה ועשרים, וכו', תשעה ועשרים וכו'. ומקדימים את היחידות לעשרות[יג], כגון 'שנים ועשרים'. ונכתבים חסר ככתיבתם בתורה[יד], כגון 'שלשה ועשרים'.
- עד היום העשירי כותבים "ימים": 'שלשה ימים', וכדומה. ואח"כ כותבים "יום": 'חמשה עשר יום' וכדומה[טו].
- לענין היום הראשון של החודש מובאות **בטור וב"י**[טז] ב' דעות: לדעת **רבינו פרץ** כותבים "ביום אחד" ואילו לדעת **המרדכי** כותבים "באחד".

בשו"ע (ס"ד) **הביא את דעת ר' פרץ שכותבים "ביום אחד"**[יז]**. ואילו הרמ"א** (ס"ד) הביא את דעת המרדכי שכותבים "באחד".

ונחלקו הפוסקים למעשה:

לדעת **הב"ח**, **הח"מ** ועוד פוסקים[יח] יש לנהוג לכתוב "ביום אחד". וכתב **הב"ח** שאם ר"ח הוא רק יום אחד - כותבים 'ביום אחד' שהוא מבורר טפי, וכשר"ח שני ימים לא יכתוב 'ביום אחד' דאז משמע שכוונתו ליום הראשון של ר"ח, אלא יכתוב 'באחד לחודש', שהרי לא בא להזכיר אלא את מנין הימים שבחדש.

ולדעת **הנחלת שבעה** ועוד[יט] יש לכתוב "באחד". וכתב **הנח"ש** שחילוקו הנ"ל של הב"ח אינו נכון, ולהלכה תמיד יש לכתוב "באחד", והביא ראיה לכך ממה שהתורה כתבה "באחד לחודש" על ר"ח ניסן שהוא תמיד יום אחד [והאריך

יא. פ"ח ה"ה.

יב. שובע שמחות ח"א, פ"ה ה"א בהערה.

יג. רמ"א ס"ה, נחלת שבעה סי' ז.

יד. לבוש ס"ד, נחלת שבעה שם.

טו. מרדכי סוף גיטין סי' תנד, רמ"א שם ס"ד, נ"ש שם ריש סי' ו.

טז. סי' קכו (השייך לס"ד).

יז. ועיין בח"מ ס"ק ח ובב"ש ס"ק ח שכתבו שמה שנדפס בשו"ע "ביום ראשון" הוא טעות דפוס וצריך להיות "ביום אחד".

יח. ב"ח (ס"ק ד), ח"מ (ס"ק י), מהר"ם מינץ (סי' קט), גט פשוט (ס"ק יג וטו), הגר"ח פלאג'י (רוח חיים אה"ע סי' סו ס"א), הגר"ע יוסף (ע"פ משפט הכתובה דבסמוך), ומשפט הכתובה (פ"ח ה"א). [והא דכתב השו"ע בס"ו "באחד" - עיין בב"ש סקח"י שכתב ע"פ הב"ח דהיינו כשר"ח הוא שני ימים].

יט. תשב"ץ (ח"א סי' קנג), נחלת שבעה (סי' ו אותיות ג-ד), ופר"ח (ס"ד).

בראיות נוספות, ע"ש]. וגם **הב"ש**[כ] הקשה על דברי הב"ח וכתב שהרמ"א אינו סובר כמותו.

וכן נוהגים. וכ"כ למעשה **בספר 'סדר קידושין ונישואין'**[כא].

אמנם בדיעבד, שכבר כתב כאחד מב' האופנים הנ"ל, לכו"ע אין זה לעיכובא אם שינה, והכתובה כשרה[כב].

- את יום הל' בחודש יכתבו כך: "ביום שלשים לחדש פלוני שהוא ראש חדש פלוני" [בבי"ת החיבור, ומילת שלשים ללא ו']. כ"כ **השו"ע** (סע' ו).
- מילת 'לחדש' תמיד חסרה וא"ו [כך כתובה מילה זו בתורה וכך לשון כל הפוסקים בטור, ב"י, שו"ע ונו"כ שם סע' ו'].
- לא כותבים 'ירח' בכתובה אלא 'חדש' דכתיב "כי יקח איש אישה **חדשה**". ורק בגט יכתבו 'ירח' דכתיב "גרש ירחים"[כג]. ועוד דלא ליפתח פה לשטן ח"ו[כד].

ג. שמות החודשים

להלן פירוט אופן **כתיבת החודשים**[כה]:

תשרי, מרחשון (תיבה אחת), כסלו (חסר), **טבת**, **שבט**, אדר [ובשנה מעוברת: אדר הראשון, אדר השני], ניסן, אייר, סיון, תמוז, אב/מנחם אב, אלול.

מנהג חב"ד לכתוב בחודש אב "**מנחם אב**"[כו].

ובספר גט פשוט[כז] פסק דאם כתב 'מנחם' בלבד - כשר בדיעבד. אמנם **בערוך השלחן**[כח] הסתפק שמא רק לספרדים כשר משום שרגילים בכך באגרות שלהם, אבל לאשכנזים שאינם רגילים בכך - אולי אין זה כשר בדיעבד. אבל אם כתב 'מנחם אב' - ודאי דכשר בדיעבד לדברי הכל, כיון שכולם רגילים לכתוב כן באגרות ולומר כן בברכת החודש.

ד. מספר השנים

כתב בשו"ע (סי' קכו סע' ה): "בחשבון השנים יכתוב **לשון נקבה**, בשנת חמשת אלפים ואחת לבריאת עולם, שתים, שלש, ארבע, כולם בלא ה"א לבסוף. וכן אחת עשרה, שתים עשרה, עד עשרים. ומשם ואילך, עשרים ואחת, עשרים ושתים, עשרים ושלש, **המנין המועט לשון נקיבה**, וכן לעולם". עכ"ל.

והוסיף הרמ"א: "ויכתוב **בשנים מנין המרובה קודם**, אבל **בימים יכתוב מנין המועט קודם**. אחד ועשרים,

---

כ. ס"ק יח.

כא. להר"מ פרקש שיחי', עמ' כה.

כב. כ"כ בנחלת שבעה (שם אות ד), וכ"כ במשפט הכתובה (שם).

כג. מהר"י מינץ סדר הגט סנ"ג, לבוש סי' קכו ס"ג.

כד. לבוש סי' סו ס"ב.

כה. ע"פ שו"ע ס"ז ורמ"א ח"מ וב"ש שם, שו"ע סע' כג - כד, מהר"י מינץ סדר הגט סע' נא, נחלת שבעה סי' ד.

כו. אג"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד ח"ב עמ' ריג. וכן כתב בספר קב נקי (כח ע"ב אות יד) שזהו מנהג הסופרים בכתובה.

כז. ס"ק לה. הובא בפת"ש ס"ק יב.

כח. ס"ק טז.

שנים ועשרים וכו', ואם כתב מנין המרובה קודם, או להיפך שכתב בשנים מנין המועט קודם - **כשר**. כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, כגון שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה, **כשר**". עכ"ל.

ובפת"ש (סק"ט) כתב בשם **הפר"ח ופנים מאירות** שיש לכתוב 'חמשים' ו'שמנים' חסרים.

"שנת" בלי ב' (- בשנת)[כט].



כט. נחלת שבעה סי' ז.

סימן קכח

כתיבת המקום

א. כתיבת שם העיר
ב. כתיבת השכונה
ג. מקומות שאינם עיר
ד. מקומות שיש בהם ספק
ה. אם כותבים מקום החתימה או הכתיבה

א. כתיבת שם העיר

כתב בשו"ע (סי' קכח ס"א) שצריך להזכיר את שם המקום שהעדים עומדים בו בשעת החתימה, ואם שינה והזכיר שם מקום אחר - פסול. וכתב **הב"ש** (סק"א), שמלשון השו"ע משמע שפסול גם אם לא כתב כלל את שם המקום, אבל משאר הפוסקים משמע דאין קפידא לכתוב את שם המקום, אלא השטר כשר גם לולי זאת, והמשנה לא פסלה אלא **בשינוי**. ע"כ דברי הב"ש.

ויש להעיר שכן כתב **השו"ע בפירוש** בחושן משפט (סי' מג סכ"ב): "שטר שאין כתוב בו מקום שנכתב בו - כשר". ע"ש.

ובתיווך הדברים י"ל בב' אופנים: **א.** באמת גם השו"ע סובר שאין זה מעכב, ודלא כדיוק הב"ש בלשונו. **ב.** שמא השו"ע מחלק בין גט לשאר השטרות. וצ"ע. ועי' בספר **גט פשוט** (סי' קכח סק"א) שהאריך בזה ונוטה לבאר בדעת השו"ע דאין חילוק בין גט לשאר השטרות, והזכרת מקום הכתיבה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד שלא כתב כלל את שם המקום שעומדים בו העדים בעת הכתיבה - אינו נפסל, וכן הסיק להלכה אחרי שהאריך בדעת הפוסקים בזה. ע"ש.

ובמקרה של עיר קטנה הסמוכה לעיר גדולה בתוך **עיבורה**[א], **ונקראת בפי האנשים בשם הגדולה** - הגט כשר גם אם כתב את שם העיר הגדולה, אפילו אם אין זה תדיר, ואפילו אם יש לעיר הקטנה שם בפני עצמה. כ"כ **המהר"י וייל** (סי' עא). וכך פסקו כמה פוסקים[ב] ע"פ דבריו.

א. עיבור העיר היינו השטח שבתוך 'ריבוע העיר', שעושים על ידי מתיחת קווים מד' רוחות סביב העיר, כאשר מכניסים לתוך הקווים את הבתים האחרונים והנידחים ביותר של העיר.

ב. שו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' קסז), שו"ת דברי חיים מצאנז (ח"ב סי' קג), שו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' ק אות א), ושו"ת מנח"י (ח"ד סי' סג). [עיין באריכות בספר משפט הכתובה פי"ב אותיות יב-יג].

עוד כתב מהרי"ו, דכל הסמוך לעיר, גם בתוך **תחומה**[ג] של העיר, ואפשר אפילו **מחוץ לתחומה** - הרי זה נקרא על שם העיר. אבל **הב"י** (סי' קכח) חלק עליו בנוגע לפרט של מחוץ לתחום, וכתב בשם **תשובת הר"ש** (סי' כב) שאין זה נקרא ע"ש העיר אלא רק מה שבתוך התחום. וכן פסקו **הגט פשוט** (סי' קכח סקכ"ו) **והפת"ש** (שם סק"א) **שיש** להחמיר שרק **בתוך עיבורה** של העיר נקרא על שמה, אבל מחוץ לעיבורה יש לפסול אפילו אם היא בתוך התחום. וכ"כ להלכה **העזר מקודש**[ד]. וגם **הב"ש** (סק"א) הביא את דברי המהרי"ו הנ"ל רק בנוגע לתוך **העיבור**, ומשמע דלא רצה לסמוך על מש"כ לענין מה שמחוץ לעיבור (וכ"ש בנוגע למה שחוץ לתחום).

אמנם כל זה הוא דווקא במקרה שהעיר הקטנה נקראת בפי האנשים על שם הגדולה, אבל כאשר יש לעיר הקטנה שם נפרד, וכולם גם קוראים לה בשמה - בזה לכל הדעות יש לפסול.

ב. כתיבת השכונה

כתב בעל העזר מקודש[ה], שאין כותבים את שם הרחובות בנוסף לשם העיר, ואפילו אם העיר גדולה מאוד. ע"כ.

אבל מ"מ יש לומר, שבמקומות שהעיר היא כמו מדינה והשכונות הן כמו עיירות שיש לכל אחת שלטון נפרד לעצמה, כגון עירייה בפני עצמה - יהיה צורך לציין את שם השכונה יחד עם שם העיר, ובפרט כשרגילים לכתוב כך בשליחת דואר וכיו"ב. וכגון בארה"ב כאשר כותבים זאת בשכונת ברוקלין שבניו יארק, יכתבו: "כאן ברוקלין, ניו יארק".

אבל במקומות שהמציאות אינה כן, אלא כל ניהול השכונות נעשה תחת אותה עירייה - אין לכתוב את שם השכונה. וכן המנהג באה"ק - שמסתפקים בשם העיר. ועוד כיון שיש חשש לטעויות באיות שם השכונות וכן בגבולות השכונה, וכדומה.

ואת שמות הרחובות בוודאי אין כותבים כמש"כ העזר מקודש שהובא לעיל, וגם זה משום חשש טעויות, וכנ"ל.

ג. מקומות שאינם עיר

בכפרים, אם אי"ז בתוך עיבורה של עיר גדולה (לפי התנאים דלעיל) יש לכתוב: "כאן בכפר פלוני". וכן בכל מקום יש לכתוב לפי הגדרת ושם המקום, כגון: ישוב, מושב, קיבוץ, וכיו"ב. וכמ"ש **הראבי"ה**[ו]: "במדינת פלוני או בכרך פלוני או בכפר פלוני".

ג. הוא השטח שמוסיפים על העיבור - אלפיים אמה לכל רוח בצורה מרובעת.

ד. באטשאטש, סי' סו ס"ק א.

ה. שם.

ו. במשפטי הכתובה שלו ח"ד סי' תתקיט.

וכן כתב המהר"ם מינץ[ז] והנ"ש[ח]. וכן לדוגמא בנוסח כתובת ג'רבה כתוב "פה אי ג'רבה"[ט].

היום באה"ק מצויים מקומות שאינם מוגדרים כעיר ומשתמשים בהם בתארים שונים כמו "מועצה אזורית", "מועצה מקומית" (וזה מתחלק לפי מספר הנפשות הדרים במקום), או "מועצה תעשייתית" במקום שמיועד למפעלים ועסקים.

במקומות אלה יש לכתוב "כאן מועצה אזורית פלונית" או "מועצה תעשייתית פלונית" וכיו"ב.

ד. מקומות שיש בהם ספק

בנוגע למקומות שיש ספק לאיזה עיר או אזור הם שייכים, יש צורך בבירור מדויק כדי לקבוע את האופן הנכון בכתיבת שם המקום בכתובה. ויש בזה כמה קריטריונים שצריך לבדוק: **א.** האם המקום נמצא בתוך תחומה [הריבוע ההלכתי] של העיר הסמוכה. **ב.** לאיזו עירייה משלמים מיסים במקום זה. **ג.** מי אחראי על ענייני הרבנות והכשרות במקום. **ד.** כל דבר אחר המקשר בין ערים וקובע לבריות את מידת השתייכותם לעיר.

וכדוגמא נציין: בעבר היתה מחלוקת ידועה בין רבני ארץ ישראל בנוגע ל"צומת גדרה", שבצד אחד של הכביש הראשי [לצד צפון] נמצאת העיר גדרה, ומהצד השני של הכביש [לצד דרום-מערב] ישנו יישוב קטן הנקרא "כנות", וליד יישוב זה, בסמוך ממש לכביש ולצומת [לצד דרומו], נבנה אזור תעשיה ונקרא בשם "אזור תעשייה כנות", ובאזור תעשייה זה בנו מספר אולמות חתונה, וכל בעלי האולמות מפרסמים את כתובתם בשם "אזור תעשייה כנות". וכן בסמוך לאזור זה [לצד דרום], ישנו עוד יישוב בשם "בני עיש". וכל המקומות הנ"ל הם בתוך רדיוס של קילומטר בערך מהצומת;

לגבי השתייכות המקום מבחינת רשויות, מצד הניהול והשיוך המוניציפאלי (ותשלום המיסים) - המקום שייך למועצה אזורית "באר טוביה" [עיר הנמצאת כ-8 ק"מ דרומה יותר לצומת הנ"ל], ומצד ניהול הרבנות והכשרות של האולם המקום שייך לרבנות העיר קריית מלאכי [הסמוכה לבאר טוביה, גם כ-8 ק"מ דרומה לצומת הנ"ל].

ומכל זה מובנת המורכבות בקביעת שם המקום לכתיבה בכתובה.

בסופו של דבר פסקו הרבנים[י] שצריך לכתוב בכתובה הנכתבת באולמות שבצומת הנ"ל כך: "אזור התעשיה כנות במועצה אזורית באר טוביה". ואם כתב: "מועצה אזורית באר טוביה", ג"כ כשר.

ז. סי' קט.

ח. סי' יב אות יב.

ט. ברית כהונה מערכת כ' אות כ'.

י. עיין משפט הכתובה פי"ב אות כג.

ולמעשה נדרשת מומחיות מיוחדת כדי להגדיר את שם המקום שבו נערכת החופה, דהיינו שצריך לברר היטב איך כותבים בדיוק את שם המקום, ולאיזה עיר הוא שייך, וכן אם האולם נמצא באזור תעשיה או על כבישים או ביער וכיו"ב. והדוגמא הנ"ל היא רק דוגמא אחת בין מקרים רבים, וכל מקרה צריך להיות נידון לגופו.

ולהעיר גם, שדברים אלו עלולים להשתנות עם הזמן, ולכן אין לסמוך על מידע ישן אלא יש לברר כל פעם את הפרטים העדכניים.

[ועיין באריכות רבה בספר **משפט הכתובה** פרק י"ב, שמביא שם את כל הכללים לכתיבת המקומות כדבעי והכרעה בחלק מהמקומות, עיי"ש. ושם בעמ' תצו ציין גם למספרי טלפון של המרכז לשלטון המקומי והמרכז למועצות האזוריות, לצורך בירור. אמנם כיון שהמספרים השתנו ועלולים להשתנות, ודרכי החיפוש והשגת מספרי טלפון בימינו קלים יותר, בחרנו שלא להעתיק אותם כאן, אמנם חשוב שכל רב המברר שם של מקום מסוים יידע שהוא יכול לפנות למרכזים הנ"ל כדי לקבל פרטים ומידע חשוב על אותו מקום, לאן משתייך וכו'. וכנ"ל, שפרטים אלו ניתנים לשינוי ועידכון, לכן אין נכון להביא אותם ברשימה בספר].

ה. האם כותבים את מקום החתימה או את מקום הכתיבה

לדעת ר"י[יא] קיים חשש של 'מיחזי כשקרא' בכתיבת גט שאינו במקומו, אבל לגבי שאר השטרות אין זה פוסל בדיעבד ורק שמקפידים על כך לכתחילה. וכן דעת **בעל התרומה**[יב] **והסמ"ג**[יג].

אבל שאר הראשונים חלקו על זה וכתבו דאין שום הקפדה שמקום עמידת הסופר הכותב את הגט יהיה במקום שבו יהיה הקנין, והעיקר הוא שיהיה כתוב בגט את מקום חתימת העדים. כ"כ **הרמב"ם**[יד], **הרמב"ן, המרדכי, הרשב"א, הריטב"א והרא"ש** [עיין ב"י ריש הסימן].

ופסק בשו"ע[טו] כהרמב"ם בסתם והביא את דעות החולקים בי"א.

וכן פסק **השו"ע בחושן משפט**[טז] בנוגע לשאר שטרות, שכותבים בשטר את מקום עשיית הקנין, וחתימת העדים היא העיקר ולא הכתיבה. ע"ש.

וממילא כן יש לנהוג גם בשטר הכתובה, שיש לכתוב את מקום עשיית הקנין, ובמקום זה יחתמו העדים. ולא משנה בזה מקום הכתיבה של הכתובה, ומקום קיום החופה

יא. גיטין פ, א תוס' ד"ה כי.
יב. סי' קכט.
יג. עשין נ'.
יד. גירושין פ"א הכ"ה.
טו. סי' קכח ס"א.
טז. סי' מג ס"כ. סי' מו סכ"ד.

והקידושין, אלא נוגע רק המקום שבו החתן עשה את הקנין ובו חתמו העדים.

וכן אנו נוקטים הלכה למעשה, וכפי שהארכנו במקום אחר[יג].

ויתירה מזו יש לומר, שיש מקום **להעדיף** לכתוב ולמלאות את הכתובה בבית בישוב הדעת, כדי לדקדק בה, מאשר להקפיד לכתוב באולם סמוך לחתונה, שאז יש לחץ ויש לחוש שמא יבוא לידי טעות. ואין שום ענין להקפיד בדווקא על כתיבת ומילוי פרטי הכתובה במקום החתונה כדי לחוש לדעות הנ"ל, כיון שלהלכה נוקטים[יד] שהעיקר הוא מקום הקנין והחתימה[טו], וכנ"ל.

יג. ראה בספרנו 'מחנה מיכאל - מיחזי כשיקרא', חלק ב' אותיות: ז, יד-טו, כא. שם נתבארו הדברים באריכות ובעיון. וראה בקיצור יותר גם לעיל סי' סו אותיות יט-כ.

יד. וזה שלא כפי שכתב בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' ט אות ג') שיש להעדיף תמיד לעשות את הכל באותו מקום, וזאת מטעם שחידש שם שיש לחוש ל'חלות' שטר הכתובה מיד בשעת הקידושין, ושלפני זה אין לו תוקף כלל, וגם משום שחשש לדעת הר"י הנ"ל. וראה בספרנו הנ"ל ח"ד אות ד' מה שהארכנו לענ"ד לדחות כמה מחידושיו בענין זה, והבאנו שם כמה מגדולי ההוראה שחלקו עליו. ע"ש.

טו. וכן בספר משפט הכתובה (פי"ב אות ה' - עמ' תפג) כתב שאין לנהוג קפידא או חומרא בזה, כיון שעלולות לצאת מכך תקלות. אלא שבכל זאת כתב בסוף דבריו (עמ' תפד), שטוב לצאת ידי דעת כל הראשונים ואחרונים, ולכן הטוב ביותר הוא לעשות באותו מקום את הכל: החופה, הקנין וחתימת העדים. ואכן, אם לא תצא מכך תקלה וקולא מצד הבלבול והלחץ במקום השמחה, ויכולים לעשות כן - תע"ב, אמנם עיקר הדין הוא כמו שכתבנו בפנים [ואגב יש להעיר עמש"כ שם שראה בשו"ת אג"מ הנ"ל שהסיק שאין להקפיד לכתוב את הכתובה במקום החופה, ובמחכ"ת שגה בזה בהבנת דבריו, והמעיין בדברי האג"מ יראה בבירור שכוונתו שיש להקפיד בדווקא לכתוב את הכתובה במקום החופה. ודו"ק].

סימן קכט

כתיבת השמות

א. שמות החתן והכלה
ב. מי שנקרא בשני שמות
ג. שמות שנשתקעו וכינויים בכתובה
ד. שם עריסה ושמות שבמסמכים רשמיים
ה. שם לועזי
ו. לכתוב השמות בשורה אחת ולא לחלקם
ז. שם האב
ח. שם המשפחה
ט. כתובת גר וגיורת
י. כתיבת השמות של חתן גר וכלה גיורת
יא. כשאבי החתן גוי
יב. כתיבת שם הכהן או הלוי
יג. שמות שנגמרים באל"ף או בה"א
יד. מלא וחסר

א. שמות החתן והכלה

מכיון שהכתובה היא שטר התחייבות של החתן לכלה, חלים עליה כל דיני השטרות המבוארים בשו"ע חלק חושן משפט[א], ונפסלת בכל הדברים המעכבים בשטר, המבוארים שם [ועיין **בשו"ת מהרשד"ם** (חו"מ סי' מא) שכתב שיש לדקדק בכתיבת שטר **יותר מבלשון המשנה**].

ועוד כתבו כמה פוסקים, **שצריך להחמיר ולדקדק בכתיבת הכתובה בכמה דינים כדיני גיטין, ובפרט בדקדוק בשמות**, כיון שייתכן שילמדו מהשמות של הכתובה כיצד לכתוב את השמות בגט[ב], כיון דיש לומר שהעדים דקדקו מאוד בכתיבת שמותם בכתובה.

כיון שכך, **כתיבת שמות החתן והכלה הוא נושא עיקרי ביותר בכתיבת הכתובה, ועל הרב הממלא את הכתובה מוטלת האחריות לברר היטב את שמותיהם ולדעת כיצד לכותבם כדין.** וכן כתב **האגודה** (כתובות פ"ב סי' כז) שאם נשמט השם מהכתובה או אירע בו טעות

א. דיני שטרות (סי' לט - עד), דיני עדות וחתימת העדים (סי' כח - לח), ועוד.

ב. כ"מ משו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד), שנשאל שם על דיני שינוי שמות בכתובה וייסד את כל תשובתו על דיני גיטין ע"י דימוי מילתא למילתא מהגט אל הכתובה, והסיק שאם השם אינו מדוקדק יוכל החתן לומר "לא אני זה" והאשה לא תוכל לגבות את כתובתה, וא"כ הכתובה פסולה. ע"ש. וכ"כ הנחלת שבעה (סי' יב אות טז): "ויש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט, כדי שאם ח"ו יקרה מקרה שיגרש אחד את אשתו ולא יהיו יודעין דקדוק כתיבת שמו או שמה או בשמות אבותם -

- הכתובה פסולה. וכן עולה משו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד), שכיון שהשם לא מדויק ולכן לא תוכל האשה לגבות את כתובתה - ממילא הכתובה פסולה.

ומובן שמטרת כתיבת שם החתן ושם הכלה היא - שיוכלו לדעת ולהכיר את זהותו של המתחייב ושל הזוכה (שזו המטרה הכללית של כל שטר - להודיע מי המתחייב ולמי הוא התחייב). ולכן יש לכתוב את כל השמות, הן של החתן והן של הכלה, כולל השמות המשניים והכינויים[ג].

וגם את שם הכלה חובה לכתוב כדין ובדקדוק גדול, משום שכל מהותה של הכתובה היא שתסמוך דעתה של הכלה שלא יקל בעיניו להוציאה, ובודאי סמיכות דעתה נעשית רק כאשר היא תוכל לגבות ממון ע"י הכתובה [ודווקא מנכסים המשועבדים[ד]], אבל אם השם לא כתוב כדין - לא תוכל לגבות ע"י כתובה זו, וממילא הכתובה פסולה.

וכן משמע מהרא"ש (ב"ק פ"ח סי' ט) שצריך לכתוב דווקא את שם הכלה ולא שם של אדם אחר, אפילו אם האדם השני זכאי לסכום הכתוב בשטר [כגון שהאשה חייבת לו או התחייבה לתת לו את כתובתה], וכך לא תהא קלה בעיני הבעל להוציאה, וז"ל: "ואין לומר תמכור כתובתה לאחר בטובת הנאה ויכתוב הבעל שטר ללוקח בשמו ואז לא תוכל למחול וכו' דכיון דאין הכתובה בשם האשה הוי כמשהא אשתו בלא כתובה אף על גב שאינה קלה בעיניו להוציאה". עכ"ל.

ב. אדם שנקרא בשני שמות

כהקדמה לנושא זה יש לציין: עד זמנם של ה'ראשונים' לא היו רגילים כלל לתת שני שמות לאדם אחד, והמציאות של שני שמות היתה קיימת

יהא נלמד מספר כתובה". עכ"ל. וכ"כ הבית שמואל (אה"ע סי' קכט שמות הנשים אות פ, ובכללי השמות נשים אות ג): "אם אין יודעים שמה - אז הולכין אחר השם הנכתב בכתובה, וכ"כ בתשובת שערי אפרים (סי' קיח), לכן יש לדקדק לכתוב שמות אנשים ונשים בכתובה כדין הגט". עכ"ל. וכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' לז), ובשו"ת שערי אפרים (סי' קיח), ובשו"ת יהודה יעלה (אה"ע סוס"י קכב), והמהרש"ק (חידושי אנשי שם סי' ט אות קכב), ובספר דברי חיים (על הלכות גיטין דף כז ס"ק ג), ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' צא). וראה עוד מש"כ לעיל סי' סו הערה 76.

ג. שו"ע סי' קכט סי"ד ורמ"א שם, וראה ב"ש שם ס"ק כד ופת"ש שם ס"ק לו בשם הגט פשוט, דגם לדעת השו"ע כן הדין כאשר נקרא בשני השמות באותו המקום ומלידה. ע"ש. וראה שו"ת אדה"ז סי' מ, ויבואר כל זה לקמן בס"ד.

ד. כפי שביארנו באריכות לעיל בסי' סו אות **שגיאה! מקור ההפניה לא נמצא.** ואות **שגיאה! מקור ההפניה לא נמצא.**, על פי הגמרא בכתובות (נו:-נז.) שחוששים לדעת רבי מאיר שחשש לסמיכות דעת האשה, ולתקנת רבי שמעון בן שטח (שם פב:) שתיקן שתהיה גבייתה דווקא ע"י שטר שמשועבדים בו נכסים. וראה עוד בזה באריכות בספרנו 'מחנה מיכאל - קונטרס מיחזי כשיקרא' חלק ב' אות ב'. ע"ש.

בעיקר כאשר הוסיפו שם מחמת חולי, וגם זה לא היה מצוי הרבה, ורק בזמנים מאוחרים יותר התחילו לנהוג לתת שני שמות בברית מילה. ולכן לא כתבו ה'ראשונים' את הדינים הקשורים לזה, ורק בתקופת ה'אחרונים' (כגון הב"ש, הנחלת שבעה והבאים אחריהם), **נתעוררו לכתוב ולבאר את דיני שני שמות. כ"כ בספר טיב גיטין** (לרבינו זלמן מרגליות, בהקדמה), **וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק** (אה"ע סי' קפ) **ציין לדבריו אלו.**

בענין כתיבת שם בגט לאדם שיש לו שני שמות כתב **הבית יוסף** (אה"ע סי' קכט (סי"ד)) וז"ל: "מי שיש לו שני שמות כותבין 'פלוני דמתקרי פלוני', דרך משל 'ראובן דמתקרי שמעון', ואם לא כתב 'דמתקרי' אלא כתב 'ראובן שמעון', כתב **מהר"ר ישראל** בכתביו סימן רס"ו ובתרומת הדשן סימן רל"ד דלא פסלינן ליה. אבל **מהרי"ק** בשורש צ"ח כתב שהוא פסול, לפי שנראה מתוך הגט שקורין אותו 'ראובן שמעון', ואינו כן, כי במקום הנתינה אינו נקרא אלא שמעון, ובמקום הכתיבה אינו נקרא אלא ראובן עכ"ל [של המהרי"ק]. **ואפשר לומר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי**, דמהר"ר ישראל מיירי **כשנקרא בשני השמות במקום אחד** ומשום הכי מכשיר, ומהרי"ק מיירי כשנקרא במקום הנתינה בשם אחד ובמקום הכתיבה בשם אחר, וכדמשמע מדבריו, ומשום הכי פוסל". עכ"ל הב"י.

ובדרכי משה (אות טז) כתב על דברי הב"י, וז"ל: "ואין דבריו נראין, דמהרא"י לא מיירי בענין זה כלל אלא באדם שנשתנה שמו ע"י חולי **שעולה בשני השמות לספר תורה** ולכן יש להכשיר ג"כ בגט, וכדמשמע התם, אבל בלאו הכי אף מהרא"י מודה לדברי מהרי"ק, ואין לחלק". עכ"ל הד"מ.

והנה, במושכל ראשון היה ניתן להבין שכוונת **הב"י** בהסברתו את דברי מהרא"י היא שאדם זה נקרא בפי הבריות במקום אחד בשני השמות יחד, כגון שנקרא ומוכר בשמו 'ראובן שמעון' יחד, ובאופן הזה הוא שהכשיר המהרא"י **בדיעבד**, והמהרי"ק פסל גם בזה מכיון שבמקום השני לא מוכר בשני השמות אלא באחד מהם בלבד.

ועל כך העיר **הד"מ**, שלא בזה מיירי מהרא"י, אלא באופן שנשתנה שמו מחמת חולי דוקא ונקרא כך לתורה, שרק באופן זה התיר מהרא"י בדיעבד, אבל אם לא כך, מודה מהרא"י למהרי"ק **שיש לפסול, אע"פ שנקרא במקום אחד בשני השמות יחד.**

אלא שאין הבנה זו מוכרעת, וגם אינו מובן מש"כ הד"מ שמדובר דווקא באופן שנשתנה מחמת חולי, וכי בזה תלוי הדבר?!

ולכן נראה לומר באופן אחר: כוונת הב"י בכותבו שנקרא בשני השמות במקום אחד, היינו - שבאותו מקום **מקצת בני אדם קוראים לו בשם אחד, ומקצת בני אדם קוראים לו בשם השני, אבל לא שקוראים לו ממש בשני השמות יחד.** ובזה הכשיר המהרא"י בדיעבד, והמהרי"ק פסל אפילו בדיעבד. ועל כך

העיר הד"מ שאין לומר כן, מפני שהמהרא"י לא הכשיר בדיעבד אלא אם כן הוא נקרא בשני השמות ממש יחד, כגון שהוסיף שם מחמת חולי ונקרא לתורה בשני השמות ממש יחד, אך בלא זה, הגם שנקרא בשני שמות **באותו מקום** (וכאמור, שכל שם בפני עצמו נקרא על ידי מקצת הבריות), בזה מודה המהרא"י למהרי"ק שאם כתבם יחד בגט ['ראובן שמעון'] אין להכשיר אפילו בדיעבד.

ומה שכתב הד"מ בשם המהרא"י דוקא באופן זה שהוסיף שם מחמת חולי, כפי שכתב הד"מ, י"ל שזאת מפני שלא היה מצוי בזמנם לתת שני שמות לאדם אחד, וכנ"ל.

ולפ"ז מובן גם מדוע לדעת המהרא"י יש להכשיר רק בדיעבד, שהרי לענין לכתחילה עדיין סבור הוא שהיה צריך לכתוב "ראובן דמתקרי שמעון", כיון שבפי הבריות מוכר בשם ראובן, ורק שמחמת חולי הוסיף את השם שמעון.

ואפשר שיש ללמוד מזה בדעת המהרא"י והד"מ, שאם נקרא בפי הבריות בשני השמות יחד ממש, שכן הוא שמו שנתנו לו בברית, כגון 'ראובן שמעון' - הרי שבאופן זה יהיה כשר לכתחילה לכתוב כן בגט, ואדרבה יש להם לכתוב כן לכתחילה, כיון שכך נקרא בפי הבריות מלידה וכך נקרא לתורה. ואף באופן שנקרא בפי הבריות בשם אחד יותר מאשר השם השני , מ"מ כיון שרוב העולם יודעים שיש לו שני שמות כבר מלידה, וכן קוראים לו לתורה, א"כ ה"ה שלכתחילה יש לכתוב את שניהם כשם אחד. **ועוד י"ל שגם הב"י יודה לזה כיון דלא בזה מיירי.**

וכדברים האלה משמע להדיא מדברי הד"מ עצמו במקום אחר (שם אות כ'), וז"ל: "אם נתנו לו במילתו שם אחד ועל ידי חולי **נשתנה** שמו, יש לכתוב 'דמתקרי', אבל **אם נתנו לו ב' שמות במילתו, יש לכתוב בלא 'מתקרי'.** ויש לכתוב אותו שם שקורין אותו בו תחלה". עכ"ל.

כלומר, ישנו חילוק בין מקרה שהוסיפו לו שם במהלך חייו מסיבה כלשהי, לבין מקרה שנתנו לו בברית המילה את שני השמות יחד. וחילוק זה עולה יפה עם הדברים שכתבנו לעיל בהבנת הד"מ בדברי מהרא"י. ואפשר שאף הב"י מודה בזה. וצריך לברר כל זה היטב.

והנה, בשו"ע (שם סי"ד) כתב וז"ל: "מי שיש לו שני שמות, כותבין 'ראובן דמתקרי שמעון', ואם כתב 'ראובן שמעון', יש מי שאומר שהוא פסול". עכ"ל.

וכתב על זה **הרמ"א** וז"ל: "אבל אם נקרא בשני השמות ביחד, או שעולה כן לספר תורה, כשר". עכ"ל. ומשמע שמכשיר זאת רק בדיעבד.

ולא הזכיר הרמ"א בהג"ה את מה שכתב בעצמו להדיא בד"מ (אות כ') והובא לעיל, שאם נתנו לו ב' שמות - צריך לכותבם לכתחילה יחד, בלא 'דמתקרי'.

וכתב הבית שמואל (סקכ"ד) על דברי השו"ע הנ"ל וז"ל: "**היינו דיש לו במקום כתיבה שם א' ובמקום נתינה יש לו שם אחר**, משום הכי אם כתב 'ראובן שמעון' יש פוסלין, כיון במקום א' אין לו שני שמות, ויאמרו דאין זה המגרש, דהמגרש זה יש לו שני שמות. **ואפשר אפילו אם יודעים דיש לו שם אחר במקום אחר, מ"מ הואיל הוא אינו נקרא במקום אחד בשני שמות - פסול. ואם נקרא בשני שמות אז הוא להיפוך, דצריך לכתוב דוקא שניהם בלא 'מתקרי', ואם כתב 'מתקרי' - הוי שינוי. וכן משמע בתשו' רמ"א** (סי' פד) בעובדא פעסלין אסתר". ע"כ.

היינו דמפרש בדברי השו"ע הנ"ל, שמדבר על מקרה שאינו נקרא במקום אחד בשני השמות, ולכן יש פוסלין, וגם מי שהכשיר אינו אלא בדיעבד. אבל אם נקרא בשני השמות יחד בפי כל במקום אחד, בזה בודאי שיש לכתוב מן הדין את שני השמות יחד כשם אחד בלא 'מתקרי', ואדרבה אם יכתבו 'מתקרי' הרי זה שינוי שמו האמיתי ולכאורה יש לפסול. וציין הב"ש שכן משמע **בשו"ת הרמ"א** (סי' פד), ואכן שם משמע דפשוט לכולם שאם נקראת כן בפי כל במקום אחד כך יש לכתוב את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי'. ע"ש.

ועל דברי הרמ"א הנ"ל בהג"ה, העיר **הב"ש** (סקכ"ד) וז"ל: "ולשון רמ"א אינו מדוקדק מה שכתב 'כשר', משמע **לכתחילה** אין כותבין כן, **וליתא**, אלא אם נקרא בשניהם **צריך** לכתוב שניהם **דוקא**. ואם עולה לס"ת בשניהם ונקרא בשם א', כגון דנשתנה שמו מחמת חולי, אז כותבין **לכתחילה שם השני היינו שם של חולי ועל שם הראשון כותבין** 'דמתקרי', כמ"ש [בשו"ע] בסעיף י"ח, ואם כתב שניהם בלא 'מתקרי' כשר". עכ"ל.

כלומר, כוונתו להורות שכאשר נקרא בשני השמות במקום אחד - יש לכתוב את שני השמות יחד לכתחילה בלא 'דמתקרי', ודלא כדמשמע קצת מלשון הרמ"א דהוא בדיעבד. **ור"ל שגם הרמ"א והמהרא"י מודים לדינא, דכן יש לעשות לכתחילה, ואפשר שכוונתו לומר שאף השו"ע מודה לזה לדינא**. ורק אם שינה שמו מחמת חולי ולא נקרא אלא באחד אבל עולה לתורה בשניהם - אז יכתבו 'דמתקרי' על השם הראשון שלו, כיון שהשם העיקרי הוא השם שהוסף מחמת החולי.

ולהעיר, דדעת **השו"ע** (שם בסע' א) לגבי מקרה שיש לו שני שמות במקום אחד אבל אינו נקרא בשני שמותיו יחדיו בפי אנשי אותו מקום[ה] (אלא בפי מקצת הבריות נקרא בשם א', ובפי מקצת אחרים נקרא בשם ב') **היא**, דיש

ה. כך משמע בב"י בעיון במקורות שני הדינים שכתב בס"א ובסי"ד, וכ"כ בפירוש ראש פינה על השו"ע. ע"ש.

לכתוב את השם שידוע בו ביותר ויכתבו "פלוני וכל שם שיש לו". והרמ"א (שם) פסק גם בזה שיכתבו 'דמתקרי'. אבל בנידון דידן (סע' יד) מיירי שיש לו שם אחד במקום אחד ושם אחר במקום השני, וכמ"ש הב"ש בפירוש דברי השו"ע.

אם כן נמצא שלא גילה לנו השו"ע מה דעתו לענין מקרה שיש לו שני שמות במקום אחד וכתבו את שניהם יחד בלא "כל שם שיש לו" או בלא "דמתקרי" - מה הדין בדיעבד. והרי לפי תירוצו שכתב בב"י בדברי המהרא"י, היה צריך לכתוב דכשר בדיעבד גם באופן זה. אבל לא כתב כן, ולאידך לא כתב את דעת המהרי"ק הפוסל אלא בסע' י"ד בלבד, והרי לפי הב"ש מיירי שם ביש לו שני שמות בשני מקומות שונים, ועל זה כתב השו"ע "יש פוסלים" כאשר כתבו את שניהם יחד, שהיא דעת המהרי"ק, ומשמע שלהלכה נקט הב"י כביאורו בדברי המהרי"ק, אבל לא כביאורו בדברי המהרא"י. שהרי אם היה נוקט כביאורו בדברי המהרא"י היה מתיר בדיעבד גם כאשר נקרא במקום אחד בשני שמות, כל שם בנפרד בפי מקצת הבריות, שאם כתבו בגט את שני השמות יחד, יש להכשיר. וזאת לא כתב בשו"ע. והרי לפי דברי הרמ"א בד"מ לא מיירי מהרא"י אא"כ נקרא כן בשני שמותיו יחד לתורה עכ"פ, וכן כתב בהג"ה שנקרא בשני השמות יחד בפי כל או שעולה כן לתורה אז כשר בדיעבד. ואפשר שהשו"ע מודה לזה להלכה.

ולכן נראה, דלגבי מי שיש לו שני שמות במקום אחד, ס"ל לב"ש שגם השו"ע מודה לדברי הרמ"א שאם נקרא בשני השמות עכ"פ בפי קצת אנשים או עולה כך לתורה, יש להכשיר ג"כ בדיעבד. והיינו משום דלא גילה לנו הב"י דעתו בזה להלכה בשו"ע, כנ"ל. אבל אם לא נקרא בשני שמותיו בשום אופן באותו מקום, לא ע"י מקצת האנשים, ולא בעלייה לתורה, בזה יודה השו"ע לרמ"א שאין להכשיר אפילו בדיעבד, ודלא כביאורו בדברי המהרא"י. ולכן גם לענין מי שנקרא תמיד בשני שמותיו, שכתב הב"ש **שיש לכתוב דוקא את שניהם בלא 'דמתקרי', נראה דכוונתו לומר שהוא לדעת השו"ע.** ודו"ק.

וכן כתב הגט פשוט (סי' קכט ס"ק סב, הובא בפת"ש שם סקל"ו) שדברי השו"ע כאן מוכיחים שלמעשה סובר דלא כביאורו בב"י, אלא שבכל אופן **שלא נקרא בשני שמותיו יחדיו** - יש מי שאומר שפסול, אף אם יש לו שני שמות באותו מקום, כלומר, שמקצת אנשים קוראים בשם אחד ומקצת קוראים לו בשם שני. ע"כ.

וכן דעת כמה מגדולי הפוסקים לענין הלכה (כדעת הב"ש), **שמי שיש לו כבר מברית המילה שני שמות, וכן נקרא בפי כל - יש לכתוב דוקא את שני שמותיו יחד בלא 'דמתקרי', ואם כתבו 'דמתקרי' - פסול אפילו בדיעבד. כ"כ בסדר הגט** (של ר' מיכל יוזפש מקראקא, שנדפס בשו"ע בסוף סי' קנד (אחרי סדר הגט הראשון), סי' יט), **וכ"כ הנחל"ש** (סי' מה

סכ"א אות יב), **הגט פשוט** (שם ס"ק סג), **והבית מאיר** (סי' קכט סעיף יד).

ואם נתווסף לו שם מחמת חולי [או מסיבה אחרת], ועכשיו נקרא בשני השמות יחד, כתב **הפת"ש** (סקל"ו) דמסתימת דברי **הב"ש** (שם) משמע דאינו מחלק, ולדעתו יש לכתוב גם בזה את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', כיון דעכ"פ נקרא עכשיו בפי כל בשני השמות יחד, ורק באופן שאינו נקרא אלא בשם אחד מתוך שני השמות כתב הב"ש דיש לכתוב 'דמתקרי'. אמנם לדעת **הגט פשוט** (שם ס"ק סג) גם בזה יש לכתוב 'דמתקרי', אע"פ שנקרא עכשיו בפי כל בשני השמות, כיון שרק אם נקרא בשני השמות מהלידה אמרי' שהוא שם אחד ממש ולא יכתבו 'דמתקרי' (ואדרבה יהיה פסול אם יכתבו 'דמתקרי' בין שני השמות), **אבל בכה"ג** דנתווסף לו אח"כ - יש לומר שהם שני שמות מחולקים ולכן יכתבו 'דמתקרי' בין שני השמות.

דעת אדה"ז והצמח צדק

וכן דעת **אדמו"ר הזקן בתשובה** (שו"ת סי' מ), שביאר את דעת הרמ"א בד"מ, וכן את דעת הב"י בהביאו דברי המהרא"י והמהרי"ק כפי שהוסבר לעיל, שלא עוסקים במקרה שנקרא בשני שמות יחד, אלא רק בנקרא בשני שמות נפרדים באותו מקום, על ידי מקצת אנשים בשם אחד ועל ידי אחרים בשם אחר, וכתב שהמהרי"ק כתב כן להדיא שבאופן זה יכתבו את שני השמות ביחד לכתחילה, ולא שכשר רק בדיעבד. ודחה את הבנת השואל בדברי הפוסקים, שהבין דמיירי מהרא"י ומהרי"ק וב"י ורמ"א בנקרא בשני שמות יחד, דזה אינו, אלא כנ"ל. וציין ג"כ לפוסקים הנ"ל שכתבו לפסוק כן להלכה, היינו סדר הגט, ונחל"ש, וגט פשוט, ובית מאיר. וכן דחה את הבנתו של השואל בדברי הב"ש שלא כתב לפסול בדיעבד, וביאר שאכן דעת הב"ש לפסול בדיעבד. וציין לדברי הגט פשוט והבית מאיר שכתבו ג"כ בפשיטות לפסול בדיעבד.

עוד כתב **אדה"ז** בביאור דעת הרמ"א בהג"ה הנ"ל (שמשמע מדבריו להכשיר בדיעבד בלבד אם כתב את שני השמות יחד), ע"פ מש"כ הרמ"א בד"מ (סקט"ז הנ"ל), דמיירי גם בהג"ה זו במי שנשתנה שמו מחמת חולי או כל שינוי מחמת כל סיבה אחרת, וציין שכן פירשו **הט"ז** (בסוף הסימן) **והגט פשוט** (סי' קכט שם) בדבריו.

ולענין דיוק הלשון של הרמ"א בהג"ה, דחה רבינו את דברי הב"ש שכתב שהרמ"א לא דק, וביאר באופן מחודש שכתב כן בכוונה, וזאת על פי מה שכתוב **בסדר הגט** (שבסוף הסימן אות יט), שהכלל הוא שאף אם נקרא בפי כל בשני השמות אבל אינו עולה לתורה בשניהם, או שעולה לתורה בשניהם אבל אינו נקרא בפי כל בשני השמות - צריך לכתוב 'דמתקרי' על השם הפחות עיקרי. והיינו דבעינן **תרתי** - **גם** נקרא כן בפי כל **וגם** עולה לס"ת בשני

השמות, ורק אז יש לכתוב את שניהם בלא 'דמתקרי' (כדברי הב"ש). והרי הרמ"א בהג"ה כתב "או שעולה כן לספר תורה", אם כן משמע דברישא שכתב "אם נקרא בשני השמות ביחד" **מיירי שאינו עולה כן לס"ת.** וא"כ כוונת הרמ"א לומר דמיירי שחסר אחד מהתנאים, ולכן לכתחילה כן צריך לכתוב 'דמתקרי', ורק בדיעבד כשר אם כתבו ביחד בלא 'דמתקרי'.

ועפ"ז חידש עוד **אדה"ז** בהבנת דברי הרמ"א, דכיון שיש לומר **דלא שכיחא** שיהיה נקרא הן בברית והן בפי כל בשני שמות אבל לא יעלה לתורה בשני השמות אלא בשם אחד בלבד, לכן **נקט הרמ"א את המקרה המצוי יותר,** דהיינו שנתווסף לו שם בהמשך חייו (או מחמת חולי או מחמת צחוק (או חיבה)), שאז מצוי שיהיה נקרא בשני השמות בפי כל אבל לא ייקרא לתורה אלא בשם הראשון בלבד או בשם השני בלבד אם נתווסף מחמת חולי, כמש"כ בשו"ע (סי"ח) שהשם השני שנתנו לו מחמת חולי עיקר [וכן יכול להיות שכיח שיהיה נקרא בפי כל רק בשם אחד ועולה לתורה בשני השמות או בשם אחד]. וא"כ הדברים מתאימים למש"כ בד"מ, דמיירי כאן בשינה שמו מחמת חולי שעולה לתורה בשני השמות, אף שאינו נקרא בפי כל אלא בשם אחד, דיש להכשיר בדיעבד אם כתבו את שניהם יחד בלא 'דמתקרי'.

אבל אם **נקרא בשני השמות יחד בפי כל וגם עולה לספר תורה בשני השמות** [בין מלידה ובין מחמת שינוי, כן משמע שם. ע"ש ודו"ק], **הסכים אדה"ז עם הב"ש לדינא** שחייבים לכתוב את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', ואם כתב 'דמתקרי' - **פסול אפילו בדיעבד. וביאר אדה"ז שכן היא דעת הרמ"א שודאי מודה בכך.** וציין לדעת הגט פשוט והבית מאיר שפסקו כן בפשיטות. ודחה את הבנת השואל שסבר שלא מבואר מהב"ש לפסול בדיעבד. ע"ש.

וכן פסק **אדמו"ר הצמח צדק** בכמה תשובות[1] כדברי אדה"ז הנ"ל. ובכמה תשובות[2] כתב שאדה"ז מסכים לדעת ה'סדר הגט' הנ"ל, כיון שלא כתב שחולק ע"ז, ע"כ. [ואדרבה תירץ את דברי הרמ"א שיעלו עם דברי סדר הגט].

והנה, באחת התשובות (אה"ע סי' קסד אות ד') סמך הצמח צדק על ביאור **הב"י** בדברי המהרא"י, שיוצא מדבריו שאע"פ שאינו עולה לתורה כן, מ"מ יהא כשר בדיעבד כיון שבאותו מקום נקרא לפעמים בשם אחד ולפעמים בשם אחר [המקרה שנידון שם הוא כאשר האדם נקרא בפי כל 'ליב' בלבד, ואילו בעליה לתורה נקרא

---

1. חלק אבן העזר: סי' מג, סי' קפ, סי' קפט אות ב', סי' ר אות ד', סי' רג אות ה', סי' רכז.

2. מתוך הנ"ל ועוד, וראה סוף סי' רב.

'יהודה' בלבד]. וציין שזו דעת הב"י כפי שביאר אדה"ז בתשובתו, וכנ"ל, שכוונתו לומר שבזה הוא שס"ל למהרא"י להכשיר בדיעבד דוקא. ודלא כדעת הרמ"א שכתב בד"מ דלא מיירי מהרא"י אא"כ נקרא לתורה בשני השמות, וכנ"ל.

אמנם, לדעת הרמ"א והב"ש אין להורות כן, כיון שלשיטתם מהרא"י מיירי דוקא כאשר נקרא לתורה בשני השמות, וכפי שביאר אדה"ז בתשובתו דהיינו שנקרא באחד האופנים בשני השמות יחד, כגון שנקרא בפי כל בשני השמות אף שעולה לתורה רק באחד מהם, וכן להיפך, וכנ"ל, אבל באופן שלא נקרא בפי כל ולא לתורה אף פעם בשני השמות - לדעתם פסול. וכן נראית דעת אדה"ז להלכה לפסוק כמותם.

ועוד, שביארנו למעלה שייתכן מאוד לומר שלא נקט הב"י בביאור של עצמו להלכה, כנ"ל.

ולכן זהו חידוש שהצ"צ סמך בשעת הדחק על ביאור הב"י.

ובתשובה אחרת (סי' ר אות ד'-ה') **כתב הצ"צ, שגם אם לא כתבו 'דמתקרי' אלא כתבו את שני השמות ברצף - מ"מ בדיעבד כשר, כיון שתיבה זו יכולה להתפרש שנקרא בכל שם בנפרד על ידי אנשים אחרים. ראה להלן.**

כללים ופרטי דינים במקרים שונים ע"פ הצמח צדק[ח]

דין מי שיש לו שני שמות מעריסה ונקרא בפי כל רק באחד מהם

עוד כתב אדמו"ר הצ"צ בתשובה אחרת (סי' קפ, סי' רב, וכן בסי' שצח), שבמקרה שהאישה נקראת מעריסה בשני שמות, אבל כעת רוב העיר קוראים לה בשם אחד **והמיעוט קוראים לה בשני השמות** (שם מדובר על אישה שקראו לה מעריסה 'שרה רבקה' וכעת רוב העיר קוראים לה 'שרה' לבד), **יש ב' דעות**[ט]: י"א דכותבים לכתחילה 'שם א' דמתקריא שם ב'' (שרה דמתקריא רבקה), וזו דעת **הסדר גיטין**[י] (סי' יט) **והתורת גיטין**[יא] (סי' קכט סי"ד), **וי"א לכתוב את 'שני השמות דמתקריא השם שקוראים לו יותר'** (שרה רבקה דמתקריא שרה). ולדעה זו השניה, אם כתבו שם א'

ח. דעות פוסקים נוספים הובאו בהערות.

ט. ויש דעה ג': דעת הבית מאיר שהסיק שעדיף לכתוב את שני השמות בלא 'דמתקרי', כיון שסוף סוף אלו שני השמות שלו שניתנו לו בשעת המילה וכך הוא עולה לס"ת, אבל גם לדעתו כשר בדיעבד אם כתב 'דמתקרי'. ועוד כתב, שאם כתבו את שני השמות ברצף ואח"כ הוסיפו 'דמתקרי' על השם שנקרא יותר - פסול, כיון דאז נראה ששם זה נחלק לגמרי מהשם השני. וחלק עליו הטיב גיטין (שם) וכתב שאדרבה עדיף טפי כך ואין חשש, וכמו שכתב הצ"צ בשמו, וגם הוא חלק על הבית מאיר (בסי' קפז) וכתב שאין הלכה כמותו בזה. וגם בגט מקושר (למהרא"ל צינץ, סדר גט ראשון סע' יט ס"ק כ) חלק על הבית מאיר, והסיק כדעת הטיב גיטין. וראה בפת"ש סי' קכט ס"ק לו שהביא דבריהם.

י. שהובא בתשובתו של אדה"ז הנ"ל.

יא. על פי הסדר גיטין הנ"ל.

דמתקריא שם ב', פסול, משום דאין אף אדם שקורא לה בשם השני לבד, ויש לחוש לפסול משום שחילק את שמו המלא. וזו דעת **הטיב גיטין**[יב] (לקוטי שמות דין ב'). וכתב **הצ"צ שלכתחילה נראה לו לנהוג כדעת הטיב גיטין**, שרק כשאחד משני השמות מתחלק ממש ונקרא בו לבדו בפי הבריות או לתורה, אבל לא כשהכינוי לבדו מתחלק ושני השמות נשארים מחוברים תמיד יחד דאין לחלקם כלל. אבל **בדיעבד** כתב **הצ"צ**[יג] דאין לפסול את הגט ויש לסמוך על התורת גיטין, משום **שכן נראה בתשובת אדה"ז** הנ"ל שכתב גם בשם **הסדר גיטין**, שכן יש לכתוב אם נקרא בפי קצת בשני השמות ובפי אחרים בשם אחד[יד].

וכתב עוד שם, שיש בזה הבדל **בין האנשים לנשים: בנשים** הדבר תלוי בעיקר בשם העריסה שנתנו להן ובשם שקוראים להן העולם אח"כ בפועל, לפי רוב ומיעוט כנ"ל [וכן משמע מסוף תשובתו של אדה"ז הנ"ל שכתב שבאשה שאינה עולה לתורה

יב. וכן כתב בספר גט מקושר (שם) כדעת הטיב גיטין.

יג. וראה בסוף סי' שצט שאף סתר את דברי הטיב גיטין מגוף דברי עצמו, ומדברי אדה"ז בתשובתו הנ"ל, ע"ש. אלא דגם שם כוונתו לומר שבדיעבד אין לפסול אם לא כתבו כדעת הטיב גיטין, אבל לענין **לכתחילה** משמע משם ומשאר התשובות הנ"ל שחשש לדעתו. ע"ש. [וגם בסי' שצט גופא לפני זה כתב לחשוש לדעת תשובת בית אפרים סי' פו, שהוא בעל הטיב גיטין בעצמו, היינו רבינו זלמן מרגליות, שכתב שיטתו גם בתשובתו שם, ע"ש].

יד. וכן פסק בשו"ת גליא מסכת (אה"ע סי' ו', הובא בפת"ש סי' קכט ס"ק לו) שבדיעבד אין להחמיר כדעת הטיב גיטין אלא יש לסמוך על דעת הסדר גיטין, בעיקר מחמת שיש לפרש את המילה 'דמתקרי' באופן הנשמע והמובן לפי הענין, כיון שיש לביטוי זה ד' עניינים ומשמעויות: **א.** מלשון כינוי, שצריך לכתוב 'המכונה' ואם כותב 'דמתקרי' שפיר דמי (ע"פ הב"ש סי' קכט ס"ק ל). **ב.** אם נשתנה שמו מחמת חולי כותבין 'דמתקרי' (ראה שו"ע שם סי"ח). **ג.** כשיש לו שם אחד במקום הנתינה ושם אחר במקום הכתיבה, כגון התם 'יוסי' והכא 'יוחנן', כותבין גם 'דמתקרי' (עיין שו"ע שם ס"ד). וגם אם במקום אחד נקרא בפי הרוב בשם אחד ובפי המיעוט בשם השני כותבין 'דמתקרי' (ראה שם ס"א). וא"כ כשאנו רואים בגט שכתוב בסתמא 'דמתקרי', אין ידוע האם זה מחמת חולי, או שנקרא במקום הנתינה בשם אחר, או שכאן גופא פורתא קרי ליה בשם אחר, או שהכינוי שלו הוא כך, אלא ודאי דלא קפדינן בזה, וכפי שרואים בדעתו של הסדר גיטין והבית מאיר ועוד פוסקים דכן סגי ומתפרש שפיר. א"כ משמע דאין להקפיד על זה. וכן אם כתבו כדעת הבית הטיב גיטין והגט מקושר, אין לפסול משום החשש של שאר המורים על הוספת 'דמתקרי פלוני' המיותר, כיון שדעת הפוסקים הנ"ל להכשיר לכתחילה, ונמצא שמוכח מכל הדעות שאין להקפיד על כך כלל. ועוד כתב שם דטעם הפסול כאשר חילק בין שני השמות שנקרא בהם בפי כל, הוא משום שחילק את שמו, והוא כמו אילו כתב "ראו דמתקרי בן", שברור שפסול, ואין הטעם כמש"כ הבית אפרים (הנ"ל סי' פו, ובספרו טיב גיטין שם) שזאת משום דאחר שכתב 'דמתקרי' על השם השני אין משמעות שנקרא גם בשני השמות יחד, דזה אינו, שאם כן היינו אומרים שאם פירש וכתב "ראובן דמתקרי גם כן שמעון" היה צריך להיות כשר, וזה אינו, אלא טעם הפסול הוא כנ"ל משום שחילק את שמו המלא והוא כאילו חילק מילה אחת. עכת"ד הגליא מסכת.

הולכים לפי מה שנקראת בפי כל]. אבל **באנשים**, נוסף לכל הנ"ל הדבר תלוי גם **איך נקראים לתורה ואיך חותמים בשטרות**. ולכן הזהיר הצ"צ שם שלא יתעסק בכתיבת הגיטין אלא **מי שבקי בהלכותיו**, כאזהרת חז"ל, כיון שמדובר באיסור חמור [וראה עוד להלן].

וכן כתב **אדמו"ר הצ"צ** בכמה וכמה תשובות[טו] שיש לנהוג לכתחילה כדעת הטיב גיטין [ובחלק מהתשובות מיירי גם בשמות של אנשים], כי כן יוצאים ידי כל הדעות, והעיד שראה שכן נהג דודו **המהרי"ל**[טז] (אחי אדה"ז).

אלא שברוב ככל התשובות האלו, הנידון הוא באדם הנקרא בפי כל **רק** בשם אחד, או עולה לתורה רק בשם אחד, או עכ"פ[יז] באדם ש[ממילתו בשני שמות וכך נקרא לתורה, אבל] בפי כל נקרא **רק** בשם כינוי של אחד משני השמות, כגון 'משה יהודה' שנקרא בפי כל 'משה', שלדעת הטיב גיטין יש לכתוב "משה יהודה המכונה משה". [וראה להלן בדין שם אחד בלעז, כגון שנקרא משה ליב], אבל בנידון מי שיש לו שני שמות מעריסה, ונקרא כן בפי הרוב או המיעוט, וכן נקרא לתורה, ורק שנקרא **בפי קצת או רוב** בני אדם בשם אחד בלבד מתוך השניים - בפשטות אין לומר שדינו יהיה שיכתוב בתוספת 'דמתקרי'. ואדרבה, בכגון דא מצאנו שכתב אדמו"ר הצ"צ שיש לכתוב רק את שני השמות בלבד, וראה לקמן בסמוך (מסי' קפט).

ולפי זה נראה לומר, דהתשובה הנ"ל בנוגע לאשה שרוב העיר קוראים לה בשם אחד ומיעוט העיר קוראים לה בשני שמותיה יחד, היא דוקא בנוגע לאשה, שאין אצלה הדין של עליה לתורה, וכן פחות היה מצוי שאשה חותמת בעצמה על שטרות. ולכן ציין הצ"צ שם שבאיש יש עוד דברים שצריך לחשב אותם, כגון איך חותם עצמו, ואיך נקרא לתורה. כנלענ"ד, וראה עוד לקמן.

גם בספר קב נקי[יח] (להגרא"ד לאוואט, כלל לח אות טז) **כתב** שאם נקרא רק בשמו שבלעז בפי כל, ועולה לתורה בשני שמותיו - יכתבו "משה יהודה המכונה ליב". ע"ש.

שם קיצור או שם לעז שאינו אחד משני השמות

עוד כתב הצ"צ (סי' קפט אות ב'), שגם אם נקרא בפי כל **בשם כינוי**, והכינוי הוא **קיצור או לע"ז** של אחד

טו. ראה בין היתר גם: סי' קצז אות ג', סי' קצח, סי' רב, סי' רכז, סי' שצח, סי' שצט, סי' תיב. וכן בתשובה המובאת בפסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ אה"ע סי' קכט דף רצד ע"ב.

טז. ראה סוף סי' רב.

יז. ראה בסי' רב, בסי' שצח, וכן בסי' שצט.

יח. וראה בסוף הספר בעמוד השער לחלק התיקונים הנקרא 'השלמת הסדרים', שכתב המחבר שלא היה תח"י חלק משו"ת הצ"צ בעת כתיבתו את הספר ולכן הוסיף הערות ותיקונים על פי תשובות אלו ועוד ספרים שהגיעו אליו אחרי חיבור הספר. ועפ"ז מובן מה שלא ציין בתוך הספר לתשובות הצ"צ שהבאנו כאן.

משני השמות, מ"מ שמו המלא בו ייקרא לס"ת הוא שני השמות ביחד, כיון שזה שנקרא בפי כל בשם הכינוי בלבד לא גורם שייחלקו שני השמות, ולכן נקרא לתורה בשני שמותיו, ולכן גם בשטר יש לכתוב את שני השמות ביחד בלא 'דמתקרי'. לדוגמא: אם נקרא 'שמואל מנחם', ובפי כל נקרא 'מענדל' **בלבד**, שהוא כינוי של מנחם, מ"מ לס"ת נקרא 'שמואל מנחם', ולכן יש לכתוב כן בשטר, ואם כתבו 'שמואל דמתקרי מנחם', פסול. וכמש"כ הב"ש הנ"ל לגבי משה יהודה שנקרא בכינוי ליב, שיש לכתוב לו משה יהודה בלי 'דמתקרי', ואם כתב לו 'דמתקרי' - פסול. ע"כ תו"ד הצ"צ שם[יט].

ולכאורה עולה מדבריו כלל חשוב, שאף אם כולם קוראים לו בשם אחד בלבד, מ"מ אם ברור לכולם ששמו המלא הוא שני השמות ביחד, וכך עולה לתורה בשני השמות - הוי כמו שנקרא בפי כל [או בפי המיעוט] בשני השמות, ואין לכתוב 'דמתקרי'. כנלע"ד.

שם לעז שהוא אחד משני השמות ונקרא בשניהם

ומי שנקרא 'משה ליב' מהמילה ובפי כל, ולתורה נקרא 'משה יהודה', כתב **הצמח צדק**[כא] דטוב יותר לכתוב "משה יהודה דמתקרי משה ליב", כדעת **הנודע ביהודה**[כב] **והטיב גיטין**[כג], אבל בדיעבד שכתבו 'משה יהודה דמתקרי ליב' כשר, כיון שלדעת **הב"ש**[כד] כשר, שהרי מתפרש בלשון שהשם ליב בא במקום השם יהודה ומתחבר לשם משה, וכתב שגם **מהסדר גיטין שהביא אדה"ז** בתשובתו מוכח כדעת הב"ש.

וכן מצינו בספר קב נקי (להגרא"ד לאוואט, כלל לח אות טו) **שכתב דטוב** יותר לנהוג כדעת הנו"ב והטיב גיטין,

---

יט. ונראה דכן יש לומר לגבי מי ששמו מנחם מענדל ונקרא בפי כל 'מענדי'. ועוד, מפני שכאשר ניכר בקיצור השם המלא - אין לכתוב את הקיצור אלא רק את השם המלא, ראה שו"ע סי' קכט סט"ו, וב"ש שמות אנשים אות א'.

כ. סי' קצז אות ג', סי' רג אותיות א'-ב', סי' שצט. וכתב שם, דאף לסברת הנו"ב והטיב גיטין שהמילה 'דמתקרי' קאי על האדם ולא על השם המופיע לפניה [ודלא כהב"ש דס"ל דהמילה 'דמתקרי' קאי על השם שלפניה], מ"מ גם לפירוש זה י"ל דכשר בדיעבד, כיון דמתפרש גם באופן שנקרא משה ליב, ועכ"פ הוי כאילו לא נכתב כלל 'דמתקרי ליב' [כמ"ד דהדבר שיש לו משמעות כפולה הוי כלא נכתב כלל], ואז נשאר רק 'משה יהודה' שגם בזה בלבד הגט כשר לכו"ע, והביא ראיות לדבריו, וכתב שכן מוכח בדעת הסדר גיטין שהביא אדה"ז בתשובתו הנ"ל, ע"ש.

כא. תניינא אה"ע סי' קיט. וגם דעת החת"ס (ח"ב סי' יח) לפסוק כדעת הנו"ב.

כב. לקוטי שמות ס"ק ז, ובשו"ת בית אפרים אה"ע סי' פא. הובאו דבריהם בפת"ש סי' קכט ס"ק לו, וראה שם פוסקים נוספים הסוברים כמותו, והחולקים עליהם. ושם הביא הפת"ש שגם הטיב גיטין בעצמו במקום אחר (לקוטי שמות סע' ו') כתב שאם כתבו 'משה יהודה המכונה ליב', כשר. נמצא שמודה שבדיעבד כשר. ועי' עוד בפת"ש שם שציין לתשובת בגדי ישע (אה"ע סי' ח-טז) שהביא כמה תשובות מגדולי דורו בענין זה, ומדבריהם מבואר שהסכימו שלכתחילה עדיף לכתוב כדעת הנו"ב והט"ג, אמנם בדיעבד אם נכתב כדעת הב"ש אין לפוסלו. ע"ש.

כג. סי' קכט ס"ק כד, שהובא לעיל בריש הענין.

וז"ל: "וא"כ בזמנינו אלה שכבר נתפשטו דברי הטיב גיטין (סק"ז וסק"ח) הנ"ל, וכל האחרונים שאעתיק דבריהם לקמן שהכריעו ע"פ דברי הנוד"ב לכתוב דמתקרי, בודאי אין לנו לזוז מדברי הטיב גיטין . . על כן בזמנינו בודאי יש לכתוב לכתחילה 'משה יהודה דמתקרי משה ליב'". עכ"ל.

בעינן שייקרא בשני השמות עכ"פ בפי המיעוט

עוד כתב **הצ"צ** (סי' קפז) **כלל חשוב** בעניינים אלו, שכל מי שנקרא בשני שמות מלידה, וכן אם **חותם בחתימתו את שני השמות**, מ"מ **בעינן שייקרא כן בשני השמות, עכ"פ בפי המיעוט, או שעכ"פ יהיה נקרא לפעמים כן לתורה בשני השמות**[כד], ורק אז יוכלו להיחשב שני השמות ביחד כשם גמור, אבל בלא זה, אלא שנקרא בפי כל רק בשם אחד, **אף שחותם בשניהם או עולה לתורה בשניהם** - מ"מ אין לומר ששמו הוא שניהם יחד, ולכן צריך לכתוב 'דמתקרי' [וכפי שהובא לעיל מתשובות אחרות וכן מתשובת אדה"ז]. **ומה שנתנו לו את שני השמות במילתו אין לומר דהוי במקום המיעוט שקוראים**. ע"כ.

אם החתימה מילתא היא

מבואר מהנ"ל שהחתימה אינה קובעת את השם שצריך לכתוב בגט.

ובענין זה הביא **אדמו"ר הצ"צ** במקום אחד (סי' קפז) **את דעת הרמב"ן**[כה] שכתב שהשם שחותם בו נמי שם גמור הוא, אלא שהביא על זה מספר **מכתב מאליהו**[כו] שכתב על זה דהיינו כשנקרא עכ"פ בפי המיעוט בשם זה, כנ"ל. ובמקום אחר (סי' קצו) כתב **אדמו"ר הצ"צ** שהחתימה מילתא היא ויש להתייחס אליה, והוסיף שהיא יכולה להיות גם הוכחה נגד קריאת ההמון את שמו, שמה שקוראים לו ההמון בשם שונה הוא טעות ההמון [במצב מסויים], אבל לפעמים קריאת ההמון נכונה והחתימה היא בטעות. ע"ש.

ובספר קב נקי[כז] ביאר בדעת הצ"צ בזה, דמה שהחמיר בתשובה הראשונה (סי' קפז) שלא להחשיב את החתימה אא"כ קוראים לו כך גם מיעוט אנשים עכ"פ, הוא בזמן שהחזנים היו מדייקים לקרוא לתורה רק בשם המובהק בלא שם הכינוי, אבל אח"כ בתשובה השניה (סי' קצו) הרי כתב הצ"צ שכבר לא נהגו לדייק וקוראים [לפעמים עכ"פ] לתורה גם בשם הכינוי בנוסף

כד. מבואר בדבריו בסי' קצו, וראה בספר קב נקי (להגרא"ד לאוואט ע"ה) חלק 'השמלת הסדרים' שבסוף הספר דף יב ע"ב (קיב) אות מ' שביאר כן בדעת הצ"צ, ע"ש.

כה. פ' השולח, הביאו המגיד פ"ג.

כו. לרבי אליהו אלפאנדרי (ה'ת"ל – ה'תע"ז, שהיה דיין בקושטא ונחשב מגדולי הפוסקים בענייני גיטין והתרת עגונות), שער ד' סי' יד.

כז. חלק 'השמלת הסדרים' שבסוף הספר דף יב ע"ב (קיב) אות מ' שביאר כן בדעת הצ"צ, ע"ש.

לשם המובהק, ולכן אם גם חותם עם שם הכינוי, הרי שהקריאה לתורה הוי כקריאת המיעוט, ושפיר הוי שמו המלא, וכך כותבים לו. ע"ש.

שם שני שהוא לעז של השם הראשון

ומזה למד **הצ"צ** (שם), שבאופן שיש שני שמות שהאחד הוא שם קודש והשני הוא **כינוי לעז** הרגיל בפי העם לקרוא כן למי שנקרא באותו שם קודש, כגון מי שנקרא 'מנחם מענדל', או 'יצחק אייזיק', שאע"פ שנקרא כן בלידה [בברית מילה], מ"מ הכוונה ברורה שלעליה לתורה ייקרא בשמו הקודש היינו 'מנחם' או 'יצחק', אבל בפי כל ייקרא בשם הכינוי היינו 'מענדל' או 'אייזיק'[כח]. וכן מה שחותם בשני השמות, היינו מפני שלא חש להאריך ולפרט שזה שמו לתורה וזה כינויו בפי כל. **ולכן, אם אינו נקרא בפי הבריות <u>כלל</u> בשני השמות אלא רק באחד מהם בלבד, וכן אינו עולה לתורה אלא באחד מהם בלבד** - דינו לכתחילה שיכתבו לו בשטר 'מנחם דמתקרי מענדל'/'יצחק דמתקרי אייזיק'. ואם כתב את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי' - י"ל דהגט פסול, כיון שיש בזה משמעות ששמו הוא שניהם ביחד, וזה אינו. ולבסוף הסיק שאם כתבו 'מנחם מענדל דמתקרי מענדל' - ודאי פסול [אבל אם כתבו רק 'מנחם מענדל' יחד בלי תוספת, ראה בתשובה להלן (סי' ר) שהצ"צ מצדד להקל בדיעבד, כיון דיכול להתפרש שהם שמות חלוקים, ע"ש]. אבל בשני שמות ממש כגון 'יעקב ישראל', שברור שהכוונה בנתינת שמות אלה בעריסה היתה שייקרא בשני השמות יחד, אז ברור שצריכים לכתוב את שני השמות בלא 'דמתקרי', אם כך עולה לתורה ונקרא כן בפי המיעוט עכ"פ. ע"כ תו"ד הצ"צ[כט].

חילוק בין תשובות הצ"צ והכלל העולה מדבריו

יש לשים לב שהנידונים הנ"ל [בשתי התשובות האחרונות שהבאנו - סי' קפז וסי' קפט] שונים ממה שהובא לעיל מתשובותיו האחרות, דשם מיירי שנקרא **בפי כל <u>רק</u> בשם אחד או <u>רק</u> בשם כינוי**, אבל כאן נקרא גם בפי מקצת בני אדם או רובם **<u>בשני השמות</u>** [סי' קפז] [ואפילו אם לא נקרא בפי כל אלא בשם אחד בלבד, מ"מ אם **<u>כולם יודעים</u> שאינו שמו המלא אלא שני השמות יחד** - שפיר דמי [כנ"ל מסי' קפט]], וכן **עולה לתורה <u>בשני השמות</u>** שניתנו לו במילתו.

ולכן באופנים אלה אין לחלק את השמות כלל, אע"פ שנקרא גם

כח. כנראה שכן היה נהוג ומקובל בזמנם, שעל דעת זה נותנים את שני השמות האלו.

כט. ולדעת הגט פשוט (סי' קכט ס"ק עב) יש להחמיר גם בשם קיצור או לעז, שאם נחלק ע"י כך שקצת אנשים קוראים לו רק בשם אחד וקצת אנשים קוראים לו רק בשם הקיצור או הלעז - אם כתבו בשטר את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי' או 'המכונה', הרי זה פסול לדעת הי"א שבשו"ע הנ"ל.

בשם אחד או בכינוי ע"י חלק מהבריות, וכדין מי שנקרא תמיד רק בשני השמות - שכן הוא שמו המלא, כדברי אדה"ז בתשובתו הנ"ל.

וא"כ, נראה לומר משקלול דבריו בכל התשובות הנ"ל, שהכלל בשמות האנשים הוא כך: אם מתקיימים ג' התנאים: א) שמו מעריסה הוא שני השמות ביחד, **ב)** וכן נקרא לתורה, **ג)** עכ"פ מיעוט מהעיר קוראים לו כן בשני השמות, [וכן אם כולם יודעים ששמו המלא הוא שני השמות ביחד (כנ"ל מסי' קפט)] - שפיר דמי ואין לכתוב 'דמתקרי' אלא רק את שני השמות ברצף בלבד, היינו דאין לכתוב 'מנחם מענדל דמתקרי מענדל', או 'יצחק אייזיק דמתקרי אייזיק'. **ד)** ואם גם חותם את שמו כן, אז סגי בזה ולא בעינן את קריאת המיעוט, ובעליה לתורה סגי שיהיה נקרא לפעמים כן (כנ"ל מסי' קצו).

ובפרט אם ברור שהכוונה בנתינת השמות היתה שייקרא בשניהם ממש [כנהוג בימינו בשמות הנ"ל]. וכל שכן אם הם שני שמות ממש, ולא שם וכינוי לעז, כגון 'יעקב ישראל'. וכל זה לענ"ד, ועצ"ע [כי מצאנו תשובות בהן כתב הצ"צ שלכתחילה יכתבו 'שני השמות דמתקרי השם המפורסם יותר'].

נתווסף לו שם אח"כ

עוד כתב **הצ"צ** (סי' ר אות ד'), דכאשר נשכח לגמרי מפי הבריות אחד משמותיו שנתנו לו בלידה, או שמהלידה ניתן לו רק שם אחד ואח"כ נתווסף לו שם נוסף מחמת חולי, ונקרא בפי כל **בשם החדש בלבד**, יש לומר דצריך לכתוב 'דמתקרי', אע"פ שעולה לתורה בשני השמות יחד. וכתב שכן משמע מתשובת אדה"ז הנ"ל, שכתב בשם הסדר גיטין שמי שנקרא בפי כל בשני שמות אבל עולה לתורה רק בשם אחד - כותבים לו 'דמתקרי'. וכתב ע"ז הצ"צ **דכ"ש** בנידו"ד שנקרא בפי כל רק בשם אחד, ואע"פ שעולה לתורה בשני השמות וחותם עצמו בשני שמות, מכיון שכבר נחלק השם אין לכתוב לו את שני השמות יחד, אלא יש לכתוב לו 'דמתקרי'. ע"כ.

היוצא מדבריו הוא, **שצריך לבדוק האם נחלקו השמות**, ע"י שנקרא לתורה רק בשם אחד בלבד או שנקרא בפי כל בשם אחד בלבד. שאם מתקיים אחד מהתנאים הנ"ל, הרי שאכן שמו נחלק לשניים וכבר אינו שני השמות יחד, ולכן יש לכתוב לו 'דמתקרי'.

ועוד יוצא מדבריו, **שקריאת השם בפי כל גדולה כחה לשנות ולהחליט הדין, ואף יותר מעליה לתורה**, כיון שכתב ע"ז 'כל שכן', שאם נקרא בפי כל בשם אחד, אע"פ שעולה לתורה בשני השמות יחד וחותם בשני השמות יחד - מ"מ יש לכתוב לו 'דמתקרי', כיון שנחלקו השמות.

אבל באופן **שלא נשכח שמו שמהלידה**, ועדיין מכירים אותו מקצת אנשים בשני השמות שניתנו לו בלידתו, וכך עולה לתורה, בזה ברור שאין לשנות ויש לכתוב את שניהם.

וכן משמע מדבריו, שאם נתווסף לו שם מחמת חולי **ועכשיו נקרא בפי כל בשני השמות, וגם עולה לתורה בשני השמות - ממילא גם בשטר יכתבו את שני השמות ברצף בלא 'דמתקרי'** [וכמש"כ הפת"ש סקל"ו ע"פ משמעות הב"ש, ודלא כדעת הגט פשוט שהחמיר גם באופן זה, כמובא בפת"ש שם, והובא גם בדברינו לעיל].

ובמקרה שנחלקו השמות וצריך לכתוב לו 'דמתקרי', **כתב הצ"צ** (שם אות ד'-ה') דיש לומר שהסדר לא מעכב להלכה, ואף אם היפכו את הסדר מ"מ יש להכשיר לדעת כמה פוסקים [אף שיש פוסלים, ולכן לכתחילה אין להפך], ולמ"ד שאף אם לא כתב 'דמתקרי' אלא כתב את שני השמות יחד כשר [תרוה"ד], יש לומר דאף אם היפך את הסדר בין שני השמות, מ"מ כיון שכבר נחלקו ולא ניכר בשני השמות יחד - אין נפק"מ לסדר.

אופנים שיש להכשיר גם אם טעה ולא כתב 'דמתקרי'

וחידש הצ"צ (שם), שאף אם טעה וכתב את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', **מ"מ י"ל דזה סובל את הפירוש שמקצתם קוראים לו שם זה ומקצתם קוראים לו את השם השני, ואין מוכרח שהכוונה היא שנקרא בשני השמות יחד**. וכתב שכן משמע מדעת התרוה"ד הנ"ל שנחלק על המהרי"ק, כי לדעתו אם כתב את שני השמות בלא 'דמתקרי' זה סובל את הפירוש הנ"ל, משא"כ לדעת המהרי"ק שלדעתו הפירוש הוא שנקרא בשני השמות יחד. ולפי פירוש הב"י הנ"ל נראה שאף המהרי"ק אינו שולל פירוש זה לגמרי, אלא גם לדעתו אפשר לפרש כן כאשר נקרא באותו מקום בשני שמות בנפרד, שמקצת קוראים בשם אחד, ומקצת בשם השני.

וחלק הצ"צ (שם אות ה') על דברי הד"מ הנ"ל שכתב לחלוק על פירוש הב"י [כי לדעתו לא דיבר התה"ד אלא כאשר נקרא לתורה בשני השמות], אלא כתב שאינו מוכרח כלל, כיון שעינינו הרואות שכל אדם חותם בשטרות בשני שמותיו הרצופים יחד בלא 'דמתקרי', אע"פ שאינו נקרא כלל בפי כל בשניהם אלא באחד מהם בלבד וכן אינו עולה לתורה אלא באחד מהם בלבד, וא"כ מוכח שהכוונה והפירוש הם כאילו כתב 'דמתקרי'. וכתב שכן משמע בדברי **הגט פשוט** (סס"ק סא) שכתב שהתה"ד מכשיר אף אם נקרא בשני שמות נפרדים בשני מקומות שונים, כלומר שבמקום אחד נקרא בשם אחד, ובמקום השני נקרא בשם אחר, מ"מ אם כתבו את שניהם יחד בלא 'דמתקרי' - כשר לדעתו. וכן משמע מדעת **הבית אפרים** (אה"ע סי' פא דקנ"ד ע"ב) שפירש שלהתה"ד יש להכשיר אף שלא נקרא בשניהם לס"ת, ודלא כפי' הד"מ. וכתב הצ"צ **דכן משמע אף מהד"מ עצמו** במקום אחר (שם סקי"ט). ע"כ תו"ד הצ"צ.

[יש אריכות רבה בספרי הפוסקים בעניין דיני השמות לגט, ולא הבאנו כאן אלא את עיקרי הדברים.

וראה עוד אריכות עצומה בכל זה בספר **קב נקי** (להגה"ח הרב אברהם דוד לאוואט ע"ה, כללים לז-מ, ושם בכלל מ' מובאת טבלה גדולה ושלימה עם יותר משישים שאלות ומקרים שונים בדינים אלו, וכן בסוף הספר בשער השלמות ותיקונים הנקרא 'השלמת הסדרים'[ל], ע"ש)].

אמנם יש לשים לב שכל הנ"ל נאמר לגבי דין הגט, אך לגבי הכתובה, כתבו כמה פוסקים שבימינו לא נוהגים לדקדק בכתיבת השמות בכתובה כפי שמדקדקים בגט, ואין כותבים 'דמתקרי' ואת שם הכינוי. וראה בזה באות הבאה.

ג. שמות שנשתקעו וכינויים בכתובה

בספר נחלת שבעה (סי' יב סוף סע' ט"ז) כתב שיש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בו בגט, כיון שיכולים ללמוד משטר הכתובה לגט. וכתב שעפ"ז היה **ראוי לדקדק לכתוב בשמות שבכתובה "המכונה" או "דמתקריא" כמו שכותבים בגט, וכן שם הנהר כמו בגט. אלא שסיים שצ"ע, מפני שלא ראה שנוהגים ליזהר בזה.** ע"כ.

גם הב"ש כתב (שמות נשים אות פ') שיש לדקדק בכתיבת שמות האנשים והנשים בכתובה כמו בגט, כיון דיכולים ללמוד מהכתובה לגט.

ובספר טיב גיטין (למהר"ז מרגליות, שמות נשים אות פ' סק"ג) **כתב על דברי הב"ש הנ"ל, דהיינו דווקא אם ידוע שהסופר שכתב את הכתובה הוא ת"ח מומחה ודקדקן, אבל אם לא - אין ללמוד כלל מהשמות שבכתובה לגט. וכ"ש בזמנינו שכל הרוצה ליטול את השם יטול וכל אחד כותב כתובה, ושואל את החתן והכלה מה שמותם וכותב כפי הנראה לו. ואפילו בסופר מומחה מעולם לא שמענו שיכתוב 'דמתקרי' בכתובה, למרות שהרבה פעמים היה צריך לכתוב כן.** ולכן אין ללמוד מזה לגט כלל. ע"כ תו"ד.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה[לא] שאין נוהגים לכתוב בכתובה את השמות כמו שכותבים בגט, ולכן הורה לכתוב בסוגריים את שמו המופיע במסמכים של המדינה.

וכן בשו"ת מנחת יצחק[לב] העיד שאין המנהג כן בכל המקומות, שכתב על דברי הנ"ש הנ"ל: **"אכן אין כן מנהג העולם, לא רק בבני ברק אלא אף בירושלים ובכל המקומות הידועים לי,** וכבר נתעוררתי בעצמי טעמא מאי, עד שמצאתי בספר טיב גיטין מבעל בית אפרים ז"ל . . **הרי לנו עדות הגאון הבא"פ ז"ל שכבר נהוג כן מקדמת דנא . . מ"מ נתפשט המנהג לכתוב רק את שם העריסה,** ואם כותב גם שם שהכל קורין

ל. ושם בעמוד השער ציין שלא היה לפניו חלק משו"ת הצ"צ בעת כתיבתו הספר.

לא. חו"מ ח"ב סי' ע אות ב'.

לב. ח"ז סי' קיז.

ב'דמתקריא' - בודאי עושה כהלכה, **אלא שאין כן המנהג כנ"ל**". עכ"ל.

אך בהמשך כתב המנח"י שם, שהיו כמה פעמים שהוא בעצמו כן כתב 'דמתקרי' מחמת שהיה שם איזה ספק והוצרך לזה, וז"ל: "אמנם מ"מ **נהגתי כמה פעמים מחמת איזה ספק** בכתיבת השמות או מטעם אחר לכתוב 'דמתקריא' (אבל המכונה אף משם קודש לשם לעז אין נהוג לכתוב בירושלים אפילו בגטין) . . **אבל בלתי זה מנהג העולם אינו כן כנ"ל**". עכ"ל.

וברור שבאופן כללי, שלא במקום ספק וצורך - אין המנהג לכתוב כן, כמו שכתב בעצמו.

ועוד העיר, שכאשר אין כותבין 'דמתקרי', בודאי שאין לכתוב את שני השמות ביחד בלא 'דמתקרי', כיון שאין זה שמו, אלא כותבים אחד מהם וצריך להחליט איזה מהם לכתוב, ובדרך כלל כותבים את שם העריסה אם לא נשתקע, וז"ל: "והנה אם שם העריסה לא נשתקע כגון שחותמת כך, או בביהכ"נ ב'מי שברך' מזכירין את שם העריסה, או שנקרא כן עכ"פ אצל מיעוט אנשים, אף שהרוב קורין אותה בשם האחר, מ"מ נתפשט המנהג לכתוב רק את שם העריסה, ואם כותב גם שם שהכל קורין ב'דמתקריא' - בודאי עושה כהלכה אלא שאין כן המנהג כנ"ל, אבל בודאי אין לכתוב את שם העריסה והשם שהכל קורין אותו ביחד, כגון איטא ריזל שושנה, בדלא 'דמתקריא' ביניהם, של"ה לא שם העריסה ולא השם שהכל קורין. והוא פשוט". עכ"ל.

וכן דעת פוסקים נוספים[לג], שבאופן כללי המנהג הוא לא לכתוב, אמנם במקום ספק יש לכתוב 'דמתקרי'. ואמנם יש שהעדיפו[לד] לכתוב את השם השני בסוגריים ולא לכתוב 'דמתקרי'.

וכן נוהגים למעשה בדרך כלל, שאין כותבים בכתובה את הכינויים הנקראים בפי כל, אלא רק את השמות המלאים בלבד. וגם למי שיש לו שני שמות - אין מחלקים בין שני השמות או שם כינוי ב'דמתקרי' או 'המכונה'.

אא"כ במקרה נדיר ומסויים, שיש ספק בבירור השם, כגון אדם ששמו הלועזי נודע ומפורסם וכן נקרא בפי כל ממש. וגם באופן זה יש להעדיף לכתוב בסוגריים ולא לכתוב 'דמתקרי', וכפי שיבואר עוד להלן בס"ד.

ואמנם יש מגדולי הפוסקים בדור האחרון שכן נהגו לכתוב לכתחילה 'דמתקרי' גם בכתובה כמו בגיטין: כן נהג **בעל השבט הלוי**[לה] ע"ה,

---

לג. כן דעת האג"מ (אה"ע ח"ד סי' קב), הדברי יציב (אה"ע סי' קח), הגרי"ש אלישיב והגר"ע יוסף ע"ה (הובא בשמם בספר משפט הכתובה שם עמ' נה).

לד. שו"ת אג"מ חו"מ שם, וכן דעת הגרי"ש אלישיב (הובא במשפו הכתובה שם).

לה. הובא כן בשמו בספר 'כתובה כהלכה' מאת תלמידו המובהק הרה"ג הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א, פרק ו הע' ו'. ושם במדור התשובות עמוד ש' הובא מכתב הגר"ש ואזנר בנושא, ע"ש.

וכן נהג הגרי"י **פישר**[לו] ע"ה. **אמנם המנהג הרווח והנפוץ יותר**[לז] **בכל הקהילות הוא שלא לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, וכנ"ל.**

[**הערה** חשובה: בכל מקרה שנדרש הערה או הסבר על כתיבת השמות, כדאי לכתוב בגב הכתובה את הפירוט וההערות כדי שיהיה ברור מה היתה כוונת הכותב, וגם בהעתק הכתובה המוחזר לרבנות כדאי לעשות כן, וגם בטופס של הרבנות הראשית שממלא מסדר החופה כדאי לכתוב את ההסבר במשבצת המיועדת להערות].

ד. שם עריסה ושמות שבמסמכים רשמיים

שם עריסה [דהיינו: שנקרא כך בלידה] שנשתכח, אך עדיין יש אנשים מועטים שקוראים לו בשם זה - כותבים אותו. ואפילו אם קוראים לו כך רק לעליה לתורה - ה"ז מספיק וכותבים אותו. אבל אם נשתכח לגמרי ואין שום שימוש בשם זה ולא נקרא בו כלל - אין כותבים אותו[לח].

ולגבי השמות שאינם בשימוש ואינם נקראים כלל אלא הם רשומים רק בשטרות קודמים ומסמכים, נחלקו הפוסקים:

לדעת המהרש"ק[לט] ועוד[מ], השם הכתוב בכתובה לא נחשב שנשתקע אף פעם, שהרי לכל משך הזמן שצריך את הכתובה [דהיינו כל זמן שהותו עם אשתו, שהרי אסור לשהות עם אשתו בלא כתובה כשרה כדין] הוא סומך על שם זה הכתוב בכתובה, ואם כן אין זה נחשב שנשתקע אע"פ שאין אף אדם שקורא לו כך, ולא כתוב שם זה בשום מסמך אחר.

לו. כן הובא בשמו בספר משפט הכתובה ח"ב עמ' נד.

לז. כן רואים בכל מקום, וכן הובא בשם כמה גדולים וכ'מנהג העולם' בספר משפט הכתובה שם, והוסיף שכן נהוג גם בקהילות הספרדים, עיי"ש. וכן הובא בספר הנישואין כהלכתם פי"א סע' ע"ד.

לח. ע"פ שו"ע אה"ע סי' קכט סי"ח, וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' קיז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפו).

לט. חידושי אנשי שם (סי' נה, סי' סג, סי' קמא, סי' קנא, סי' קסח, סי' קעג, ובהשמטות סימן ו).

מ. שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סימן קיד, שהביא את דברי המהרש"ק שם). כנסת הגדולה (הגב"י ס"ק קנא). שו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"א סי' לז). שו"ת רב פעלים (אה"ע ח"ב סי' יח, בשם כמה פוסקים). שו"ת אור שמח (סי' מא). שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' קב, שכתב שאין לנו להסתפק כלל ויש לכתוב בגט את השם הכתוב בכתובה כיון דמן הסתם כשאמרו לכותב הכתובה שם זה ידעו היטב שכן שמו ולא נשתקע עדיין, אף שעתה נשכח מכולם. ובסי' קד שם, שדברי המהרש"ק נכונים, ומ"מ זהו דווקא במי שיודע את חשיבות שמירת הכתובה, שלכן י"ל שסומך על השם הכתוב שם, אבל מי שאינה יודעת את החשיבות ואינה שומרת כל כך על כתובתה, וכ"ש אם איבדה אותה, בזה אין לומר שזה מציל משיקוע). שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קכז, שיש לסמוך בדיעבד על דעת המהרש"ק, אך לכתחילה אין לסמוך על סברא זו, ולכן אם נשתקע השם יש לכתוב לכתחילה כתובה חדשה). שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רסב). ועוד [עי' אוצה"פ סי' קכט ס"ק פא אות כג].

אבל לדעת **הטיב גיטין**[מא] ועוד[מב], אין להתחשב בשם הכתוב בכתובה, ואם נשתקע השם לגמרי מפי הבריות - אין משמעות לשם הכתוב בכתובה. וכן דעת **הגרא"ד לאוואט** ע"ה בספרו **קב נקי**[מג]. וכן דעת **השדי חמד**[מד].

וע"פ הנ"ל יוצא, שלמ"ד דשם הכתוב בכתובה או בשאר השטרות לא נחשב **שהשתקע** אע"פ שאין קוראים לו כן בפי הבריות, א"כ גם שם המופיע **במסמכי המדינה [כגון תעודת זהות, דרכון וכדומה] - לא נחשב כשם שהשתקע**. ואם כן יש לכתוב את השם הזה גם בכתובה ובגט. **ואדרבה, זה עדיף מאשר שם הכתוב בכתובה**, שהרי בכתובה אין לו שימוש לשום ענין, והיא מונחת בקופסה עד עת שיצטרך אותה בעת הגירושין, אם יגיע לזה בכלל, **בשונה ממסמכים רשמיים של המדינה בהם ודאי יש לו שימוש מפעם לפעם במשך ימי חייו**, ואז חייב הוא להשתמש בשמו הכתוב במסמכים אלו כדי להזדהות באופן בטוח, כגון בפני פקידי ממשלה וכדומה. ולכן יותר קרוב לומר שלא נשתקע שם הכתוב במסמכים כאלו, אע"פ שאין הבריות קוראים לו כן כלל. **כן דעת כמה מגדולי הפוסקים**[מה]. וכן פסק **בשו"ת אג"מ**[מו], שאף שנשתקע לגמרי מפי הבריות, מ"מ מכיון שזהו שם רשמי שמשתמשים בו במשרדים הרשמיים, ואף יותר מזה שהרי במשרדים אלה אינם סומכים אלא על השם הכתוב במסמכים אלו בלבד - לכן זהו שמו ויש לכתבו בכתובה.

ויש שכתבו[מז], דאף המחמירים בשם הכתוב בכתובה, מ"מ יודו בשם הכתוב במסמכים כגון תעודת זהות ודרכון שהם מצילים משיקוע השם, כיון שהם עיקר גדול בימינו בכל מדינותינו עד שקשה מאוד להסתדר בלעדם, ועכ"פ ודאי י"ל שהצטרפותם לשם הכתוב בכתובה הרי זה מסיר מכל וכל את החשש של 'נשתקע'.

אבל השדי חמד[מח] כתב להדיא שאין השם הכתוב בדרכון מועיל כלום להציל משיקוע.

מא. לקוטי שמות ס"ק לט.

מב. אהלי שם להר"ש גאנצפריד (כלל ב אות כג). שו"ת מהר"ם שיק (סי' קז). שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' עו). מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' עג). שו"ת דברי חיים (ח"א סי' נט, ח"ב סי' קסא). זרע אברהם (סי' יז). חקרי לב (סי' נב דף קכא טור ד'). ועוד [עי' אוצה"פ שם].

מג. כלל לד אותיות ד' וכ"ט.

מד. מערכת הגט סי' מא אות ד' בסופה.

מה. חידושי אנשי שם (סי' פו ד"ה הנה בזה). שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' פז אות א', ח"ז סי' עג). שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קיח, ח"ד סי' קכו, ח"ו סי' מד). שו"ת דברי חיים (ח"ב סי' קנה). שו"ת אבני האפוד (ח"ב אות לא) בשם שו"ת פאת השדה (סי' מא אות ע'). שו"ת מנחת יצחק (סי' קיז). ועוד [עי' אוצה"פ סי' קכט ס"ק פא אות כו].

מו. חו"מ ח"ב סי' ע אות ב'.

מז. שו"ת עצי לבונה סי' קט. הובא באוצר הפוסקים שם.

מח. שם. וראה באוצר הפוסקים שם עוד פוסקים הסוברים כן.

וכן הדעת נוטה, כדעת הטיב גיטין, הקב נקי, השדי חמד הנ"ל, וכל הפוסקים העומדים בשיטתם. כיון שאע"פ שהפוסקים המקלים הנ"ל נתנו טעם המסתבר, מ"מ סוף כל סוף אין השם הזה בשימוש בפי הבריות, ואין מי שמזהה אותו בשם זה, והוי שם שנשתקע. אפילו באדם שאינו עולה כלל לתורה, וכ"ש באדם שעולה לתורה ולא נקרא בשם זה, לא לתורה ולא בפי הבריות.

ולכן, אף שיש להכשיר בדיעבד אם כתבו את השם המופיע במסמכים, כיון שיש לסמוך בזה על כל הפוסקים הנ"ל, מ"מ לכתחילה יש להורות שאין לכתוב שם מסוג כזה שאינו נקרא כלל וכלל בפי הבריות כך אף פעם ורק מופיע במסמכים של האדם.

וזה אמור בין לעניין שם יהודי ובין לעניין שם לועזי.

ה. שם לועזי

מי שיש לו שם לועזי יחד עם שם יהודי, ונקרא בפי הבריות בשניהם [או ביחד או בנפרד] - כותבים בכתובה את שני השמות. ויש חילוקי דעות בפוסקים בנוגע לסדר כתיבת השמות, וכפי שנפרט.

הב"י כתב בשו"ע (קכט סע' טז), שאם השם הלועזי אינו דומה לשם העברי - יש לכתוב "המכונה" על השם הלועזי. וביארו **הב"ש** (סקל"א) **והגט פשוט** (סקפ"א), שדעת השו"ע היא שיש להקדים את השם העיקרי, היינו השם שנקרא בו על פי רוב: אם רוב קריאתו היא בשם הלועזי - יכתבו אותו תחילה ואח"כ יכתבו "המכונה" על שמו העברי. ופשוט שכ"ה להיפך, שאם על פי רוב נקרא בשמו העברי - יכתבו את שמו העברי ראשון, ואחריו יכתבו "המכונה" על שמו הלועזי. וכן דעת **הלבוש** (שם).

אבל לדעת **הרמ"א** (שם) יש לכתוב תמיד את השם היהודי ראשון, כיון שהוא העיקרי, אע"פ שאינו נקרא כן ע"פ רוב, ואחריו יש לכתוב "דמתקרי" על השם הלועזי.

והאגרות משה[מט] כתב, שגם אם תמיד נקרא בפי כל בשם הלועזי ורק בלידה קראו לו בשמו היהודי, מ"מ אם קוראים לו כך לעיתים, אפילו פעמים בודדות בחייו כגון לעליה לתורה בבר-מצוה או בשבת שלפני החתונה - הרי שזהו שמו העיקרי ויכתבוהו ראשון ואחריו יכתבו את שמו הלועזי ב"דמתקרי". ואם השם הלועזי יותר חשוב אצלם כיון שרק כך נקרא, ושמו העברי לא ניתן לו אלא מפני הצורך הדתי והכבוד המשפחתי, ואינם רוצים לעשות בו שימוש כל כך - אפשר לכתוב את השם הלועזי ראשון, ואת שמו העברי ב"דמתקרי". אמנם כיון שאין זה ראוי לכתוב 'דמתקרי' על שם שאינו נקרא בפועל, לכן טוב יותר להשתדל לכתוב את שמו העברי תחילה, ולמצוא אופנים שעדיין נקרא

מט. אה"ע ח"ד סי' קב.

בשם זה, כנ"ל, וממילא הביטוי 'דמתקרי' ייכתב על שמו הלועזי שבאמת נקרא בו. ע"כ תו"ד האג"מ שם.

וכבר הבאנו לעיל בשמו שיעץ לכתוב את השם הלועזי **בסוגריים** כיון שלא נהוג לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, וכדי לצאת ידי כל הספקות.

וכן יש לנהוג למעשה, כיון שנתבאר לעיל שלא נוהגים לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, ולאידך חשוב שיופיע גם שמו הלועזי של החתן בשביל הזיהוי הנכון שלו ע"י השם שכל העולם מכירים אותו בו, לכן מומלץ לכתוב את שם הלועזי בסוגריים.

ולכן גם לדעת השו"ע יש לנהוג כן בכתובה - לכתוב בסוגריים את השם הפחות עיקרי.

ו. לכתוב את השמות בשורה אחת ולא לחלקם

כתב השו"ע (סי' קכט סל"ב), שאין מחלקים שם אחד לכותבו בשני חלקים, ולא בשתי שורות, אלא יש לכותבו בחלק אחד ובשורה אחת. וישנם כמה שמות שסובלים לחלקם לשניים, כגון: כדר- לעומר; עמנו-אל, אמנם גם אותם ניתן רק לכתוב בשורה אחת אך לא בשתי שורות.

וכן מי שיש לו שתי שמות - צריך לכותבם בשורה אחת, ואם כתבו בשתי שורות: לכתחילה צריך לכתוב גט אחר, אך בשעת הדחק יש להקל[נ].

ז. שם האב

מכיוון שאנו צריכים לזהות את החתן והכלה ע"י שמם הכתוב בכתובה, צריך לכתוב את שמם בצורה המזהה ביותר. והיינו שבנוסף לשם המלא של החתן כותבים ג"כ את שם האב אחרי שם החתן והכלה, כמבואר **בשו"ע**[נא] **ובב"ש**[נב].

גם שם האב צריך להיכתב בדקדוק הגדול ביותר שניתן, כמו שם החתן[נג].

כמו כן, טעות בשם האב פוסלת את הכתובה **ואין מועיל תיקון** כלל, כמו שאין מועיל תיקון בשם החתן והכלה[נד].

לאידך, אם לא כתב את שם האב כלל - אין זה פוסל את הכתובה,

נ. טיב גיטין לקוטי שמות ס"א, אהלי שם כלל ד' ס"א. ודלא כמו שכתב בספר הנישואין כהלכתם (פי"א סע' עד): "יש מדקדקים לכתוב שני השמות בשורה אחת, אך אין זה מעכב", וציין כמקור לשו"ע שם וספר אהלי שם שם. וזה אינו שהרי הלשון של האהלי שם היא לשון הטיב גיטין שהוא מקורו וציין אליו, וז"ל "ויש לכתוב את שני השמות בשיטה אחת, ואם כתב בשני שיטין והוא שעת הדחק שקשה לכתוב גט אחר - יש להקל". ע"כ. משמע דלכתחילה ודאי יש לכתוב אחר.

נא. אה"ע סי' קכט סעי' ח-י, וחו"מ סי' מט ס"ב.

נב. שם ס"ק יז.

נג. רמ"א סי' קכט שם, ב"י סי' קכו מח' לא.

נד. מהר"ם מינץ סי' קט בסופו ד"ה זה מצאתי.

כמבואר **בשו"ע**[נח] ע"פ **הרשב"א**[נט] **והרא"ש**[ס] שכתבו "שמו ושמה תנן, שם אביו ושם אביה לא תנן" [דהיינו: מה שחייבים לכתוב מן הדין הוא שמו של החתן ושמה של הכלה, שדין זה מפורש במשנה[סא] בנוגע לגט, אבל לא כתוב במשנה שצריך לכתוב את שם אביו ושם אביה]. ודלא **כתרומת הדשן**[סב] הסובר שאם לא כתב את שם האב הרי זה פסול.

וכעת נפרט בקצרה כמה פרטים הנוגעים לכתיבת שם האב:

א) כתב **הרמ"א**[סג] שלכתחילה יכתבו גם את כינויי האב, אבל אם לא כתבו אין זה מעכב.

ועיין בספר **רוח חיים**[סד] שכתב לעשות תיקון וקיום למטה על שם הכינוי של האב. אך נראה שזה לא מעכב.

ב) הנחלת שבעה[סה] כתב שאין כותבים את שם האב אלא בפעם הראשונה והאחרונה שמזכירים את שם החתן והכלה בכתובה, אבל לא בכל פעם שמוזכרים, **וכך נהוג למעשה.**

וזה דלא **כדעת הלבוש**[סו] הסובר שבכל פעם שמוזכר שם החתן והכלה יש להזכיר ג"כ את שם האב.

ג) אם יש לחתן שם ידוע ומיוחד בעיר ואין בעיר אדם נוסף בשם זה והוא מוכר היטב ע"י שמו לבד - אזי אין צריך לכתוב את שם האב. כך כתב **הרשב"א** (ח"ב סי' טז). [אבל בימינו אין זה מצוי כ"כ].

ד) אם מסופקים מה שמו של האב או שאין יודעים כיצד לכתבו באופן הנכון - עדיף שלא לכותבו כלל[סו], והזיהוי המדויק ייעשה ע"י שם המשפחה של החתן. וה"ה אם לא יודעים כלל את שמו של אביו [היינו דין שתוקי או אסופי]. ומ"מ כתב **הדגול מרבבה** (סע' ט) שלא יכתבו את שם אמו.

ה) כשהחתן או הכלה אינם רוצים לכתוב את שם האב מסיבה מוצדקת - אין לכפותם, ומספיק לכתוב את שם המשפחה[סח].

ח. שם המשפחה

כתב השו"ע בחו"מ (סי' מט ס"ז) שאם בעיר אחת ישנם שני אנשים בעלי אותו שם ואחד מהם צריך לכתוב שטר - יש להוסיף בשטר את שם זקנם (הסבא), ואם גם שם זקנם שוה - יוסיפו סימן כלשהו כדי שיהיה היכר ביניהם.

נח. מהר"ם מינץ שם.

נט. ח"א סי' א'קעו, ח"ב סי' טז.

ס. כלל מה סי' כ"ה וכ"ז.

סא. גיטין לד, ב.

סב. ח"ב סי' קלח.

סג. סי' קכט שם.

סא. לרבי חיים פאלאג'י זצ"ל, אה"ע סי' סו אות י'.

סב. סי' יב אות ע'.

סג. בנוסח הכתובה שכתב בריש סי' סו.

סד. מהרש"ך, מהר"ם מלובלין וכנה"ג, הובאו בבאה"ט סי' קכט ס"ק יג.

סה. כ"כ בספר משפט הכתובה פי"ד הל"ו, עיי"ש.

ולכן, במציאות ימינו שצירוף השם הפרטי עם שם המשפחה מהוה היכר מדוייק, לכאורה יש לרשום גם את שם המשפחה, כלומר: את שם משפחת החתן אחרי שם אביו, ואת שם משפחת הכלה אחרי שם אביה.

[ועיין בספר משפט הכתובה (ח"ב עמ' תנה הערה 1), **שכתב** שמבדיקה יסודית במרשם האוכלוסין עלה שכיום בארץ אין שם המשפחה מהוה אמצעי זיהוי יותר מדוייק מאשר שם האב, וכן להיפך, והיינו מכיוון שהרבה אנשים זהים בשמם ושם אביהם, וכן הרבה אנשים זהים בשם הפרטי והמשפחה, ורק ע"י כתיבת שם האב **וגם** שם המשפחה מגיעים לאדם יותר בקלות. ולכן כדי לזהות את החתן בוודאות ובדיוק צריכים לכתוב את שניהם].

ועוד טעם לכתוב את שם המשפחה: בספר **עזר מקודש**[סו] כתב שצריך ליזהר שיהיה לשטר תוקף ע"פ 'דינא דמלכותא'. והרי כיום ברור ששטר בלי שם משפחה מאבד את תוקפו ע"פ חוק המדינה.

וכן בשו"ת אגרות משה[סז] פסק שלכתחילה צריך לכתוב את שם המשפחה יחד עם שם החתן והכלה, ובפרט במציאות ימינו שהרבה אנשים מתחתנים באותו מקום וכן שלהרבה אנשים יש שמות זהים. אך הוסיף כי ברור שאין הדבר מעכב, ואם לא כתבו - **אין זה פוסל** את הכתובה. עכת"ד. וכן דעת כמה מפוסקי דורנו[סח].

ויש להעיר, שבכמה מקרים כתיבת שם המשפחה יכולה להציל את כשרות הכתובה, כגון שראו אח"כ שהשם הפרטי לא נכתב כראוי או שכתבו רק את השם השני של החתן שאינו ידוע כל כך וכיו"ב, שבמקרים כאלה שם המשפחה מכשיר את הכתובה ללא פקפוק[סט].

ט. כתובת גר וגיורת

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד) שבכתובת גר כותבים "פלוני בן אברהם".

ובשו"ע (סי' קכט ס"כ) כתב ע"פ **מהר"י מינץ** (סי' קג) להוסיף "אבינו", כלומר - "בן אברהם **אבינו**" כדי שלא יטעו לומר שאביו יהודי ושמו אברהם.

ובב"י הביא את המשך דברי **מהר"י מינץ**, שאם לא כתבו "אבינו" - הכתובה פסולה, שהרי אין זה לא שמו ולא שם אביו ואינו מפורסם אצל

סו. בוטשאטש, סי' סו ס"א.

סז. אה"ע ח"א סי' קעח.

סח. כן הורה הגרי"ש אלישיב ע"ה לכתוב את שם המשפחה בתוספת מילת "למשפחת", ובפרט לאלו שמנהגם שלא לקרוא לתורה בשמות האנשים שאז אינם ידועים כלל בשמות אבותיהם (אבני חושן ח"ג עמ' תקכח, מבקשי תורה אייר תשס"ב עמ' פג). וכן דעת הגרש"ז אויערבך (מבקשי תורה כרך חמישי קובץ כז עמ' פג), והגר"ש וואזנר ע"ה (קובץ 'מבית לוי' ח"ז עמ' סב).

סט. וכ"כ במשפט הכתובה פרק יז אות ב' עמ' תנז.

הבריות בשם זה כלל, אא"כ כתבו בפירוש "הַגֵּר". וכן פסק **הב"ש** (סקל"ט).

ולא חילק **השו"ע** בין מקרה שהאב גוי לבין מקרה שהוא יהודי (ואימו גויה, ולכן הוצרך להתגייר). **שהרי אף אם האב יהודי אינו מתייחס אליו כלל** (כמבואר בדיני יוחסין לעיל סי' ד, ובחו"מ סי' רעו ס"ו).

ולא יכתבו את שם האב כלל וגם לא את שם המשפחה, שהרי הוא כקטן שנולד בלי אב ואם[ע].

ואם האב היהודי מתעקש שיכתבו את שמו ולא רוצה למחול על כבודו: יש שכתבו[עא] שצריך לכתוב "בן פלוני **שגידלו**", ושיש להקפיד ע"כ מאוד. ויש שכתבו[עב] **שבדיעבד** כשר אף אם לא כתבו זאת, משום שכך הוא ידוע ומורגל בפי כל. וכן בכל מקרה כיו"ב, כגון שכתבו את שמו הפרטי והמשפחה בלבד, או שכתבו את שם גיותו - כשר בדיעבד אם אכן מוכר בשם זה.

ולגבי גיורת, כתב **הרדב"ז** (חלק א סי' קפ, הובא בפת"ש סי' סו ס"ק ח) **שיש** לכתוב "להדא גיורתא", כדי שלא תינשא לכהן, וכן שאם הגיורת הזו תינשא לגר - שבתה לא תינשא לכהן (כמבואר בשו"ע אה"ע סי' ז סכ"א. ולכן אף שנתגרשה וכתוב לה 'מתרכתא' וממילא אסורה לכהן, מ"מ עדיין יש נ"מ לכתוב לה גם 'גיורתא'). וכן **בשו"ת מהר"י ברונא** (סי' רמג) כתב שיש להזכיר בכתובה שהיא גיורת כי היא אסורה לכהן. וכ"כ **בשו"ת אג"מ** (יו"ד ח"ב סי' קנט) להלכה.

וי"א[עג] שיש לכתוב לה "בת אברהם אבינו" (בלי לכתוב את תיבת "גיורתא") כדי שלא לביישה, וכן מדוייק ע"פ דברי השו"ע הנ"ל שכתב: "בגט גר כותב פלוני בן אברהם אבינו", ולא חילק לכתוב שלגיורת צריך להוסיף "גיורתא".

ויש שכתבו[עד] **שטוב להחמיר לכתוב את שני הדברים**, כלומר: גם תואר "גיורתא" וגם "בת אברהם אבינו". ומ"מ התואר "גיורתא" עדיף, שהרי אינו משאיר שום ספק, ובכמה מקרים יכול להציל את כשרות הכתובה, ובמקרים אחרים אף לא יצטרכו לכתוב "בת אברהם אבינו" אם כתבו "גיורתא".

ונמצא שיש לכתוב לה בכתובה: "להדא גיורתא פלונית בת אברהם אבינו" ובהמשך "גיורתא דא".

י. כתיבת השמות של חתן גר וכלה גיורת

אם החתן הוא גר ויש לו שם יהודי - כותבים את שמו היהודי, ודוקא

ע. כלשון רש"י (יבמות צז, ב ד"ה ואין חייבין, סנהדרין נח, א ד"ה שהורתו) והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד הי"א, הל' עדות פי"ג ה"ב).

עא. מנחת יצחק ח"א סי' קלו.

עב. כך העלה בספר משפט הכתובה ע"פ דברי הגרשז"א, עיין שם ח"ז פרק סד אותיות יא, יג.

עג. כ"כ בבארות המים אה"ע סי' נב, יד אהרן סי' סו אות לט, כנה"ג סי' סו אות לט, נוה שלום כתובות אות ג).

עד. כך הסיק בספר משפט הכתובה ח"ז פס"ד אות יד.

אם הוחזק בשם זה. אבל אין כותבים שם חדש שעדיין לא הוחזק בו. ואם כתבו שם שעדיין לא הוחזק בו - הכתובה פסולה[עה].

ואין כותבים בכתובת גר "למשפחת פלוני", שהרי אין לו יחוס לשום משפחה. ומ"מ טוב לכתוב את שם המשפחה לאחר שמו הפרטי, בלי המילה "למשפחת", כדי לחזק את האפשרות לזיהוי, ובפרט בימינו שהערים גדולות ואנשים מרובים מצויים בה, ויכתבו אותו בסוגריים אחרי שמו הפרטי[עו].

ואין כותבים את שם אביו של הגר, אלא כותבים "פלוני בן אברהם אבינו". ואפילו בבן הנולד מישראל וגויה (שדינו כגוי) אין כותבים את שם אביו, אלא "בן אברהם אבינו"[עז].

וכן בשטר כתובה של גיורת כותבים "פלונית בת אברהם אבינו". ואין לכתוב את שם אביה של הגיורת אע"פ שהוא יהודי[עח].

ובמקרה שהאב גוי והאם יהודיה (שממילא הבן או הבת יהודיים): י"א שכותבים את שם האם, י"א שכותבים את השם הפרטי בלבד[עט], וי"א שכותבים שם האם בת אביה הישראל[פ] (כגון יוסף בן רחל בת יעקב).

וגיורת שהתגרשה ועומדת להינשא שנית - כותבים בכתובתה שהיא גיורת, ואין צריך לכתוב שהיא גרושה[פא].

יא. כאשר אבי החתן הינו גוי

כאשר אבי החתן הינו גוי, הנה כיון שאין בנו מיהודיה מתייחס אליו כלל[פב], לכן אי אפשר לכתוב את שם הגוי בכתובה בתור שם אביו של החתן.

ולמעשה י"א[פג] דהוא כדין שתוקי ואסופי המבואר **בשו"ע** (סי' קכט ס"ט), שאין כותבים את שם האב כלל, ולכן יכתבו רק את שמו ושם משפחתו[פד].

וי"א[פה] שיכתבו "בן אברהם אבינו". ויש חולקים[פו] על זה וסוברים שאין לכתוב כן, כיון שהוא עצמו יהודי, ואם

עה. הנישואין כהלכתם פרק טז סמ"ז ע"פ שו"ת הרא"ש כלל ט"ו סי' ד, וסדר גט ראשון אות כא. וראה גם בשו"ע אה"ע סי' קכט ס"י.

עו. משפט הכתובה ח"ז עמ' רפט-רצ.

עז. הנישואין כהלכתם שם סמ"ח ע"פ שו"ת הרא"ש שם, שו"ע אה"ע סי' קכט ס"ב וס"ט ונו"כ שם.

עח. הנישואין כהלכתם שם סמ"ט, ע"פ אוצה"פ כרך יח עמ' מד.

עט. ראה באוצה"פ חי"ח עמ' מה, ובמשפט הכתובה פט"ו אות יז.

פ. כך כתב בספר 'סדר קידושין ונישואין' להרה"ח הרב מרדכי פרקש שיחי' (פ"ג סי"ב), ששמע כן מכמה רבנים בשם הגרז"ש דווארקין ע"ה.

פא. שו"ת הרדב"ז ח"א סי' קפ, הובא בפת"ש סי' סו ס"ק ח. הנישואין כהלכתם שם סמ"ט.

פב. כמבואר בחו"מ סי' ערה ס"א מקידושין פרק עשרה יוחסין.

פג. כ"כ בשו"ת עין יצחק ח"ב סי' כו.

פד. משפט הכתובה ח"ב ע' רעג.

פה. משמרת שלום ריש סי' קכט ע"פ גט פשוט.

פו. משפט הכתובה שם.

יכתבו לו כן - יחשבו שהוא גר, ויתירו אותו לישא ממזרת, ויפסלו אותו לחליצה ולשררה, ובתו תיפסל לכהונה [ולכן לדעתם יכתבו רק את שמו ושם משפחתו בלבד, וכנ"ל].

וי"א שיכתבו את שם הסבא - אבי אמו[פו]. ויש חולקים על זה[פח] ואומרים שיכתבו את שם אמו. וכך כתבו כמה פוסקים[פט].

ויש הכותבים את שם האם בת אביה כגון "יוסף בן רחל בת יעקב", וכן דעת **הרב דוואראקין** ע"ה[צ].

[ולגבי נוסח הכתובה למי שאבין גוי, עיין **במשפט הכתובה** (ח"ב ע' ערה) שכתב דיש לנהוג לפי הקהילה אליה קשור החתן או לפי מנהג בית הכלה, ע"ש].

יב. כתיבת שם "הכהן" או "הלוי"

כתב הרמ"א (סי' קכט ס"ז), שבכתובת כהן או לוי כותבים פלוני בן פלוני "הכהן" או "הלוי". והוסיף, שאם לא כתבו "הכהן" או "הלוי" - יש פוסלים ויש מכשירים בדיעבד.

ובפת"ש (סקט"ו) הביא מספר **גט פשוט** (סקל"ה), **שאם כתבו בלא ה"א** אלא "כהן" או "לוי" - אין קפידא, אבל לכתחילה נכון לכתוב כמנהג חתימתו או עלייתו לתורה.

עוד כתב **הרמ"א**, שאם יש להם כינוי - כותבים אותו אחרי השם "הכהן" או "הלוי".

וכתב הב"ש (סקי"ד) דהיינו שכותבים "פלוני בן פלוני הכהן המכונה פלוני", דאם יכתבו "הכהן" אחר הכינוי יאמרו שגם "הכהן" הוא חלק מהכינוי.

אמנם כל זה נאמר רק בגט, אבל בכתובה אין אנו נוהגים לכתוב את הכינויים, וכפי שהתבאר לעיל.

ומדברי הרמ"א מובן שאם כותבים להם את שם המשפחה, יש לכותבו אחרי "הכהן" או "הלוי". כגון "חייב בן יעקב הכהן למשפחת גולדן".

וגם מי ששם משפחתו עצמו הוא "כהן" או "לוי" יכתבו כך: **"פלוני בן פלוני הכהן למשפחת כהן/לוי".**

יג. שמות שנגמרים באל"ף או בה"א

כתב השו"ע (סי' קכט סל"ד), **ששמות** שהם בלשון הקודש - כותבים אותם עם ה"א בסוף [כגון יהודה],

---

פו. בית דוד סי' מ, ואפשר שהרמ"א מסכים לזה - עיין באו"ח סי' קלט ס"ג.

פח. נוה שלום הל' כתובה אות ג.

פט. דגול מרבבה (סי' קכט ס"ט), וכך נראה גם כן מהחת"ס (בשו"ת ח"ד אה"ע ב' סי' מא). וכן כתבו במשנה הלכות (ח"ד סי' קסט), ובילקוט יוסף (חו"ק פ"ה ה"ד), ובאוצה"פ (סי' סו ס"ק קכט) בשם כמה פוסקים, ע"ש.

צ. עיין בספר 'סדר קידושין ונישואין' של הרה"ח הרב מרדכי פרקש שיחי' (פ"ג סי"ב), בשם הרב דוואראקין ע"ה.

ושאינם בלשון הקודש - כותבים אותם עם אל"ף בסוף [כגון ביילא]. והרמ"א כתב, שאם שינה - כשר, ושהולכים בזה לפי לשון המדינה [כגון יהודא], ובדיעבד כשר בכל ענין.

וכתב הב"ש (סק"נ) **בשם הלבוש ומהרשד"ם**, שכן עיקר לדינא - שכשר גם אם כתב להיפך [בין אם כתב א' במקום ה' ובין אם כתב ה' במקום א']. והוסיף, שזאת דווקא אם לא ידוע איך היה רגיל לחתום, אבל אם היה ידוע ושינה מרגילותו - י"ל דהוי שינוי ופוסל.

יד. מלא וחסר

כתב התרומת הדשן (ח"א סי' רלג) **בנוגע** לשם "דוד", שאין לכתבו "דויד", כי מה שנכתב כך לפעמים בכתובים אין זה מחמת שכן הוא שמו אלא נכתב כך לצורך דרשה, ועוד שבספר תהילים שדוד המלך כתבו בעצמו לא מופיע אפילו פעם אחת דויד מלא. ע"כ. וכן פסק **בשו"ע** (סי' קכט סכ"ו).

ועוד כתב התה"ד בנוגע לשמות המופיעים במקרא פעמים חסר ופעמים מלא באופן שמשנה קצת את השם [כגון ישעיהו/ישעיה, ירמיהו/ירמיה, אליהו/אליה, יאב/יואב]: אם ידוע בבירור כיצד נקרא לתורה או כיצד חותם בשטרות או כיצד נקרא בפי כל - הולכים אחר מה שיודעים. ואם לא ידוע [כגון שאבי האישה או אבי האיש או שהוא עצמו מסופק בשמו, כן לשונו שם] ואין אפשרות לברר - אזי הולכים לפי רוב הפעמים שהוא כתוב בכתובים [לדוגמא: בנימן: 101 - בנימין: 12. אליהו: 63 - אליה: 5. ישעיהו: 32 - ישעיה: 3. ירמיהו: 121 - ירמיה: 14].

ועיין בשו"ע סי' קכט (סע' כא - לא) **ונו"כ**, שכתבו בנוגע לכמה שמות, מה הדין לכתחילה ובדיעבד, כגון גרשום-גרשון, אליהו-אליה, שמריה-שמריהו, יונתן-יהונתן, חזקיה-חזקיהו, הלל-הילל, שבתי-שבתאי, בנימין-בנימן, ירחמיאל-ירחמאל, ע"ש.

חושן משפט סימן מד

תיקוני השטר

א. חשיבות התיקונים ותוקפם ההלכתי
ב. תיקון צריך קיום
ג. היכן כותבים את הקיום
ד. לכתוב אחרי המילים "הכל שריר וקיים"
ה. כשהטעות נמצאה אחר שחתמו העדים
ו. סוגי התיקון
ז. מקרים מיוחדים הדורשים קיום
ח. מקרים שאינם דורשים קיום
ט. טעות בתאריך
י. טעות בשם המקום
יא. טעות בשמות החתן והכלה
יב. טעות בסכום
יג. טעות בחתימת העדים
יד. טעות בתיקון

א. חשיבות התיקונים ותוקפם ההלכתי

תיקון הכתובה [- ככל שאר השטרות] מטעויות שמותר לתקן הוא ענין חשוב ביותר, שהרי ברוב המקרים הדורשים תיקון, הכתובה תהיה פסולה ללא התיקון. ולכן נדרשת בקיאות במקרים הדורשים תיקון ובאופני התיקונים, וכבר רבו המקרים בהם נכשלו בזה גדולים כקטנים [מדובר אך ורק באותו יום שבו נכתבה הכתובה, שאם ביום אחר צריך לכתוב כתובה בנוסח מיוחד הנקראת 'כתובה דאשכח בה טעותא', כ"כ **בנחל"ש** סי' ג'].

בשו"ע חו"מ סי' מ"ד מופיעות ריבוי הלכות בנוגע לתיקונים, וצריך לדעת אותן. ועוד צריך לדעת, שכשהתיקון מותר וכשר ע"פ השו"ע - הרי הכתובה כשרה לגמרי ואין צריך להרהר ולערער אחר כשרותה.

ולכן, אף שיש נטייה להעדיף תמיד לכתוב חדשה מאשר לתקן, מ"מ בוודאי שבמצב שאי אפשר לכתוב חדשה אין להרהר כלל אחרי כשרות התיקונים, שהרי דין ברור הוא בשו"ע שמועיל תיקון (שם ס"ה).

ומש"כ המהר"ם מינץ[א] שאין מועיל תיקון, היינו דווקא בטעות בשמות או בזמן (וכפי שיבואר לקמן בס"ד).

גם מש"כ **העזר מקודש**[ב] על עצמו שהקפיד שלא לקיים מחקים ותיקון טעויות בכתובה, כבר כתב על זה

א. סי' קט בסופו.

ב. סי' סו בתחילתו.

בספר **כתובה כהלכתה** (עמ' מו) שאפשר שהוא לסימן טוב בעלמא [ולהעיר, שבזמנם היו קשיים לגבי מציאת נייר ודיו, ואם בכל זאת העדיפו לכתוב חדשה - אולי י"ל דכ"ש בזמנינו שזה נעשה בנקל מאוד].

ובימינו שכולם רודפים אחרי היופי וה"אסתטי", הנה לפעמים בגלל הנטייה הזו יימנעו מלעשות תיקונים וקיומים בכתובה, ועי"ז עלולים לבוא לספקות גדולות בעצם כשרות הכתובה.

ב. תיקון צריך קיום

כתוב בשו"ע[ג], שאם יש טעויות ותיקונים בשטר - צריך לכתוב עליהם קיום בסוף השטר (וכפי שיבואר להלן), אך גם אם לא קיימם - אין פוסלים את השטר, אלא שאין למדים מתיקונים אלו. **וכתב הרמ"א** שמחיקה (או כל דבר אחר) שאי אפשר לדעת מה היה לפניה - יש אומרים שפוסלת השטר.

והוסיף השו"ע וכתב, שאם התיקונים שלא קוימו היו בשמות ובסכום - נפסל השטר. ואם היו בזמן - הוי כשטר שאין בו זמן.

ג. היכן כותבים הקיום

כתב השו"ע (שם), שאם יש בשטר מחקים, אותיות תלויות או תיבות שעבר עליהן הקולמוס (דהיינו כל סוגי התיקונים) - צריך לקיימם לפני שכותב "והכל שריר וקיים". והיינו שרק אחרי כתיבת הקיום כותבים "והכל שריר וקיים". ולכן יש לבדוק היטב את הכתובה לפני כתיבת "הכל שריר וקיים", כ"כ **הנחלת שבעה** (סי' ג ס"ג א"ג).

ואף שהקיום יהיה כתוב בשורה האחרונה והרי יש כלל שאין למדים מהשורה האחרונה[ד], מ"מ מכיוון שעכשיו הורגלו לכתוב בסוף כל השטרות "והכל שריר וקיים", ואם לא כתב כן - השטר פסול ואין העדים חותמים עליו, לכן כן למדים מהשורה האחרונה מה שכתוב בה לפני 'שריר וקיים'[ה]. ולכן הקיום צריך להיכתב לפני 'שריר וקיים', ודלא כאותם שטועים לקיים אחר 'שריר וקיים'[ו]. וכן פסק **אדה"ז**[ז].

ד. לכתוב אחרי המילים "הכל שריר וקיים"

אם נמצאה טעות לאחר שכתבו "והכל שריר וקיים" - **יכתבו כתובה אחרת**, כך כתב **הב"י**[ח] בשם **הרשב"א**.

ובשעת הדחק, כגון שזמנם דחוק וקשה להם לכתוב כתובה אחרת, יעשו כך: יחתמו העדים במקום המיועד מתחת לשורה האחרונה של השטר שבה

ג. חו"מ סי' מד ס"ה.

ד. תוס' ב"ב קסא, ב ד"ה לפי, טור סי' מד ס"ח, סמ"ע שם סק"ז.

ה. תוס' שם קסב, א ד"ה לפי, רא"ש שם פ"י סי' ב, טור ושו"ע סי' מד ס"ט, ש"ך שם סק"י-יב, שו"ע אדה"ז חו"מ הלכות עדות ושטרות סל"א.

ו. ש"ך שם סק"כ, שו"ע אדה"ז שם.

ז. שם.

ח. חו"מ סוסי' מד.

כתוב 'שריר וקיים', **לפני** שיכתבו את הקיום, ואחר חתימתם יכתבו את הקיום (באופן שיבואר להלן), ויחזרו ויחתמו פעם שניה מיד תחת וסמוך לקיום[ט].

ואחר הקיום לפני חתימת העדים כותבים שוב "והכל שריר וקיים" משום דהוא חובה בכל שטר, ואם לא כתבו - יש שנוטים לפסול[י].

ואין לכתוב את התיקון מיד לאחר 'שריר וקיים' לפני חתימת העדים, אף אם יכתבו שנית "הכל שריר וקיים" אחרי הקיום, משום שכתב **הרמ"א** (שם ס"ט) שלכתחילה אין לכתוב פעמיים "שריר וקיים" אף שבדיעבד כשר כמש"כ **השו"ע** (שם), ולדעת **הש"ך** (סקכ"ג) פסול אף בדיעבד כשכתוב פעמיים "שריר וקיים".

ולכן, בכתובות המודפסות הנפוצות כיום שכבר כתוב בהם "והכל שריר וקיים", הרי שבמקרה שמוצאים טעות - לכתחילה יש לכתוב כתובה אחרת, וכדברי הב"י הנ"ל, אבל בשעת הדחק שאין להם אפשרות, אז יכתבו את הקיום לאחר חתימת העדים ויחזרו ויכתבו "הכל שריר וקיים", ויחזרו העדים ויחתמו אחר הקיום, וכנ"ל.

ויש שכתבו לעשות באופן אחר[יא],

ט. רמ"א שם סי"א ע"פ המרדכי (ב"ב פ"י סי' תרמא), שאם כתבו למטה מחתימת העדים וחזרו העדים וחתמו - כשר. וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם.

י. משפה"כ פמ"ה ה"ח, והל' מ' בהערה.

יא. עיין בספר משפט הכתובה (פמ"ה ה"ט) שהציע אופן אחר: יכתבו את הקיום לפני חתימת העדים בשורה הקטנה שבין נוסח הכתובה לבין מקום חתימת העדים המוכן בדפוס, והעדים יחתמו בזה אחר זה באותה שורה. ואופן נוסף: יעבירו קו על מקום חתימת העדים המוכן בדפוס ויכתבו לצדו בחלל הריק את הקיום ויחתמו העדים בצמוד אליו זה אחר זה או זה תחת זה. ועיי"ש בהערה מה שהאריך לבאר. וכל זה לא נראה לענ"ד, ומכמה טעמים שיכולים להעלות שאלות על כשרות השטר כולו. לכן יש לנו להיצמד בזה לדברי גדולי הפוסקים, ואדה"ז בתוכם, ולא לחדש דרכים חדשות בזה.

עוד עיין בספר 'סדר קידושין ונישואין' (של הרב מרדכי שיחי' פרקש, פ"ג הל"ג) שכתב כי בכתובה כזו שכתבו את הקיום אחר חתימת העדים - לא ניתן לתקן ע"י תליה, אלא ע"י מחיקה בלבד. ומקורו בספר פתחי חושן (ע' תקיז בהגהה), שביאר כי לא יועיל קיום על התלויות, דהא תלויה שאינה מקוימת הו"ל כאילו העדים מעידים על הכתובה בלא התוספת התלויה, ועתה אינם יכולים לתקן ע"י שטר אחר (דהיינו הקיום), דהו"ל כחוזרים ומגידים, עיי"ש. ובמחילה מכבודם, ראשית: אם אמת הדבר, הרי אפשר היה לומר את אותה הסברא גם על מחיקות ותיבות שעבר עליהם הקולמוס, שהרי גם בזה י"ל שהם כחוזרים ומגידים, ואם כן ביטלת כל תורת תיקון וקיום לאחר חתימת העדים. ושנית, גם כל הפוסקים הנ"ל שכתבו דין זה לא העירו כלל מכך, וכן הרמ"א (שם), וכן אדה"ז (שם) שכתבו שאפשר לחזור ולקיים את התיקון אחר חתימת העדים, ויחתמו העדים שנית אחרי הקיום. וכן מדוייק מלשון אדה"ז (שם ס"ל-לא) שכתב שאם שכחו לקיים לפני 'שריר וקיים' - יחתמו תחילה העדים ואח"כ יקיימו ויחתמו אחר הקיום, והיה לו לפרט שאין זה אלא במחיקה ובהעברת הקולמוס ולא בתליה, והרי הוא מדבר בכל הסעיף על כל סוגי התיקונים, וכפי שכתב לפני זה (ס"ל). ולהעיר, שגם בספר משפט הכתובה (פמ"ה ה"כ) הביא שצריך לכתוב קיום על תליית תיבה, ואם לא עשו

ומ"מ מדברי הפוסקים[יב] ואדה"ז[יג] עולה בבירור שיש לעשות כנ"ל עבור כל התיקונים והקיומים. **וכך יש לנהוג למעשה.**

ה. כשהטעות נמצאת אחר שחתמו העדים

כל הנ"ל עוסק במקרה שמצאו את הטעות לפני שהעדים חתמו. אבל במקרה שהטעות נמצאה לאחר שחתמו העדים, אם היא טעות הפוסלת (דהיינו שבלי התיקון השטר פסול), הרי שכל השטר כולו פסול משום שכבר חתמו עליו העדים והוא עומד בפסולו וגם החתימה פסולה, והוא כמוחזק בבי"ד בפסול. ולכן לא יועיל שיכתבו כעת את הקיום, משום דקיי"ל שאם קדמו החתימה לכתיבה לאו כלום הוא[יד].

ועפ"ז כתב בספר **משפט הכתובה**[טו] שאחר תיקון הטעות צריכים העדים לכתוב בקיום **"שבנו וקיימנו את כל דברי השטר הנזכרים לעיל אות באות והכל שריר וקיים"**, דמזה באה כשרות השטר כולו, שהרי היה פסול מעיקרו, ובלי זה לא מועיל הקיום לבדו שהרי השטר עצמו פסול ולא תתעורר חתימתם לתחייה ולא יוכשר השטר בזה. אמנם ע"י שכותבים בקיום כנ"ל הרי שבזה הם מעידים על כשרות השטר גופו, והוא כשטר חדש לגמרי. ויחתמו שוב אחר "שריר וקיים" באותה שורה זה אחר זה.

וכתב עוד שם, דאם עבר כבר התאריך הכתוב בשטר, צריך לרשום כעת תאריך חדש בנוסח הקיום, כי השטר נעשה בתאריך זה מחדש. וכל זה הוא מעין תחליף ל'כתובה דאישכח ביה טעותא'.

ובמקרה שהטעות אינה פוסלת את השטר, כתב שם[טז] שאפשר לתקן כל מה שלא פוסל את השטר, כגון טעויות שאינן פוסלות או השלמת איברי אותיות או מחיקות של אותיות או מילים מיותרות, שהוספות אלו או מחיקות אלו אינן דורשות קיום, עיי"ש.

ו. סוגי התיקון

[**יש** להקדים כי המקורות העיקרים בנושא התיקונים הם: **ספר האגודה** (פ"ב סי' כז), **שו"ת מהר"ם מינץ** (סי' קט), **ונחלת שבעה** (סי' ג). ופרטים נוספים נמצאים בהרבה מספרי אחרונים וכפי שהובא בכמה ספרים ומלקטים. לכן, בדברינו כאן, לא נכתוב בנוגע לכל דבר מהיכן מקורו, כיוון שרוב הדברים מופיעים בספרים הנ"ל ומוסכמים לרוב

קיום - יש אופנים שפסול (עיי"ש), ולא זכר כלום מהא דחוזר ומגיד, ואדרבה ביאר (שם הלכה א' ובהערה שם) שחתימת העדים יש לה כח חזק מאוד בענין כשרות העדות ואמיתתה, והאריך לבאר זאת, וע"פ דבריו שם יובן מדוע אין חוששים ל'חוזר ומגיד', עיי"ש. ודו"ק.

יב. הנ"ל.

יג. שם.

יד. קצוה"ח סי' מה סק"א.

טו. פמ"ה ה"מ, ובהערה.

טז. הל"ט.

הדעות, פרט למקומות השנויים במחלוקת או חידושים מיוחדים, שבהם נציין את המקור בס"ד. והרוצה לעיין בכל הפרטים בתוספת מרובה עם המקורות המדויקים ימצא מרווה לצמאונו בספרי האחרונים, ובפרט בספר משפט הכתובה ח"ה ובספר הנישואין כהלכתם פי"א].

תליה

א) אם השמיטו מילה או אות אחת (או יותר) **באמצע השורה הראשונה** - מוסיפים אותה מעל שורה זו הראשונה. כגון שהשמיט את תיבת "לחדש" - מוסיף אותה מעל השורה הראשונה במקומה. ובקיום שבסוף הכתובה יכתוב "לחודש היא על השיטה הראשונה".

ב) השמיטו מילה **באמצע אחת מהשורות האמצעיות** - מוסיפים אותה בין השורות, ובקיום כותבים "... היא ביני שיטי". וכן ניתן להוסיף את המילה החסרה על הגיליון בשוליים הריקים שבצד, ולכתוב בקיום "... היא על הגליון".

ג) השמיטו מילה אחת **בצד השורה בתחילתה או בסופה** - מוסיפים אותה ליד השורה מחוצה לה, וכותבים בקיום "... היא חוץ לשיטה". והוא הדין כאשר כתבו באופן ששורה אחת אינה מיושרת עם שאר השורות כך שמילה אחת היא מחוץ לשורה - צריך לקיימה בסוף.

ד) מילה שנכתבה בין השורות **ולא קיימוה בסוף** - אין למדים ממנה, ולכן אם היתה בשם החתן או בשם הכלה או במעות - נפסלה הכתובה אם לא קיימו אותה[יז].

העברת הקולמוס

ה) כתבו **מילה מיותרת** בכתובה - מעבירים קולמוס (קו) עליה, ובקיום כותבים "... היא העברת הקולמוס".

ו) וכשכתבו **מילה בטעות** ואין מקום אחריה לכתוב את המילה הנכונה, יעבירו קו על המילה השגויה ויכתבו את המילה הנכונה מעל, ובקיום יכתבו "... היא העברת הקולמוס, ו... היא ביני שיטי".

ז) כשכתבו מילה אחת פעמיים, הסתפקו בזה הפוסקים מאוד אם הכתובה כשרה ואם צריך לתקן, וראוי לתקן ע"י העברת הקולמוס ולקיים בסוף. ויעבירו הקולמוס על המילה השניה[יח].

ח) **העבירו קו בשגגה על מילה אחת,** יכתבו בקיום "... עבר עליה הקולמוס בשגגה".

ט) מילה שהעבירו עליה את הקולמוס **ולא קיימוה בסוף** - אין למדים ממנה, ואם היתה בשם החתן או בשם

יז. שו"ע חו"מ סי' מד ס"ה.

יח. ראה בספר הנישואין כהלכתם פי"א סע' קלט מה שהביא בזה.

הכלה או במעות - נפסלה הכתובה אם לא קיימו[יט].

מחיקה

י) תיקון ע"י מחיקה הינו חמור יותר משאר התיקונים משום שלא ידוע מה היה כתוב לפני כן, ולכן החשש לזיוף גדול יותר. 'מחיקה' פירושה שגירדו את הדיו מעל הנייר, וניכר מקום הגירוד, והוא הדין אם טשטשו לגמרי בדיו את המילה ולא ידוע מה היה כתוב לפני כן (אבל אם עדיין נראה מה היה כתוב - דינו כהעברת הקולמוס), והוא הדין אם מרחו צבע לבן (טיפקס) על המילה.

ולכן פסק **הרמ"א**[כ], ששטר עם מחיקות שאין עליהן קיום - הוא פסול כולו.

ולכן וודאי שיש להעדיף להעביר קו ולקיים זאת בסוף הכתובה מאשר למחוק ע"י מחיקה גמורה או העברת טיפקס[כא].

יא) **מחקו מילה מהכתובה** וכתבו אחרת במקומה - יכתבו בקיום "... היא על הגרד".

יב) **נמחקו מספר אותיות** של מילה אחת וכתבו אותן מחדש, יכתבו בקיום "אותיות ... הן על המחק"[כב].

יג) היה המחק בשורה אחת סמוך לשורה האחרונה והוא כשיעור המילים "שריר וקיים" - פסול, שמא זייף[כג].

יד) כתבו מילה מיותרת **ומחקוה ולא כתבו מילה אחרת במקומה** - יכתבו בסוף הכתובה "מחק בצד אות/מילה פלונית". וכן אם יש **נקב** בצד אחד המילים או אחת האתיות - יכתבו "נקב בצד אות/מילה פלונית".

טו) כל מחק שבכתובה **שלא קיימוהו בסוף**, יש הסוברים שפוסל את הכתובה[כד].

מקרים מיוחדים הדורשים קיום

טז) היה בכתובה חלל ריק והעבירו עליו קו, וכעת רוצים לשוב ולכתוב על הקו - צריך לקיים[כה].

יז) כתבו מילים **בסוגריים**, יש מי שכתב[כו] שצריך לקיימן ויכתבו "... בתוך סוגריים". אבל אם הסוגריים הם תוספת ביאור ולא למחיקה - אין צריך לקיים[כז].

יט. שו"ע חו"מ סי' מד ס"ה.
כ. שם.
כא. וכ"כ בספר משפט הכתובה פמ"ה הט"ו ואילך.
כב. מהרי"ל הלכות נישואין.
כג. שו"ע שם סי' מד ס"ח.
כד. רמ"א שם.
כה. משפט הכתובה ח"ה עמ' שנא.
כו. כתובה כהלכתה עמ' קנב בשם הגר"ש וואזנר.
כז. משפט הכתובה ח"ה עמ' שמו.

מקרים שאינם דורשים קיום

יח) כתבו אותיות יתירות בקצת תיבות שבכתובה, אם אין בכך שינוי משמעות - הכתובה כשרה[כח].

יט) דילגו אות אחת בתוך מילה, אם אין זה משנה את משמעותה - כשר[כט].

כ) אבל אותיות חסרות או יתרות בתורף השטר [דהיינו: תאריך, מקום, שמות, מעות] - אין להתיר[ל]. וי"א שבימי השבוע שבתאריך, כל שניכר שהוא טעות כגון שנחסר ש' של ששי או ר' של רביעי, כשר[לא]. ויבואר עוד לקמן.

ז. טעות בתורף השטר

נחלקו הפוסקים האם ניתן לתקן ולקיים תיקון טעות בתורף השטר, [דהיינו: בתאריך, במקום, בשמות או בסכומי המעות].

והנה, מדברי **השו"ע** בשני מקומות[לב] משמע שלדעתו מותר לתקן ולקיים אף בתורף השטר. ועוד כתב[לג], שאם הטעות היתה בשמות או במעות ולא קיים את הכתובה - השטר פסול, ואם הטעות היתה בזמן ולא קיים - הוי כשטר שאין לו זמן.

וכ"פ כמה **פוסקים ספרדיים**[לד] שניתן לתקן ולקיים אף בתורף. והעידו שכן **המהרי"ט אלגאזי**[לה] הסכים לעשות מעשה.

אמנם, האגודה[לו], **המהר"ם מינץ**[לז], **והנחלת שבעה**[לח], כתבו שאין לתקן בתורף השטר, ולא יועיל קיום, אלא השטר פסול.

ונמשכו אחריהם גם חלק מהפוסקים הספרדיים, וביניהם **הגר"א פלאג'י**[לט], **רבני שאלוניקי**[מ], **והשמש צדקה**[מא].

ובספר משפט הכתובה[מב], אחרי שהביא את דברי הפוסקים באריכות, הסיק שלכתחילה יש לכתוב בכל המצבים הנ"ל כתובה חדשה, אבל בדיעבד ניתן לסמוך על עיקר הדין על פי דעת **רוב הפוסקים הספרדיים** הסוברים שמותר לתקן ולקיים כתובה כזו והיא כשרה.

כח. ראה ב"י סי' קכד בשם הריב"ש. הנישואין כהלכתם פי"א הע' 501.

כט. ראה שו"ע סי' קכו ס"כ. הנישואין כהלכתם שם.

ל. ב"ש שם סק"ל בשם בעל העיטור.

לא. ב"ש שם.

לב. חו"מ סי' מד ס"ה. אה"ע סי' קכה סי"ט.

לג. חו"מ שם.

לד. שבט בנימין (סי' קיט. סי' קמב. סוס"י רפו). יד אהרן (אלפאנדארי, אה"ע סי' סו הדב"י אותיות נא, נב, נה). הגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום (ח"ב סי' עט). אבני האפד (פיפאנו, סי' סו ביאור הכתובה אות נו). שער המפקד (הל' כתובות נהר פקוד אות יד). ועוד, ראה משפט הכתובה דלהלן בפנים.

לה. ראה שבט בנימין, שער המפקד, אבני האפד, המצוינים בהערה הקודמת.

לו. כתובות פ"ב סי' כז.

לז. סי' קט.

לח. סי' ג אות יז.

לט. ויען אברהם אה"ע סי' יג.

מ. כן כתב בספר דבר משה (אה"ע סי' כט) בשמם.

מא. סי' ד.

מב. פמ"ה הי"ב.

וכן גם לדידן, נראה שבשעת הדחק יש לסמוך על דברי מרן השו"ע ושאר הפוסקים שהקילו. אך בודאי שיש להשתדל מאוד להימנע מכך ולחוש לכתחילה ככל האפשר לפוסקים שהחמירו בזה.

ח. טעות בחתימת העדים

ענין זה מורכב, ומסתעף לריבוי דינים ומקרים שונים. לכן מוטב לעיין בספר **משפט הכתובה** (פנ"א המ"ג - סב) מש"כ בזה בפרטים ואריכות.

ועיין להלן בסימן מה שכתבנו כמה דינים בזה, אמנם האמת היא שרבו מאוד פרטי הדינים של טעות כזו, ואין היריעה סובלתם כאן.

ט. טעות בתיקונים ובקיום

כתב הנחלת שבעה (סי' ג אות כג) שאם אירעה טעות "בדברים המקוימים עצמם", אין תקנה לכתובה זו וצריך לכתוב כתובה אחרת.

ונראה שכוונתו לומר שאירעה טעות בתיקון עצמו, כלומר שהתיקון **עצמו שכתבו** (כגון שמילה או אות תלויה בין השורות, או מעל גבי מילה מחוקה), **היא** עצמה נכתבה בטעות. וסברת הדברים היא, שאם נתיר לתקן על גבי התיקון - הרי אין לדבר סוף ויוכלו לזייף תמיד.

ויש לעיין אם כוונתו לשלול גם קיום על טעות שאירעה בנוסח הקיום שלמטה. היינו, האם ניתן לתקן את נוסח הקיום ולכתוב עליו קיום נוסף, או שאין לעשות כן[מג].

ונראה פשוט דהוא הדין גם בזה, משום שייראה כמזויף, ולכן אין לעשות מעשה להקל בדברים אלו התלויים על חוט השערה.

מג. וראה בספר משפט הכתובה (פמ"ה הל"ב) שדן רק בענין תיקון על התיקון. אולם, בספר הנישואין כהלכתם (פי"א סע' קצג) כתב: "אירעה טעות בתיקון הטעויות **שבסוף הכתובה**", וציין לנחלת שבעה הנ"ל. משמע מדבריו שהבין שבכך מדובר. ולא מיחוור, וצ"ע.

חושן משפט סימן מה

חתימת העדים

א. מקום החתימה
ב. תיקון כשחתמו למטה משתי שורות
ג. כשהשטר נגמר באמצע שורה
ד. שם משפחה
ה. מילת "עד"
ו. מיקום החתימה בשורה
ז. חתמו בשורה אחת
ח. שלא ירחיקו יותר מדי
ט. כתב ברור
י. טעויות בשמות העדים
יא. תוארים
יב. עדים עם שם משפחה זהה
יג. חתימה בלועזית
יד. ידיעת העדים והחתן מה כתוב בכתובה
טו. חתימת החתן

א. מקום החתימה

כתב הב"י **בשו"ע** חו"מ[א]: "העדים חותמים למטה בשטר, ולא מן הצדדים, ולא מלמעלה".

ובטעם הדבר כתב **הסמ"ע**[ב], שזאת משום שיש לחוש לזיוף, וע"י חתימתם למטה מעידים על כל מה שכתוב למעלה ולא על מה שנכתב אח"כ למטה מן החתימה.

[ואף שהש"ך[ג] חלק על טעם זה וכתב שהטעם הוא משום שלא נעשה כתיקון חכמים, ונפק"מ שגם במקום שאין לחוש לזיוף ייפסל השטר בחתימה מן הצדדים, מ"מ תירץ **התומים**[ד] דהסמ"ע נתן טעם לעצם הצורך בתקנה זו, שהוא משום חשש זיוף, ואחרי שכבר תיקנו - הדין הוא שמקפידים על זה אף במקום שאין חשש לזיוף, שיהיה פסול משום שלא נעשה כתקנת חכמים].

ועוד כתב **השו"ע**[ה] שידקדקו שלא להרחיק את החתימה מהכתב רוחב שתי שורות, ואם הרחיקו - השטר פסול, ואפילו אם ידוע שלא זייפו שום דבר. וכתבו הנו"כ שהוא משום שיש חשש שיזייפו את השטר בקלות בשתי השורות האלו (או על ידי כתיבה או על ידי חיתוך, עיין סמ"ע וש"ך שם).

א. סי' מה ס"א.
ב. סק"ב.
ג. סק"א.
ד. סק"א.
ה. שם ס"ו.

וכן כתב **השו"ע** באבן העזר[ו]: "צריך שיחתמו שני עדים כשרים (זה תחת זה) למטה משיטה אחרונה של גט. ולא יניחו כדי אויר שני שיטין בין שיטה אחרונה לחתימתם". **והוסיף הרמ"א:** "ואם הניחו, הגט פסול".

ואפילו אם טשטשו את הרווח שבשתי השורות המיותרות כדי שלא יהיה אפשר לכתוב שם דברים נוספים, מכל מקום השטר פסול. וכך ממשיך **בשו"ע**[ז]: "ואפילו טייטוהו בדיו (פירוש מלאו נקודים נקודים של דיו), פסול, שלא יאמרו חתמו על הטיוטא ולא על עיקר השטר". **וביאר הסמ"ע**[ח] דהיינו שלא יאמרו שבאו להעיד על כך שבפניהם מחקו וטשטשו (כדי שלא יחשדו את בעל השטר שמחק דבר כלשהו), ולא על עיקר השטר. **והוסיף בשם הנימוקי יוסף,** דאפילו אם מילא את הרווח של שתי השורות בנקודות דקות שאין בהן מחיקה והלבן נראה בין הנקודות, מ"מ חיישינן שמא על זה מעידים ולא על גוף השטר.

ולפי זה, **בכתובות המצויות בימינו שיש בהן ציורים** וקישוטים מסביב, אם יש ברווח זה רוחב שתי שורות - השטר פסול, אף אם הציור מכסה את כל הרווח שבין גוף השטר למקום החתימה.

ב. תיקון כשחתמו למטה משתי שורות

אם חתמו העדים למטה משתי שורות - השטר פסול[ט], כיון שניתן לזייפו, ע"י שיחתוך[י] את כל השטר, ועל החלק שבו חתומים העדים יכתוב מה שירצה בשורה הראשונה, דכיון שאינה השורה האחרונה הרי למדים ממנה, והעדים כבר חתומים עליו. כמו כן, יכול לכתוב בשורה שלפני האחרונה מה שירצה ולכתוב 'שריר וקיים'[יא].

והעצה להכשיר שטר כזה, היא ע"י שימלאו את הרווח בחתימת עדים פסולים, שניכר שלא נכתבו שם לשם עדות אלא לשם כבוד, וכמבואר **בשו"ע**[יב].

אמנם למעשה ייתכן שדבר זה זה ייראה לא טוב, ובתי הדין יידרשו לדרישה וחקירה אחר הדברים.

לכן יש להמליץ שלא לעשות כן, אלא לעשות כתובה חדשה, אם אפשר.

ובמקרה שאין להם כתובה חדשה, קיימת עצה נוספת: לכתוב ולכפול מענין השטר בשורות האחרונות, דכיון שכופלים מעניינו - אין למדים מהם דבר חדש, וכמו כן אין למדים מהשורה האחרונה. וכמ"ש **הרשב"א**[יג].

ו. סי' קל ס"א.

ז. חו"מ שם.

ח. סקי"ד.

ט. שו"ע חו"מ סי' מה ס"ו.

י. סמ"ע שם סקי"ג.

יא. ש"ך שם סקי"ב. והוסיף דאפילו אם כבר כתוב 'שריר וקיים', יכול למחוק את ה'שריר וקיים' הראשון, ולכתוב מה שרוצה ולסיים שוב בכתיבת 'שריר וקיים', ע"ש.

יב. שם סי"ד.

יג. שו"ת ח"ב סי' נו.

אמנם גם זה אינו מעשי, כיון שבימינו הכתובות מודפסות כבר מראש, ולא ניתן להוסיף בכתב יד בנוסח השטר.

לכן נראה שהעצה הנכונה היא שיחתמו העדים פעם נוספת בסמוך לנוסח השטר, ואין פסול בכך שהם חתומים פעמיים.

וכן הסיק לדינא בספר **משפט הכתובה**[יד].

ובספר הנישואין כהלכתם[טו] הוסיף שגם יכתבו למטה את הטעם על כך שחתמו פעמיים, בלשון הזו: "להיות שהניחו המקום פנוי, לכן חתמו שנית. ושתי החתימות הם אותם עדים, ואישרנוהו וקיימנוהו כדחזי". ושוב יחתמו העדים מתחת לקיום הזה. ע"ש.

ולכן בשעת הדחק שלא ניתן להשיג כתובה אחרת, יש לעשות כן, ובכך יצאו מידי הספקות. וגם הבי"ד [או לשכת הרבנות] יוכלו להבין מה קרה בשטר.

ג. כשלשון השטר נגמרת באמצע שורה

אם לשון השטר נגמרת באמצע שורה - אין העדים משאירים אפילו שורה אחת ריקה בין נוסח השטר לבין חתימתם[טז].

אם רואים מראש שאחרי כתיבת 'שריר וקיים' יישאר חלל פנוי בסוף השורה, טוב להאריך את האותיות ר' ו-ם' של 'שריר וקיים' כדי למלא את כל החלל עד סוף השורה[יז]. ואם לא עשו כן - ימתחו קו עד סוף השורה, וייזהרו שחתימת העדים תהיה מתחת למילים ולא מתחת לקו[יח].

כמו כן, יכולים[יט] העדים לחתום בעצמם באותה חצי שורה שנשארה ריקה בסוף השטר, זה אחר זה. ויש פוסקים שאף העדיפו כך[כ]. ואמנם זה רק בתנאי[כא] ששתי החתימות ייכנסו בשלימותן באותה שורה, ולא יצטרכו לחלקן ולהמשיכן בשורה הבאה.

ד. שם משפחה

בזמנינו כדאי ורצוי שיכתבו העדים גם את שם משפחתם, אף שהדבר אינו מעכב[כב].

ואם חתם רק בשם המשפחה ולא כתב את שמו "פלוני בן פלוני": אם לא הוסיף מילת "עֵד" - החתימה פסולה.

יד. פנ"א הט"ו.

טו. פי"א הע' 442 (במהדורה השלישית - תשע"ו).

טז. שו"ע חו"מ סי' מה ס"י.

יז. על דרך המבואר בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' כ, שיש להרחיב את האותיות של המילים "כדת משה וישראל" שבסוף הגט עד שתתמלא השורה עד סופה. ע"ש.

יח. נחלת שבעה שטרות סימן ב' אות ב'. שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' קלט.

יט. רמ"א חו"מ סי' מה ס"י, וש"ך שם סקט"ז. ע"פ תשובות המיוחסות לרמב"ן סי' צד.

כ. תשובות מיוחסות לרמב"ן שם, חידושי הרשב"א ב"ב קסב ע"א, שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' עו.

כא. ראה שו"ע ורמ"א ונו"כ חו"מ סי' מה סע' י-יא.

כב. שו"ת אג"מ ח"ד סי' מ' אות כ', כתובה כהלכתה עמ' ע' בשם הגרי"ש אלישיב. וראה משפט הכתובה (פנ"א הל"ו) ע"פ שו"ת מהרח"ש (סי' ח) בשם מהר"י טייטצאק והרא"ם והמהריב"ל. וכן הוכיח בדעת החת"ס. ע"ש.

ואם הוסיף "עֵד", וכן חתימתו ידועה ומפורסמת כך או שהוא נקרא כך בשם המשפחה לבד - החתימה כשרה ואין צריך לתקן. ואם אין זאת חתימתו הרגילה ואין הבריות רגילים לקרותו כך - הרי זה פסול. אבל אם הדבר אינו מוחלט כ"כ (כלומר, שלפעמים חותם כך ולפעמים אחרת, וכן לפעמים קוראים לו כך ולפעמים אחרת) - בדיעבד יש מקום להכשיר, אבל מ"מ צריכים לתקן ולהוסיף "פלוני בן פלוני"[כג].

ה. מילת "עֵד"

לאחר שהעד כותב את שמו, הוא כותב מילת "עד". ואף שכמה מגדולי הפוסקים כתבו שאין צריך לכתוב זאת בשאר השטרות אלא רק בגט בלבד, ומהם **הלבוש**[כד] **והב"ש**[כה], ונימוקם הוא שכל לשון הגט הוא לשון הבעל ולכן צריכים לכתוב "עד" בחתימתם, משא"כ בשאר השטרות שהוא לשון העדים מתחילתו, **והנחלת שבעה**[כו] פסק כן מטעם אחר, שמא לא ייחדם לעדים, או משום שמא יכתוב רק את שמו בלי שם אביו, ואז אם יכתוב מילת "עד" הרי חתימתו כשרה. מ"מ התפשט המנהג בזמננו לכתוב "עד" אף בכתובה ושאר השטרות, וזאת ע"פ מסקנת כמה פוסקים שכתבו כן, ומהם: **ערוך השלחן**[כז], **שבט בנימין**[כח], **ושו"ת בית אבי**[כט]. ועיין **בספר אמרי שפר**[ל] שכתב טעם למה העדים צריכים להוסיף את המילה "עד", שזאת משום שבכל נוסח הכתובה לא נזכר שהעדים מעידים על כל האמור בכתובה, לכן יש צורך להדגיש בחתימתם שהם עדים על הכתובה.

ו. מיקום החתימה

העדים חותמים מתחת השטר - בשורה הסמוכה ללשון השטר[לא].

ואם השאירו רווח שורה אחת בין השטר לחתימות - כשר, כיון דאין למדים מהשורה האחרונה, ואין כאן חשש זיוף. אולם, אם השאירו רווח שתי שורות או יותר - השטר פסול, כיון שיכול לכתוב מה שירצה בשורה הראשונה, ויחזור מעניינו של שטר בשורה השנייה, ונמצאת השורה הראשונה נלמדת ממנה, והוי זיוף[לב].

ויחתמו העדים זה תחת זה[לג], כל אחד בתחילת השורה[לד]. וייזהרו שלא להשאיר רווח חַלַק בצד ימין לפני חתימתם, הן בחלק שתחת לשון השטר והן בגיליון הריק שבצד ימין של

כג. משפט הכתובה פנ"א המ"ז.

כד. אה"ע סי' קל ס"א.

כה. שם סקי"ט.

כו. סי' ב' סי"ב.

כז. חו"מ סי' מה ס"ב.

כח. סי' קפו.

כט. ח"ב סי' קכב.

ל. עמ' שס"ב, למהר"י בן מהר"ם חלאווה.

לא. שו"ע אה"ע סי' קל ס"א.

לב. שו"ע חו"מ סי' מה ס"ו, סמ"ע שם סקי"ג, וש"ך סקי"ב. רמ"א אה"ע סי' קל ס"א.

לג. רמ"א אה"ע סי' קל ריש ס"א, ע"פ מרדכי.

לד. שו"ע שם ס"ב. וחו"מ סי' מה סע' י-י"א.

השטר[לה] [אלא יחתמו צמוד לסוף הגיליון או יטייטו את חלל הגיליון, ואפשר ע"י ציור].

וגם בין שתי החתימות של העדים לא ירחיקו אפילו כרוחב שורה אחת, אלא ייזהר העד השני לחתום מיד בשורה שתחת העד הראשון [אבל בדיעבד, גם אם הרחיק לא פסל, וראה לקמן באות הבאה סע' ז][לו].

ז. מקרים שונים בהכשר מיקום החתימה

בענין זה ישנם כמה פרטי דינים העולים מדברי השו"ע והפוסקים:

א) אם חתמו באמצע שורה זה לצד זה באותה שורה, בכל אופן שיש רווח ריק בגליון השטר לפני חתימתם באותה שורה - כל השטר **פסול**[לז] [אף שחתמו מיד בשורה הראשונה שאחרי לשון השטר, וכ"ש אם דילגו שורה והשאירו ריק כמלוא שורה], כיון שבכה"ג למדין מהשורה האחרונה, ויש לחוש שמא יוסיף ויכתוב מה שירצה לפני החתימה. כמו"כ הרי ישנו דין ששטר ועדיו הבאים בשורה אחת כשר, ולכן יש לחוש שמא יחתוך את כל השטר למעלה ויכתוב לפני העדים באותה שורה מה שירצה.

ב) לכן כאשר חותמים זה לצד זה באותה שורה, לא יהיה השטר כשר אא"כ[לח] חתמו בתחילת השורה בלי להשאיר מקום חלק, או שחתמו באותה שורה שבה נגמר לשון השטר (אם נגמר באמצע שורה), ובצמוד לסוף לשון השטר.

ג) ואם חתמו **זה תחת זה - כשר**, אע"פ שחתמו באמצע השורה ויש רווח לפני החתימות באותן שורות, כיון שבזה אין לחוש לזיוף, שהרי אין השטר ושתי עדיו בשורה אחת, ואם כן אין לחוש למה שיכתוב בגליון הריק שלפני כל עד, דהוי שטר בעד אחד שאינו יכול לחייב אחרים, ואין שני עדים בשני שטרות מצטרפים[לט] [בפרט **באופן זה**[מ]].

לה. שו"ע חו"מ שם.

לו. ובהערה 49.

לז. תוס' (ב"ב קסב, ב ד"ה איבעיא), רא"ש (שם פ"י סי' ג), מרדכי (שם סי' תרמא), טור חו"מ סי' מה ס"ט, וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ סי' מה ס"י, סמ"ע שם סק"כ.

לח. כך יוצא מהפוסקים הנ"ל והמובאים להלן, עיין היטב בדבריהם.

לט. תוס' (שם קסג, ב ד"ה שיטה), רא"ש (שם פ"י סי' ב), ריטב"א בשם רבותיו (קסג, ב ד"ה ומדאמרינן), נמוק"י (עו. דיבור ראשון) בשמם, ריב"ש (סי' מט) בשם הרמב"ן, טור (חו"מ סי' מה ס"י), ב"י (שם בשם הפוסקים הנ"ל, ושם במחודש ה' בשם הריב"ש הנ"ל), וכ"פ הרמ"א (שם ס"כ), והלבוש (שם ס"י), והב"ח בתשובה (סי' מה), והסמ"ע (סי' מה סקכ"א), שאם חתמו זה תחת זה אין לחוש, כיון שאז אינו יכול לזייף כי אם באופן שיהיה רק עד אחד חתום על מה שיכתוב, ולזה לא חיישינן, כיון שאינו יכול לחייב בזה אחרים, אלא רק את העד עצמו בשבועה, שיכתוב "לויתי מפלוני וכו'", והיה לו ליזהר בזה ואיהו דאפסיד אנפשיה. ע"ש. [והיינו כשחתמו מיד מתחת לשון השטר או שהשאירו רק שורה אחת ריקה ולשון השטר נגמרת בסוף השורה, כמבואר בפנים. ואף אם העד השני דילג הרבה שורות וחתם בריחוק גדול מהעד הראשון, מ"מ כשר (ריב"ש הנ"ל, וכן כתב ב"י בשמו וכ"פ הרמ"א בס"כ, והטעם הוא כנ"ל)].

חזינן דדעת רוב ככל הפוסקים דאין חוששין לצירוף ב' עדים מב' שטרות. אלא דהש"ך (סקי"ד) העמיד את דעת הפוסקים בדין זה באופן מסויים,

והתומים הסכים עמו להלכה, וכפי שיבואר להלן ובהערה הבאה (הע׳ 40).

אמנם יש בראשונים דעות יחידות החוששות לזיוף גם באופן זה שיצטרפו ב׳ עדים מב׳ שטרות: כן דעת הריב״ם המובא בתוס׳ (שם ד״ה גופא). וכן דעת הרשב״ץ (ח״א סי׳ כ) שחשש לדעת ריב״ם, ואע״פ שהביא את דעת התוס׳ והרמב״ן והטור הנ״ל, מ״מ כתב ״אין לעשות מעשה להקל״. ע״ש. ועוד כתב במקום אחר (ח״ב סי׳ פד): ״אם חתם הראשון אחר ׳כדת משה וישראל׳ באמצע שטה, אז אין **ראוי** השני לחתום תחתיו, שלא ישאר חצי שיטה תחת ׳כדת משה וישראל׳ חלק״. ע״כ. **אמנם אפשר לומר דעדיין יסכים הרשב״ץ להכשיר בדיעבד**, שכן משמע מהלשון שכתב ״אין ראוי״, וכן משמע קצת מהלשון ״אין לעשות מעשה להקל״, דהיינו לכתחילה, אבל בדיעבד ובמקום שאי אפשר לתקן באופן אחר, יסכים להכשיר על פי רוב הראשונים הנ״ל.

וכאן המקום לצטט את לשון **הב״ח בתשובה** (שם) בנידון זה, וז״ל: ״וכן מבואר **בתוס׳** פרק גט פשוט בדף קס״ג בד״ה שיטה אחת כו׳ **דיכולין העדים לחתום עצמם בסוף שיטה אעפ״י שמניחין חלק חצי שיטה לפניהם ואפשר לזייף לכתוב שטר אחר לפניהם ויחתוך העליון, ובלבד שיחתמו זה תחת זה, דכיון דאינו יכול לזייף לחובות אחרים, דהא שטר הבא בשיטה אחת איננו שטר אא״כ הוא ועידיו בשיטה אחת, אעפ״י שיכול לזייף לחובות העד, שיכתוב שטר ׳אני פלוני החתום חייב לפלוני מנה׳ והוי שטר הבא הוא והלוה בשיטה אחת, מ״מ לא פסלינין לשטרא, דאיהו דאפסיד אנפשי׳ כשהוא חתם במקום שיכולין לזייף ולעשות שטר על העד עצמו**, וכ״כ **המרדכי** לשם, **והשתא הלא יכולין לזייף לחובת אחרים להזקיקם לשבועה על פי ע״א בכתב, אלא בע״כ דאין זה חובת אחרים מאחר שיכול הלה לפטור בשבועת אמת**. אך קשה הלא איכא חובת אחרים, דיזייף ויעשה שטר על מי שהוא חשוד לשבועה, **וי״ל דמ״מ כיון שאינו יכול להוציא ממון אם לא בשבועה, שהרי עכ״פ אינו מהימן כנגד החשוד אם לא בשבועה, לא הוי חובת אחרים כיון שאינו יכול להוציא ממון אלא בשבועת שקר**, וכן משמע **בתוס׳** פ׳ ג״פ בדף קס״ג בד״ה גופא ע״ש . . אכן בא״ד מבואר לפי פי׳ **ריב״ם** דמפרש דבהרחיקו שני שיטין בין עד לעד נמי פסול השטר דאיכא למיחש שמא יחתוך העליון ויעשה שטר אחר לפני העד בב׳ שיטין שהניח ואף על פי דאינו יכול לגבות בע״א מ״מ יש לחוש שמא יצרפנו עם שטר אחר שחתום עליו ג״כ ע״א וב׳ עדים בב׳ שטרות מצטרפין, **אלא דמ״מ אין ספק דלא קי״ל כריב״ם במקום שכל האחרונים חולקי׳ על פירושו, ואצ״ל דהתוס׳ גופייהו כתבו בהיפוך בדבור הקודם, וגם דברי ריב״ם בדיבור הנז׳ מגומגמי׳ כמבואר למעיין בו, ועל כן אין לנו אלא דברי הריב״ש בשם הרמב״ן דמכשיר בהרחיקו העדים חתימתן זה מזה אפי׳ ביותר מב׳ שיטין. וכן נראה דעת ב״י בח״מ בסימן מ״ה סעיף ד׳ במחודשין, ודלא כהר״ש בן דוראן** ע״ש. הנלפע״ד כתבתי וחתמתי את שמי אנכי הקטן יואל״. עכ״ל.

הנה דבריו ברורים שאין לחוש לדעת ריב״ם לחוש לזיוף שטר בעד אחד, ולא לצירופו לשטר אחר בעד אחד, וכדעת התוס׳ והרמב״ן והריב״ש והב״י, ורוב הפוסקים, ודלא כהרשב״ץ.

והשתא דאייתינן להכי, יש להעיר שבדבריו תירץ הב״ח קושיא חשובה שהקשו כמה פוסקים, וביניהם הנחלת שבעה (שטרות סי׳ ב אות ג׳): לכאורה, עכ״פ יוכל להביאו לידי שבועה ע״פ עד אחד, ואם כן איכא שפיר חובת אחרים? וזה מתורץ בדברי הב״ח שאין כאן חובת אחרים, דכיון שיכול ליפטר ע״י שבועת אמת אין כאן חובת אחרים. ודו״ק.

ושיטת הש״ך (סי׳ מה סקי״ז) בדין זה היא, שלהלכה אכן קיי״ל דב׳ עדים בב׳ שטרות מצטרפין, וכן הבין בשיטת השו״ע והרמ״א (ע״פ דבריהם בסי׳ נא ס״א, אמנם ראה שם בסמ״ע סק״ג שס״ל שזה ספק ולכן לשיטתו אין ראיה משם), אלא שחילק הש״ך דבנידו״ד שהשטר בא בשורה אחת עם העד, בכה״ג ניכר הזיוף ולכן אין מצטרפין ב׳ עדים כה״ג בב׳ שטרות, ולכן גם הוא מודה בנידו״ד דאין לחוש לזיוף. והתומים (סי׳ מה סק״ט וסי׳ נא סק״ד) הסכים עמו לדינא. עיין היטב בדבריהם.

אבל באופן שיש רווח בין שני העדים, כגון שהעד השני השאיר שורות חלקות אחרי העד הראשון ורק אח״כ חתם, בזה לכאורה יוצא מדברי הש״ך ושיטתו להלכה שיש לפסול, משום חשש שמא יזייף ויכתוב שטר בעד אחד, והשטר לא יהיה בשורה אחת בלבד עם העד אלא יכתוב שתי שורות או יותר, ואז יוכל לצרף עם עוד שטר כזה

ויצטרפו העדים והוי מחייב אחרים בב׳ עדים בזיוף. ויסכים התומים עם זה לדינא.

ויש לעיין: מנין פשוט כל כך להש״ך דהכי קיי״ל להלכה, ושכן התכוון השו״ע (בסי׳ נא ס״א), בעוד שאין הדברים מפורשים כל כך שם, וכל שאר הפוסקים אישתמיטו מלהזכיר זאת בדעת השו״ע, אלא תלו הדברים במחלוקות ראשונים ובספיקא דדינא, ע״ש. ועוד, שמשמע מדברי הב״י עצמו שנטה לדעת הריב״ש, כמבואר לעיל, והרמ״א (סי׳ מה סע׳ כ) פסק כן להלכה להדיא כדברי הריב״ש שאפילו ביש כמה שורות ריקות בין שני העדים – כשר, ע״ש, ולא העירו על זה כלום כל הפוסקים, וגם הש״ך עצמו לא העיר על זה שם, וזאת אע״פ שהוא עצמו (סקל״ב) הביא את תשובת הריב״ש בשם הרמ״ה על מש״כ המחבר, ע״ש, ולא העיר שם בסוף דבריו אלא לגבי הדין שבאו החתימות על מחק, אבל לא העיר כלל על הדין (שכתב הרמ״א שם) במקרה שבאו השטר והחתימות על הנייר ללא מחק כלל. והרי לפי שיטתו הנ״ל היה לו להעיר שגם בזה אינו לדינא, כיון דקיי״ל דב׳ עדים בב׳ שטרות מצטרפין ויש לחוש לזיוף. ולכן צ״ע בזה. וכן יש לעיין היטב בדברי התומים שפסק כהש״ך, שכן המעיין בדבריו יראה שהוא בעצמו מסתפק מאוד בדברי התוס׳ איך להבינם על בוריים, וכתב שעכ״פ לדינא הלכה כהש״ך, אבל לא התייחס לכך שרוב הפוסקים פסקו להקל בזה, כמבואר לעיל. ולכן הדבר צריך לנו לעיון, בס״ד.

ולכן, העולה למסקנא ע״פ כל הנ״ל, **שעכ״פ ודאי וברור שיש להכשיר שטר כזה שחתמו העדים באמצע השורה והשאירו רווח חלק וריק לפני חתימתם**, אם לא השאירו יותר משורה אחת שלימה ריקה לפני חתימתם, כיון שרוב הפוסקים הנ״ל אינם חוששים לזיוף בעד אחד שיבוא בזה לידי חובת אחרים, ואף לצירוף ב׳ עדים בב׳ שטרות לא חיישינן לפי כל הפוסקים הנ״ל. ואף לדעת הש״ך והתומים, יש להכשיר ללא ספק כאשר אין מקום לכתוב אלא בשורה אחת עם העד, דבזה מודים לדינא דאין מצטרפין. ורק באופן שיש מקום לכתוב כמה שורות לפני העד יש לחוש לדעתם.

ולכן, אף שלענין לכתחילה יש מקום לחוש לדעת הש״ך והתומים שלא לעשות שטר באופן שיוכל לכתוב כמה שורות לפני העד הראשון (דווקא, כי אם יש מקום כזה לפני העד הראשון – פסול לכו״ע), ואף את״ל שיש מקום גם לחוש לכתחילה לדעת ריב״ם ורשב״ץ שלא לחתום באופן שיוכלו לכתוב לפני העד באותה שורה, מ״מ, **הרי בוודאי שבדיעבד, אין לפסול שטר כזה כלל וכלל**, ויש לסמוך על רוב ככל הפוסקים שפסקו להכשיר לכתחילה. ואף הש״ך והתומים ייתכן מאוד שגם הם מסכימים להכשיר בדיעבד. ודו״ק וברור.

ולכן יש לתמוה עמש״כ בספר משפט הכתובה (פנ״א הלכה ב׳ והלכה ט״ז) שאם חתמו זה תחת זה באמצע השורה – הכתובה פסולה, ועכ״פ מספק. וביאר דבריו (עמ׳ צח-ק, ועמ׳ קמג) שהוא כיון שיש לחוש למ״ד שגם באופן של חשש זיוף בעד אחד יש לחוש משום שמצטרפים ב׳ עדים בב׳ שטרות. וציין שם בדבריו לדעת רשב״ץ ולדעת הש״ך להלכה, ע״ש. ע״כ תוכן דבריו. ויש לתמוה, שהרי ע״פ כל הפוסקים הנ״ל ודברי הב״ח הנ״ל, נראה פשוט דאין לחוש לזה. ואף לדעת הש״ך, נתבאר לעיל היטב דמודה בכה״ג שהשטר והעד באין בשורה אחת שאין לפסול. וברור לכל מעיין ששגה המחבר הנ״ל בהבנת דברי הש״ך. ואם אמנם תמצי לומר שיש מקום לחוש לכתחילה לדעת הרשב״ץ, **אבל בדיעבד שכבר עשו כן ואין אפשרות לתקן בקלות – מנא לן לפסול אף בדיעבד. אלא ודאי שיש להכשיר את השטר, וכדאי הם רוב בנין ורוב מנין הפוסקים הנ״ל, ראשונים ואחרונים, לסמוך עליהם אפילו שלא בשעת הדחק, וכ״ש בשעת הדחק. כנלענ״ד. ודו״ק.**

[וכן מש״כ בספר הנ״ל שם עמ׳ ק׳: ״ואע״פ שאין למדים משיטה אחרונה, הוא יכול לחזור על הדברים בשיטה שמימין לחתימת העד הראשון ויוכל לגבות בשקר״. ע״כ. גם זה שגגה בפניו, כיון שמפורש בדברי הטור והשו״ע שם (סי׳ מה ס״י) שבכה״ג אין למדין מחצי השיטה שלפני החתימה וגם מכל השיטה השלימה האחרונה שמעל החתימה. וכ״כ בסמ״ע סקי״ט להדיא דכיון שאין למדין מהשיטה הראשונה כל שכן שלא ילמדו מהחצי שיטה שלפני חתימת עדים. ע״ש. וכן משמע דעת הש״ך סקט״ז שהביא דעת הרא״ש והטור שהכשירו להדיא אם חתמו זה תחת זה, וכן משמע להדיא יותר בדברי הט״ז שם שכתב ״והטור כתבו משום סיפא זה תחת זה, ומ״מ אין למדין **אפילו** מהשלימה״, דמשמע דכל שכן מחצי השורה שלפני החתימה, ואפילו מהשורה השלימה שמעל החתימה אין למדין, ע״ש ודו״ק].

מ. שאין מקום לכתוב אלא באותה שורה של

וזאת דווקא כאשר חתמו מיד בשורה הראשונה שתחת השטר[מא], בין אם לשון השטר נגמרת בסוף השורה ובין אם נגמרת באמצע שורה והיתה חצי שורה ריקה, כיון שמ"מ אין למדים מהשורה האחרונה, ולא יוכלו לזייף כלום באותה חצי שורה. ובכל אופן שהשטר כשר, לכתחילה **לא יטייטו** עם קו או נקודות את החלל הריק שבחצי השורה שלפני החתימות, כיון שיש אופנים שדבר זה יכול לפסול את השטר, אבל בדיעבד גם אם טייטו אין השטר נפסל בזה[מב]. ובאופנים שהשטר פסול בגלל מיקום החתימה, יכול

העדים ולא יותר, **דאין לחוש בב' עדים בב' שטרות בכה"ג שבאים השטר והעד בשיטה אחת, כיון שניכר הזיוף.** מסקנת הש"ך (סקי"ז), וכן ביאר בדעת הרא"ש והטור והשו"ע, והסכים עמו התומים (כאן סק"ט, וכן בסי' נא סק"ד). ויוצא אם כן שהש"ך (שם) הסכים בנדו"ד עם הסמ"ע (סקכ"א) והלבוש (ס"י) דאין לחוש שהרי אין מצטרפים, ולא נחלק הש"ך עליהם אלא בענין מתי ובאיזה אופן אמרינן דבר זה שאין ב' עדים בשתי שטרות מצטרפים, כיון דס"ל לש"ך דקיי"ל להלכה דמצטרפים, וכדעת השו"ע בסי' נא ס"א, ועכ"פ לגבות מבני חרי, אלא בכה"ג דנדו"ד מודה הש"ך דקיי"ל דלא מצטרפים. ע"ש ודו"ק. וראה מה שהארכנו בזה לעיל הערה 39.

מא. ראה בפוסקים הנ"ל. שו"ע סי' מה שם. וראה בט"ז שם.

מב. בשו"ע (חו"מ שם סי' מה סי"א) כתב דין זה בנוגע למקרה שחתכו את החלק שלפני החתימה מתחת לשון השטר, שיש לחוש שמא היה כתוב שם חובתו וחתכו, אבל אם כתבו 'שריר וקיים' בסוף השטר - כשר אע"פ שחתכו, כיון שאין למדין כלום מהמילים שאחרי 'שריר וקיים'. ע"ש. והסמ"ע (סקכ"ה) כתב דה"ה שפסול אם טייטו את המקום הֶחָלָק שלפני החתימות, דאמרינן שהיה כתוב שם חובתו [והרי למדין מזה, שרק גבי זכותו אמרו שאין למדין משורה אחרונה ומשורה של החתימות, אבל חובתו למדין], ומחקו. ולגבי 'שריר וקיים', נראה שהסכים הסמ"ע עם דברי השו"ע, שהרי כתב (סקכ"ז) על דברי השו"ע הנ"ל שהכשיר אם כתב 'שריר וקיים', שהטעם הוא משום דאז נראה ששם סיים את השטר. ע"ש. וכן כתב הב"ח (סי"א-י"ב) דיש לפסול השטר בכה"ג שטייטו, מהאי טעמא, ונטה לומר דהוא אף אם כתבו 'שריר וקיים', אלא שלמסקנא נראה דהכשיר בכה"ג, ע"ש. והש"ך (סק"כ) הסיק דלדידן דקיי"ל שלמדין חובתו אפילו אחרי כתיבת 'שריר וקיים', הרי דליתא להאי דינא שכתב השו"ע (שם) להכשיר אם כתב 'שריר וקיים', אלא לדינא פסול גם בכה"ג שכתב 'שריר וקיים'. אמנם, התומים (סקי"א) כתב לתרץ קושיות הב"ח והש"ך, והסיק דלאחר 'שריר וקיים' נגמר השטר ושוב אין למדין שום דבר כיון שאינו שייך לשטר כלל. ע"ש. וכן דעת הסמ"ע כנ"ל, וכן משמע מהב"ח לדינא כנ"ל. וכן פסק הערוה"ש (סי"ג) שאם כתב 'שריר וקיים' אין לחוש לחיתוך או לטיוט, דאין למדין אפילו מחובתו. ובנחלת שבעה (שטרות סי' ב אות ג') הסיק דבכה"ג עדיף שיטייטו את הרווח הֶחָלָק שלפני חתימת העדים, ואין לחוש למחיקת חובתו, דעל כרחך לא היה כתוב כאן חובתו, וביאר דברי הב"ח באופן אחר ובענין שמודה לדבריו שאין הטיוט פוסל בכה"ג. ע"ש. וגם לכתיבת 'שריר וקיים' פעם שניה לא חשש. ע"ש.

וכעת נעסוק בענין מהות וצורת הטיוט, אם הוא ע"י מילוי דיו בכל החלל או שריטות דקות או נקודות. הנה, בשו"ע (סי' מה ס"ו) מבואר דאפילו טיוט בנקודות פוסל השטר. וכ"כ הסמ"ע (שם סקי"ד, וסי' מו סקע"ט) לדינא דאפילו מילא רק בנקודות באופן שנראה הלבן ביניהן, מ"מ פסול, דחיישינן שמא מעידים בו. אלא ש(כפי שהוסבר לעיל) הם מדברים על אופן שלא כתבו 'שריר וקיים', אבל אם כתוב - הרי הם מתירים אפילו טיוט במילוי דיו. משא"כ הש"ך (סי' מה סק"כ, שם סקי"ג וסי' מו סקפ"ו-פ"ח), אף שהסכים לפסול במילוי דיו, מ"מ האריך להוכיח מסוגיית הגמ' ודעות הפוסקים דשריטות דקות אינן פוסלות כלל כיון שרואים היטב שלא נכתב שם כלום תחת

להועיל טיוט בקו דק להכשיר את השטר, וכדלהלן.

ד) אם לשון השטר נגמרת בסוף שורה, השטר יהיה כשר אף אם השאירו את השורה הראשונה שתחת השטר ריקה, ועוד חצי שורה ריקה בשורה השנייה והשלישית לפני חתימותיהם, דווקא כאשר חתמו **זה תחת זה**, כיון שמהשורה הריקה שמעל החתימות לא ילמדו

השריטות, והשטר כשר בכל אופן אף בשטר שלא כתבו בו 'שריר וקיים'. ע"כ דעת הש"ך. וחלקו עליו בזה שאר הפוסקים: הסמ"ע (שם ושם), האורים (סי' מה סקי"ג), הנה"מ (שם סקי"ב), הערוה"ש (סי' מו סל"א), אולם המשפט (שם סקי"א), ועוד, ולדעת כל הני פוסקים, אם לא כתבו 'שריר וקיים' הטיוט פוסל אף בשריטות דקות, ואם כתבו 'שריר וקיים' אין נפסל בטיוט אפילו במילוי דיו.

וא"כ יוצא דהש"ך המחמיר אף ב'שריר וקיים' לפסול טיוט יש קולא בשריטות דקות דאינן פוסלות כלל. ולשאר כל הפוסקים, אם כתבו 'שריר וקיים' אין הטיוט פוסל, ומ"מ לדעתם אין זה חובה כלל לטייט שם, אלא שפיר דמי לדעתם להשאיר חלל ריק בלא טיוט כלל.

ועל כן, כתבנו בפנים כהוראה למעשה, שלכתחילה עדיף שלא לטייט מקום זה, כדי לחוש לדעת הש"ך הפוסל אף אם כתבו 'שריר וקיים', כיון שלשאר הפוסקים הסוברים דאין פסול טיוט בכה"ג שכתבו 'שריר וקיים', ממילא עדיף להשאיר ריק ולא לטייט כלל. ואע"פ שביארנו לעיל שבשריטות דקות גם הש"ך מודה להכשיר, וממילא היינו מרוויחים שיטת כל הפוסקים בזה 'ממה נפשך', מ"מ יש להימנע בדינים אלו מדברים שלא דרשו הפוסקים, שמא יטעו בזה במקרה דומה שדינו שונה, ויבוא הדבר לידי קלקול, כי במקרה האחר יהיה הדין שהטיוט פוסל לרוב הפוסקים ואפילו בשריטה וכדומה. בשונה מנדו"ד שעוסקים באופנים שהשטר כשר מן הדין לדעת כל הפוסקים אף מבלי לטייט כלל. ולכן עדיף להשאיר כך והבו דלא לוסיף הלה מדידן, שלא יבוא הדבר לידי קלקול. ולהלן בפנים יתבארו אופנים שבהם אכן כתבנו הוראה לטייט בקו דק, כיון דשם הדבר נצרך, ואף אם נפסיד בזה דעת פוסקים אחדים, מ"מ נסמוך על רוב רובם של הפוסקים כדי להציל את כשרות השטר, וכפי שיבואר להלן (בהערות) בס"ד בכל מקרה לגופו, על פי שיטות הפוסקים.

ובענין דעת הנחלת שבעה שהצריך לטייט, המעיין שם יראה שמה שכתב שעדיף לטייט הוא משום שחשש שמא יבואו לעשות שימוש בשטר הבא בעד אחד, שיכול על ידו להביא את חבירו לשבועה דאורייתא נגד עד האחד החתום, ולכן יש לפסול את החתימה שיש לפניה חלל ריק, ועל כן כתב שעדיף לטייט כדי שלא יוכלו לכתוב שם וממילא השטר יהא כשר. ע"ש. **אמנם לפי מה שביארנו לעיל (הערה 93) באריכות שאין לחוש לזה כיון שרוב בנין ורוב מנין הפוסקים לא חששו לזה, הנה נמצא שאם נחוש לדבריו של הנחלת שבעה נפסיד כאן את חומרת הש"ך הפוסל, ולכן נראה לענ"ד שלא לטייט שם כלל.** ואף שבשריטה דקה היינו יוצאים מידי כל חשש, כנ"ל, מ"מ מהטעם הנ"ל (שכאן השטר כשר בלאו הכי ויש לחשוש לקלקול במקרים אחרים), ומחמת שעיקר טעמו של הנחל"ש נדחה מעיקרו, כנ"ל, לכן למעשה יש להימנע. ודו"ק. כנלע"ד.

ואם טייטו במילוי דיו, בודאי שאין לפסול בדיעבד, כיון שיש לסמוך על השו"ע ורוב הפוסקים דס"ל שאחרי כתיבת 'שריר וקיים' אין זה פוסל, וכן יש לסמוך על דעת הנחלת שבעה דס"ל דאפילו עדיף כך לכתחילה.

[וראה בספר משפט הכתובה (פנ"א הט"ז), שכתב שבכל מקרה שאין חתימת העדים בצד ימין ממש - מועיל לטייט לפני החתימה, אפילו אחר שחתמו, ותוכשר הכתובה. ע"ש. אמנם ע"פ מש"כ לעיל, מבואר שאין לעשות מזה כלל ולנקוט כן בכל מצב, אלא יש לחלק בין המצבים, שבחלק מהם עדיף שלא לטייט, ובחלק מהם אכן מועיל שיטייט. ועכ"פ ודאי שאין לפסול בדיעבד. וכנ"ל. ודו"ק].

כלום, וכ"ש שמחצי השורה שלפני חתימתם[מג].

ה) אבל אם לשון השטר נגמרת באמצע שורה, **והשאירו את אותה חצי שורה ריקה, ועוד השאירו מתחתיה שורה שלימה ריקה**, וחתמו רק בשורה שתחת הריקה, בזה בודאי שהשטר **פסול, לכו"ע, ובכל מקום שחתמו, בין אם חתמו זה לצד זה ובין אם חתמו זה תחת זה, ואף אם חתמו בתחילת השורה** (בלי להשאיר גליון ריק) **וכ"ש אם חתמו באמצעה**, כיון שיכול לזייף מה שרוצה באותה חצי השורה הריקה שבסוף לשון השטר, ויחזור מעניינו של שטר בשורה השלימה הריקה, וממילא ילמדו מחצי השורה שהוסיף בה, והוי זיוף גמור[מד].

ובזה מועיל לטייט בקו דק את השורות הריקות, אם כתבו 'שריר וקיים' בסוף לשון השטר[מה].

ולכן, אם יש להם שטר אחר ריק - יש להעדיף לכתחילה לכתוב שטר חדש. אבל אם אין להם, ימתחו קו דק בשורות הריקות והשטר יהיה כשר.

ו) וכן אם השאירו העדים שתי שורות שלימות ריקות, וחתמו בשלישית, בין באמצע השורה בין בתחילתה, בין זה תחת זה בין זה לצד זה - פשוט דפסול מטעם הנ"ל, כיון שיכול להוסיף בשיטה הראשונה הריקה, וילמדו ממנה, והוי זיוף גמור[מו].

ז) אם העד הראשון חתם כדין בתחילת השורה הראשונה שתחת סיום לשון השטר, **והעד השני דילג שורה אחת והשאירה ריקה, וחתם בשורה השלישית**, וכן אם דילג כמה שורות, אף **שלכתחילה[מז] אין לעשות כן**, מ"מ **בדיעבד כשר ואין לפסול זאת**[מח], כיון שלא ילמדו ממה שכתוב באותה שורה [/באותן שורות], שהרי אם יהיה כתוב דבר נוסף על השטר יהיה ניכר זיופו, ואף שקיום מחקים ותליות בשטר מותר לכתוב בין שני העדים כאשר נזכרו אחרי חתימת העד הראשון, מ"מ אין הקיום כשר אא"כ נכתב בכתב יד העדים, ובוודאי שאין להחזיקם למזייפים, וממילא אין לחוש שאדם אחר יזייף שהרי אין זה כתב ידם[מט]. וכמו כן אין לחוש שמא יחתוך השטר מעל העד השני ויכתוב דבר כלשהו בשורה שמעליו, כיון שאז הוא יהיה שטר בעד אחד, שאינו יכול לחייב אחרים על ידו,

---

מג. ראה פוסקים הנ"ל, ושו"ע שם. וראה סמ"ע שם סק"כ וכ"א. וראה ש"ך סקט"ד וי"ז, שהסכים להכשיר, אך ביאר הטעם באופן אחר קצת. ע"ש.

מד. שם ריש הסעיף, וראה סמ"ע סקי"ט.

מה. המקורות נתבארו לעיל הערה 42.

מו. שם ס"ו.

מז. כמבואר לעיל (הערות 39 ו-40), שיש מקום לכתחילה לחוש בזה לשיטת ריב"ם ורשב"ץ, ולשיטת הש"ך והתומים שחששו לזה בכה"ג שאין השטר בשורה אחת עם העדים. ולכן לכתחילה אין לעשות כן. ומ"מ בדיעבד אין לפסול, כיון שרוב הפוסקים ס"ל להכשיר, וכמשנ"ת לעיל הע' 39.

מח. ריב"ש (שם) בשם הרמב"ן. וכ"פ הרמ"א (סי' מה ס"כ), והב"ח בתשובה (סי' מה). ודברי התוס' והרא"ש והטור והב"י והסמ"ע ושאר הפוסקים עולים בקנה אחד עם זה, כנ"ל הערה 39.

מט. ריב"ש (סי' מט) ע"פ הרשב"א והרמ"ה, ע"ש היטב.

וממילא אין לחוש לזיוף זה. ואף שאפשר על ידי שטר זה לחייב את העד עצמו אם יכתבו עליו שהוא חייב לפלוני, מ"מ הוא היה צריך לחוש לעצמו, ולא נפסול השטר בשביל זה [וכ"ז בתנאי שאין מחק בשטר אלא הוא כתוב על נייר נקי ממחקים][נ]. **והעצה היעוצה[נא] במצב כזה היא, שיחתום העד השני פעם נוספת מתחת לעד הראשון, ובסמוך לו, ובכך יתקן את החתימה גם לדעות החוששות בזה. אבל גם אם לא יעשה כן - אין הדבר מעכב.**

ח. כתב ברור

כתב הב"י[נב], דבעינן בחתימת העדים כתיבה תמה וברורה כמו בגוף הגט. והביאו **הרמ"א** להלכה[נג].

אמנם ביאר **הב"ש[נד]** בשם **התשב"ץ[נה]** דאין צריך כתב אשורית בחתימת העדים, וגם כשתינוק חריף (היינו שיודע לקרוא טוב) יכול לקרות - הרי זה כשר, אפילו אם תינוק שאינו חריף אינו יכול לקרות.

ובפת"ש[נו] כתב בשם זקנו בעל **הפנים מאירות[נז]**, וז"ל "כבר הביא

נ. הפוסקים הנ"ל הערה 47. ובספר משפט הכתובה (פנ"א הי"ד) הסיק ע"פ שיטתו הנ"ל (הערה 39), דיש לחוש לכתחילה למ"ד דחוששין לזיוף בעד אחד, דלכתחילה לא ירחיקו כלל בין שני החתימות אלא יחתמו זה תחת זה מיד ובסמוך ללא רווח, ואם קרה שהשני השאיר רווח וחתם - יחתום שוב ברווח הסמוך לחתימת הראשון, ויהיה כשר לכו"ע. וראה בספר הנישואין כהלכתם (פי"א הע' 445) שכתב גם כן לחוש לכתחילה שלא להרחיק בין שתי החתימות, מכך שבשו"ת מהרי"ק (עמ' תנב) כתב שלא ירחיקו בין החתימות כמלא השיטה, ובכנה"ג (אה"ע סי' קל הגה"ט אות יב) כתב בשם מהר"י מינץ (סי' נח) שלא ירחיקו זה מזה, ואם הרחיקו - פסול, ובשם סדר הגט (משפטי שמואל, סי' קכג) שכתב בשם מהרי"ל שלא ירחיקו כי אם פחות משורה. ולכן הסיק ג"כ שלכתחילה יש להיזהר בזה, ומ"מ בדיעבד שהרחיקו - יש להכשיר. ע"ש. וכן מתבאר ע"פ מש"כ לעיל (הערה 39) ע"פ דעת הרמב"ן והריב"ש והרמ"א והב"ח ורוב הפוסקים. ע"ש. ודו"ק.

נא. ראה משפט הכתובה שם, והביא סימוכין לזה משו"ת תעלומות לב (מהר"א חזן, ראב"ד אלכסנדריה לפני כמאה שנה, בח"ג קונטרס הליקוטים אה"ע אות כא), שהכשיר בדיעבד שטר בו העד חתם פעם שנייה בסמוך לעד הראשון כדי לתקן את חתימתו הראשונה שהיתה מרוחקת, אמנם אף שהכשיר כתב גם קיום ליתר שאת. ע"ש. לכן כתבנו בפנים שטוב לחתום שנית, כדי לצאת מידי ספק וערעור שיכולים להתעורר אם ישאיר מקום חלק, ומ"מ לא הצרכנו לכתוב על זה קיום, כיון שמן הדין אפשר להכשיר שטר זה לכתחילה ע"פ הפוסקים הנ"ל, ורק לעצה טובה וליופי וסדר השטר המלצנו שיחתום שנית בסמוך לעד הראשון. ודי בכך. ובפרט שלפעמים כתיבת קיום יכולה לעורר תמיהות והערות מצד הרבנות שרבניה מעדיפים שלא לקבל שטרות עם קיום אלא רק שטרות שאין עליהם שום מקום לערעור. כנלע"ד.

נב. אה"ע סי' קל.

נג. שם סי"א.

נד. שם סק"א.

נה. ח"א סי' ז.

נו. סק"ט.

נז. ח"ב סי' יט.

הב"ש בשם הרשב"ץ כשתינוק חריף יכול לקרותו כשר כו' והכא נמי עינינו רואות שתינוק חריף **שבספרדים יקרא כראוי**, יש להכשיר, **ואין מדקדקין כ"כ בחתימת העדים, רק אם אנו יכולים לקרות - כשר**, ובפרט במקום עיגון ודאי אין להחמיר כלל". עכ"ל.

על פי כל הנ"ל מובן שיש להשתדל במאוד שהכתב של העדים יהיה ברור מאוד וקריא.

ט. טעות בשם העד

כתב השו"ע[נח]: "יוסף בן שמעון ששינה וכתב יוסף בן שמואל - פסול. ויש מי שאומר שאם נשאת לא תצא". עכ"ל.

וכתב על זה **הרמ"א**: "ודוקא אם הוחזק בשם השני, אבל בלאו הכי - תצא". עכ"ל.

עוד כתב **הרמ"א**[נט] בשם תרו"ה דמאחר דסגי אם כתב "יוסף עד" אם כן לא צריך לכתוב "בן יעקב", ואם טעה או שינה בו - אין לפסול. וסיים הרמ"א **שאין לסמוך על זה אלא רק בשעת הדחק ובמקום עיגון.**

[**ולהעיר** מדברי **הרמ"א** (שם), שכל דבר שיש בו ספק כיצד כותבין אין ראוי לכתחילה לחתמו, **כי אין ליכנס לספקות לכתחילה בלא צורך**].

וכתב הב"ש[ס] בשם **הט"ז**, שאם יש בחתימת העדים טעות באות אחת - מותר לכתחילה למחוק את כל האות ולכתוב על המחק את האות כתיקונה.

אבל אם טעה טעות גמורה, כגון שחתם "בן ראובן" במקום "בן יעקב", כתב **הב"י** בשם **הרשב"ץ** דפסול, משום דאינו בעולם ואי אפשר לקיים. וכן פסק **הב"ש**[סא].

אבל הט"ז[סב] פסק דאינו מעכב, והוי כחתימת קרובים שחתמו למילוי בעלמא, דכשר, דאי אפשר לזייף, וכמבואר בחו"מ[סג], ולכן יחזור העד ויחתום חתימה נכונה, מתחת החתימה הלא נכונה, והשטר כשר. אמנם **הב"ש**[סד] כתב דאין נראין לו דברי הט"ז (ועיין בדברי המגיה שבסוף דברי הט"ז, שיישב סברת הט"ז וקיימו).

ולמעשה אין להקל בזה בכתובה, כיון שאינו מקום עיגון, ולכן גם דעת הרמ"א להחמיר בזה לכתחילה, ויש לפסול שטר כזה ולכתוב אחר.

י. התארים

כתב הרמ"א (שם) ע"פ סדר גיטין שלא יחתום את עצמו או אביו בשם 'רב' או 'חכם' אלא יכתוב רק "פלוני בן

נח. סי' קכט ס"י.
נט. סי' קל סי"א.
ס. סי' קכה סקי"א.
סא. סי' קל סק"ג.
סב. שם סק"א.
סג. סי' מה סי"ד.
סד. שם.

פלוני עד". ע"כ. ומ"מ בדיעבד אם הוסיפו תואר אין זה מעכב[סח].

ויש מי שכתב[סט] שלמעשה אין מקפידים על כך בכתובה, ואדרבה זהו אמצעי זיהוי טוב יותר ומדויק יותר, ולכן מי שאביו מפורסם כרב ורגילים האנשים לקרוא לו ולכתוב עליו "הרב" וכדומה משאר תארים, יכול לכתוב **לכתחילה** "בן הרב פלוני" וכיו"ב.

יא. עדים עם שם משפחה זהה

שני עדים שאינם קרובים אבל יש להם שם משפחה זהה, או ששם אביהם זהה, אין לחוש לזה ואפשר להחתימם לכתחילה[ס].

ומ"מ נראה דעדיף לציין זאת בגב הכתובה - לכתוב שאין להם שום קשר משפחתי הפוסל מעדות, וכן לציין זאת בהעתק הכתובה.

יב. חתימה בלועזית

כתב השו"ע[סח] שהעדים יכולים לחתום בכתב של שאר לשונות, וכן יכול אחד לחתום בשפה אחת והשני בשפה אחרת. ובלבד שהעדים יבינו מה שכתוב בשטר. אבל כל חתימה בפני עצמה צריכה להיות בשפה אחת בלבד[סט].

והחותם בשפה לועזית הנכתבת משמאל לימין, לכתחילה ישים לב שחתימתו תסתיים ביישור הצד הימני של השורות של השטר, בדיוק כמו החתימות בלה"ק, כיון שגם בלועזית היא הדרך הנכונה למנוע אפשרות לזיופים, שהרי מה שיכתבו מצד שמאל של החתימות [בחלל הפנוי מצד שמאל באותה שורה], ממ"נ לא יהיה נחשב לכלום[ע], שהרי אם תוספת זו נכתבת בלה"ק, כיון שבאה אחר החתימה אין למדים ממנה כלום, ואם נכתב בלועזית כשפת החתימה, הרי כיון שבלשון השטר גופא לא יכול להיות שתי שפות שונות[עא], לכן לא נתחשב בתוספת זו, שאין לה צירוף ללשון השטר, ולא ילמדו מזה, ובפרט שבא אחרי 'שריר וקיים'. וגם משום חשש שמא יחתוך השטר ויהיה עד אחד חתום על הנכתב, הרי למדנו לעיל שאין לחוש לזה מעיקר הדין.

ולכן גם אין ענין שיטייטו, אבל גם אם טייטו לא פסלו[עב].

וגם אם חתמו בצד שמאל של השטר ויש רווח ריק בצד ימין של חתימתם, אם חתמו זה תחת זה, הרי זה כדין חתמו זה תחת זה בלה"ק באמצע השורה, שנתבאר לעיל שאין חוששים

סח. כ"כ בשו"ת דברי יציב אה"ע סי' צ, ובספר הנישואין כהלכתם פי"א הע' 446.

סט. ב"ש סי' קכו סק"ב.

ס. ראה משפט הכתובה פנ"א סל"ג.

ע. כל זה על פי מה שנתבאר לעיל באות ז' סע' ג', ובהערה 39.

סז. עיין קיצור נ"ש ח"ב עמ' קמ.

עא. שו"ע אה"ע סי' קכו ס"א.

סח. אה"ע סי' קל סי"ד – טו.

עב. גם זה נתבאר לעיל שם ובהערה 42.

לזיוף בעד אחד[עג], ואין צורך לטייט, ואף עדיף שלא לטייט[עד], ובכל אופן השטר כשר אם לא השאירו יותר משורה אחת ריקה בין חתימתם לשטר. ע"ש.

ולהעיר שבכתובות המודפסות שמופיע בהם הכיתוב "נאום" ו-"עד" עם רווח ביניהם לכתיבת שם העד, אין לעדים החותמים בשפה אחרת לסמוך על הכיתוב "עד" המודפס בלה"ק, כדי שלא תהיה בחתימה אחת שתי שפות, אלא יכתבו בעצמם בכתב של שפת החתימה את המילה "עד", או את תרגומה בשפתם[עה].

אולם מצאנו **למהרש"ך**[עו] שחשש מאוד לפסול כתובה שעדיה היו חתומים בשפה לועזית, מחמת החשש שמא אינם מבינים את תוכן השטר עצמו הנכתב בלה"ק, והרי לפי הרבה דעות צריך שהעדים עצמם יבינו את מה שכתוב בשטר, ואע"פ שאינם קוראים בעצמם מ"מ צריך שיבינו מפי הקורא להם. ולכן חשש לפסול אף בדיעבד במקום שידוע בו שאלו החותמים בלועזית אינם מבינים לה"ק, שאז אין חזקה שהעדים קראו את השטר לפני שחתמו. ורק באופן שהחתן חתום בעצמו על הכתובה הכשיר את השטר לגבייה. וכן **הכנה"ג**[עז] פסק כדברי מהרש"ך.

ולכן ברור שהדבר תלוי ברגילות של אותו מקום, אם אלו החותמים בלועזית מצוי שמבינים לה"ק. ולצערינו הדבר מצוי מאוד בחו"ל שהעדים אינם מבינים לה"ק, והחתן והכלה בוחרים בהם להיות עדים מצד חברות וכדומה. במקרים אלו הרב צריך להיות חכם ולהפעיל שיקול דעת. ובשעת הצורך אפשר להשתמש בהיתר הנ"ל להחתים כמה וכמה עדים על הכתובה, באופן שיהיו בתוך כל החתימות שתי חתימות כשרות לכתחילה, מעדים החותמים בלה"ק ומבינים את תוכן הכתובה.

ולכתחילה ברור שיש לקחת רק עדים המבינים ויודעים לחתום בלה"ק. והרב המסדר צריך להתעקש על זה מאד.

ובמצב שיש עדים יראי שמים שאינם מבינים בעצמם את תוכן השטר, על הרב להסביר להם היטב את פרטי השטר באופן שיהיה ברור להם. וכפי שיבואר להלן גוף דין זה.

יג. ידיעת העדים והחתן מה כתוב בכתובה

כתוב בשו"ע[עח], שאין העדים חותמים עד שיקראו את נוסח שטר הכתובה מלה במלה.

עג. לעיל שם, והערה 39.

עד. לעיל שם, והערה 42.

עה. כן העיר במשפט הכתובה פנ"א עמ' קעט.

עו. ח"ג סי' מ-מא.

עז. אה"ע סי' סו הגב"י אות כו.

עח. אה"ע סי' סו סי"ג, חו"מ סי' מה ס"ב.

וכתב הרמ"א[עט], דכשאינם יודעים לקרוא, יקראו שני אנשים לפניהם, ואח"כ יחתמו. ואם אינם מבינים את השפה - יתרגמו להם ואז יחתמו. וכ"כ **הנחלת שבעה**[פ].

ואם שמעו כשקראו את הכתובה לפני הציבור בשעת החופה - יכולים להסתמך על זה אפילו לכתחילה ולחתום אף שהם עצמם לא קראו, ובתנאי שהבינו מה שקראו[פא]. וי"א שדי שישמעו את עיקרי הדברים שבכתובה ואינם חייבים לשמוע את כל הנוסח[פב].

וגם החתן צריך לדעת מה כתוב בכתובה ומה הוא מתחייב, ולפיכך אין העדים חותמים עד שמקריאים לפני החתן את נוסח הכתובה, כ"כ **הרמ"א**[פג] ע"פ **הרשב"א**. והוא גם כדי שהחתן לא יטען שלא ידע מה שכתוב בשטר בשעת הגבייה[פד], ובפרט לענין התוספת לאלו הנוהגים בזה סכום לפי רצונם ולא לפי מנהג קבוע[פה] [כמנהג בני הספרדים בזה].

ומ"מ לדינא, אפילו אם החתן יטען שלא הבין את לשון השטר ולא ידע מה כתוב בו בשעת החתימה, ואפילו אם ידוע לכל שבאמת אינו מבין, מ"מ הרי הוא מתחייב בכל מה שכתוב בשטר כיון ששתק וקיבל על עצמו כל מה שנוהגים לכתוב בשטר[פו], והיה לו לבקש שיפרשו לו בשעת החתימה.

יד. חתימת החתן

הרבה פוסקים[פז] כתבו שנוהגים שהחתן יחתום ג"כ על השטר. וכן הוא מנהג האשכנזים[פח], וכן בני הספרדים בכמה מקומות[פט]. וכן מנהג ירושלים[צ].

ויש שכתבו שבכמה מקומות לא נהגו כך[צא].

והיום התפשט מאד המנהג להחתים את החתן, ובפרט שע"פ חוקי המדינות אין לשטר שום תוקף אם המתחייב לא חתום עליו, וזה מועיל גם לסמיכות דעת האשה[צב].

עט. חו"מ סי' שם.

פ. סי' ב אות ז'.

פא. רמ"א שם ונו"כ. עזר מקודש סי' סו סי"ג ע"פ דברי הרמ"א והפוסקים שם.

פב. הנישואין כהלכתם (פי"א הע' 462) בשם הגרש"ז אויערבאך.

פג. סי' סו סי"ג.

פד. רמ"א הנ"ל ושו"ע חו"מ סי' סא סי"ג.

פה. באה"ט סי' סו סקכ"א.

פו. שו"ע חו"מ סי' מה ס"ג וסי' סא סי"ג, סמ"ע סי' סא סקכ"ג, ש"ך שם סקי"ח.

פז. תשב"ץ קטן (סי' תס"ה), אורחות חיים (הל' כתובות), רשב"א (ב"ב קעה, א), שו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' שא), מהרי"ל (הל' נישואין), תרומת הדשן (ח"ב סי' רלב), חוט המשולש (טור השלישי סי' א), רדב"ז (ח"ב סי' תתא), נחלת שבעה (סי' יב).

פח. נחלת שבעה שם.

פט. רדב"ז שם. נהר מצרים הל' כתובה אות יב.

צ. שו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' עג.

צא. תרו"ה וחוט המשולש הנ"ל.

צב. נהר מצרים שם, אבני האפד שו"ת סי' ה, הנישואין כהלכתם פי"א סע' קעא, משפט הכתובה פנ"ה ה"ה. וראה גם שו"ת הרדב"ז הנ"ל בסופו.

נוסח החתימה

במהרי"ל[צג] **ובנחלת שבעה**[צד] הביאו שתי נוסחאות: "פלוני בן פלוני החתן", או "פלוני החתן בן פלוני". ויש שכתבו[צה] דיש להעדיף לכתוב מילת חתן בסוף.

ויש שנהגו להוסיף[צו] לפני החתימה: "מודה אני החתן על כל הנזכר לעיל". או: "גם אני החתן מודה על כל הנזכר לעיל ובאתי גם אני בעצמי על החתום יום הנ"ל". או: "מודה אני ומאשר כל הנז"ל ובאתי על החתום ביום הנ"ל".

מיקום החתימה

החתן חותם במרחק מחתימת העדים כמה שורות בסוף השורה בצד שמאל כדי שלא ייראה כאחד העדים[צז]. ויש נוהגים שחותם באמצע השורה[צח]. ובדיעבד גם אם חתם בצד ימין קודם חתימת העדים - כשר, ואין לחשוש שחותם בתור עד, שהרי חותם בשם "החתן"[צט].



צג. שם.

צד. שם.

צה. משפט הכתובה פנ"ה סי"ב.

צו. עיין בהנישואין כהלכתם פי"א הע' 485, ובמשפט הכתובה פנ"ה סי"ג.

צז. מהרי"ל שם.

צח. כנה"ג סי' סו הגה"ט אות סה.

צט. נ"ש סי' יב אות עג.

שער
השבת

סימן רמג

יסודות איסור אמירה לנכרי והעסקתם בשבת

הקדמה כללית: הלכות אמירה לנכרי, מהסוגיות המורכבות בהלכות שבת, הלכותיו רבים ומפוזרים בכמה וכמה סימנים (רמ"ג - רמ"ז, רנ"ב, רע"ו, ש"ה (אדה"ז סכ"ט ואילך) ש"ז, שכ"ה וכן בהלכות יום טוב ועוד) שעל המורה צדק נדרש בקיאות והבנה גדולה מכל אותם סימנים לדלות הכללים שנוגעים לשאלה הבאה לפניו.

וגם סדר השואל ונשאל בדינים אלו, דורש מתינות ותחקור היטב של השואל עד שמקבלים את כל הפרטים הדרושים למתן פסק הלכה כדין. ולכן נדרש לפנות למו"צ שמתמצא היטב בהלכות אלו.

סדר ההלכות בשו"ע אדה"ז

אחד הפלאים שבשו"ע אדה"ז, הוא (לא רק הלכה בטעמי' כידוע, אלא גם) הסדר המופתי והקדמת היסודות. דבר זה נמצא בעוד נושאים, אבל בסוגית אמירה לנכרי הוא מהמפורסמים והבולטים ביותר. כל דבר מחושב ובהיר לא רק בסגנון לשונו הטהור אלא גם בסדרם.

שהמביט לראשית הסוגיא דאיסור אמירה לנכרי בגמרא עבודה זרה (סוף פרק לפני אידיהן כא, ב) ובטור ושו"ע סרמ"ג, יראה שעיקרם הולך וסובב סביב חשש או איסור מראית עין בהשכרת מרחץ, תנור ושדה לגוי. אמנם אדה"ז שינה הסדר, וביאר בתחילה יסודות ומקור איסור אמירה לנכרי בסעיפים א-ב (שיש דין שליחות בנכרי לחומרא, והרמז מהפסוק "כל מלאכה לא יעשה", וגזירת חכמים שלא תהא שבת קלה בעיני העם), ורק בסעיף ג' פותח "לפיכך מי שיש לו מרחץ", והולך ומבאר דיני שכר שבת ומחשבת הנכרי לעצמו או לישראל, ולאחר כל אלה מגיע לפרטי דיני מראית עין.

וסדר זה הנפלא, הוא הדרך הקלה והישרה להבין היטב את ההלכה בטעמה, כללי' ופרטי', כדרכו של אדה"ז בשולחנו (ושאר ספריו), כידוע. להלן יתבאר אי"ה כמה דוגמאות לכך מסימננו.

יסוד איסור אמירה לנכרי

מהתורה או מדרבנן: מצינו במכילתא (בא פ"ט) שדרשו חכמים מפסוק, שמלאכת ישראל ע"י גוי בשבת אסורה מהתורה "שנאמר (שמות יב, טז) ביו"ט 'כל מלאכה לא יעשה בהם', משמע אפילו ע"י אחרים [גויים] שאין

מצווים על השביתה ביו"ט, וקל וחומר לשבת" (תוכן המכילתא בלשון אדה"ז).

והובא ביראים (סד"ש בסגנון שונה): "תניא במכילתא 'כל מלאכה לא יעשה בהם' - לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה העובד כוכבים מלאכתך; למדנו מכאן שאסור לישראל להניח העובד כוכבים לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת מדאורייתא". אמנם סיים שם: "אי נמי י"ל קרא דמייתינן הכא, אסמכתא בעלמא הוא".

וגם סמ"ג (ל"ת עה) הביאה להך ברייתא, ואותו הוא שמזכירים הפוסקים לשיטת האומרים שאמירה לנכרי בשבת אסורה מהתורה (ראה גם כתב סופר או"ח סמ"א). וז"ל הבית יוסף שציטטו (סו"ס רמד): "אמנם י"ל שהיא אסמכתא בעלמא, שאם היתה מן התורה לא היו חכמים מתירין לעשותה [- המלאכה של ישראל] אף בביתו של גוי ואף מסרה מערב שבת [לגוי]. ולשון 'לא יעשה' הכתוב בתורה, מוכיח קצת **שהיא דרשה גמורה**".

גם הט"ז (סק"ג) לא פסח על שיטה זו, ונשאר בה ב"צריך עיון".

[שבתחילה הקשה למה התירו (רמ"א ס"ב) להשכיר מרחץ שבביתו לגוי בשבת, ולא חשו למראית עין מבני ביתו שיאמרו שהנכרי פועלו של ישראל, שהתירו על סמך שבני ביתו יודעים שהגוי השכירו למרחץ ואין חשש למראית עין; דלכאורה הי' לאסור ככל מראית עין שאסרו חכמים שאפילו בחדרי חדרים אסור, וכמבואר בכמה דוכתי (ומהם בכתובות ס, א; שבת סד, ב. קמו, ב ועוד). **ומשיב** ע"ז, דאמירה לנכרי **שבות היא** (דרבנן) וקיל טפי (ראה אדה"ז סש"ה); וכך גם מפורסם מהלכות בשר בחלב (יו"ד ספ"ז) גבי עוף בחלב שקדים, דלא אסרו חשש מראית עין בחדרי חדרים באיסור דרבנן].

וז"ל הט"ז: "שאפי' אם העכו"ם הוי שכירו של ישראל ועושה בשבילו, אין כאן איסור דאורייתא אלא שבות, דאמירה לעכו"ם היא שבות, בזה לא החמירו כל שהיא במקום שאין שם מראית עין. דכ"כ הרא"ש שם בפ' חבית, דבאיסור דרבנן לא אמרינן אפי' בחדרי חדרים אסור. אלא דצ"ע, דהא כתב ב"י סי' רמ"ד בשם סמ"ג, דמלאכה ע"י עכו"ם לישראל **הוא דאורייתא**".

ועד"ז נמצא בתשובת **לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק** (סל"א ס"ב) שצירף לחומרא שיטת היש אומרים שהוא מן התורה ומונה אותה כטעם נוסף לאסור בשאלת השואל, וזל"ק: "מ"ש הב"י ססי' רמ"ד ד"ה כתב סמ"ג. דמשמע מהמכילתא שאיסור כשהא"י עושה מלאכה בציווי הישראל **הוא דאורייתא**. ובשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ל"ח חיזק סברא זו. מיהו אאזמו"ר הגאון ז"ל סי' רמ"ג ססעי' א' כתב **דהוי מדרבנן וכ"ד כל הפוסקים**. וכן משמע בהדיא בגמ' פ"ק דגיטין (דף ח' ע"ב)".

וממשיך שם: "מ"מ משמע בהדיא בגמרא פ"ק דסוכה (דט"ז ע"ב) שהדרבנן של איסורי שבת חמור גם מהדאורייתא של מ"ע יעו"ש. וביותר

בדבר שהוא בפרהסיא חמור טובא טפי. וע' בגמ' פ"ק דחולין (דף ה' סע"א) חוץ מן כו'. ועיין בהרא"ש בעירובין פרק הדר סי' י"ג מובן ומבואר דפרהסיא דחילול שבת אף באיסור דרבנן חמור טובא".

ומש"כ הצמח צדק ש"כן דברי כל הפוסקים" שהוא מדרבנן, כ"ה ברמב"ם (רפ"ו מהל' שבת) ורמב"ן עה"ת (שם), וכאמור כ"כ היראים (ויש אומרים שכן היא דעת הסמ"ג), וכ"פ הלבוש ואל"ר (ר"ס רמג) ועוד. ואיברא שכן נמצא בכמה דוכתי בש"ס, דאמירה לנכרי שבות (בבא מציעא צ, א. שבת קנ, א. עירובין סח, א. ולסוגיא דגיטין כבר ציין הצמח צדק).

רמז מהתורה: והנה במש"כ הפוסקים ואדה"ז שם, ש"יש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט מן התורה . . ומכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא", אף דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא (ראה תענית ט, א ובפרש"י. תוס' ישנים יומא לח, א. זח"ג רכא, א. זו"ח קה, א) אין בשום אופן להקל ראש להחשיב "רמז מהתורה . . (ו)אסמכתא" ל"ווארט" ואמרה יפה ר"ל, אלא הוא גזרת חכמים ש(לא הסתפקו בגזירתם אלא גם) סמכו דבריהם אקרא. וראה מכל זה באנציקלופדי' תלמודית (כרך ב, ערך אסמכתא - דרשה).

וזהו שמקדים אדה"ז להלכות אמירה לנכרי האי טעמא דרמז מהתורה אף שהוא מדרבנן, שכאמור לקמן, נראה שבהקדמה זו מעיר לב הלומד והמורה צדק לחומרת איסור אמירה לנכרי שלא יקלו בה ראש ח"ו.

טעמי איסור אמירה לנכרי

פותחים בדבר מלכות, שיחת הרבי לחג השבועות תשכ"ד (נדפסה בשולחן המלך - שיחות הרבי על שו"ע אדה"ז, סרמ"ג. תורת מנחם חלק מ' עמ' 66 ואילך), שמבאר בארוכה למה נזקק אדה"ז לפרט כמה טעמים לאיסור אמירה לנכרי. משום שיש לכל אחד מהטעמים דלהלן חידוש והוספה בכל אחד מהם על זולתו. עיי"ש. ולהלן אי"ה נתעכב מעט בנ"מ שבין הטעמים.

שליחות בנכרי: טעם עיקרי וחמור בהלכה זו הוא משום ש"כשהנכרי עושה בשבת, הוא עושה בשליחות הישראל [ונחשב כאילו הישראל בעצמו הוא שעשה את המלאכה או את האסור מדרבנן שעשה הנכרי בשליחות הישראל].

ואף על פי שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל, שנאמר בתרומה 'כן תרימו גם אתם תרומת ה'', ודרשו חכמים 'גם' לרבות שלוחכם - מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה, **מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא"** (לשון אדה"ז ס"א).

ומקורו בדברי רש"י (שבת קנג, א ד"ה מ"ט. ע"ז כב, א ד"ה לא (וראה גם טו, א ד"ה כיון ויתבאר לקמן). ובב"מ עא, ב בסוגיא

דריבית ד"ה ואם העמידו: "משום דנכרי שליח ישראל, ושלוחו של אדם כמותו").

ודבר דבר: ברש"י במקום אחר (ע"ז טו, א ד"ה כיון) מצינו טעם נוסף: "ומה שאסור לישראל לומר לעובד כוכבים עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך **ודבר דבר** (ישעיהו נח), **דבור אסור**". וכ"כ בהגהות מיימוניות (שם אות ב).

טעם זה הוזכר בכל המלקטים על סימננו שדנו בטעמי איסור אמירה לנכרי, ולהלן יתבאר אי"ה למה אדה"ז השמיט מכאן - סימן רמג, טעם זה.

וילותא דשבת: כותב אדה"ז ש"עיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביום טוב אינו אלא מדבריהם, כדי **שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן**. וכן ביום טוב ואפילו בחולו של מועד וכן בשאר כל איסורין שבתורה כמו שיתבארו במקומן". ומקורו ברמב"ם (שם).

נ"מ בין הטעמים: המצווה לגוי **בערב** שבת לעשות לישראל מלאכה בשבת, לא עבר באיסור ד'ודבר דבר' (דרש"י בגמ' ע"ז שם), שלא דיבר דבר האסור בשבת אלא ביום חול בעת שמותר לו לומר הני דיבורים; אמנם אסור מטעם שליחות (דרש"י בשאר מקומות), דכשיעשה הגוי המלאכה בשבת נחשב שנעשה ע"י הישראל שלוחו. ולכן "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת . . ואע"פ שאומר לו מקודם השבת שיעשה בשבת" (אדה"ז בריש הסימן).

וכן גוי העושה מלאכה בשבת עבור ישראל, כגון שרואה הגוי שהישראל יושב בחושך ומדליק לו האור, שלא בציווי הישראל, הרי הישראל לא דיבר דבר, אך בעשייתו למען הישראל והנאתו הרי כאילו עושה בשליחות הישראל. וגם טעם הר"מ במז"ל חל עליו - שלא תהא השבת קלה בעיניו, ולכן עליו למחות שלא יעשה הגוי עבורו מלאכה (ראה סרע"ו וסש"ה סכ"ט ואילך ובסל"ד).

וכן ישראל האומר לגוי בשבת שיעשה מלאכה לישראל **אחרי** שבת, איסור ודבר דבר יש כאן, שהרי אף שלא נעשה שום מלאכה ביום השביעי, בשבת הוא שדיבר דבר, מאידך אין כאן חשש שתהא השבת קלה בעיניו או לדונו מדין שליחות, שהרי המלאכה לא תעשה בשבת אלא לאחר יציאתה.

וכן דנו הפוסקים בשימוש חי' **מאולפת** בשבת, דשליחות לנכרי לחומרא מצאנו אך שליחות לקוף וכלב לא מצאנו. אמנם מדין ודבר דבר, אם ציווה בשבת לחי' לעשות מלאכה בדיבור חול, אסור. וכן יש לחוש שעלולה להיות שבת קלה בעיניו.

מאידך אולי יש לומר, דדווקא בנכרי גזרו שלא יאמר לו לעשות לו מלאכה בשבת משום שנדמה בחיצוניותו ל"אתם קרויים אדם" (יבמות סא, א. בבא מציעא קיד, ב. כריתות ו, ב. וכן בזוהר בכמה דוכתי, ח"א כ, א. ח"ב פו, א. ח"ג ריט, א) ויגרום לו לזילותא דשבת ח"ו, משא"כ בבהמה, אין לחוש לקלות ראש

של יהודי כלפי איסורי שבת משום מעשי' של בהמה. וראה עוד בשו"ת אבני נזר (סמ"ג) שהאריך בנ"מ נוספות.

הטעם העיקרי לגזירה דאמירה לנכרי

טעם השמטת ודבר דבר: והנה כאמור לעיל, בשונה מכל האחרונים מלקטי טעמי איסור אמירה לנכרי, אדה"ז באופן פלאי השמיט בריש סימננו טעם ודבר דבר; שבתחילה מביא טעם דשליחות, וממשיך ומזכיר הרמז בפסוק לא יעשה בהם שהובא במכילתא, ותיכף מסייגו שאינו אלא אסמכתא, ומסיים ש"**עיקר** האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביום טוב אינו אלא מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמן" - טעם הרמב"ם.

את טעם ודבר דבר כן הזכירו אדה"ז בסימנים הדנים בדיבור בשבת (סש"ו ס"ה. סש"ז ס"ז) וכפשוט דסב"ל טעם זה להילכתא, אמנם כאן השמיטו. והוא פלאי.

ויש להבין, (א) למה זה לא צירף טעם של ודבר דבר יחד עם שאר הטעמים שהביא כאן באותו סימן, שכאמור לעיל, שינה אדה"ז מהטושו"ע, שהמה דברו בעיקר מאיסור מראית עין, ואדה"ז סידר וביאר תחילה יסודות וטעמי גזירת אמירה לנכרי. וע"כ, לכאורה הי' כאן המקום הראוי לפי שינוי זה להזכיר גם זה הטעם דדיבור אסור.

עוד יש להבין (ב) למה לא פתח מיד בטעם העיקרי, שלא תהא שבת קלה בעיני העם, ולמה זה החל בטעם שליחות ועוד התעכב לפני הזכרת הטעם העיקרי, ברמז מהתורה, ורק בסוף ס"א סיים וביאר שהטעם העיקרי הוא טעם הרמב"ם "שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמן".

בתירוץ לשאלה הראשונה (בסיבת השמטת טעם ודבר דבר מסימן רמג) ביאר הרבי (שולחן המלך ותורת מנחם שם):

"**דכיון שעיקר** האיסור ד"ממצוא חפצך ודבר דבר" הוא **בשבת**, לכן לא הביאו רבינו הזקן בסימן רמ"ג, דקאי כש"אומר לו **מקודם השבת**", כי האיסור ד"ממצוא חפצך ודבר דבר" שמקודם השבת אינו **עיקר** האיסור.

ועוד י"ל, שהאיסור משום "ממצוא חפצך ודבר דבר" שמקודם השבת אין בו החומר דדברי קבלה (שהרי הפסוק קאי על הדיבור בשבת דוקא), אלא הוא ככל האיסורים שמדרבנן. ולכן לא הוצרך רבינו הזקן להביאו בסימן רמ"ג, כש"אומר לו מקודם השבת", כיון שמקודם השבת אין בו מעלה יתירה לגבי הטעמים דשליחות ושלא תהא שבת קלה." ע"כ. (שם עמ' 70).

ואולי יש עוד לבאר ולהוסיף: דאיסור ודבר דבר בשבת אין עיקר עניינו משום הגוי ואמירה לנכרי, ואינו מיסודות גזירות חז"ל בנידון, אלא הוא איסור כללי לכל ישראל, שענינו הוא שישראל לא ידבר דיבורי חול וכו' בשבת, דהרי אפילו ישראל לעצמו ואין

אחר שומעו - אסור להוציא מפיו בשבת דיבורים אלה משום ודבר דבר; ומה שאסור לומר לנכרי בשבת משום ודבר דבר, אינו אלא פרט מהאיסור הכללי שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך בחול.

ולפי זה יומתק למה לא הזכירו כאן אדה"ז אלא בסימנים הדנים באיסור הכללי דדיבור חול בשבת, ששם מקומו, שכאמור אין עיקרו לאסור לומר לנכרי שיעשה מלאכה בשבת, אלא לאסור כל דיבור חול בשבת, בין לעצמו ובין לישראל חבירו, ובין, להבדיל, הנכרי. דעיקר טעם הגזירה שגזרו חכמים את האמירה לנכרי, כפי שמסיים אדה"ז, הוא שלא תהא שבת קלה כו'. ואף שהוסיפו עוד טעמים לגזירה (כמו ודבר דבר), עיקרה ושורשה של גזירה זו הושתתה על טעם הרמב"ם הנ"ל, וע"כ לא הזכיר כאן אדה"ז הטעם הנוסף דודבר דבר, אלא במקומו הראוי לו.

למה פתח אדה"ז בטעם שליחות: ועתה נתרץ השאלה השני' הנ"ל, למה אדה"ז פתח הלכות איסור אמירה לנכרי בשבת בטעם שליחות (ורמז מהתורה), ולא בטעם העיקרי שלא תהא שבת קלה וכו'.

והוא, כדי להורות חומרת איסור זה, לעורר בלב הלומד אימת דין אמירה לנכרי.

דהנה, ידוע שחז"ל החמירו בגזירה זו הרבה, והטעם כנראה בחוש הניסיון, וכפי שכותב אדה"ז בתחילת הלכות בישול (ריש סשי"ח) "שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות", ולכן ראשית חכמה יראת ה', וכאומר לו: דע, שגוי העושה בשליחותך הרי אתה זה שעשית המלאכה בשבת, שכוחם של חז"ל גדול להחשיב מעשה הגוי בשליחותך כאילו אתה חיללת קדושת יום השביעי ר"ל, שעשו משמרת לשמירת השבת ע"י שגזרו דיש שליחות לנכרי לחומרא.

ויש לומר שטעם שליחות הוא כמסובב ועלול מהסיבה ועילה העיקרית דגזירת אמירה לנכרי שהיא טעם הרמב"ם, שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבוא לעשות בעצמם: שבכדי למנוע שיבואו העם לעשות בעצמם, יש להקדים, לידע ולהודיע דיש שליחות לנכרי - דחשיבנן כאילו הישראל עצמו הוא שעשה המלאכה ונמנה בין עוונותיו ר"ל.

ובזה ישיגו חז"ל חפצם לגדור שבות בישראל, שמעתה לא יקל ראש לצוות לנכרי בשבת לעשות לו מלאכות ככל העולה הרוחו, אלא יעיין או ישאל המורה צדק; וגם המו"צ לא יורה בלי להכיר היטב הלכות אלו.

ושוב נתבאר הסדר הנפלא בשו"ע אדה"ז, שאינו רק שידע ההלכה בטעמי', אלא שיוסיף יראת ה' לידע ולהכיר בלבבו את תוקף הגזירה וההלכה. ומזה יראה וישכיל כל מורה, את דרך הוראת ההלכה לעם, הן בהני הלכתא והן באחריני. וק"ל.

חומרת איסור אמירה לנכרי: "הפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזרות" (אדה"ז ס"ב), ולשון הפליגו, היינו

שריבו איסוריהם ביותר בגזירה זו. והוא ביטוי נדיר שאינו תדיר ומצוי בשולחן ערוך.

וצריך להבין, למה הפליגו באיסור זה יותר מבשאר איסורים. ועוד, דאיסור אמירה לנכרי הוא איסור כללי ואינה מיוחדת להלכות שבת בלבד, ובלשון אדה"ז (ס"א) "וכן ביום טוב ואפילו בחולו של מועד וכן בשאר כל איסורין שבתורה".

וכמה דוגמאות לדבר כפי שעולה מאותם סימני הלכות אמירה לנכרי, הן באיסור הנאה ממעשה הנכרי עבור ישראל, והן בחובת הישראל למחות בכדי למנוע הגוי מלעשות עבורו, וגם במראית עין דאמירה לנכרי, החמירו בה ביותר, והרי כל אלו גזירה לגזירה הן.

משא"כ בהלכות יום טוב, לדוגמא, שלא החמירו וקנסו כל כך מעשה יו"ט שנעשה באיסור (אדה"ז סתק"ג סי"ג) כמו שאסרו מעשה שבת (חולין טו, א. שו"ע שי"ח, כשיטת ר' יהודה): "עבר ובישל ביום טוב, לא ראו חכמים לקונסו על איסורי יום טוב הקלים אלא על איסורי שבת החמורים הוא שקנסו".

ונראה הטעם להפלגה זו, דהלכתא רבתא לשבתא שאני, שיש בו סקילה וכרת.

וכן נלמד חומרתו מהא דסדר תיקון תשובה בתעניות וצדקה לעובר על איזה איסור ח"ו, לא הובא באיסורים אחרים בשו"ע זולת בהלכות שבת והמשמש עם הטהורה ונטמאה (יו"ד סקפ"ה ס"ד). ויש להעיר ששבת חמורה מנדה, דאף שגם נדה בכרת (ויקרא כ, יח), שבת חמירא לן טפי, דנוסף לה חיוב סקילה בפרטים רבים.

ובזה יומתק למה בסעי' ב נזקק עדיין אדה"ז להתעכב לפני שמפרט פרטי הלכות אמירה לנכרי, שמקדים ואומר: "והפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזרות" ומונה כמה דוגמאות בקצרה. והיינו שבגזירה זו, כן גזרו גזירה לגזירה (כן מדייק הרבי בלשון אדה"ז שם) אע"פ שבדרך כלל קיי"ל דאין גוזרין גזירה לגזירה (ביצה ג,א; יבמות קט, א ועוד. אמנם בכמה עניינים כן גזרינן גל"ג, ראה תוס' ד"ה גזירה ברכות נג, א; תוספות רי"ד שבת לא, א; מאירי ביצה לז, א; שו"ת חכם צבי סע"ה; ביאור הגר"א לאו"ח סרנ"ב ועוד).

סדר הלימוד הראוי בשאלות זמנינו

לפני שנבוא לפרטי הלכות העסקת נכרי בזמן הזה, יש להקדים תחילה הוראה כללית בסדר הלימוד הראוי:

הבא ללמוד ולהורות הלכה למעשה בדינים השייכים לזמנינו תוך דימוי מילתא למילתא מדברי הגפ"ת ופוסקים מקדמא דנא, אל לו לקפוץ בראש ולדמות הדין למציאות זמנינו כבר בתחילת לימודו בדברי הקדמונים, אלא יש להבין היטב היטב תחילה דבריהם שמפיהם אנו חיים וכפי שהן היו בימים ההם סדרי החיים והמסחר וכל כיו"ב.

וגם אחרי שנתיישב בליבו הסברות והטעמים וכללי ההלכה וכן דרכי חיי אבותינו כנ"ל, טרם נמצא מישנתו ברורה לקוראו יודע להשיב כהלכה עד שיברר הנהוג בזמן הזה בכל הנוגע לשאלה הבאה לפניו.

ורק אחר הדברים האלה שתלמודו בידו, יפתח שערי היכל הבינה לדמות דבר לדבר ולהסיק מילתא אליבא דהלכתא.

דוגמא לכך מסימננו, שדה, פשיטא לן והיא גמרא ערוכה לפנינו במסכת ע"ז שם, שלאריסות עומדת, שכך נהגו בעלי השדות להעמיד אריס על שדותיהם. אולם בימינו נתהפכו הסדרים וכלל אינו נהוג ליתן שדהו לאריס נכרי (כבר העיר מזה בהגהות חת"ס לשו"ע, הביאו בקצות השלחן סי' קב בדי השלחן סק"ו), אלא משכירים פועלים לעובדה ולשומרה בשכר קבוע ליום, חודש או שבוע.

נמצא המותר נהי' אסור בגלל שינוי הרגלי המסחר. וכן להיפך, האסור (מרחץ) נהי' מותר כמבואר מרב האי והרא"ש. ויתבאר לקמן.

ועד"ז גבי דין שיפוץ ותיקונים גדולים בבתים (ראה סרמ"ד), שהיו נותנים לפועלים לתקן ביתו והי' שכרם עבור שעות או יום מלאכה, וכן עד עתה רגילים לשלם לפועלים שכר שעות או יום בצובע ביתו וכדו', אך ע"פ רוב שאר השיפוצים בבתים נעשים על ידי קבלן (והוא המעסיק את פועלים). וסדר המו"מ עם הקבלנים הוא שנותן תחילה הצעת מחיר הכוללת את כל ההוצאות מראש ולא שכר שעות או יום.

ועל כן יזהר הלומד שלא יבלבל יצועי ההוראה, ויגש תחילה לש"ס ופוסקים במתינות, וכפי שדרשו חז"ל עה"פ 'יעשה למחכה לו' (ישעיהו סד, ג) "אלין אינון דדחקין למלה דחוכמתא ודייקין לי' ומחכאן לי' למנדע ברירא דמילה" (זוהר ח"א קל, א. ראה המשך תרס"ו ד"ה ואברהם זקן) עד אשר יבוא לשאלות זמננו בלי להיבהל כגולם להשיב.

אם נכון לכתחילה לפתוח עסק הפתוח בשבת כדין

האחרונים דנו בשאלה, שלה סדר קדימה לכל הלכות פתיחת עסק בשבת על ידי גוי, והיא, אם ראוי לכתחילה לפתוח עסק שכזה אף שבעליו שומר ומקפיד על כל כללי ההלכה לפי הוראת המורי הוראה.

שידוע כמה רבה המכשלה ואדם בהול על ממונו (שבת קכ, א. פסחים יא), ואין המורה יודע מה ילמדו מהיתרו ודבריו, והם סברות דקות ובקל נכשלים העם לדמות להתיר האסור. וכבר הזהיר אבטליון (אבות פ"א, יא) חכמים היזהרו בדבריכם וגו'.

ישנם שהעמידו על הדין והתירו כל שהעסק עומד בכללי ההלכה. אמנם השרידי אש סיפר ששאל את החפץ חיים שאמר לו שאינו רוצה להכריע בזה.

ישנה שמועה מעבד מלך, הרב בנימין קליין ע"ה שמסר בשם הרבי,

שבתחילת חזרתם בתשובה של אלו שהיו להם עסקים פתוחים בשבת, יש לעזור להם שיהי' פתוח לפי כללי ההלכה עכ"פ, אמנם עם הזמן יש לעודדם לסגור לגמרי את העסק בשבת.

בימינו, יש מקומות במרכזי קניות המחייבים את בעלי העסקים לפתוח בשבת ר"ל, וקונסים ואף מגרשים חנויות שלא יפתחו, חלקם מגובים בצווים ונהלים מהרשויות המקומיות. ולכן בכה"ג יש להקל שיפתח בשבת על ידי גוי לפי כללי ההלכה.

ונחתום במעט דברי חיזוק מהפוסקים שלא לסמוך בקלות על היתרים בדיני נכרי בשבת:

וז"ל החתם סופר בתשובה (או"ח סנ"ט): "על זה אנו מתפללים שתהי' פרנסתינו בהיתר ולא באיסור, ואין הכוונה בלא גניבה וגזילה שזו אינו בידי שמים, אבל הכוונה דברים האסורים ונצטרך להתירם משום הפסד פרנסתינו לשיזבן רחמנא מאלו וכיוצא באלו".

ובכף החיים (סרמ"ד סקל"ח) **הביא** מעשה מהחסד לאלפים (סק"ב), שמעשה בעשיר ירא ה' שפיזר ממון הרבה כדי לא להניח לגוי לבנות בית הישראל בשבת, ויהי יום שהיתה שריפה גדולה בעיר ר"ל, ובהגיע האש סמוך לביתו ויהפוך ה' רוח וניצול ביתו, זהו שכרו בעולם הזה, ובעולם הבא על אחת כמה וכמה.

ובמשנה ברורה באחד מדינים אלו (סרמ"ד סוס"ק לה): "והבוטח בה' ואינו מחפש צדדי קולות על שבת, אשריו".

דין רווח מעשה נכרי בשבת בדיעבד

רווח מעשה מלאכת נכרי עבור ישראל בשבת **שנאסר** משום **מראית עין**, מותר בדיעבד; אך רווח שהגיע לישראל ממעשה נכרי במקום שנאסר מן הדין, גם בדיעבד הרווח אסור. וכן אנו פוסקים ע"פ אדה"ז (סי"ג, מתשובת הגאונים בשם רב נטרונאי גאון (הובא בב"י אך חלק עליו. ראה להלן), ב"ח שם. שיירי כנה"ג הגהות ב"י סק"ג. מג"א סק"ה. אל"ר סק"ט. חיי"א כלל ג סקי"ט. ערוה"ש סט"ז וסרמ"ה סח"י. משנה ברורה סקט"ז וסרמ"ה סקכ"ג).

ויש חולקים וסוברים שאין היתר בדיעבד לרווח שבת ע"י נכרי **אפילו באיסור מראית עין** (בב"י סרמ"ה (ס"ו) כתב שהמרדכי והרמב"ם לא סב"ל כרב נטרונאי גאון, וכן במטה יהודה סק"ח בדעת השו"ע שאסר בכל אופן, וראה רמ"א סוף הסימן וכה"ח אות כה. וכ"פ להחמיר הלבוש ס"ב ובסרמ"ו ס"ג, והפרישה סק"ח), **וע"פ זה** פוסקי הספרדים מחמירים בזה (ראה הלכה ברורה סרמ"ה סכ"א ועוד) **אף בהפסד מרובה** (מטה יהודה שם). **ויש** מקילים בהפסד מרובה, בתנאים מסוימים (ע"פ הרמ"א בר"ס רמה).

בכדי שיעשו: עוד יתבאר במקומו (סשי"ח בתחילתו וסרע"ו ושכ"ה), שפעמים אסור לישראל להנות ממלאכת הנכרי שעשה בשבת עד מוצאי שבת בשיעור בכדי שיעשו.

כללי איסור העסקת נכרי בשבת

העסקת גוי בשבת בחישוב יומי או שעות אפילו שלא אמר לו בפירוש לעשות בשבת, הווה כאילו אמר לו בפירוש לעבוד בשבת, ובזה הוא נחשב לשליחו לעשות האסור לישראל בשבת, וכמבואר לעיל, דלחומרא חשבינן גם בנכרי דשליח אדם כמותו. ולא נמצא כמעט שום היתר לומר לגוי בפירוש לעשות בשבת (זולת במכס, יתבאר בסרמ"ד). ולכן הוא אסור מן הדין ולכל הדעות. וגם בדיעבד אסור להנות מהרווח, דכל שאסור מן הדין (ולא רק משום מראית עין) אסור ברווח אף בדיעבד כנ"ל.

וגדולה מזו, אף שהאבני נזר (ר"ס מא) סב"ל **שבאריסות** שדה מותר לומר בפירוש לנכרי שיעשה בשבת, להלכה רוב הפוסקים לא קיבלו סברתו (קצות השולחן סי' קב ס"ד. ראה גם שו"ע סרמ"ה ס"ד ומ"ב סקח"י מתוספת שבת סקי"ב, ושו"ת אג"מ ח"ד או"ח סנ"ד ועוד), וכן פסק אדה"ז (סו"ס ז) שגם באריסות "יזהר שלא יאמר לו שיעשה בשבת".

ומניסיוני, כשקשה לשואל להבין את האיסור להעסיק גוי בשבת בחישוב יומי או שעות, יש להסביר לו את הנ"ל - שהוא כאומר לו בפירוש "עבוד בשבת", שאז נחשב הישראל מחלל שבת מדברי סופרים עכ"פ, וזה מועיל שיקיים השואל ההוראה בלי לפקפק בה ח"ו.

נשמע מדבריו שאומר לגוי לעשות בשבת: המוסר לגוי לעשות מלאכה ואינו אומר לו בפירוש לעשות בשבת, אך מדבריו כן נשמע שאומר לו לעשות בשבת, כגון שנותן רכבו לגוי לתקנו סמוך לכניסת שבת, ואומר לגוי שיחזור לקחת את הרכב כשהוא מתוקן במוצאי שבת מיד - אפילו לא אמר לו בפירוש לתקנו בשבת, אסור. שאם הי' נותן לו את רכבו לתקנו ביום השישי מוקדם והי' לנכרי שהות לתקנו לפני שבת, ניחא שמותר, אך כאן כאומר לו ממש עשה בשבת, שאפילו שלא אמר לו בפירוש לתקנו בשבת, אסור.

ואם נותן לגוי בערב שבת קרוב לשבת, אך אינו במשמע מדבריו שאומר לו לעשות בשבת, כגון שאומר לו שיבוא בימים הקרובים לקחת את רכבו אחר שיתוקן, ויש לגוי שהות אחר שבת לתקנו, אפילו תיקנו הנכרי בשבת מותר לבוא במוצאי שבת מיד לקבל את רכבו המתוקן, שלא אמר לו ולא מידי, לא בפירוש ולא במכלל דברים.

קבלנות בשכר שעות: המקבל על עצמו לסיים איזה מלאכה שיש לה שיעור, כולה עד סופה, אף שהתשלום לפי כמות שעות שעסק בה, מקרי בקבלנות. וכמו חלק מהגרפיקאים או רואי חשבון וכדומה (דבר שמשתנה ממלאכה למלאכה ומזמן לזמן). שאפילו שיעשה הגוי בשבת, הרי עושה מעצמו ולא אמר לו עשה בשבת, לא בפירוש ולא מכלל דברים. אמנם בכה"ג לא ייחשב לו התשלום לפי ימים.

וז"ל אדה"ז בקו"א (סק"א): "מקרי קבלן משום דהתם קבל עליו כל המלאכה, שבודאי לא יחזור באמצע הדרך. והוא הדין במרחץ, אם שכרו לשנה ומשלם לו בעד כל היסק והיסק ואינו מקפיד עמו מתי יסיק . . וכן אפילו אם אינו משלם לו בעד כל היסק אלא בעד כל יום רק שקיבל עליו **כל מלאכות הצריכות**, אינו דומה לשכיר יום שלא קיבל עליו לגמור המלאכה אלא לעמול כל היום בלבד, אבל זה שקיבל לגמור המלאכות הרי זה נקרא קבלן כמבואר בב"י לגירסא דבקבלנות, ואף שמשלם לו בעד כל יום לא נפיק מתורת קבלן בהכי".

משכורת קבועה (שנה, חודש או שבוע): שלא בשדה אלא בעסק שמרוויח מלקוחות המגיעים בשבת עצמה, השו"ע ורוב הפוסקים וכן אדה"ז (בשולחן ערוך), אסרו מן הדין. שהגוי עובד בשביל הישראל, ואין לומר שמותר משום שעובד לצורך עצמו - לקבל את משכורתו.

וביאורו, שבשדה פשוט שקבלנות אסורה רק משום מראית עין, כי מה שלא יעשה היום יכול לעשות מחר, ולכן כשעושה בשבת, לצורך עצמו הוא עושה, שיהי' פנוי ביום אחר, אמנם במרחץ וכדומה שיש מלאכה בכל יום ומה שלא ייעשה בשבת לא יוכל לעשות בזמן אחר, הווי כאומר לו לעשות בשבת ואסור.

וראה במג"א מה שביאר (ממהר"י אבוהב). דגם בקבלנות (ולא רק בשכיר יום) אסור. ודלא כטור גבי מרחץ, שיש להתיר בקבלנות, שבב"י שם מעיר שהגירסא הנכונה היא בהבלעה ולא בקבלנות.

אמנם במהדורא בתרא לשו"ע אדה"ז, חזר בו מביאור המג"א הנ"ל, וכתב שאיסורו אינו אלא משום מראית עין ולא מן הדין. ונ"מ, (א) שמותר להנות בדיעבד מהרווח ככל מראית עין לפי אדה"ז ודיעימי'. (ב) במקום וזמן שהדרך שבעסקים אלה משלמים במשכורת חודשית - קבלנות, אף שהגוי לא נהנה מאחוזים (כאריסות) - מותר. אמנם לשו"ע ודעימי' לא יהי' בזה היתר, שלדעתם כנ"ל אסור מן הדין.

בימינו, אם מחשב לו משכורתו על ידי בידוק בטביעת אצבע וכדומה שיודע באיזה יום ובאיזה שעה עבד, לא יועיל, שהרי מחשב לו שכר שבת בפירוש וגורע לו אם לא יעבוד בשבת, ורק באם ייחשב באופן כללי על כל החודש, יהי' מותר לו וכאמור, רק באם כן הדרך באותו זמן, תחום ומקום לשלם בקבלנות.

מראית עין

שינוי הדין לפני תנאי הזמן והמקום: כבר אמור לעיל מרב האי גאון (המובא בטור וב"י) והפוסקים אחריו, שאפילו העסקים המוזכרים בגמרא כאסורים בשכירות משום מראית עין, דינם תלוי בתנאי המקום והזמן, שבמקום שנשתנה מנהג בעלי העסקים, שדרכם להשכיר אותם לאחרים (ולא

בהשכרת פועלים ליום כנהוג בעבר), מותר, ואין לחוש יותר למראית עין, כי כך נוהגים באותה עיר.

וכן ביאר המגיד משנה (פ"ו הט"ו) דעת הרמב"ם: "לפי שאין דין זה תלוי במהות הדברים אלא לפי המקומות, יש שדרכן להשכיר תנור ויש שאין דרכן, וכן במרחץ, אלא שדברו חכמים בהווה לפי מנהג ארצם. וכן כתבו ז"ל דעכשיו שנהגו במקומותינו להשכיר בין מרחץ בין תנור מותר".

וכ"פ אדה"ז (ס"ט) "ומכל מקום, הכל לפני מנהג המדינה" שהדבר תלוי ב"דרך רוב אנשי העיר".

ואף במקום שאינו הדרך להשכיר עסקים אלה או ליתנם באריסות, כתבו הפוסקים (טושו"ע ס"ב מרב האי ורא"ש בע"ז פ"א סכ"ה) שאם נתפרסם שהגוי קיבל את העסק בשכירות ואינו פועל ושכיר בעסק הישראל, מותר. וכ"פ אדה"ז (ס"י).

אך יש להבין, האיך נתפרסם הדבר, הרי עד שנתפרסם הדבר, הי' אסור להשכיר לגוי עסקיו אלו שאין דרך להשכירם. וביאר הט"ז (סוס"ק ב) שהשכיר לנכרי את העסק (לימות החול), והנכרי לא פתחו בשבת, ובמשך כל אותו זמן נתפרסם שהנכרי קיבל העסק בשכירות מהישראל, ואחר שנתפרסם כבר אינו אסור משום מראית עין כשיפתחו הגוי בשבת.

אין שם ישראל עליו: עסק מפורסם ששם נכרי עליו וקנהו ישראל, ועד שלא נתפרסם שם ישראל על העסק השכירו הישראל לנכרי, כתבו הפוסקים שמותר, שאין לחוש למראית עין באופן זה. וק"ל (אדה"ז סט"ו מב"י בשם הגאונים. רמ"א ס"ב ומג"א סק"ג ועוד).

ויש שמחמירים בהיתר זה בזמן הזה, שהרי בימינו אפשר לדעת (ולפעמים ברגע כמימרא) מי בעל העסק ע"י בדיקה ברשימות בעלי העסקים במאגרי המידע של הרשויות, שהכל גלוי וידוע.

אולם יש דוחים סברא זו, שאין לחוש שילך ישראל ויבדוק באותם מאגרי מידע את שם בעל העסק כשרואה לפניו גוי עובד בחנות ששם נכרי עלי', ואינו הדרך שכל אחד הולך ובודק מי בעל העסק. ובפרט אם נעשה השכרת המקום מהישראל לגוי בריש גלי, שאין לחוש למראית עין (חת"ס תשובה נ"ז וכף החיים ס"ק כא שנתנו עיצה זו אם רכש מהגוי הראשון בריש גלי).

ולכן בדין זה לענ"ד תלוי בשיקול דעת המורה צדק לפי תנאי המקום.

משכורת לגוי העובד בשדה: כבר ביארנו לעיל שבעבר היו מעמידים שדותיהם לאריסות, ולכן הי' מותר שיעבוד בו האריס בשבת, באם הישראל אינו אמור לו לעבוד בשבת ודלא כאבני נזר כנ"ל.

וכבר ציינו שהחתם סופר בהגהות לשו"ע העיר ש(כבר בזמנו וכן בימינו ש)היום השתנה דרך המו"מ בשדה מן הקצה אל הקצה, שעתה לא נהוג אריסות ע"פ רוב אלא לשלם לפועלים בשכר זמן עבודתם.

ולכן אנו נזקקים לשאלת דין גוי שכיר בשדה בשבת. במגיד משנה (להלכה ט"ו. וכ"ה בר"ן לרי"ף שבת מו, ב) כתב לאסור, שסוף דבר יחשדו בישראל כשיראו שאין הגוי מקבל פירות כאריס, שיאמרו שאינו אריס אלא שכיר יום. וכ"פ אדה"ז (סו"ס ח).

אך אין איסורו מן הדין אלא משום מראית עין, דעד השתא שאסרו שכירות (לפי אדה"ז בשו"ע) היינו בכלים ועסקים שמקבל היהודים רווח לקוחות הבאים יום ביומו, משא"כ בשדה, שהגוי יטול שכרו מהישראל שקצץ לו אף שאינו עושה בשבת, ומה שעושה בשבת בשדה הוא לטובת עצמו שיהי' פנוי ביום אחר.

ונ"מ אם השדה מחוץ לתחום, שלא יראו אותו היהודים עושה מלאכה בשדה הישראל בשבת, שאין לאסור (אדה"ז שם וסרמ"ד ס"ג).

וכן בדיעבד בתוך התחום, שכנ"ל מותר לישראל להנות מרווח מעשה הנכרי שעשה בשבת היכא שאסור רק משום מראית עין ולא מן הדין.

שכירות עסק לגוי (לזמן הכולל ימי חול ושבת כאחד) הווה כאילו מכר לגוי את העסק (לזמן מסוים), ומן הדין מותר. אמנם במקום וזמן שלא הי' הדרך להשכיר עסקים מסוג זה (כתנור ומרחץ), שמלאכתו מרובה ורווחיו מועטים, וע"כ היו רגילים לשכור פועלים שיעשו כל המלאכות ובעל העסק הי' מקבל את כל הרווחים, איסורו אינו אלא משום מראית עין שמעסיק גוי בשכירות יום כנ"ל. משא"כ עסקים שהיו רגילים להשכיר אותם לאחר (כריחיים ושדה), מותר וגם ממראית עין אינו חושש.

סדר זה קיים גם היום בהשכרת שם של פירמה ידועה (של נכרי) והזכיין המקומי נותן אחוזים לבעלי הפירמה בכל חודש.

העסקת נכרי בימינו

ועתה נבאר מקצת דיני העסקת נכרי בימינו. ושוב נקדים שעל המורה לברר היטב את פרטי השאלה הבאה לפניו, שע"פ רוב אין השואל בקי בהלכות אלו ואינו יודע שהכל תלוי בפרט מסוים זה או אחר.

שותפות: פרטי הלכות שותפים ידובר בה במקומו סימן רמ"ה. כן נציין שיש לבדוק היטב את פרטי השותפות, יש ששותף רק מול הרשויות בניירות או מול עורך דין וכדו'. ופעמים שהם עורכים שטר שותפות בהערמה לעיני המורה צדק בלבד.

עוד נשאלתי מיהודי שחושש ואינו רוצה לומר לגוי שמסיר עצמו מהעסק מכל וכל ביום אחד מימי השבוע (שבת הקדושה). אם יכול להחליף יום כנגד יום, שהנכרי ייקח את כל רווחי יום השבת וכנגדם יקבל היהודי כל רווחי יום אחר בשבוע. ואי"ה יתבאר במקומו.

אחוזים: עובד שמקבל אחוזים על המכירות נחשב כאריס אפילו מקבל שכר חודשי קבוע בנוסף

לאחוזים. אמנם זה יועיל אם דרך העובדים בתחום עיסוק זה הינו של קבלת אחוזים (אריסות) שאם ע"פ רוב נרשם נוכחות העובדים באופן דיגיטלי (יום ושעת נוכחות) דהווי שכיר יום, אינו מועיל שנותן לעובדו הנכרי אחוזים, שאסור משום מראית עין, כי אין הדרך בכך.

ועוד, שאף אם עובד בכיר מקבל אחוזים כמקובל, כגון אחראי משמרת או מנהל (המועסק תחת ישראל בעל העסק), אין בזה כדי להתיר להעסיק את שאר העובדים הפשוטים יותר שאינם מקבלים אחוזים.

ואם אינו אומר לו בפירוש לעבוד בשבת, ונותן לו אחוזים, ואם צריך לעובדים חוץ מעצמו לעבוד בשבת, הוא, הנכרי יעסיק אותם בשכירות (יום - במקום שיש רישום נוכחות עובדים דיגיטלי), שוב אנו נזקקים לשאלת מראית עין, אם בתחום מכירות ועסק זה רגיל ומקובל שמקבלים העובדים אחוזים. שע"פ רוב אינו כן - שהעובד הבכיר הוא המעסיק של העובדים הזוטרים.

לצערי שמעתי בעבר ממקרים בהם תלמידים שלא שימשו כל צרכם (בשונה מלפני כמה עשרות שנים שהעוסקים בדיני אלו המורכבים היו ת"ח מובהקים) שהתירו שלא כדין באופן הנ"ל, להעסיק עובד בכיר באחוזים מדין אריסות, ושגו מבלי חקירה ודרישה כראוי, בעת ששאר העובדים הזוטרים, שגם הם מועסקים על ידי היהודי ככל העובדים, הינם שכירי יום. וע"כ לא יהי' המורה נבהל להשיב.

השכרת מתחם חנויות למומר או גוי

השכרת מבנה של ישראל לנכרי שיפתח בו חנות, לעניין שבת מותר (ראה גם מהר"ם שיק או"ח סצ"ט). ויש להאריך ולחלק בין ארה"ק לחו"ל ואכ"מ.

אמנם דנו הפוסקים באם היהודי משכיר המבנה **ליהודי מומר**. והיא סוגיא גדולה בדין לפני עור וסיוע לדבר עבירה. ועד"ז יש לדון בהשכרת דירה ליהודי מומר שלא יתנהג שם כדין תורתנו הקדושה ח"ו.

ולקוצרים אמר ברוך ה'. דהנה המשנה ברורה (סק"ב) כתב להחמיר שעל מש"כ השו"ע (ס"א) שלא ישכיר מרחץ לנכרי העיר ד"כל שכן לישראל מומר, דעובר נמי משום לפני עור לא תתן מכשול. וטעם זה שייך אף בשדה ובכל דבר".

ויש חולקים ומתירים, שאם לא ישכור במקום זה ישכור במקום אחר ואינו מכשילו באינו יכול באופן אחר דומיא ד"תרי עברי דנהרא" (ע"ז ו, ב).

ועוד, יש הסוברים שאין מסייע לדבר עבירה בישראל. אולם אדה"ז (בהלכות עירובין סשמ"ז ס"ג ואילך ע"פ המג"א) כן סב"ל דיש איסור מסייע לדבר עבירה בישראל מומר, וז"ל: "ובישראל יש עוד איסור מדברי סופרים, מפני שמסייע לעוברי עבירה ולכן אסור

להושיט למומרין דבר איסור אפילו יכול המומר ליטלו בעצמו".

עוד שם (ס"ד): "וכן אסור להשאיל כלי מלאכה **בשבת** לישראל החשוד לעשות מלאכה בשבת, אפילו הוא כלי המצוי לו לשאול במקום אחר.

ואם יש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר, מותר להשאילו אם הוא כלי המצוי, אבל אם אינו מצוי אסור להשאילו לו, אלא אם כן יש בו משום דרכי שלום. אבל אם אין לתלות שיעשה בו מלאכת היתר, אסור להשאילו לו אפילו במקום שיש בו משום דרכי שלום.

וכן מי שעוסק במלאכת איסור, אסור לומר לו תצלח מלאכתך, אף על פי שדרך ארץ לומר כן לכל עוסק במלאכה ואפילו לעכו"ם משום דרכי שלום, מכל מקום לישראל אסור, משום שמחזיק ידי עוברי עבירה". עכ"ל אדה"ז.

אולם בהשכרת מבנה לפתיחת חנות, יש אומרים שיש להתיר השכרתם ליהודי מומר, שאינו נותן לו דבר עבירה בידיים כנותן למומר סתם יינם, אלא משכיר לו בהיתר באמצע השבוע דירה או חנות, ואינו וודאי שיעבור ויפתח חנותו שלא כדין בשבת, ואולי לבסוף ישאל מורי הוראה שיורה לו דרך התורה איך לנהוג כדין בשבת (ראה מכל זה בספרי שו"ת למהרש"ם ח"ב סקפ"ד ומהרש"ג ח"ב סק"ב וסי"ד ואג"מ ח"ב סס"ו ודברי יציב ח"א סק"ו ויבי"א ח"ב סט"ו וצי"א חי"ג סל"ט ועוד).

ולכן, הנראה לענ"ד, שתלוי בעיני המורה, בתנאי המקום, המשכיר והשוכר.

ואם בא השואל לפני המו"צ ובידו שני הצעות, יהודי מומר ונכרי להבדיל, והיהודי המומר מוכן לחתום בהקדם על החוזה שכירות משא"כ הנכרי מתעכב, ובנתיים מפסיד הישראל דמי השכירות, אחר העיון יש צדדים להקל בזה.

בבית הישראל: אין לנכרי לעשות מלאכה בדבר התלוש מן הקרקע בבית הישראל. ויתבאר בסימן רנ"ב בע"ה.

עובדת נכרי' שגרה בבית הישראל ויש לה חדר משלה (מצוי בארה"ק לטיפול בנשים זקנות בביתם), דנו האחרונים, בעושה מלאכה עבור הישראל בשבת, אם חדרה נחשב מחוץ לביתו של ישראל. ולענ"ד אינו פשוט להתיר.

אמנם מחוץ לבית הישראל, מותר, תוך שמירת שאר כללי אמירה לנכרי.

תשלום נכרי בשבת

שכר שבת שוב נדון בו בסימן ש"ו.

וביאור לשונו, היינו שהישראל מקבל שכר או רווח על מלאכה שנעשה בשבת בין על ידי ישראל ובין, להבדיל ע"י נכרי. וז"ל אדה"ז (סו"ס יב): "ואסור ליטול שכר שבת שלא בהבלעה, שאין משתכרים בשבת, משום גזירת מקח וממכר".

לתת לגוי כספו בשבת, ג"כ אסור משום גזירת מקח וממכר. ורוב הפוסקים אוסרים אפילו שאין היהודי נוגע בכסף אלא הגוי לוקחו בעצמו ממקום שמונח שם בבית הישראל.

וז"ל אדה"ז בשולחנו (הלכות יו"ט תקיז ס"ו): "אסור לשלם לו המעות ביום טוב עצמו אפילו אם מראה לפני הנכרי את המעות כדי שיטול בעצמו אסור. ואפילו ע"י נכרי אחר אסור לשלם לו. דכל שהמעות מגיעין ליד המוכר ביום טוב, ניכר הדבר שהוא מקח וממכר, שאיסורו מפורש בכתוב בנחמיה, ולא התירו אלא כשאינו נותן לו מעות, דאזי אין נראה כמקח וממכר אלא כשאלה. ועל דרך שנתבאר בסימן שכ"ג".

ואם הנכרי מתעקש ורוצה כספו מיד ואינו מוכן לחכות לאחר שבת, מותר שיקח ההגוי בעצמו הכסף במקום בו מונח בבית הישראל. וזה מצוי בתשלום מונית ליולדת וכיו"ב.

הזמנה או משלוח

נכרי שמתחייב להביא ממקום למקום דבר עבור הישראל בטווח זמן שברור שצריך לעשות בשבת, הרי כאומר לו הישראל עשה בשבת, ואסור. משא"כ אם מתחייב מראש לסך ימים מסוים בהם ניתן לנכרי לבחור מתי ישלח ההזמנה או המכתב ואינו מוכרח לעשותו בשבת, מותר.

סימן רנ

זמן הכנת צרכי שבת

פסק השו"ע: "ישכים בבוקר ביום שישי להכין צרכי שבת". ומקורו **בגמרא** שבת (קיז ,ב): "אמר רב חסדא, לעולם ישכים אדם להוצאת שבת (בערב שבת לטרוח ולזמן הוצאת שבת. פרש"י), שנאמר (בפרשת המן. שמות טז, ה) וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ, לאלתר". ופרש"י לאלתר, היינו בשעת הבאה של צרכי שבת, שההכנה וההבאה של המן, בהשכמה היו, דכתיב (שם כא) וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר.

ועד"ז נמצא בשבלי הלקט (סנ"ה) ממדרש **תנחומא הביאו הב"י והפוסקים** (והרמב"ם שהשמיטו גרם לשבירת כמה קולמוסים. ראה גם בביאור הלכה סוד"ה ישכים ועוד).

וז"ל אדה"ז (ר"ס רנ): "לעולם ישכים אדם לטרוח ולהכין צרכי שבת בערב שבת בבקר, ורמז לדבר שנאמר והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו. משמע לאלתר שיביאו - יכינו. וההבאה היתה בבקר, שנאמר וילקטו אותו בבקר בבקר".

ועפ"ז אתה למד שאין לדחות לכתחילה (בלא שעת הדחק) את הכנות השבת מהבוקר לזמן אחר ביום שישי. והלכה זו צריכה חיזוק. שמצוי אפילו אצל היראים בשבתות הקיץ ובחו"ל שזמן כניסת שבת לקראת ערב מאוחר, שרוצים לטייל או עוסקים בדברים אחרים בשעות הבוקר של יום שישי, ודוחים הכנות השבת לזמן אחר ביום (או ליום חמישי בערב כדי להיות פנוי ביום שישי ברובו ככולו), וזה דלא כמו שהורו חז"ל והפוסקים כנ"ל.

הכנות לשבת ביום חמישי

הנה כל מי שאינו דחוק בבוקר יום שישי לפרנסתו או לפרנסת בני ביתו או שעת הדחק אחר, אין לו להכין צרכי שבת ביום חמישי או בליל שישי, אלא דוקא ביום שישי בבוקר יתחיל וכנ"ל.

וכן כתב בספר סדר היום לר"מ ן' מכיר (סדר הנהגת והכנת יום הששי לכבוד השבת) **הביאו הכנסת הגדולה** (סק"ז מהג' לטור): "נראה לי דכיון דקפיד קרא ההכנה ביום שישי, נראה דעיקר המצוה והשתדלות צריך להיות ביום ששי, והמכין מיום חמישי **לא קיים מצות ההכנה כראוי".**

ומוסיף שם בסדר היום: "והטעם, כי דרך המכינים להכין מיום לחבירו, והרואה שמכין דבר מב' ימים קודם אין ההכנה נכרת כ"כ שהיא לשבת, שיאמרו לכך הוא צריך אלא

לאיזה ענין אחר. וצריכין אנו להודיע לכל שכל הכנתנו וטרחנו הוא ליום הנכבד הבא עלינו, ובזה כבודו מודעת לכל. וזה שאמר הכתוב ו"הי' ביום הששי", ואין "והי'" אלא לשון הוי' וקיום, שכך צריך להיות, ואין ראוי לשנות.

והטעם שכל דבר של אוכל צריך לעשות אותם בשעתה, משום שתהי' מוטעמת לאכול ולא יקוץ בעיני האוכל. ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יום טוב והותר בו אוכל נפש, כדי שיאכל בשמחה ובטעם דבר מתוק לחכו. ובשבת שאי אפשר לעשות כן מפני חומרתו, לפחות יכינו כל ענייניו קרוב לו ככל האפשר, וזהו כבודו. ופי' עשיית הלחם ותיקונו אין ראוי לעשות אותו מיום ה', מפני שנצטנן הרבה ואין נשאר בו טעם כל כך". עכ"ל סדר היום.

אמנם, אף "שלא קיים מצות ההכנה כראוי", חשוב למורה לידע שאינו איסור. ובעת הזו שנטרפו הזמנים, והרבה נשים נושאות גם הן בעול הפרנסה, ויום שישי בבוקר ככל בוקר של שאר ימות השבוע דמי, שהולכות, אלו להביא את ילדיהם לבית רבן ואלו לפרנס, ושעת הדחק גדול הוא להן, ואינם מספיקות להשכים להכין צרכי שבת כראוי.

הנה להן אנו מורים, שאם יכולות לעשות דבר מועט אפילו כל דהו ביום שישי בבוקר לכבוד שבת בביתם קודם שנטרף להם שעות הבוקר בעיסוק בילדים ופרנסה, תבוא עליהם ברכה. אך זו שגם זה אינו בידה, וזמנה עשוק כל כך שגם דבר מועט לא מספקת, אף שאינו לכתחילה, אינה עוברת משום כך על איסור. וכן כל כיו"ב לאיש כמו לאישה. ותתחיל הכנת שבתה ביום חמישי.

והוא הדין בשבתות החורף שהיום קצר ופעמים שאין מספיקים להכין צרכי שבת בשפע כראוי מפני קוצר הזמן, וכ"כ **המשנה ברורה** (סק"ב) "ומסתברא דבימים הקצרים כל מה שיכול להקדים ההכנה ביום חמישי, עדיף".

ומצינו רמז לדבר, שמאכל שצריך ריבוי זמן להכינו והוא טוב יותר למחרת יום הכנתו (ראה לדוגמא בהלכות יום טוב (שו"ע אדה"ז סתצ"ה ס"ו), דפירות יבשים מבושלים והלאקשין, של אתמול טובים יותר משל היום), יכין אותו קודם יום שישי. אילמא דהכנה ביום אחר משישי אינו באיסור. וכפשוט מכמה דוכתי.

הכנות לשבת מיום ראשון

כבר הובא לעיל (סרמ"ב) מידות שמאי והלל **מגמ'** ביצה (טו, ב. ועד"ז במכילתא יתרו פ"ז), דבית שמאי הי' דורש מהפסוק "זכור את היום השבת לקדשו", לזכור השבת מיום ראשון בשבת, ושהי' אוכל כל ימיו לכבוד שבת, כיצד, כשהי' מוצא בהמה נאה לוקחה ואומר זו לשבת, מצא אחרת נאה ממנה, לוקחה (השני') לשבת ואת הראשונה הי' אוכל בחול.

אך הלל מדה אחרת היתה לו, שהי' בוטח בה' שבודאי יזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים. (ובמחצית השקל (ד"ה אע"פ), כתב דמידת הלל מסתמא טעמו ונימוקו עמו, ואנחנו לא נדע טעמו דהלל).

אמנם אף שבזמן הזה "בית שמאי במקום בית הלל, אינה משנה" (ברכות לו, ב) הרי תיכף ומיד ממש יבוא ינון ויבנה בית אריאל ותהי' הלכה כבית שמאי כמבואר בספרים (נסמן בשיחת ב' דחג השבועות תנש"א הערה 58) וז"ל הר"ש בוזגזלו **במקדש מלך** (זח"א יז, ב) בשם **האר"י החי:** "שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כבית שמאי, ודברי שניהם קיים ואמת, והקדוש ברוך הוא אפריש ביניהו ואסכים לון".

אך במדה זו כבר עתה אנו נגררים אחר שמאי כפי שכתבו **האחרונים** (ד"מ סר"ג. ב"ח פרישה מג"א וט"ז סרמ"ב ועוד) בשם **האור זרוע** (סח"י ס"ג), ד"אף הלל מודה שכדברי בית שמאי יותר נכון לעשות" (אדה"ז סרמ"ב ס"י).

ובמחצית השקל (ד"ה אע"פ): "וכיון דאנחנו לא ידענא טעמא דהלל, ומסברא מדת שמאי עדיפא, יש לעשות כשמאי". **ובאלי' רבה** (סרמ"ב סק"ט) כתב שבס' תניא (סי' י) לא הביא בזה אלא דברי בית שמאי. [ומה שהביא בשם המטה משה "לחלק בין חפצים נאים וכלים חדשים שאינם מצויים תמיד, הלכה כשמאי, אבל במאכלים הלכה כבית הלל" (ומעין זה כתב בשפ"ח דלהלן בשם הרא"ם על רש"י), לפי אדה"ז וסתימת כמה אחרונים, זה אינו מוכרח].

ושם באור זרוע (הביאו ד"מ) הוסיף דממעשה דהאי קצב (שבת קיט, א), שאמר שזכה לעושר רב מפני שהתנהג כשמאי (מחצה"ש), **דיש לעשות כשמאי:**

דהכי איתא התם, ששאל רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי "עשירים . . . שבשאר ארצות במה הן זוכין. אמר לו בשביל שמכבדין את השבת.

דאמר רבי חייא בר אבא, פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא, והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו וקערות וכוסות וקיתוניות וצלוחיות קבועות בו ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים, וכשמניחים אותו אומרים לה' הארץ ומלואה וגו' וכשמסלקין אותו אומרים, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

אמרתי לו, בני במה זכית לכך, אמר לי קצב הייתי ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת. אמרתי לו (אשריך שזכית) וברוך המקום שזיכך לכך". עד כאן המעשה. ומשמע שהי' הקצב מפריש בהמה נאה בכל יום מימות השבוע ולאו דווקא בערב שבת, והיינו כשמאי.

וגם רש"י על התורה דרש קרא ד"זכור את יום השבת לקדשו" כבית שמאי: "שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת". הביאו **מג"א** (סק"א לסרמ"ב). ובקו"א **לאדה"ז** (סרמ"ב סק"א) כתב: "וכן מוכח מפרש"י עה"פ זכור וגו' שפירש כבית שמאי, מכלל דלכבדו

במנה יפה הוא מדאורייתא". והשפתי חכמים (שמות כ, ח) יצא להציל את רש"י מקושית הרמב"ן למה זה דרש כב"ש והרי הלכה כבית הלל. וביאר שם בשם המרש"ל, דלא פליגי להלכתא אלא מדה אחרת היא.

וכ"כ הכנסת הגדולה בשם ספר **סדר היום** שם: "ולאו דוקא מיום חמישי, אלא אפילו מיום ראשון יכין לכבוד שבת אם לא ימצא ביום חמישי או ששי".

ומכל זה פשוט להלכה ולמעשה, שמי שרואה דבר מיוחד לשבת שלא ימצא סמוך לשבת ("אם נזדמן לו דבר מאכל חשוב שאינו שכיח בכל יום, והוא דבר שאינו מתקלקל". קצש"ע סע"ב ס"ד), כגון שנסע לעיר אחרת וראה בה מאכל או חפץ שבו יענג או יכבד את השבת מה שלא ימצא במקומו או זמן אחר בקלות, יקנה אותו מיד לשבת, ואפילו שהוא בתחילת השבוע, ולא ידחהו.

ולהעיר, שלפעמים, שמא בעצת היצר, אדם אינו להוט אחר ההכנות לשבת בתחילת השבוע כמו בסופה. שבימים הראשונים של השבוע מרגיש שטרם בא זמנם של ההכנות לשבת הקרובה - הרי רק אתמול או שלשום ליווה השבת ביציאתה, וליבו דנו ואומר לו, שימתין עוד כמה ימים עד קרוב לשבת.

וכאמור מחז"ל והפוסקים, זה אינו מן הראוי (!) דאף שאינו עתה סמוך לשבת וגם עיקר ההכנות ביום שישי בבוקר, יש לזכור את יום השבת לקדשו ולהכינו מיום ראשון. וכן הסכימו המורים.

אמנם, וכאמור לעיל, אין בהכנה זו לפוטרו מלעסוק בהכנות ביום שישי בבוקר ושוב בין השמשות כדלהלן.

הכנה שנית בבין השמשות

בשבלי הלקט שם, מוסיף עוד ממדרש **תנחומא** הנ"ל (נמצא **בילקוט** בשלח רמז רנ"ח ד"ה והי'), **שיש עוד** להוסיף בהכנות שבת סמוך לו בבין השמשות: "אמר רבי זעירא, אף על פי שמוציא אדם ערב שבת משחרית, מצוה שיוסיף בין השמשות, שנאמר (שמות שם, ה) וְהָיָ֥ מִשְׁנֶ֖ה".

ואף שבשו"ע עצמו לא הביא תוספת זו דר' זעירא, כן הביאו **בב"י** ושאר **האחרונים** (מהם, המג"א סק"א, והמ"ב סק"ב והכה"ח סק"ד ועוד). "וכל אדם יוכל לקיים בזה, דברי רז"ל בנקל" (**חסד לאלפים** פאפו סק"ג).

וז"ל אדה"ז שם: "ואף על פי שהכין בהשכמה מצוה שיוסיף גם בבין השמשות, ורמז לדבר שנאמר והיה משנה (כלומר שיכינו שנית)".

ועתה שאנו עוסקים ברמזים ("רמז לדבר") יש להוסיף רמז לזה מלשון הטורים עה"פ: "והי' משנה - כל מעשה השבת כפול, שני כבשים. שתי ככרים. שתי נרות. זכור ושמור". והוא (גם) במדרש שוחר טוב (תילים צב בתחילתו) על הפסוק מזמור שיר ליום השבת. נמצא שסגולת ומעלת הכפול

דשבת חלה גם בהכנתה - גם בבוקר ושוב בין השמשות.

אי"ה בסימן רסא יבוארו פרטי דיני מלאכות ושאר הכנות בין השמשות.

- **זמן הקניות לשבת** יתבאר באורך בספרי אי"ה.

טעימת המאכלים ביום שישי

ידוע לכל דברי הפוסקים והמקובלים שיש לטעום התבשילים לפני שבת. וטעמו הנגלה, שהוא מכבוד שבת כדי שיצא המאכל מתוקן, כמו המבקש מלך על שולחנו, שמוכרח לטעום מקודם אם הוא טוב לאכול (חמדת ימים. מטה משה. אלי' זוטא. אשל אברהם. ערוך השלחן ועוד). וכן כדי שלא יכעוס על בני ביתו.

וקדמון לפוסקים שלפנינו שהביאו הוא **במחזור ויטרי** (סי' קצא) בביאור "תכנת" דתפילת מוסף שבת בשם הירושלמי וז"ל: "טועמיה חיים זכו - תנא כל הטועם תבשילו בערב שבת מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובירושלמי מפרש טעמא, שלא יכעוס על בני ביתו מפני הקדחת תבשילו. וכתיב: וידעת כי שלום אהלך (איוב ה). ומוקמינ' ליה בשבת (לד, א) בהדלקת הנר, וכל שכן שצריך להיזהר פן יקדיח התבשיל".

גם השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות לא) **והמטה משה** לתלמיד המהרש"ל (סת"ח) **ושיירי כנה"ג** (סק"ב) ועוד הביאוהו בשם הירושלמי [ראה הנסמן **בלקוטי שיחות** ח"כ שיחת י"ט כסלו הערות 13, 16]. וכמה העירו שטרם נמצא בירושלמי שלפנינו. ויש שרמזו לזה ממשנה סוכה (כו, ב) שהביאו לריב"ז "לטעום את התבשיל", משמע תבשיל הידוע, היינו של שבת (**תורת חיים** סופר סק"ב הביאו בחקרי מנהגים גוראר' ח"ב סנ"א).

ובשבלי הלקט (ספ"ב) "טועמיה חיים זכו וכו' המכבדים אותה במיני מאכל ומטעמים. ויש סמיכי מכאן שצריך לטעום תבשילו מערב שבת". הביאו **ביתה יוסף** (סרפ"ו) **ואחרונים.**

וכ"כ אדה"ז בשולחנו (סו"ס רנ): "יש לטעום התבשילים בערב שבת, וטוב לטעום מכל תבשיל ותבשיל". ותוספת זו לטעום מכל תבשיל, הוא מהמקובלים. והכי איתא **במג"א** (סק"א) בשם "הכתבים" - **האריז"ל**, לטעום **מכל** תבשיל בערב שבת. והכי אשכחן בכמה דוכתי בתורת האר"י החי (פע"ח שער ח"י רפ"ג. שער הכוונות טבילת ער"ש). וכן הוא **במשנת חסידים** לרבנו עמנואל חי ריקי הי"ד (מסכת יום השישי פ"ו סק"ד).

הטעם שאינם נזהרים בזה

אמנם גם בשער הכוונות שם, מבואר הטעם העיקרי כמו הפוסקים, שהוא בשביל תיקון התבשיל, אם חסרים מלח ותבלין וכדו'. ולפי זה יומתק הטעם שלא מצינו אפילו לצדיקים גדולים שלא טעמו מכל התבשילים ערב שבת.

וכן העיד **בליקוטי מהרי"ח** (ח"ב, התנהגות ער"ש סוף סדר השחזת הסכין)

ש"אנן סמכינן על הנשים המבשלים שהם טועמין התשבילין כדי לתקנה".
(אך סיים שם, שעכ"ז מנהג אנשי מעשה לטעום התבשיל, כי בוודאי יש בו איזה סוד).

גם בנימוקי אורח חיים להמונקאטשר, שהאריך בטעם "שלא ראינו מכל הצדיקים שיטעמו בער"ש מכל התבשילין, רק נוהגים לטעום מאכל אחד משל שבת", והאריך ללמד זכות על מנהג העולם בזה. וביאר כנ"ל שגם בשער הכוונות (מקור הטעם למנהג ע"פ קבלה) מבואר שהוא משום תיקון המאכלים, ואנו לא בקיאים בבישולים כנשים שיודעות יותר וע"כ סומכין עליהם בזה לטעום מכל תבשיל. ומטעם "טועמי' חיים זכו" בטעימת תבשיל אחד סגי.

הנהגת כ"ק אדמו"ר

מנהג טעימת התבשיל הביאו **כ"ק אדמו"ר** בשם האריז"ל כו"כ פעמים. ולימד ממנו לטעום מתורתו של משיח כבר עכשיו בערב שבת אחר המנחה דשית אלפי שנין, על ידי לימוד תורת החסידות שהיא טעימה ממנה (לקוטי שיחות ח"א חט"ו ח"כ שיחת י"ט כסלו. ועוד. ספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' צז. ועמ' תסב).

אמנם ציין שלא ראה מנהג זה בגשמיות אצל חמיו כ"ק אדמו"ר הרבי הריי"ץ. ואולי מטעם זה מובן למה אינו טועם ממאכלי שבת בכל ערב שבת כידוע, זולת אכילת ביצה קשה אחרי מנחה בקביעות (ראה ספר מעשה מלך. בקדש פנימה עמ' 10. אורחות מנחם (הבלין) עמ' יט).

וזה אשר אמר בשיחת ש"פ בראשית תשי"ז (לקו"ש ח"ב עמ' 474 ואילך. תו"מ חי"ח עמ' 104): "עכשיו הוא הזמן שלפני משיח. ובמילא, כמו לכל הענינים דלעתיד צריכים לעשות הכנה וכלי לכך בזמן הגלות, וכיון שהכלי צריך להיות מעין האור והגילוי, במילא צריך להיות גם עתה מעין הענין ד"כולם ידעו אותי", שכל בנ"י צריכים להתייגע על הבנה והשגה באלקות.

וע"ד דאיתא בפרי עץ חיים, ויש שנוהגים כן בפועל, שביום ששי טועמים מהמאכלים של שבת, כמ"ש "טועמי' חיים זכו". - אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר [הריי"ץ] **לא ראיתי הנהגה זו בגשמיות, אבל ברוחניות בודאי צריך להיות כן**, לא רק ביום ששי, אלא כל השבוע. - הרי שית אלפי שנין הוי עלמא. ונמצא, שהזמן עתה הוא יום ששי לאחרי חצות, וא"כ בודאי צריך להיות "טועמי' חיים זכו" - לימוד החסידות בהבנה והשגה, שעי"ז באים להענין ד"כולם ידעו אותי".

לימוד תורה ערב שבת

כתב רמ"א (סרנ"א ס"ב): "ויש לאדם למעט קצת בלמודו בערב שבת, כדי שיכין צרכי שבת". **הביאו הלבוש** (סר"נ). וגם אדה"ז שינה מיקומה של הלכה זו לסימן ר"ן כלבוש.

ובד"מ (סק"א) **הביא שהוא משלטי גיבורים** הנקרא הגהות אלפסי

(שבת מד, א) **בשם ריא"ז** (בפסקים שבת פט"ז, ב אות יז) **מהירושלמי** (פ"ק דתענית ה"ח): "שאסור לארס אשה בערב שבת [ואין נוהגים בזה כמותו, זולת לגבי הסעודה כמבואר בסרמ"ט], **וכן לדברי תורה**. נראה שממעטים בדברי תורה כדי שיתעסקו בצרכי שבת".

שינויי גרסאות בירושלמי

ואף שבירושלמי שלפנינו הגירסא "וכן לדברי תורה" ליתא, "מ"מ הדין של הרמ"א הוא אמת כדאיתא בגמרא, שאמוראים בעצמם היו מבטלים מלימודם כדי להכין צרכי שבת" (**ביאור** הלכה סו"ס רנ"א). אמנם **יש** להעיר שבהערות לפסקי ריא"ז שם, העירו שנמצא לו חבר בגירסתו בירושלמי והוא **באור זרוע** (ח"ד ספ"ט).

עוד יש לחזק דין זה מהנמצא **במאירי** בסיפור שבחיו של רבן יוחנן בן **זכאי** (סוכה כח, א), שאמרו עליו "ולא אמר הגיע עת לעמוד (מלימוד תורה) **חוץ מערבי שבתות** וערבי ימים טובים". ואף שאחרים גורסים אחרת, הנה לנו מקור נאמן נוסף מהגמרא להוראת רמ"א והפוסקים.

[**עוד** הוסיף בד"מ (שם סק"ד) גבי ערבי שבתות, **ממדרש תזריע** (רבה טו, ד. וראה גם בירושלמי שבת פט"ז ה"א) **שאין** קורין בכתבי הקודש מן המנחה ולמעלה אבל שונים ודורשין בהם, ואם נצרך לו דבר לבדוק, בודק אחריו. והטעם, משום שהוא ממשיך ויתבטל מלהכין צרכי שבת.

וגם ע"ז העירו שהמדובר שם בשבת גופא או בשבת ערב תשעה באב ולא בכל ערב שבת. אך גם בזה סיים בביאור הלכה שם, שמ"מ הדין הוא דין אמת. ואכ"מ].

וז"ל סדר היום: "יום הששי בבקר אחר שיאמר תפילתו כראוי [יתבאר להלן] אין לו לקבוע לימוד כשאר הימים, כדי למהר ללכת להכין צרכי שבת, כמו שדרשו ז"ל: והיה ביום הששי והכינו כו' שצריך למהר בבקר להכין . . . וכן בכל מקום שאומר 'ביום פלוני' יש לנו מצותו בבקר וזריזין מקדימין למצות.

ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה בפרט מצות ת"ת שהיא שקולה כנגד כל המצות כולם, אפ"ה אין כאן מקומה, ראויה היא להתבטל שעה א' מפני כבוד השבת מפני שהיא מצוה עוברת והיא מתבטל' מפני הלמוד.

וא"א להעשות ע"י אחרים, כי כל אדם חובה עליו לכבד השבת הוא בעצמו ולכבד אותה כפי יכלתו, ואפי' יהיו לו עבדים ומשרתים כמה וכמה, כבודו הוא לכבד הוא בעצמו את יום השבת ולהכין צרכיו, אם לא כולם מקצתם, כמו שמצינו בחכמים הראשונים שכל א' מהם הי' מיחד לו מלאכה לעשות בעצמו, ואף על פי שהיו להם משמשים ואנשי בית רבים שיכולים להכין לא היו מתרשלים הם מפני כך אלא אוזרים מתניהם כגבור כל א' לעשות מלאכתו, כמו שמפורש בשבת בפרק כל כתבי.

וא"כ אין ראוי להשתדל בת"ת ולהשכיח הענין הזה מעליו, כי היא מצוה גדולה שהתורה עצמה הקפידה עליה, ומה מועיל לימוד התורה בביטול כוונתה אין להתחסד על ככה". ע"כ לשון סדר היום.

והנה במנהג מיעוט הלימוד של ערב שבת, מצינו בפוסקים כמה חלוקות, בין לימוד שיש לו קצבה ללימוד שאין בו קצבה, וכן בלימוד ברבים, חברותא או לבד, וכן בלימוד חדש שאינו רגיל בו ללימוד שרגיל בו בכל יום.

ונקוט האי כללא בידך, כל שעלול להימשך אחר הלימוד באופן שלא יוכל להכין או לקנות צרכי שבת כראוי, יש להימנע (ויש יוצא דופן כדלקמן). וזה אשר יתבאר.

קניות אחר הלימוד: עוד יש להקדים, שכל הכללים דלהלן להתיר הלימוד ביום שישי, הוא רק באם יודע שאחר כך ימצא לקנות צרכי שבת, ואם לא, לא יקבע שום לימוד בבקר שהוא הזמן שבו ימצא לקנות (סדר היום ואחרונים ואדה"ז).

לימוד שאין לו קצבה: בכנסת הגדולה (סרמ"ט וסר"נ) הביא מנהג קוסטנטינא שלא לקבוע ישיבה בערב שבת, שהוא לימוד שאין לו קצבה, ושמא ע"י הפלפול ומשא ומתן ימשך הלימוד ולא יקנו צרכי שבת. הביאו **המג"א** (סק"ו) **ואחרונים.**

ומקורו בספר **סדר היום** (ראה לשונו להלן) דלימוד שיש לו קצבה יכול ללמוד בערב שבת, משמע דלימוד שאין לו קצבה - לא, וכפי שביאר בכנה"ג שם.

וז"ל אדה"ז (סר"נ ס"ג): "ונוהגין בקצת מקומות שלא לקבוע ישיבה בערב שבת, לפי שלימוד הישיבה הוא דבר שאין לו קצבה, שרגילין לפלפל ושמא ימשכו הרבה בפלפולם ולא יהא להם פנאי אח"כ להכין צרכי שבת".

נמצא דבר שאין לו קצבה, כמו לימוד עיונא (אפילו לרבים, כדלהלן), אין לקבוע בערב שבת. ומה שנהוג בישיבות סדרי לימוד יתבאר להלן התירו.

דבר שיש לו קצבה: וז"ל **סדר היום** שם: "אבל אם הלימוד הוא ענין **שיש לו קצבה**, ולא יתעכב בו, יכול לתת חלק לזה [ביום שישי לפני ההכנות לשבת], וגם מזה לא יניח ידו, כי ודאי דבר גדול הוא לקבוע לימוד אחר התפלה, כמו שביארנו משום שנאמר: ילכו מחיל אל חיל (הובא בשו"ע או"ח סי' קנה). אלא שלא כל השעות שוות, דעת לקבוע ועת לבטל קבוע".

והנה הפוסקים שהביאום, **כנסת הגולה ומג"א וכף החיים** (אות כג) כתבו בפשטות בשם סדר היום שלימוד שיש לו קצבה אותו לא יבטל ביום שישי, היינו שהוא רגיל ללמוד.

וכן לשון **אדה"ז** כך הוא: "אבל מי שלומד דבר שיש לו קצבה **אם רגיל ללומדו בכל יום** אין לו לבטלו בערב שבת" וגם בתחילת הקונטרס אחרון שם כתב בפשטות "כן הוא משמעות לשון

סדר היום שבמגן אברהם", שלימוד שיש לו קצבה היינו דוקא ברגיל בה בכל יום.

וכד תדייק היטב בלשון הסדר היום, כן תמצא, שכתב שם "וגם מזה לא יניח ידו, כי ודאי דבר גדול הוא לקבוע לימוד אחר התפלה", משמע הלימוד הקבוע שלו לא יניחו.

ולפי זה לימוד שאינו רגיל בו בכל יום, אפילו שיש לו קצבה יש למנוע. כגון הרוצה ללמוד דף היומי ביום שישי ואינו רגיל בכך.

דבר שדרך לימודו ביום שישי: עוד דרך היתר ללמוד ביום שישי דבר שיש לו קצבה, הוא בדבר **שדרך לימודו בערב שבת** (אפילו שאינו רגיל בה בכל יום) כגון שנים מקרא ואחד תרגום או חומש עם רש"י, שיכול ללמוד כדרכו.

וכ"כ בסדר היום: "וכן מי שנוהג לקרוא **הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום** מיד אחר התפלה יוכל לקרוא ולא יתעכב, כי מצרכי היום הוא, ומצוה היא בידו לקרוא אותה קודם אכילה ביום ששי. ואפשר שאם יתבטל השעה הזאת מלקרות אח"כ יעסוק בדברים אחרים ויבטל קריאתה. לכן טוב הוא לקרותה המקרא והתרגום לבד עם ההפטרה ואח"כ יעסוק בפירושיה כמו שירצה". **והובא באחרונים.**

וז"ל אדה"ז: "ואפילו כשלומד ביחיד, אם הוא דבר שדרך ללומדו בערב שבת, כגון פירוש רש"י מפרשת השבוע כמו שיתבאר בסי' רפ"ה, יכול ללמוד כדרכו". ודייק היטב בלשונות שאפילו לרבים מותר כל שהוא דרך ללומדו בערב שבת.

לימוד לרבים: גם בלימוד לרבים, דוקא בלימוד שיש לו קצבה אין לבטלו בערב שבת, אך לא בדבר שאין לו קצבה שאותו יש להימנע. וכן מבואר לעיל **מכנסת הגדולה והאחרונים** שלא היו קובעים ישיבה בערב שבת, (אע"פ) שהוא לימוד לרבים, דהוי דבר שאין לו קצבה, שרגילים לפלפל.

אולם בסדר היום שם כתב: "אבל אם הוא קובע **לימוד עם רבים** ודאי שאין ראוי לבטל למוד רבים, כי חשוב הוא עד מאד, ואין שום מצוה עוברת חשובה לפניו, בפרט במה שאינה עוברת לגמרי, שאם לא ילך עתה להכין ילך אחר כן. ואם לא יהי' כולו יהי' מקצתו, ויתקיים זה וזה".

ונראה שלא חילק הסדר היום בין יש קצבה ובין שאין קצבה ללימוד, דכל שהוא לרבים לא יבטלו. ומשום זה **המשנה ברורה** (שעה"צ סק"א) כתב להתיר לימוד לרבים אפילו בדבר שאין לו קצבה בערב שבת. ולדבריו נראה שסדר היום וכנסת הגדולה חלוקים בזה.

אמנם "דוחק לומר דכנסת הגדולה וסדר היום פליגי אהדדי" (קו"א לאדה"ז).

[שהאחרונים הנ"ל שהביאו לסדר היום שלא יבטלו לימוד לרבים, לא העירו שחולקים עליו, אדרבה כרכום יחד זה עם זה, החל **מכנסת הגדולה** עצמו (בהגהות לטור לסר"נ) מקור עדות למנהג ביטל הישיבה

בערב שבת אפילו שהוא לימוד לרבים, שביאר היטב בדבריו הטעם, שאף שהוא לימוד לרבים מ"מ הוא דבר שאין לו קצבה. וזכור שהחילוק בדבר שיש לו קצבה הוא מהסדר היום עצמו.

ויש לומר שהכנסת הגדולה והאחרונים רק המשיכו בטעם העיקרי של הסדר היום בתחילת דבריו: אם הוא דבר שיש לו קצבה מוטב, ואם לא, יש למנוע. ודו"ק* שכן הוא מבואר **בכף החיים** (אות כד) ועד"ז **במגן אברהם**].

אמנם בשונה מלימוד של יחיד, "אף דבר **שאינו רגיל** ללומדו בכל יום, מכל מקום אם לומד עם רבים אל יבטלנו". כ"כ **אדה"ז** וכן שוב העמיק לבאר בקונטרס אחרון שם. והוא מדיוק לשון **המג"א** (בסו"ס רנא) וז"ל: "ובסדה"י כתוב אם רגיל ללמוד דבר שיש לו קצבה **או** שלומד עם רבים אל יבטלנו" ומשמע אפילו שאינו רגיל, בלימוד לרבים לא יבטלנו.

וזה מצוי שת"ח מתבקש לומר שיעור בדבר שיש לו קצבה ערב שבת מוקדם בבית כנסת או ישיבה, בפרט בשבתות הקיץ, ואל יאמר הרי זה דבר שאינו רגיל בו, דכנ"ל אין לבטלו אם הוא דבר שיש לו קצבה.

סיכום: נמצא לימוד דבר שיש לו קצבה בערב שבת מותר בשלוש דרכים: (א) לימוד שהוא רגיל בו בכל יום. (ב) לימוד שהדרך ללומדו הוא בערב שבת דוקא. (ג) לימוד לרבים.

מי שיש לו מי שיכין: והנה כל האמור הוא דווקא למי שצריך להכין

[***הערה:** שהביא שם בזה אחר זה קיצור פסקי סדר היום ובציון שמו כרגיל לו, לעניין לימוד ביום שישי, באות ב: "אם רגיל ללמד ענין שיש לו קצבה, או אם יש לו לימוד עם רבים, לא יבטלנו. סדר היום". ובאות ד: "לימוד שאינו של רבים או שאין לו קצבה, לא יקרא קודם שיכין צרכי שבת. ספר סדר היום. אמר המאסף: כבר כתבתי בסימן רמ"ט . . . ז"ל (אות ב) שנהגו בקושטנדי"נא שלא לקבוע ישיבה בערב שבת. ויראה לי הטעם, דאפילו שהוא לימוד של רבים [שהי' אמור לכאורה להיות מותר כמובאר בסדר היום. המלקט], מכל מקום הוה לי' לימוד שאין לו קצבה [שהסדר היום עצמו הוא המקור להיתר בלימוד שיש לו קצבה כנ"ל, ולכן לימוד שאין לו קצבה אפי' של רבים יש למנוע. המלקט], דשמא על ידי הפלפול דהמשא והמתן ימשך הלימוד ולא יקנו צרכי שבת".

ועד"ז במגן אברהם (שעל דברי הרמ"א סרנ"א, שיש לו למעט בלימוד ער"ש) כתב: "לכן אין קובעין ישיבה בקונסטנטינא בע"ש (כנסת הגדולה) ובסדה"י כתוב אם רגיל ללמוד דבר שיש לו קצבה או שלומד עם רבים אל יבטלנו ולימוד הישיבה מקרי דבר שאין לו קצבה שרגילין לפלפל אם לא פירש"י על הסדרא שרי".

ובכף החיים שם: "לימוד שאינו של רבים או שאין לו קצבה לא יקרא קודם שיכין צרכי שבת. סדה"י. נהגו בקושטנדינא שלא לקבוע ישיבה בע"ש והטעם כתב שם הכנה"ג דאפי' הוא לימוד של רבים מ"מ הו"ל לימוד שאין לו קצבה דשמא ע"י הפלפול והמשא והמתן ימשך הלימוד ולא יקנו צרכי שבת. ובתרי"א נהגו ללמוד פירוש רש"י על פ' השבוע והטעם כתב שם הכנה"ג דכיון דאין עושין משא ומתן בדבריו לא אתו למסרך". הרי מבואר של א כמו שער הציון, ואין כנסת הגדולה וסדר היום חולקים.]

בעצמו. אך מי שכבר הכין צרכי שבת ביום חמישי או שיש לו מי שיכין לו, יוכל ללמוד כרגיל. רק שיעשה משהו בעצמו לכבוד שבת שהם חובת הגוף, כמבואר להלן.

וכן כתבו **בסדר היום וכנסת הגדולה** (בהגה"ט סר"נ): "ונראה דדוקא מי שאין לו צרכי שבת, אבל מי שיש לו שיכין לו צרכי שבת על ידי משרת, אין צורך למעט מלימודו, ונכון הדבר שיצוה למשרת שיכין לו צרכי שבת". **והובא בעולת שבת** (סו"ס רנא) **ותוספת שבת ומגן אברהם** (סק"ו) **ומשנה ברורה** (סק"ט) **וכף החיים** (אות כו).

אולם יש להעיר שלכל הלכה - כללי, ולא תמיד ניתן ללמוד מגזירה והלכה אחת לחברתה (כבר העיר מזה המג"א), שמי שיש לו מי שיכין לו יכול למוד כרגיל, ואף שהוא דומה לגזרת ג' פרסאות (סימן רמח) שאם יודעים מביאתו, יכול לצאת לדרך יותר מג' פרסאות, אמנם אינו דומה למלאכה, שיבואר להלן שלא רצו חכמים לחלק בגזירתם ואינו רשאי לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה (ראה אדה"ז ס"ג במוסגר), ושוב באותו עניין נשנתה הדין שהתירו פרקמטיא עד שעה סמוך ללילה מה שאסרו במלאכתו שאינה פרקמטיא. ויבואר להלן אי"ה.

וז"ל אדה"ז (סרנ"א ס"ב): "ויש לאדם למעט קצת בלימודו בערב שבת וכל שכן בשאר עסקיו כדי שיהא פנוי להכין צרכי שבת אלא אם כן הכין כבר ביום ה' או שיש לו מי שיכין לו".

מנהג סדר הישיבות ביום שישי: ע"פ האמור לעיל מהפוסקים, שמי שיש לו מי שיכין אינו צריך למעט בשום דבר מלימודו, שיכול ללמוד בעיון כרגיל לו, מובן למה היום נוהגים בישיבות הקדושות לסדר סדר לימוד ביום שישי.

ומה שכתבו הפוסקים מכנסת הגדולה שלא היו קובעים ישיבה בקונסטינא, היינו שלא הי' מי שיכין להם שכולם היו בעלי בתים (כפי שהי' פעם שהיו לומדים תורה אחרי נישואיהם שלא בבית והיו צריכים להכין בעצמם צרכי שבת או שהי' הלימוד ברבים נקרא ישיבה) (דייק היטב בקו"א סר"נ סק"א. וראה כנישתא דבי רב הערה ה).

וכ"ק אדמו"ר השיב חריפות רבה למכתב בו הודיעו שאין סדרי לימוד ביום שישי בישיבה, וזל"ק (אג"ק חי"א עמ' שכב, מכתב ג'תשח): מ"ש שבערב ש"ק וביום ש"ק אין סדר לימוד בישיבה, הנה מובן שנבהלתי... ביותר וביותר . . . ועוד יותר - לא מצאו לנחוץ לחפש - עצות איך לתקן חסרון לא יוכל להימנות זה. אפשר שישנם עוד ישיבות שאין בהם סדר בעש"ק וביום ש"ק, וכבר היתה טענה זו בימי הש"ס - והורו דרך שיש ללמוד ממתוקנים שבהם ולא ממקולקלים שבהם...".

הכנת צרכי שבת - חובת הגוף

בחובת הכנת צרכי שבת בעצמו, מצינו בין הפוסקים כמה לשונות, מהן כתבו שעליו **להשתדל** לעשות

בעצמו, אחרים אמרו בה **מצווה** (אגודה שבת פט"ז סי' קלח ועוד) **בו יותר** מבשלוחו (נסמן להלן חלקם), **אמנם** הרמב"ם (סוף הל' שבת ה"ו) **כתב בה לשון חייב**. וזה אשר יתבאר.

וז"ל הטור והשו"ע והלבוש: "ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו **ישתדל** להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו", וכ"ה **במאירי** (שבת קיט). ועד"ז בספר היראה **לרבינו יונה** גירונדי: "ובערב שבת יטרח לסעודת שבת, ואפילו יש לו כמה עבדים יטרח הוא בעצמו לכבוד שבת הנקרא כלה ומלכה, ושקולה כנגד כל המצות, וישתדל בתקוני שבת".

אמנם גם לשון ישתדל סובל גם משמעות החובה, והיינו שחובה עליו להשתדל להכין צרכי שבת. דייק היטב בלשונות וכך תמצא. וכן משמע מקו"א לאדה"ז דלקמן.

והנה המג"א (סק"ב ואלי' **רבה** משמו סק"ג והגר"א) **ביאר** דמה שצריך להשתדל להכין בעצמו, הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו. והכי איתא **בקידושין** (מא, א): "אמר רב יוסף (גבי קידושין) מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא". וכן כמה ראשונים כתבו שכל הני רבנן דשבת (קיט, ב) שעשו בעצמם מהכנות השבת, הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו (ר"ח שבת שם ואור זרוע סח"י ס"ב משמו. ר"ן שם על הרי"ף מד, א. ועוד).

"חייב לעשות דברים שהן לצורך שבת בגופו"

אמנם כל הנושא עיניו ללשון הרמב"ם יראה שעשיית דברים לשבת היא חובה על גופו ממש, ורק הריבוי בהכנות הם בבחי' כל המרבה הרי זה משובח, וז"ל: "אף על פי שיהי' אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית **חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו**, חכמים הראשונים מהם מי שהי' מפצל העצים לבשל בהן כו' אף על פי שאין דרכו בכך. וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח".

והנה יש מי שרצו לומר בדעת הרמב"ם שאינה חובה גמורה, וכ"כ **בערוך השלחן**: "והטור והש"ע לא הזכירו לשון "חיוב" ע"ש. ואף הוא (הרמב"ם), אין כוונתו לחיוב גמור, שהרי רבים וגדולים אין עושין בעצמן. ועוד, דבש"ס שם, חשיב מי שהיו עושין בעצמן, ש"מ שרבים לא עשו בעצמן, אלא הוא הידור מצוה. ואצלינו נשותינו עושות ומכינות בעצמן לכבוד שבת ואשתו כגופו".

גם בביאור הלכה (ד"ה ישתדל) **כתב**: "ואפשר דלהרמב"ם ג"כ לאו חוב גמור הוא אלא כעין חובה משום כבוד שבת. וסברת הרמב"ם דאל"ה לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה. ומ"מ לא הוי זה חובה גמורה. ותדע דלא אשכחן בגמרא בשם חובה כ"א על הדלקת נר **בשבת** (בדף כ"ה ע"ב) ולענין **ג' סעודות** (בדף קי"ז ע"ב) ומ"מ צ"ע".

אמנם סתימת הלשון של הר"מ במז"ל אינו סובל סברא זו כנראה למדייק בלשונו ש"חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו".

וז"ל רבינו ירוחם (נתיב יב ח"א): "חייב אדם להשכים בע"ש כדי להכין לשבת. **וחייב הוא בעצמו למלוח דג או לבקע עצים וכיוצא בזה לסייע להכין סעודת שבת.** וחייב להקביל ולהכין עצמו בערב במלבוש או במה שיוכל לשבת כדי לקבלו בסבר פנים יפו' כך פשוט בשבת". ומלשון זה "חייב הוא בעצמו", אין מנוס לומר שאינה חובה גמורה.

וז"ל סדר היום (בתוך דבריו למעט בלימוד עבור הכנת צרכי שבת): "כל אדם חובה עליו לכבד השבת הוא בעצמו ולכבד אותה כפי יכלתו, ואפי' יהיו לו עבדים ומשרתים כמה וכמה, כבודו הוא לכבד הוא בעצמו את יום השבת ולהכין צרכיו, אם לא כולם מקצתם, כמו שמצינו בחכמים הראשונים שכל א' מהם הי' מיחד לו מלאכה לעשות בעצמו, ואף על פי שהיו להם משמשים ואנשי בית רבים שיכולים להכין לא היו מתרשלים הם מפני כך אלא אוזרים מתניהם כגבור כל א' לעשות מלאכתו, כמו שמפורש בשבת בפרק כל כתבי".

וז"ל אדה"ז (ס"ד): "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו **להשתדל** להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו.

ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית **חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו** שזהו כבודו של שבת. וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כדי להרבות בכבוד השבת . . להראות כבוד השבת שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו כאדם שמקבל את רבו בביתו שהוא מראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו, ומהם ילמוד כל אדם לטרוח בעצמו ואל יאמר איך אפגום כבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת".

ושוב בקונטרס אחרון (סק"ב) האריך לבאר בחיוב לעשות איזה דבר לכבוד שבת, שהוא מצוה שבגופו:

"**עיין** בריש פ"ב דקידושין דלגבי קידושי אשה מצוה בו יותר מבשלוחו, מהא דרבא ורב ספרא, ומשמע דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא דקידושי אשה . . [אמנם] והרמב"ם בפ' ל' שכתב **חייב** כו', וכן משמע מלשון הטור ושו"ע (דלא כמג"א) . . מכלל דחיובא איכא במילתא . . שנצטוינו לכבדה במאד, והיו מחבבין אותה כל כך עד שקורין אותה כלה ומלכתא שלא מצינו כן בשאר מצות, וכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה למר מן התורה ולמר מדברי קבלה . . ואפ"ה כולהו הני אמוראי ביטלו תורתן בכל שבת ושבת, **מכלל דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו** משום שזהו כבודו של שבת כמ"ש הרמב"ם. וכיון שהטעם הוא משום כבוד

שבת **די בדבר אחד לבד** כמ"ש הטור ושו"ע שבזה ניכר כבודו.

ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון **שהוא חיוב גמור**, אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא כדפרש"י, מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ענג ממנו כיון שבו הם מקיימין מצות ענג שבת, לכן בו היו מתעסקין בעצמן . . מכל מקום בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות ענג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה, דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר".

סגולת המזיע בהכנות לשבת כתבו הפוסקים בשם האר"י, שהקב"ה מוחק בה כל העוונות כמו הדמעות. ולכן צריך לטרוח הרבה בשביל כבוד שבת. כ"כ **בכף החיים** (סק"ה) **ממחזיק ברכה** (סק"א) **ושערי תשובה** (סק"ב). וזהו כדאמרינן בל"ב מסכת ברכות ובפרק הזהב (בב"מ נט, א): "אמר רבי אלעזר מיום שנחרב בית המקדש כו' אף על פי ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעות לא ננעלו, שנאמר: שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש".

קיצור פסקי דינים העולים:

זמן הכנת צרכי שבת: "זכור את יום השבת לקדשו", אפילו מיום אחד בשבת, שאם מוצא חפץ או מאכל נאה לשבת שלא ימצא קרוב לשבת, יקנהו עכשיו אפילו ביום ראשון.

זמנו העיקרי של התחלת הכנת צרכי שבת הוא בבוקר יום השישי, ולעולם ישכים אדם לטרוח ולהכין צרכי שבת בערב שבת בבוקר, ורמז לזה בפרשת המן "והי' ביום הששי והכינו (מיד) את אשר יביאו", ואותה הבאת המן היתה "בבקר בבקר".

גם בחו"ל ובשבתות הקיץ שיש ריבוי זמן ביום שישי להכין צרכי שבת, יש להתחיל בהכנת צרכי שבת בשישי בבוקר ואין לדחותם בלי סיבה של שעת הדחק לשעות הצהריים.

המכין כל צרכי שבת לפני יום שישי בבוקר, בלא סיבה ושעת הדחק, (אף שאינו איסור) לא עשה כראוי מצות הכנת צרכי שבת.

העסוקים בפרנסתם או בטיפול בילדים ביום שישי בבוקר ומשום כך נדחה תחילת הכנת צרכי שבת לשעות הצהריים, עליהם להתאמץ לעשות בבוקר איזה דבר אפילו קטן, משהו, לקיים הוראות חז"ל והפוסקים להכין צרכי שבת ביום שישי בבוקר מיד.

בשבתות החורף ובפרט לעסוקים אז בפרנסתם או בטיפול הילדים ביום שישי בבוקר, יכולים להתחיל הכנות השבת ביום חמישי אך כנ"ל יתאמצו לעשות איזה דבר ביום שישי בבוקר.

אף שהכין צרכי שבת ביום שישי בבוקר, סמוך לשבת בין השמשות שוב יכין שנית איזה דבר לשבת, ורמז לזה בפרשת המן "והי' משנה".

חובת הכנת דבר לשבת: כתב הרמב"ם (שבת פרק ל): "**חייב** לעשות דברים שהן לצורך שבת **בגופו**". והיינו, דכבוד שבת היא בדוגמת מצות תפילין, שהכנת דבר אחד לכל הפחות לשבת היא חובה עליו וגופו ואינו יכול למנות שליח במקומו. ואדמו"ר הזקן (קונטרס אחרון אות ב') כתב שכן משמע מהשולחן ערוך (סימן ר"נ).

ראוי, שאותו דבר אחד שחובה עליו לעשות לשבת בעצמו ולא על ידי שליח, יעשה בהכנת דבר שחביב עליו ומתענג בו בשבת.

חוץ מדבר אחד לשבת שחובת הכנתו היא עליו, כל שאר ריבוי צרכי שבת יכול למנות שליח להכינם; אמנם גם בהם אמרו "מצוה בו יותר מבשלוחו".

טעימת התבשילין: יש שנהגו לטעום כל תבשיל לפני שבת, וטעמה הנגלה לנו הוא כדי שיהיו המאכלים מתוקנים לשבת.

אמנם הרבה צדיקים וגדולים לא הקפידו על זה. ויש שסומכים על טעימת התבשילין על ידי האישה. ואדמו"ר ציין שלא ראה הנהגה זו בגשמיות אצל חמיו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. אמנם הוסיף שענייננו ברוחניות ודאי יש לקיים, בטעימת מתורתו של משיח - לימוד תורת החסידות ביום השישי של שית אלפי שנין קודם שבת - הגאולה.

לימוד תורה ערב שבת: יש להמעיט בלימוד תורה ערב שבת כדי להכין צרכי שבת.

אין ללמוד בערב שבת אפילו לרבים דבר שאין לו קצבה, כגון לימוד לעיון.

לימוד שיש לו קצבה לא יבטלו, ודוקא בדבר שרגיל ללמוד בכל יום, כגון הלומד רמב"ם יומי וכדומה או לימוד לרבים שיש לו קצבה אפילו שאינו רגיל בדבר בכל יום או שזמן לימודו הוא ערב שבת כמו שניים מקרא ואחד תרגום.

ואם יודע שלא ימצא לקנות צרכי שבת אחר לימודו, לא יקבע שום לימוד כלל ערב שבת עד שיקנו וימצאו צרכי שבת ויהי' מי שמכינם.

מי שיש לו מי שיכין לו צרכי שבת אינו צריך להמעיט או לשנות דבר מלימודו, אך חובה עליו וגופו לעשות איזה דבר אחד לשבת, כמבואר לעיל.

אין לבטל ח"ו סדרי הלימוד בישיבות הקדושות ביום שישי בבוקר, במקום שיש מי שיכין להם צרכי שבת.

סגולה למתאמץ בהכנות שבת: המזיע בהכנות לשבת הקב"ה מוחק עוונותיו כמו בדמעות (ושערי דמעות לא ננעלו).

סימן רנא

מלאכה בערב שבת

מהלכות שבת הצריכה חיזוק היא איסור מלאכה מן המנחה ולמעלה בערב שבת. יש שבטעות חושבים את יום שישי כיום רגיל, ומש"ס ופוסקים והמקובלים דלהלן נלמד שמלאכה בערב שבת בזמן שאסרו חז"ל הוא לא רק איסור אלא גם בקללה שלעולם יפסיד מה שהרוויח מאותה מלאכה.

ובהלכה זו דווקא הוא שבחרו הפוסקים להזהיר את עיני וראשי עדת ישראל, המורי הוראה שבכל דור שעליהם להזהיר ולמנוע המלאכה בערב שבת מן המנחה והפרמקטיא קרוב לשבת. **ובלשון אדה"ז** (סרנ"ו, בו ניידון הפרקמטיא בערב שבת): "והקולר תלוי בצואר ראשי העם, כמו שדרשו חכמים ממה שנאמר (דברים א, יג): ואשימם בראשיכם". **והוא בספרי** שם: "מלמד שאשמותיהם של ישראל תלויים בראשי דייניהם". **ועד"ז במדרש תנאים:** "מגיד שאשמם של ישראל תלוי בפרנסיהן".

וזה אשר יתבאר בע"ה.

מלאכה מן המנחה אסורה באיסור ובקללה

איתא בגמ' פסחים (נ, ב): "תניא, העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם". **ושם** בגמרא ביארו בשני אופנים חילוקו מאיסור מלאכה בערב פסח, בתירוץ ראשון, שערב שבת ויום טוב אסור מן המנחה ולמעלה, וערב פסח מחצות. ובתירוץ שני, שערב שבת ויום טוב אינו רואה סימן ברכה ואין מנדין אותו, בערב פסח אף מנדין אותו.

ולכאורה לתירוץ השני משמע שאינו איסור רק משום קללה שלא יראה סימן ברכה. וכן נראה לכמה פוסקים (ט"ז ועוד). אמנם גם אם תאמר דרק סימן ברכה אינו רואה מיהא איסורא ליכא, מ"מ "אין להקל דחמירא סכנתא מאיסורא" (אלי' רבה דלא כט"ז).

ולשון כמה מגדולי הפוסקים, מהם **הרמב"ם** (הל' יו"ט פ"ח) **וסמ"ג ושיירי כנסת הגדולה וחק יעקב** (בהלכות פסח סתס"ח סק"ג), **דאיכא איסורא ולא רק** קללה (וראה **פרי חדש** סתצ"ו סח"י), **וכן** ביאר **בביאור הלכה** (ר"ס רנא). ועוד.

וגם לשון אדה"ז (ריש סרנ"א) מורה שהוא איסור ולא רק גילוי מילתא שיש קללה על אותה מלאכה, וז"ל: **אסרו חכמים** לעשות מלאכה בערב שבת וערב יום טוב מן המנחה ולמעלה, [ומוסיף, שבנוסף לאיסור] וכל העושה

אינו רואה סימן ברכה לעולם מאותה מלאכה, שמה שמרויח בה מפסיד כנגד זה ממקום אחר. אבל אין עונשין אותו עליה, לא נדוי ולא מכות מרדות כדרך שעושין לעובר על דברי חכמים, לפי **שלא החמירו כל כך באיסור זה**. ומכל מקום גוערין בו ומבטלין אותו מלעשותה בעל כרחו".

ודייק גם בלשונו בסעיף ב' גבי זמני האיסור "יש אומרים **שאיסור** זה", הובא לקמן.

אינו רואה סימן ברכה לעולם

ומה שאמרו שאינו רואה בה סימן ברכה לעולם, היינו מאותה מלאכה עצמה (ופירושו שח"ו לומר שמעתה אינו בכלל ברוך בכל מעשיו, אלא) "שמה שמרויח בה [במלאכה שעשה בזמן איסורו בערב שבת ויום טוב], מפסיד כנגד זה ממקום אחר" (אדה"ז).

ובכנסת הגדולה הביא מעשה נורא **מספר חסידים** (סי' קכב), באשה אחת שהיתה טווה בערב שבת ולא היתה עוסקת בצרכי שבת כראוי ומתה. ראה אחד בחלום שהיו שורפים עיניה וידיה בנעורת של פשתן. שאל למה דינה בכך. השיבו לו מפני שהיתה עוסקת בע"ש בפשתן ולא היתה עוסקת בצרכי שבת.

וביאר בכנה"ג, דאע"ג דאיסור מלאכה בע"ש הוא מן המנחה ולמעלה, היינו במי שכבר הכין צרכי שבת, אבל האשה הזאת בשביל המלאכה לא היתה מכנת צרכי שבת כתקנם, ולכן נענשה אף מפני המלאכה שהיתה עושה קודם חצות. הביאו **כף החיים** (סק"ד).

שכר ביטול מלאכה בערב שבת

ולשלימות העניין עוד יש להביא את המשך הגמ' שם, ששוב שנו אותה בארוכה: "העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה . . . ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה . . . אינו רואה סימן ברכה לעולם".

עוד שם, תנו ומנו ד' חלוקות בעושה מלאכה:

(א) "זריז ונשכר": שעושה מלאכתו בזריזות כל השבוע ואינו עושה מלאכה בערב שבת, שמקבל על כך שכר ("ונשכר").

(ב) "זריז ונפסד": שעושה מלאכתו כל השבוע וגם בערב שבת, ונפסד, כאמור לעיל שאינו רואה סימן ברכה במקום שיש בו נדנוד עבירה.

(ג) "שפל (בטל) ונשכר": שאינו עושה מלאכה לא בשבוע ולא בערב שבת, ואע"פ שאינו עושה לשמה, נשכר - שמקבל שכר על ביטול מלאכה ב(זמן איסורו) בערב שבת.

(ד) "שפל ונפסד": שאינו עושה מלאכה כל השבוע אך עוסק במלאכה בערב שבת, שנפסד כנ"ל.

ולמה השפל (בטל) כל השבוע וגם בערב שבת, נשכר אף שאינו מכוון לשמה של מצוה, ע"ז אמרו שם: אמר רבא, הני נשי דמחוזא, אף על גב

דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא, משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא קא עבדן, אפילו הכי 'שפל ונשכר' קרינן להו" - שמקבלות שכר על ביטול מלאכה דערב שבת (בזמן איסורו).

וממשיכה שם הגמ' בביאור ההפרש בין העושה לשמה לעושה שלא לשמה: "רבא רמי (סתירת הפסוקים) כתיב "כי גדל עד שמים חסדך" וכתיב "כי גדל מעל שמים חסדך", הא כיצד: כאן (מעל השמים) בעושין לשמה, וכאן (עד השמים) בעושין שלא לשמה. וכדרב יהודה. דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

נמצאת למד שהבטל ממלאכה ערב שבת מקבל שכר בין לשמה בין שלא לשמה וגדול העושה לשמה. והעושה מלאכה ערב שבת אינו רואה בה סימן ברכה לעולם ואיסורא נמי איכא.

זמן איסור מלאכה בערב שבת ויום טוב

נחלקו הפוסקים מאיזה שעה מתחיל איסור עשיית מלאכה בערב שבת ויום טוב. ושלוש שיטות עיקריות מצינו בנידון:

(א) החל **מחצות** היום.

כן מפורש **במרדכי** (פסחים סרת"ג): "רבינו מאיר לא מיחה לכתוב בערב שבת **לאחר חצות** כי אמר במלאכת שמים הוא עוסק, אבל סופרים שכותבים בשביל שכירות, אין להם לכתוב לעולם **מחצות ואילך** כדאיתא ריש פ' מקום שנהגו . . . ומנחה, רצה לומר מנחה גדולה, זהו חצי היום". והובא על ידי תלמיד מהמר"ם **בתשב"ץ קטן** (סי' צ).

ויש שביארו שחצות שאמר הוא במכוון, ולאו דוקא מנחה גדולה שהיא חצי שעה אחר חצות (**משבצות זהב** סק"א, שלתירוץ השני בגמ' אין הבדל בין פסח לערב שבת ויו"ט), **שהחמיר** משום שעלולים לטעות בחצי שעה (**אלי' רבה** סק"ג).

(ב) **ממנחה גדולה** שהוא חצי שעה אחר חצות היום.

כן הבינו רוב הפוסקים בדעת **המרדכי** שם, שחצות היינו ממנחה גדולה (ב"י ובגדי ישע ועוד). וכ"פ **אבודרהם** (מעריב של שבת) **והטור והמרש"ל** (בהגהות) **והב"ח** תלמידו **ועטרת זקנים** תלמידו. ועוד. וחלקם הבינו שכן היא דעת רש"י, וכן הגיהו **במהרש"א וחכמת שלמה. והלבוש** (ס"א) כתב דיש להחמיר (ממנחה גדולה) מפני כבוד השבת.

(ג) **ממנחה קטנה** שהוא תשע וחצי **שעות** זמניות (מהזריחה).

כן הבינו להלכה בדעת **רש"י האגודה** (פסחים פ"ד, מח) **והרא"ם** (בפירושו לסמ"ג לאוין עה) **והט"ז** (סק"א) **והפני יהושע**. וכ"ה **ברש"י** על הרי"ף (טז, ב. משבצות זהב).

[**יש** לציין שכמה דנו בגירסת רש"י "תשע שעות" ולא תשע ומחצה (וכפי הגירסא שלפנינו בפסחים). ב"י ועוד.

וכ"ה לתלמידו במחזור **ויטרי** (סתקל"א פ"י בשם ר' עקיבא)].

וכ"פ רבנו יהונתן מלוניל (על הרי"ף) **ורי"ד** בפסקיו **והריטב"א וכנסת הגדולה** (בהלכות פסח סתס"ח, שכן המנהג) **המג"א ואלי' רבה** (סק"ד, דהמיקל לא הפסיד) **והבא"ח** (לך לך ש"ב ס"כ, דהלך אחר המיקל בד"ס) **וערוך השלחן** (ס"א, שכן עיקר לדינא) **והמ"ב** (סק"ג, שהסומך על המקילין לא הפסיד) ולזה **נראה שנוטה הכף החיים** (אות ט). ועוד.

והנה בשו"ע (סרנ"א) כתב: "העושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה; יש מפרשים מנחה גדולה, ויש מפרשים מנחה קטנה". ולפי הכללים שבידנו, הלכה כיש מפרשים בתרא, שזמנה מתחיל ממנחה קטנה.

וז"ל אדה"ז: "יש אומרים שאיסור זה הוא מן מנחה גדולה ולמעלה, דהיינו משש שעות ומחצה ואילך. ויש אומרים שהוא ממנחה קטנה, דהיינו מתשעה ומחצה ואילך. ולענין הלכה **המיקל בדברי סופרים לא הפסיד הברכה**". ולהלן (סרנ"ד) הביא רק שיטת מנחה קטנה: "ועל כל פנים צריך לשלוח איש לבטל הבעלי מלאכות ממלאכתם מן המנחה ולמעלה, דהיינו שתי שעות ומחצה קודם הלילה, ע"ד שנתבאר בסי' רנ"א".

לא הפסיד הברכה - אינו היתר לכתחילה

אמנם אף **ש**(ע"פ רוב) אזלינן בתר הכללים, וכמו כאן, שבדברי סופרי הלך אחר המיקל, הלומד בעיון **ש"ס** ופוסקים לשונות וטעמים במקורותיהם, יראה ויבין בכל הלכה מתי ניתן קו ההיתר והקולא בשופי ומתי הוא ניתן בדוחק ולאו לכתחילה קאמר, ושרוח חכמים תהי' נוחה יותר באם לא הי' נהנה מאותו היתר.

וכן בנידון דידן שאומר "המיקל בדברי סופרים לא הפסיד הברכה" (ע"ד לשון הט"ז), נראה בעליל שאינו לכתחילה, ואינו אלא לנצרך להמשיך לעסוק במלאכתו בערב שבת אחרי מנחה גדולה מחמת סיבה ודחק. וכך תמצא ללשונות כמה אחרונים שאף שנקטו להקל כרש"י תראה בדבריהם שהוא לשון קולא או שלא יפסיד הברכה, שכאמור מורה שאינו נוח להם מכל וכל להתיר לכתחילה המלאכה אחר מנחה גדולה.

ולכן כשאנו באים להורות את עם ה' איך ינהגו בערב שבת, ומהו הדרך הנכון באופן של לכתחילה אותו ילכו בה, וודאי שראוי ללמד אותם שלכתחילה יש להפסיק מלאכתו בערב שבת ממנחה גדולה דווקא, ורק באם יש צורך ודחק שיכול אזי יוכל להמשיך במלאכתו עד מנחה קטנה, שאפילו שהמשיך לעסוק במלאכתו עד מנחה קטנה ולא עצר בעיתה הרצוי, הוא מנחה גדולה, מ"מ לא הפסיד הברכה, שלא חל על מלאכתו הקללה האמורה בחז"ל.

ויש לחזק זה מכמה אנפין: ראשית, רבו הפוסקים כנ"ל דסברא לי' דאיסור

וקללה הוא ממנחה גדולה (חלקם עוד סוברים שהוא מחצות). והלא בראשם עימם עמד רבנו מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, שהי' גדול ההוראה של אשכנז כולה ודבריו היו הוראה ודין נוקב את ההר בכל אשכנז וגם מחוצות לה היו שואלים לדעתו ודנים בדבריו.

ולא רק על דורו בלבד הורגשת מלכותו דמלכי' רבנן, אלא כשמשון שהורגש יראתו ומעלתו בדורות שאחריו הרבה, שהי' רבן של ענקי עולם שהעמידו ההלכה על תילה בזמניהם ואחריהם (חלקם התפרסמו יותר וחלקם פחות), הלא הם אחיו רבנו אברהם הי"ד, מהר"ח אור זרוע, הרשב"ץ, רבנו משה פרנס שמרבה להביא מדבריו, רבנו מאיר הכהן בעל הגהות מיימוניות, רבנו מרדכי ב"ר הלל הי"ד בעל המרדכי, רבנו אברהם ב"ר משה מזונשהיים (שחיבר את התיקון תפילין ממנו חובר ספר ברוך שאמר המפורסם), רבינו יצחק ב"ר מאיר הלוי בעל השערי דורא, רבנו מענדל מקלויזנר (מובא בהגהות אשר"י), וכמובן הרא"ש ועוד. עוד ידוע שעמד גם בקשרי מכתבים עם גדולי המורים של דורו בארצות אחרות מהם רבנו צדקי' ב"ר אברהם בעל שבלי הלקט ועם עוד רבים.

ועפ"ז תבין השיר והשבח שכתב **ריב"ש** (תשובה שע"ו) על חכמי צרפת ואשכנז: "מה שהפלגת לספר בכבוד החכמים הצרפתים והאשכנזים, מה עזרת ללא כח. ומי עור, כהתה עינו, מראות באור פני חכמתם. עדיין לא הגעת לחצי כבוד לשליש ולרביע. **כי מצרפת תצא תורה, ודבר ה' מאשכנז.** ומימיהם אנו שותים, והם פירשו לנו כל סתום. ובלעדיהם, היה התלמוד כדברי הספר החתום".

גם בתוספת שבת (סק"ג) בתוך דבריו שהאריך להוכיח שהוא מזמן מנחה גדולה כתב אמר והזהיר: "ומכוין דהטור ומהרש"ל והב"ח ס"ל כמ"ד מנחה גדולה, מי הוא אשר חיילים יגבר לעמוד נגד שלשת הגיבורים האלה לדחות דבריהם בדיחוי קל שחוזר ונראה" (אמנם ראה בקו"א לאדה"ז מה שמבאר בדברי המג"א עליהם הקשה).

ומעשה נפלא מסופר על **ר' ישראל אביו של הרמ"א**, ש"הי' לו חנות גדול ויקר בכל מיני משי והי' לתפארת בכל אפסי תבל. והי' מתנהג בקדושה ובטהרה ופרישות, והי' מנהגו כאשר הגיע **חצי היום בערב שבת**, מיד סגר החנות. פעם אחת נתקנא בו השטן ובא לנסות אותו, והתלבש בדמות שר גדול ולקח הרבה סחורות יקרות בעד הון רב והרויח עד שהי' לו כמעט עשירות, ועשה השוואה עם כל אחד ועדיין לא נמדד כמה אמות יש בכל אחד. ובתוך כך הגיע חצי היום, והלך הגביר (ר' ישראל) לסגור החנות כמנהגו, והשר התחנן לו שיתן לו הסחורה,ולא רצה באין אופן לבטל מנהג שלו, רק הסגיר תיכף החנות והפסיד ע"י זה עושר רב. וכבדוהו מן השמים **עבור זה** בבן קדוש רבינו הרמ"א מאורן של ישראל".

ומכל זה אתה למד (שאף שאדה"ז ורוב המחברים האחרונים (כמ"ב וכף החיים ועוד) כתבו שהממשיך במלאכה עד מנחה קטנה לא הפסיד הברכה), דעת להבין למה זה בחרו בלשון מסתייגת, שאינו מפסיד הברכה, ולא נקטו כולם להלכה בלי גמגום שהגזירה היתה ממנחה קטנה ולמעלה. ולכן כאמור יש להורות לכחילה להפסיק המלאכה ממנחה גדולה ורק לנצרך ושעת הדחק יוקל שלא יפסיד הברכה אם ימשיך עד מנחה קטנה.

עני ומי שדחוק ביותר

ומי שדחוק ביותר על דרך שנתבאר בהלכות חול המועד, שצריך לכסף לקנות צרכי שבת או שעלול להיקנס ולהפסיד הרבה אם לא ימשיך עבודתו גם אחר מנחה קטנה או שהוא בחובות באופן תדיר, שחי, כדאמרי אינשי, מהיד לפה, וכן אם הכין בבקר הלואה בשביל עונג שבת על סמך השכר שיהיה לו בע"ש במלאכתו שיעסוק כל היום (בא"ח שם) וכיו"ב, מותרים להמשיך מלאכתם גם אחר מנחה קטנה.

דנקוט האי כלל בידך: ערב שבת מן המנחה ולמעלה "הוא קל מחולו של מועד, לפיכך כל מה שמותר בחולו של מועד כל שכן שמותר בערב שבת כל היום אפילו בשכר" **אדה"ז** (סו"ס רנ"א). וכ"ה **בט"ז** (סק"ב) **ומג"א** (סק"ה) **ואלי' רבה** (סק"ז) **ותוספת שבת** (סק"ה) **וכה"ח** (אות טו). ועוד.

עבור עונג שבת: ואפילו שיש לו לחם ומים ורוצה לענג השבת, מותר להמשיך במלאכתו אחרי מנחה קטנה. כ"כ **משבצות זהב** הביאו **כה"ח** שם.

מלאכה לצורך שבת

להלכה הסכימו הפוסקים, דמלאכה גמורה אסורה מן המנחה ולמעלה בערב שבת, כל שאינו עושה לצורך שבת, ואפילו בעושה לצורך שבת, אם עושה בשכר, אסור (רא"ש פ"ד סוס"א וטור מראבי"ה סתצ"ה. **ב"י** ורמ"א ואחרונים), דתרתי בעינן, שהיא מלאכה שאינה להשתכר ושתהי' לצורך שבת (כה"ח אות יג).

וז"ל אדה"ז (שם ס"ג): "ואפילו לקבוע עצמו למלאכה גמורה אין איסור אלא כשאינה לצורך השבת או אפילו לצורך השבת אלא שעושה בשכר. אבל לעשות לצורך השבת בחנם, כגון לתפור בגדים לצורך השבת בין לו בין לחבירו בחנם, מותר כל היום".

מלאכה בדבר מצוה

עוד שם: "וכן מותר להעתיק ספרים ללמוד בהם, בין שכותב לעצמו בין שכותב לחבירו בחנם, **דכיון שהוא דבר מצוה הרי זה כלצורך שבת**". והוא מבית יוסף ולבוש (ס"ב), שהתירו אע"פ שאינו צורך שבת כיון שהוא דבר מצוה.

אך לא כל דבר מצוה שעוסק בה מיחשב כלצורך שבת להתירו אחר

מנחה קטנה, דהרי בפירוש אסרו לכותבי וסופרי סת"ם לכתוב מן המנחה ולמעלה, כמבואר לעיל **מהמרדכי ותשב"ץ** וכ"ה **באחרונים**. וכ"כ **בארחות חיים** (שבת אות ג) **הביאו כף החיים** (אות טו"ב) דמותר לכתוב דברי הלכה שהיא מלאכת שמים אבל סופרים שכותבים בשכר אין להם רשות.

מלאכה שניכר שהיא לצורך שבת

והנה פשוט שמלאכות שניכר לכל שהם צורך שבת, כגון מי שצריך לתקן בביתו החשמל או כלי החשמל כמזגן וכל כיו"ב שידוע לכל שהאומן בה לביתו לתקנו עבור שבת שלא יצטער בשבת או שיוכל להכין צרכי שבת, שרי אפילו סמוך לשבת ממש (ואפילו על ידי נכרי בין השמשות, ופעמים אף בשבת עצמה, ויבואר במקומו בע"ה).

והיתרו פשוט על יסוד תספורת שהתירו הפוסקים אפילו בשכר מן המנחה ולמעלה, ואפילו במעשה אומן (**ב"י** ומג"א סק"ה וכה"ח אות כ, דלא ככלבו סנ"ח, שהתיר רק מעשה הדיוט. והגר"א האריך).

וכ"פ אדה"ז (ס"ד): "מותר לספר את ישראל כל היום אפילו מעשה אומן ואפילו בשכר. ואינו דומה לתפירת בגדים ושאר המלאכות, שאין הדבר ניכר שהמלאכה נעשית עכשיו בשביל השבת, לפיכך אין היתר אלא בחנם (שכשיטול שכר, הרי זה כאלו נעשית בשביל שכרו בלבד, ואינה נעשית כלל עכשיו בשביל השבת). אבל התספורת ניכרת שנעשית עכשיו בשביל השבת".

מלאכה ביש מי שיכין לו צרכי שבת

וכבר הערנו במקום אחר שמחיצה עמודת בין גזירה אחת לחברתה, ולא תמיד ניתן ללמוד מגזירה זו לדומה לה. דהנה באיסור יציאה ג' פרסאות ערב שבת הסכימו הפוסקים שאם בני ביתו יודעים שיבוא או בימינו שמכינים מאכלים בשפע, מותר לצאת ערב שבת יותר מג' פרסאות.

אמנם כאן נידון איסור וקללה הרובצת על המלאכה הנעשית בערב שבת אחר מנחת קטנה, לא פלוג חכמים ואסור אפילו יש מי שיכין לו צרכי שבת. **וז"ל אדה"ז** (שם ס"ג במוסגר): "ואפילו מי שאינו צריך כלל להתעסק בצרכי שבת אסור לו לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה לפי שלא רצו חכמים לחלק בגזרתם". **הביאו הכף החיים** (אות ו).

קיצור פסקי דינים העולים:

מלאכה בערב שבת

חכמים אסרו לעשות מלאכה בערבי שבת ויום טוב משעת המנחה ואילך.

איסור זה חל אפילו על מי שיש לו מי שיכין עבורו צרכי שבת.

שכרה: בנוסף לאיסור גם רובצת קללה; שכל העושה מלאכה בערב שבת ויו"ט מן המנחה ומעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם מאותה מלאכה, שמה שירוויח ממנה, יפסיד ממקום אחר.

כל מי שבטל ממלאכה באותו זמן, מקבל שכר; אפילו שבטל ממנה שלא לשם לשמים. והבטל ממנה לשם שמים, שכרו גדול יותר, "מעל השמים חסדך".

זמנה: הכרעת רוב האחרונים ואדה"ז היא, שהמיקל בדברי סופרים להמשיך מלאכתו עד זמן מנחה קטנה, אינו מפסיד הברכה; אולם המדייק בלשונותיהם יראה שהדרך הנכונה יותר לכתחילה הוא, להפסיק המלאכה ממנחה גדולה, חצי שעה זמנית אחר חצות, ורק בשעת צורך ודחק להקל להמשיך עד זמן מנחה קטנה. וכן ראוי להורות.

ערב פסח חמור יותר מערבי שבת ויום טוב, ואסורה המלאכה כבר מחצות היום ואילך (וגם בערבי שבת ויום טוב יש אומרים שהוא מחצות היום. ור' ישראל זכה לבנו הרמ"א בזכות זה). ויתבאר במקומו.

לצורך שבת: מלאכה שהיא לצורך שבת ואינה נעשית בשכר, מותרת כל היום. ולכן אסור לספר נכרי מן המנחה ומעלה אפילו בחינם.

כל מלאכה שניכר שהיא לצורך שבת, מותרת כל היום גם אחרי זמן מנחה קטנה, אפילו במעשה אומן. ולכן מותר להסתפר או לספר ישראל בשכר כל היום; וכן יכול להזמין אומן שיתקן כלי חשמל שצריך לשבת בביתו או בבית הכנסת, וכל כיוצא בזה הניכר שהוא לצורך שבת או יום טוב.

מלאכת שמים ודבר מצוה מותרת כל היום, שנחשבת לצורך שבת. אך סופרי סת"ם בשכר, אינם רשאים להמשיך לכתוב אחר הזמן האמור.

עני או הפסד ממון: איסור מלאכה ערב שבת מן המנחה, אינו חמור יותר מאיסור מלאכה בחול המועד; ולכן עני שצריך כסף לשבת, וכן מי שבחובות או שלקח הלוואה על סמך מלאכה שיעשה בערב שבת או מי שאם יפסיק מלאכתו יפסיד הרבה, וכיוצא בזה, רשאים להמשיך מלאכתם גם אחר זמן מנחה קטנה.

גם הצריך כסף עבור עונג שבת, כגון מי שיש לו לחם ומים ורוצה לקנות עוד מאכלים ודברים לכבוד ועונג שבת, רשאי להמשיך מלאכתו אחר מנחה קטנה.

פרקמטיא: מלאכה גמורה הוא שאסרו מן המנחה ולמעלה, אבל עסקי מכירות וחנויות, אפילו שמוכרים סחורות שאינם לצורך השבת, יכולים להמשיך גם אחר מנחה קטנה. ומכל מקום, צריך שיהי' לו מי שיכין צרכי שבת וגם שיעצור מספיק זמן קודם שבת שיספיק להכין גופו קודם כניסת קדושת היום.

סימן רפו

אכילה לפני שחרית ולפני מוסף

זמן חובת קידוש היום

ביום השבת, חלה חובת קידוש רק אחר תפילת שחרית, אך לפניו אין חיוב קידוש (שו"ע סרפ"ט ס"א מטור בשם אביו הרא"ש שהי' שותה מים לפני שחרית ובמים ליכא גאוה ד'אותי השלכת'; בית יוסף ד"ה מצאתי השייך לסעי' ג. שו"ע אדה"ז בריש הלכות תפילה ספ"ט ס"ה ושוב בהלכות שבת סרפ"ט ס"ב "שעדיין לא חל עליו חובת קידוש"). **ודלא כאומרים שעד אחר מוסף אינו חייב לקדש** (עטרת זקנים ספ"ט בשם מהרש"ל ופרישה סק"ו ונחלת צבי סרפ"ט ועוד). **ולכן הרוצה לטעום לפני מוסף עליו לקדש.**

ועוד עפ"ז, גם מי שקידש לפני תפילת שחרית, לא פטר בזה את עצמו מחובת קידוש היום, ועליו לקדש שוב אחר שיתפלל שחרית.

ולכן, אף שלמנהגנו אין טועמים לפני התקיעות כידוע (וראה גם בבית מאיר לסתרנ"ב ומטה אפרים סתקפ"ה ס"ב ובשערי תשובה סתקפ"ד סק"ג ופסקים ותקנות לגרעק"א ס"כ ועוד) **לאלו הטועמים דבר מה לפני התקיעות ומוסף הארוך דר"ה, צריכים לקדש לטעימה זו כי כבר התפללו תפילת שחרית** (ראה כף החיים בהל' שופר סתקפ"ה סקכ"ו: "ומדלא כתב כן [שאין אוכלים] לגבי תקיעת שופר משמע דשרי". ובשו"ת התעוררות תשובה או"ח סשע"ד כתב דאולי לא חיישינן בתקיעת שופר שמא ימשך בסעודתו וישכח, משום אימת יום הדין. והובא בתל תלפיות (חשון תרס"א) **וילקט יוסף** (תרס"א שנה שלישית קובץ ב'). ושם, דכיון שתוקעין בשופר ברבים לא חיישינן שמא ישכח דרבים מידכרי אהדדי).

וכן נ"מ למנהגנו אנ"ש חסידי חב"ד לערוך התוועדות הכנה לפני ההקפות דשמחת תורה. ויתבאר להלן בע"ה.

האוכל לפני שחרית אם מקדש

בביאור הלכה (לסרפ"ט ד"ה חובת קידוש) הביא דין חולה שצריך לאכול לפני שחרית, שעליו לקדש לפני שיאכל. **ואחריו נמשך האג"מ** (או"ח ח"ב סכ"ו, אם החולה צריך לפת לפני שחרית). **אמנם הרבה סברו דגם בכה"ג אין חובת קידוש עליו כלל לפני שחרית. וכך אנו מורים** (תהלה לדוד סק"ג. וכ"פ בשו"ת קרן לדוד ספ"ד, וחלקת יעקב ח"ד סל"ב. ובדברי יציב סי' קלא, הביא סברא נוספת שלא לקדש, שאם יקדשו יסברו שהותר לעשות סעודה דשנה לפני שחרית, ולכן הנהיגו שלא יקדשו שידעו שרק הנחוץ הותר).

ומזה הטעם אין אנו מורים לקדש בשבת בבוקר בעת טעימת מזונות

כנהוג בכל יום לפני התפילה (ראה אג"ק לכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ חי"ד מכתב ה'רפג, להרה"ח ר' ברוך פאריז ע"ה: "בש"ק בהשכמה יטעם מזונות קודם התפלה".

שיחת ש"פ ויקהל-פקודי תשי"ג בסופה (תו"מ ח"ח): "בדורות האחרונים התירו לשתות קודם התפלה ולאחרונה יותר התירו גם לאכול משהו - מיני מזונות - קודם התפלה. וכהפתגם שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם הצמח צדק) שמוטב לאכול כדי להתפלל מאשר להתפלל כדי לאכול (היום יום י' שבט). והנה, הטעם בפשטות הוא מצד חלישות בריאות הגוף בדורות האחרונים. אבל בפנימיות וברוחניות העניינים - הטעם הוא מפני שבירור הגשמיות נעשה קל יותר בדורות האחרונים, לפי שבנ"י עוסקים כל הזמן בבירור הניצוצות, וכבר נתבררו ריבוי ניצוצות, ולכן, גם קודם התפלה יש בכח לברר את הדבר הגשמי, אלא שזהו רק כאשר הדבר נעשה בשביל התפלה".

הגה"ח הרב אהרן יעקב שווי ע"ה סיפר שהרבי הורה 'תיקון' לאחיו על שהקפיד לא לטעום לפני התפילה, שישפיע על חבריו שיטעמו לפני התפילה. וכן נהג הרבי בעצמו לטעום קודם התפילה גם בשנים הראשונות. שבועון בית משיח גיליון 1211).

טעם איסור סעודה לפני מוסף

גם אם קידש אחרי שחרית, אסרו הפוסקים לקבוע סעודה לפני מוסף ורק טעימה בלבד התירו, ועד כביצה פת ולא יותר (שו"ע סרפ"ו ס"ג ואדה"ז ס"ד).

ובטעם איסור קביעת סעודה לפני מוסף, שני דרכים: (א) דאסור לאכול קודם מוסף כמו קודם **שחרית**; (ב) או ע"ד איסורו קודם **מנחה ומעריב**. ואין איסורם שווה כידוע. דלפני מנחה ומעריב איסורו שמא **ימשך וישכח** (גמ' שבת ט, ב: "רב אחא בר יעקב אמר . . ולא לאכול . . דילמא אתי לאמשוכי". שו"ע סרל"ב וסרל"ה ס"ג ונו"כ), משא"כ לפני שחרית איסורו משום **גאוה** (ברכות י, ב).

והיות ואינו סוגיא בדוכתי נזכיר כאן מאיסור אכילה לפני שחרית. וז"ל אדה"ז בהל' תפילה (ספ"ט שם מגמ' שם): "אסרו חכמים לאכול או לשתות משעלה עמוד השחר עד שיתפלל י"ח; וסמכו איסור זה על מ"ש 'לא תאכלו על הדם' כלומר, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם; וכל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר 'ואותי השלכת אחר גיוך', אל תקרא גיוך שמשמעו כל צרכי גופך, אלא גיאך לשון גאוה, אמר הקדוש ברוך הוא, לאחר שאכל ושתה זה ונתגאה קיבל עליו עול מלכות שמים.

לפיכך מותר לשתות מים קודם התפלה אף על פי שהם צורך הגוף, הואיל ולא שייך בהם גאוה. ואפילו בשבת ויום טוב שצריך לקדש על הכוס לפני הסעודה, אין הקידוש אוסרו מלשתות קודם תפלת השחר, כיון שעדיין לא הגיע זמנו, שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה, והרי אי אפשר לו לאכול כלום קודם תפלת השחר.

ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משקין ששייך בהם גאוה מותר לאכלם ולשתותם לצורך רפואה שאין

ברפואה משום גאוה, אבל לרעבו ולצמאו אסור, אלא א"כ אינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה. ואפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו". עכ"ל אדה"ז.

הרי שאיסור אכילת לפני תפילת שחרית (משום גאוה) אינו כאיסור אכילה לפני מנחה ומעריב (שמא ישכח). ויש לברר כמאן מהני תרי, נידון איסור קביעות סעודה לפני מוסף.

הנה הגר"א בביאורו נקט שאיסורו ע"ד אכילה לפני שחרית (סרפ"ו ס"ג). ויש לסייע שיטה זו מגדר 'גמר תפילה' בשבת ור"ח בבית האבל, שהוא אחר מוסף; שקימת האבל ביום השביעי אחר התפילה, אם הוא בשבת, קם אחר מוסף. ונ"מ לעלותו לתורה, שאי נימא שקם אחר שחרית, היו מתירים לעלותו לתורה, ואדרבה צריך לעלות לתורה ומועיל לנפטר כידוע.

אך הנה, לפועל נהגו שלא יעלה לתורה בכה"ג, דקימה שלו בגמר התפילה היינו בגמר מוסף. ועד"ז יש לסמוך דעת האומרים הנ"ל, דאיסור אכילה לפני מוסף כאיסורו לפני שחרית.

אמנם לרוב האחרונים נראה שהוא ע"ד איסורו לפני מנחה (ט"ז סק"ב ומג"א סק"א-ב ומחצית השקל, והראו ציון לרא"ש ברכות פ"ד סי"א דכרך יחד מימרות דאכילה לפני מוסף ולפני מנחה. ועפ"ז יש לציין שגם הרמב"ם הלכות תפלה פ"ו ה"ד כרך מוסף ומנחה יחד לעניין זה. ראה מש"כ בזה בדגול מרבבה).

וז"ל אדה"ז (סרפ"ו ס"ד): "מותר לטעום אחר תפילת שחרית קודם תפלת המוספין כמו שמותר לטעום קודם **תפלת המנחה** משהגיע זמנה . . ובלבד שיקדש מתחלה".

וגבי ההוכחה דלעיל (דקימת האבל בשבת אחר מוסף ואין מעלים אותו לתורה), הנה יש להעיר מלשון אדה"ז (סנ"ה ס"ד), גבי מקצת המניין שיצאו קודם קריאת התורה ש"אין קורין בתורה אם הלכו מקצתן קודם שהתחילו לקרות, שהקריאה אינה מגמר התפלה, שהרי במנחה קורין קודם התפלה".

נמצאת למד, שטעם איסור קביעות סעודה לפני מוסף הוא משום שמא יימשך ולא משום גאוה. ויש נ"מ גדול בין אלו הטעמים כדלהלן.

סעודה והתוועדות לפני ההקפות

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בשיחותיו מספר שבשמחת תורה ערכו התוועדות גדולה בסעודה ונטילת ידיים. וכך נהוג בכל קהילות אנ"ש חסידי חב"ד ברחבי העולם. וע"פ רוב אין מסתפקים בטעימת קלה עד כביצה, אלא נוטלים ידיהם ואוכלים סעודת יום טוב (איברא שבבית חיינו - בית רבנו שבבל 770, הסדר שונה. ואכ"מ).

ויש לבאר היתרו, שהרי עושים כן בציבור ובמקום תפילה בבית הכנסת, דרבים מזכירי הדדי (וכנ"ל גבי

אכילה לפני תקיעות), שכולם ממתינים להתפלל ולסיים ולהתחיל התורה ולהזכיר גבורות גשמים במוסף, ופשוט שאין חשש שיימשך וישכחו להתפלל מוסף דיו"ט. וגם לרווחא דמילתא אפשר להעמיד שומר מיוחד. אמנם גם בזו, לא ראינו שמקפידים להעמיד שומר (אף שתדיר נמצא בקהל או מבין הגבאים שמזרזרים הציבור להתחיל בהקפות), דכאמור כולם מזכירי הדדי.

עוד יש לסייע מהאומרים שהרגיל במניין קבוע בכל לילה שלא בתחילת זמנו, רשאי לאכול לפני שיתפלל ערבית ואין לחוש שישכח אפילו אין לו שומר, דרגיל הוא. וכש"כ הכא שכן הוא הסדר וברבים הוא (ובמקום תפילה).

ויתירה מכך, לענ"ד צ"ע לשיטת האומרים שאיסור אכילה לפני מוסף כאיסורו לפני שחרית. שהרי לעיל נתבאר שקיי"ל שלפני מוסף יכול לקדש ולטעום עד כביצה, מה שאינו רשאי לעשות כן לפני שחרית (לולי הרעב והצמא שאינו יכול לכוון בתפילתו). ולפי זה, זולת מה שפשוט מחילוק זה, שאיסור קביעות סעודה אחרי שחרית לפני מוסף הוא משום שמא יימשך, עוד צ"ע לפי זה איך הותר לאכול עד כביצה לפני מוסף, הרי לפני שחרית גם עד כביצה לא הותר משום גאוה. משמע שאינו אסור מאותו טעם אלא מטעם אחר. וכאמור הוא טעם שמא יימשך.

ולכן אין למנוע עריכת התוועדות ההכנה הנהוגה לפני ההקפות דשמחת תורה, **אפילו בקביעות סעודה בנטילת ידיים ואכילה יתר מכביצה.** ושפיר עבדי רבים יראים ושלימים ולכתחילה הוא כמבואר. והא אוקימנא.

סימן רצו

דיני הבדלה

שכר המבדיל

רבנו יעקב האריך בטור בסימננו בשכר המבדיל, וז"ל: "ר' צדוק אומר כל מי שאינו מבדיל על היין במוצ"ש או שאינו שומע מאחרים שמבדילין, אינו רואה סימן ברכה לעולם; אבל המבדיל על היין או שומע מאחרים שמבדילין, הקדוש ברוך הוא קוראו קדוש ועושהו סגולה, שנאמר והייתם לי סגולה מכל העמים; ואומר ואבדיל אתכם מן העמים. וא"ר יוחנן ג' מנוחלי העוה"ב, הדר בא"י והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבת".

ועניינה של ההבדלה היא כאמור בפוסקים, ליווי המלך, שמראה שקשה עליו פרידתו ואינו רוצה לעזוב קדושת השבת להבלי ימי החול, וע"ד היוצא מיחידות ושאר מקומות הקדושים המיוחדים ככותל המערבי וכיו"ב, שיוצא לאט ובכבדות ואינו מראה עורפו לקדושה, דרך כבוד וכמיהה. ובזה מראה מעלת קדושת השבת, ומקיים שפיר להזכיר שיבחה וקדושתה בעת יציאתה.

הבדלה בעמידה או בישיבה

הספרדים נוהגים ע"פ השולחן ערוך (ס"ו) להבדיל מיושב. ומנהג רוב האשכנזים, וכן מנהג חב"ד, ע"פ הרמ"א ואדה"ז (סט"ו) להבדיל בעמידה. והטעם, משום שבהבדלה אנו מלווים את המלך, ודרך המלווים לעמוד.

ויש בקרב האשכנזים בעקבות הגר"א היושבים בהבדלה, ע"פ מש"כ בביאורו לשו"ע על שיטת המבדילים בישיבה "וכן עיקר".

אמנם יש להעיר שכבר הורה זקן הפוסקים הגר"מ פיינשטיין בתשובה (ח"ה ס"כ אות יז), שאין לשנות, בשגם שישנם עדויות שהוא עצמו הי' עומד בעת ההבדלה. וזה לשונו: "יש לנו לעשות כהרמ"א שהעיד שכן הוא מנהג [לעמוד בהבדלה]. שלכן אין לך לשנות מנהגך ומנהג בית אביך להבדיל מעומד. ואדרבה תמוה על אלו ששינו ממנהגם להבדיל מעומד והתחילו להבדיל מיושב".

עוד מוסיף שם: "איברא דגם אני מבדיל מיושב, והוא משום שכן היה מנהג אאמו"ר זצ"ל, וממילא גם בני ואולי גם הרבה מתלמידי עושין כן. אבל עכ"פ ל"ד לשאר דברים, אף לאלו שעושין כהגר"א, כיוון שאינו ברור דעת הגר"א למעשה [בתשובה שם מציין לספרים שמעידים שהגר"א

הבדיל מעומד]. וגם איכא טעם גדול להבדיל מעומד".

איסור אכילה לפני הבדלה על הכוס

בסימן רצ"ט יתבאר בע"ה בפרטות דיני איסור אכילה ושתי' לפני הבדלה.

אמנם היות ובסימננו מתבארים כמה הלכות התלויות בדין איסור אכילה לפני הבדלה על הכוס (למי שמצפה ליין, היום או מחר, וכן דין מי שיש לו רק כוס אחד לברכת המזון והבדלה, כדלהלן), ע"כ נקדים בקצרה: משחשכה (יתבאר זמנו בסרצ"ט) אין אוכלים עד שיבדיל על הכוס, אפילו הבדיל בעמידה שכבר אמר "אתה חוננתנו" או שאמר "ברוך המבדיל" (שו"ע אדה"ז שם ס"א וסט"ז).

ומים, מדינא דגמרא (פסחים קה, א) והשו"ע (סרצ"ט ס"א ואדה"ז שם) מותר לשתות לפני הבדלה. אמנם ע"פ ספר המנהגים חב"ד (עמ' 35), אנו נוהגים שלא לשתות אפילו מים קודם הבדלה.

על מה מבדילים

הבדלה על הפת: אין מבדילים על הפת (שו"ע סרצ"ו ס"ב). ואינו דומה לקידוש, דקידוש הוא מעניין הפת, שצריך להיות במקום סעודה, משא"כ ההבדלה אין לו כלל עניין לפת (אדה"ז ס"ז).

מיין ענבים: ניתן להבדיל על מיין ענבים, אמנם מצוה מן המובחר להבדיל על היין, וכמו בכל כוס של ברכה דיין עדיף (כמבואר בסימן ער"ב).

חמר מדינה: מותר להבדיל על חמר מדינה (נתבאר גדרו בסימן רע"ב). אמנם חשוב להעיר, ישנם המקילים לעצמם להבדיל **לכתחילה** על חמר מדינה, בירה או תה וכדומה, אף שיש להם יין או מיץ ענבים מצוי בביתם. אולם, אלה לא שאלו את המורים ויודעי דת ודין.

דאף שהבדלה קל מקידוש, כגון, גבי חמר מדינה, שיש סוברים שרשאי לברך בו רק בהבדלה וברכת המזון ולא בקידוש (ראה סער"ב באדה"ז ס"י וי"א וקו"א סק"ב) - לכתחילה, מי שיש לו יין בביתו עליו לברך על יין ולא על החמר מדינה.

והרי צא ולמד ממש"כ הפוסקים, דאפילו כוס יין שאינו מלא (אם היין אינו פגום), עדיף מכוס מלא של חמר מדינה (אדה"ז ס"ט).

ועוד, ש"דעת ראבי"ה שהובא בהגהות מיימוניות שהביא המג"א, היא כרשב"ם, דלא מיקרי חמר מדינה אא"כ **אין יין מצוי כלל בעיר**" (קו"א א' לסער"ב).

ועוד, שיין כיום מצוי בשופי ובקלות ברוב מקומות מושבות היהודים, עד כדי כך, שלכמה אחרונים, כבר אינו פשוט היתר חמר מדינה בזמן הזה. ועל כן אין להקל להבדיל על חמר מדינה באם יש לו יין או מיץ ענבים בביתו. וכבר הארכנו בזה במקומו, סימן ער"ב.

באין לו יין או חמר מדינה

נשאלתי כמה פעמים מיהודים שנקלעו בעת נסיעות למקומות שלא השיגו בהם חמר מדינה ואפילו תה כשר

לא מצאו, ואין צריך לומר יין. וזה נידון בסימננו, אם עליהם לא לאכול עד שימצאו יין כדין ויבדילו.

אם ידוע לו שלא ימצא כלל יין או מיץ ענבים להבדיל עליו, גם לא למחרת ביום עד חצות, זמן הסעודה השני' מצאת השבת (ע"פ קו"א סק"א), מותר לאכול מיד במוצאי שבת אחרי שהבדיל בתפילה, שלא חייבו להתענות באין לו יין להבדיל עליו (אדה"ז כאן ס"ב וסרצ"ד ס"ב, הביאו כה"ח אות לא).

באם ידוע לו שכן ימצא עד למחרת יין או מיץ ענבים, תלוי בחילוק שני התירוצים שבתוספות (ברכות נב, א ד"ה מניחו) גבי עובדא דאמימר (פסחים קז, א), שנקלע למקומו של משפחת רב חסדא, ולא הי' יין במוצאי שבת, ולן בתענית עד למחרת שטרחו והביאו לו יין להבדיל. וע"ז כתבו התוס': "ויש לומר דשאני אמימר, (א) שהיה סבור שיהי' לו כוס למחר (ב) או מחמיר על עצמו הי'".

הרי שלתירוץ השני (שאמימר הוא שהחמיר על עצמו), מן הדין מותר לאכול מיד אחר שהזכיר הבדלה בתפילה, ורק **ממידת חסידות** הוא שלא לטעום עד שיבדיל.

אולם לתירוץ הראשון, שאמימר הי' סבור שיהי' לו מחר כוס יין להבדיל עליו, **מן הדין** הוא שלא יאכל עד שיבדיל למחרת.

ולהלכה, פסק אדה"ז (סו"ס יב) להחמיר "כסברא אחרונה" הזו (והוא היש אומרים בתרא בשו"ע ס"ג) - התירוץ הראשון בתוספות, דמן הדין אסור לטעום מאומה (חוץ ממים שמותר מעיקר הדין כנ"ל) עד למחרת שיביאו לו כוס להבדיל.

החלש שקשה לו להתענות עד למחרת שיגיע לידו כוס שהוא מחכה לו להבדיל עליו, אפשר לסמוך על הסברא הראשונה הנ"ל, שמותר מן הדין לאכול אחר שהבדיל בתפילה (אדה"ז שם).

ויש להעיר, שעל פי רוב שהרגילים בסעודה שלישית קרוב ליציאת השבת, לא יקשה עליהם לחכות ולא לטעום עד שיגיע לידם כוס להבדיל. אמנם מי שלא אכל בסעודה שלישית וכמנהג אנ"ש חסידי חב"ד, שעיקר סעודתם לשובע נפשם היא ביום השבת כמה שעות מצאתה, בפרט בשבתות הקיץ, ובמוצאי שבת כבר עבר עליהם איזה שעות בלי לאכול, לא רחוקה היא לקוראם לעניין זה חלשים במוצאי שבת להקל להם כנ"ל לאכול בלי הבדלה על הכוס אף בידוע שיגיע לידיהם כוס עד למחרת.

באין לו על מה לקדש

אגב דין המצפה לכוס להבדיל עליו, נצרף כאן השייך ודומה לו מסימן רפ"ט - דין המצפה לכוס **לקדש** עליו ביום (אדה"ז ס"ב) ובלילה (שם ס"ג):

ביום, אם אין לו לא יין ולא חמר מדינה או פת, אפילו שיודע ("מצפה") שיביאו לו ממה לקדש לאחר זמן, אין צריך להמתין; משא"כ **בלילה**, שלא יטעום מאומה, וימתין עד חצות לילה עכ"פ (הובא בקו"א סוף סק"א). "אבל אם

אינו מצפה שיביאו לו בלילה, מותר לו לאכול שאר המאכלים בלא קידוש, ואינו מחוייב ללון בתענית בשבת בשביל קידוש על היין או על הפת, הואיל וכבר יצא ידי חובת עיקר קידוש של תורה במה שהזכיר של שבת בתפלת ערבית" (אדה"ז סו"ס רפ"ט).

נשים בהבדלה

בגדר חובת הנשים בהבדלה, מצינו בראשונים כמה שיטות ואלו העיקרים שבהם:

(א) נשים פטורות מהבדלה: נמצא כתוב בארחות חיים לרבנו אהרן מלוניל (ח"א הלכות הבדלה סח"י): "כתב הר"ש ז"ל, נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן אסמכוה אקרא".

וביאור שיטתו היא, דסב"ל דנשים פטורות מהבדלה, שחכמים לא חייבו נשים בהבדלה כאנשים, שהבדלה לנשים אינה בכלל "כל שישנו בשמירתו ישנו בזכירתו" לחייבם בהבדלה אף שהיא מצוה שהזמן גרמא כמו שחייבו נשים בקידוש, שהבדלה אינו תלוי' בשמירת השבת (ע"פ הב"ח) "דהבדלה, כיון שהיא בחול, אינה תלויה בענייני דיני שבת, והיא בכלל שאר מצות שהזמן גרמא דנשים פטורות" (מ"ב סקל"ד).

והנה הרמ"א (בסוף הסימן) כתב דבר פלא גבי הבדלה לנשים שנתקשו בו האחרונים: "לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים". ונראה שהוציא זה מהארחות חיים (ט"ז סק"ז; כה"ח אות ד"ן). ולכאורה צע"ג, שהרי לשיטת הרמ"א בכמה מקומות נשים יכולות לברך על מצוה שהזמן גרמא.

[ואגב מילתא, יש להעיר שכך הי' המנהג הקדום אצל הרבה ספרדים שלא כב"י, שהרבה ראשונים ואחרונים (בניהם ספרדים מפורסמים) העידו, סברו וכתבו שנשים יכולות לברך על מצות שהזמן גרמא. ואכ"מ].

וכן הקשה הב"ח על הרמ"א, דמאי שנא הבדלה מלולב ושופר שמברכות לעצמן, ופירוש דברי הארחות חיים ד"אין מבדילות לעצמן" היינו שאינם חייבות אך הרשות בידם לברך לעצמן.

חתנו הט"ז יצא לחלק חדש, בו רוצה ליישב דברי הרמ"א, שעל מצוה עשה שהזמן גרמא מהתורה נשים מברכות, משא"כ הכא ש(גם לגברים) הוא מדרבנן אין נשים מברכות.

לעומתו המג"א (סקי"א) לפני שהסיק שהעיקר כב"ח, שיכולות להבדיל לעצמן דלא כרמ"א, הציע בתחילה גם הוא חילוק חדש ליישב הקושיא על דברי רמ"א: "ואפשר דדעת רמ"א במצוה שיש בה עשיה רשאין לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה כגון כאן, אין רשאות".

וכן עוד אחרונים עד"ז הקשו או דחו דברי רמ"א אלו. וגם אדה"ז (בסוף הסימן) צידד אליבא דהארחות חיים כב"ח ומג"א, דנשים יכולות להבדיל לעצמן (אע"פ שהן פטורות לפי הארחות חיים) כמו כל מצוה עשה שהזמן גרמא

ואינה ברכה לבטלה; ובקו"א (סק"ג) עוד הוסיף לעלות צע"ג מכמה דוכתי על דברי הט"ז הנ"ל (שנשים מברכות על מצוה שהזמ"ג דוקא מהתורה ולא מדרבנן).

(ב) חייבות בהבדלה מהתורה: בהקדים ש"הרמב"ם סובר שההבדלה גם כן דבר תורה" (ב"ח סו"ס רצ"ו).

וז"ל הר"מ במז"ל (רפכ"ט מהל' שבת): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו - כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". עוד שם (ה"ו): "מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואף על פי שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס".

ובמגיד משנה: "ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד **נשים** חייבין הם בקידוש היום ומימרא מפורשת היא נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ונפקא לן מזכור ושמור. **והבדלה נמי** אם היא דבר תורה נפקא לן חיובא דנשים מהתם, ואם היא מדבריהם, דומיא דקידוש תקנוה. ורבינו ז"ל סתם כאן, וכיון שלא הזכיר בהן פטור מכלל שהן חייבות. ופרק י"ב מהלכות עבודת כוכבים ומזלות וחקותיהם, כתב רבינו, וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום . . . שאף הנשים חייבות".

"לפי זה, כשם שחייבות הנשים בקידוש היום דבר תורה אף על פי שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, מדכתיב זכור ושמור - כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, הכי נמי **חייבות בהבדלה דבר תורה**, ולפי זה אפילו כשהנשים הן לעצמן בלא אנשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש היום" (ב"ח).

ולשיטה זו, יש לחקור נידון המצוי: בן י"ג למצות שלא ידוע אם הביא שתי שערות, אם יכול להוציא בקידוש או הבדלה אישה (אימו או אחותו) שלא התפללה ערבית, שאז הקידוש והבדלה על הכוס עבורה הם לשיטה זו מהתורה, אמנם הנער עדיין ספק גדול ולא גדול וודאי.

וכבר ביארנו בסרע"א ספק זה, והעלנו די"ל דשפיר יכול הנער להוציא ידי חובה את האישה, מאחר והיא כבר ברכה על "נרות שבת (קודש)", והשתא, קידוש על הכוס עבורה מדרבנן הוא, ויכול ספק גדול להוציאה ידי חובה. ועד"ז יש לומר גבי הבדלה לשיטה זו שהבדלה מהתורה, שאם אמרה "ברוך המבדיל", בהבדלה על הכוס יכולה להוציא נער אף שטרם נודע אם הביא ב' שערות.

(ג) חייבות בהבדלה מדרבנן: להלכה קיי"ל כאומרים דנשים חייבות בהבדלה כאנשים מדברי סופרים (הובא שיטה זו במגיד משנה שם; ריטב"א פסחים נד, א; ויש מפרשים במאירי ברכות כ, ב).

וביאור שיטתם בלשון אדה"ז: "שההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתו שמזכירין הבדל בין קדושתו לחול, ולפיכך הנשים חייבות בהם מדברי סופרים כמו שחייבות בכל

הדברים שתקנו חכמים בגלל קדושת השבת, לפי שתקנו דבריהם כעין של תורה [פסחים ל, ב ובכמה דוכתי בש"ס], שהנשים חייבות בזכור ושמור מן התורה כאנשים. **וכן עיקר**".

וז"ל השו"ע (ס"ח): "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק". ובמ"ב שם, ביאר השיטות אך לא הכריעה. אמנם אדה"ז (סי"ט) כנ"ל נקט שהעיקר כשיטה שלישית זו, כריטב"א וסיעתו, דנשים חייבות בהבדלה **מדברי סופרים** (ראה גם קו"א לסרצ"ט סק"ב).

ערבית מוצש"ק לנשים

יש שרצו לומר, שנשים חייבות להתפלל ערבית במוצאי שבת, אף שבשאר לילות הן פטורות. וזה יצא להם מדברי אדה"ז בשיטת הרמב"ם (שיטה ב' הנ"ל): "וחייבות גם כן להבדיל **בתפילה** ועל הכוס כתקנת חכמים שתקנו עליהן, כמו שתקנו על האנשים, הואיל והן חייבות כמותם מן התורה בעיקר הבדלה". שעיקר ההבדלה הוא בתפילה, כמבואר במקום אחר, שאף שאחר שהעשירו ישראל תיקנו חכמים הבדלה על כוס יין, עיקר ההבדלה בעמידה (ראה אדה"ז סרצ"ד ס"ב).

ולדבריהם, יצא ערבית דמוצאי שבת מן הכלל שחייבות בו אף שפטורות משאר תפילת ערבית לא ביום חול ולא בליל שבת (דאף שנשים חייבות בקידוש, לא מצינו שחייבו אותן בערבית ליל שבת).

ואכן יש עדויות מכמה מזקני אנ"ש שהיו נשים מסוימות מתפללות ערבית דצאת שבת אף שלא היו מתפללות ערבית כל השבוע.

אך לענ"ד אינו כן, דאף שחייבות בהבדלה (מדרבנן) **פטורות מערבית.**

ובהקדים, בהלכות תפילה (סי' קו ס"ב) כותב אדה"ז שאף שתפילה היא מצוה שהזמן גרמא, אף על פי כן, חכמים "חייבו אותן בתפלת שחרית ומנחה, הואיל ותפלה היא בקשת רחמים, וכן עיקר".

"**אבל** תפלת ערבית שהוא רשות אף על פי שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם, **ורובן אינן מתפללות ערבית במ"ש** [מוצאי שבת]".

וכן בהלכות הבדלה (סרצ"ט סח"י) כותב: "אותן הנשים שאינן מתפללות ערבית ואינן מבדילות בתפילה במוצאי שבת, יש ללמדן לומר 'ברוך המבדיל בין קדש לחול' קודם עשיית מלאכה לפני הבדלה שעל הכוס".

נמצא, שאף שלדעת הרמב"ם נשים חייבות מהתורה בהבדלה, ואדה"ז לא פסח על שיטה זו אלא הביאה וביארה, הנה להלכה הכריע שהעיקר כריטב"א ולא כרמב"ם, שנשים חייבות בהבדלה רק מדרבנן ולא מהתורה. ומש"כ ש"חייבות גם כן להבדיל **בתפילה**" היינו אליבא דשיטת הרמב"ם שהוא מביא שם, לפני שמכריע כריטב"א.

ועוד יש להעיר, דידוע דרכו של אדה"ז לבאר היטב דבריו, ולא הי' שותק בכל הני דוכתי אחריני (בהלכות ק"ש ותפילה והבדלה בסרצ"ט). ואי סב"ל שנשים חייבות בערבית דמוצאי שבת, הי' מעיר לב הלומד. וכאשר תדייק היטב בדבריו, תראה בעליל שסב"ל העיקר כריטב"א ויומתק לך למה זה השמיטו בכל שאר המקומות, שכנ"ל, אינו סובר כן.

סוף דבר, נשים חייבות מדרבנן בהבדלה ופטורות מתפילות ערבית.

נשים בשאר חלקי התפילה

קריאת שמע: ואגב שהזכרנו הלכות תפילה וחובת נשים בשחרית ומנחה, יש לציין לסימן ע', ששם ביאר אדה"ז, שנשים פטורות מק"ש, אך נכון ללמד אותם לקבל עול מלכות שמים בפסוק ראשון.

זכירת יציאת מצרים: ממשיך, שאמנם פטורות מברכות ק"ש אך חייבות בזכירת יציאת מצרים ובברכתה, היא אמת ויציב, וכן לסמוך גאולה לתפילה בעמידה שהן חייבות בה.

פסוקי דזמרה וסדר התפילה: מסיים שם במוסגר: "ואם רצו לברך גם שאר ברכות של קריאת שמע וגם פסוקי דזמרה וברכותיה הרשות בידם". וע"ז כתב בכף החיים (סי' ע סוף אות א): "ועל כן נוהגות הנשים שיודעות ללמוד להתפלל כל סדר התפילה כמו האנשים אין פחות, מפרשת העקידה עד סוף עלינו לשבח".

איש להבדיל לנשים

אדה"ז, אחר שהכריע כריטב"א מוסיף שם, שמכל מקום יש לחוש לסברא שנשים פטורות מהבדלה (הארחות חיים הנ"ל. וכידוע שאדה"ז חושש מאד לברכה לבטלה), ולכן אין לאיש להבדיל עבור נשים בלבד, באם אין שם בנים גדולים או קטנים שצריכים לשמוע הבדלה (בתורת חובה או מדין חינוך). שלשיטה שהן פטורות הרי הוא מברך לבטלה; אך הן לעצמן, יכולות להבדיל לעצמן כנ"ל כמו שהן יכולות לברך על כל מצוה שהזמן גרמא ואינו ברכה לבטלה.

וזה מצוי בצום תשעה שחל בשבת ומוצאי שבת שמבדילים ביום ראשון אחר הצום, שהבעל שומע הבדלה בבית הכנסת כדי לטעום איזה מאכל בבית הכנסת עצמו (וכדי שלא יברך קידוש לבנה כשהוא מעונה) - שאם אין בנים מגיל חינוך בבית (וע"פ רוב גם הם באים עם אביהם לבית הכנסת ושומעים שם הבדלה) לא יוכל הבעל לשוב להבדיל לאשתו ובנותיו, וצריך להודיע להן שיבדילו לעצמן ושלא יחכו לו לשווא.

ובשיטה זו אוחזים רוב הפוסקים **האשכנזים** וכן אנן, חסידי **חב"ד** דגרירי אחר הוראות אדמו"ר הזקן, שאיש שכבר יצא ידי חובת הבדלה אינו מבדיל לנשים.

לספרדים, הנה לפי שו"ע השיטה העיקרית היא ד"נשים

חייבות בהבדלה". ואם אינה רוצה להבדיל מעצמה יכול בעלה שכבר יצאה ידי חובה להבדיל עבורה.

אך לא כל הספרדים הלכו בדרך זו; הכף החיים מביא מהזכור לאברהם שמידי פלוגתא לא יצאנו במילי דברכות, שיש לחוש אפילו לדעת מיעוט, דספק ברכות להקל אפילו נגד מרן ז"ל ואפילו כנגד הרוב. ושעל כן נוהגין אנשי מעשה לכוון שלא לצאת בהבדלה של בית הכנסת כדי לבא אחר כך ולהבדיל בבית להוציא הנשים. עכת"ד.

נשים שלא מבדילות

כאמור לעיל, בנוסף שחובה לנשים לומר "ברוך המבדיל" לפני עשיית מלאכה, נשים חייבות בהבדלה על הכוס (מדרבנן) ויש לפרסם זאת.

והנה יש נשים שאינם מורגלות להבדיל בעצמן ותמיד יצאו ידי חובה על ידי אביהם או הבעל וכדו', ומשום כך אם הבעל מתעכב הרבה או שאינו נמצא במקום, הן התרגלו שלא כדין שאין מבדילות ואוכלות טרם שנשאו כוס להזכיר שבח וקדושת השבת ביציאתו. וגם כשאומרים להם שהן צריכות להבדיל בקושי גדול פועלים עליהם שיבדילו.

ויש שאינם מבדילות אפילו במיץ ענבים, מטעם המובא ע"פ הקבלה שאין להן לנשים לטעום מיין ההבדלה. אולם כשהבעל לא נמצא, יש להורות להם לשתות הכוס כרגיל ולא לחשוש לזה. עם זאת, עדיף שלא תחלק מהכוס לאחרות (אף שאינו איסור עד כדי למנוע אותן שרוצות לטעום מהכוס).

(ויש שאינם מבדילות משום שאומרות שהטועמת מכוס היין של הבדלה יגדל לה שערות במקום הזקן. והובא בכמה ספרים (מילתא בטעמא ועוד). ופעם שמעתי מהגר"מ אליהו ע"ה שאישה נכנסה לבבא סאלי זיע"א, וביקשה שהוא יתיר ויורה לבעלה שהי' מבורך בזקן גדול, שיקצר זקנו ר"ל. בבא סאלי אמר לה שאם הוא יתיר לו, הזקן יגדל אצלה. ונבהלה וחזרה מבקשתה).

ולהן המתעקשות שלא להבדיל על הכוס, יש להורות להן שעכ"פ יבדילו בחמר מדינה או תה. אך גם באם הן אינן רוצות להבדיל בעצמן כלל, אין האיש יכול להבדיל עבורן אם כבר יצא ידי חובה ואין שם בנים גדולים או קטנים שצריכים לשמוע הבדלה.

וגם לספרדיות, כנ"ל מכף החיים שמידי ספק ברכות לא יצאנו, ויש לשכנעם שיברכו מעצמן.

השומע הבדלה בבית הכנסת

יש להזהיר למי ששומע הבדלה בבית הכנסת בלי שום כוונה מיוחדת לא לצאת ידי חובה, שאף שלא כיוון לצאת, יצא ידי חובת הבדלה וכבר אינו רשאי להבדיל עבור נשים ובנות בלבד כשיבוא לביתו, דיש אומרים שמצות דרבנן יוצא בהן אף שלא כיוון לצאת

(אדה"ז סו"ס ס; סתע"ה סכ"ט גבי מרור בזה"ז וסתפ"ט סי"ב וסי"ד גבי ספירת העומר).

ומה שכתב אדה"ז (סי"ז) ש"נהגו העולם שכל אחד חוזר ומבדיל בביתו אף אם כל בני ביתו היו בבית הכנסת, לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם בהבדלה שבבית הכנסת", היינו במקומות שעורכים הבדלה בקביעות בבית הכנסת במוצאי שבתות, שאז אין דעתם לצאת בהבדלת בית הכנסת וכוונתם ידוע שרוצים להבדיל שוב בבית להוציא את בני משפחתם.

אבל הבא משאר מקומות שאין רגילים להבדיל בבית הכנסת למקום שרגילים להבדיל בבית הכנסת (וזה מצוי לנוסעים ביחד עם ביתו זו אשתו לבית רבינו שבבבל 770), באם לא יכוון במפורש לא לצאת מהבדלת בית הכנסת, ספק אם יוכל להבדיל שוב בביתו לאשתו או בנותיו בלבד באין בנים מגיל חינוך להבדיל להם. ועל כן יכוון במפורש שאינו רוצה לצאת ידי חובת אותה הבדלה של הציבור.

קיצור פסקי דינים העולים:

שכר המבדיל: גדול שכר המבדיל במוצאי שבת שהקב"ה קוראו קדוש ועושהו סגולה והוא בכלל נוחלי עולם הבא.

הבדלה בישיבה או בעמידה: הספרדים נוהגים להבדיל מיושב, ומנהג רוב האשכנזים וחב"ד להבדיל מעומד, שאנו מלווים את המלך בהבדלה, ודרך המלווים לעמוד. ואין לשנות (אגרות משה).

אסור לאכול קודם שמבדיל על הכוס אפילו שהתפלל מעריב ואמר "אתה חוננתנו" או שאמר "ברוך המבדיל בין קודש לחול"; ומים מצד הדין מותר אך מנהג חב"ד לא לשתות אפילו מים עד שיבדיל.

על מה מבדילים: אין מבדילים על הפת, ואף שאפשר להבדיל על מיץ ענבים מצוה מן המובחר, כמו בכל כוס של ברכה, להבדיל על יין דוקא. וחמר מדינה, כגון בירה וכדומה, לכתחילה אין להבדיל בו אם יש בביתו יין או מיץ ענבים.

באין לו יין או חמר מדינה להבדלה: אם יודע שלא יגיע לידו יין, מיץ ענבים או חמר מדינה עד למחרת (בחצות היום), יכול לאכול מיד אחרי שהבדיל בתפילת ערבית של מוצאי שבת (שאמר "אתה חוננתנו").

ואם יודע שיגיע לידו עד למחרת ביום (עד חצות) כוס של יין, מיץ ענבים או חמר מדינה, מן הדין לא יטעום מאומה עד שיבדיל; ואם הוא חלש (כגון אחרי שעבר עליו כו"כ שעות בלי לאכול כבר לפני צאת השבת), רשאי לסמוך על המקילים לאכול כשהוא יצטרך עקב חולשתו אחרי שאמר "אתה חוננתנו" בערבית.

באין לו יין, מיץ ענבים, פת או חמר מדינה לקידוש: ביום, אף אם יודע שיביאו לו אחד מהם לקדש לאחר זמן, אין צריך להמתין ויכול לאכול בלי קידוש היום; משא"כ

בקידוש הלילה, לא יטעום מאומה, וימתין עד חצות לילה; ולאחר חצות אם לא הגיע לידו ממה לקדש, אם כבר הזכיר את השבת בתפילת ערבית, רשאי לאכול בלי לקדש על הכוס.

אבל אם אינו יודע שיביאו לו בלילה ממה לקדש, מותר לו לאכול שאר המאכלים בלא קידוש, ואינו מחוייב ללון בתענית בשבת בשביל קידוש על היין או על הפת הואיל וכבר יצא ידי חובת עיקר קידוש של תורה במה שהזכיר את שבת בתפילת ערבית.

נשים חייבות מדרבנן (ויש אומרים מהתורה) **להבדיל על הכוס** וכן העיקר להלכה. ואין למנוע מהן להבדיל לעצמן מטעם שהיא מצוה מדרבנן שהזמן גרמא, גם לספרדיות.

איש שכבר יצא ידי חובת הבדלה לא יבדיל שוב לאישה, אם אין שם בנים מגיל חינוך ומעלה שלא שמעו הבדלה. וגם לבנים גדולים שיודעים להבדיל בעצמם, אינו יכול להבדיל שוב עבורם אחר שכבר יצא ידי חובתו (שאנו חוששים מחומר ספק ברכה לבטלה לשיטה שנשים פטורות לגמרי מהבדלה).

ואותם נשים שאין בעלה או בני' בבית להבדיל להן, ואינם רגילות להבדיל בעצמן או שאינם מבדילות מטעם שאינם רוצות לטעום מכוס ההבדלה (ע"פ הקבלה או משום השמועה שיגדל לה שערות במקום הזקן), יש להורות להן שבכל אופן הן יבדילו לעצמם, כי אין הבעל יכול להבדיל להם, ויבדילו במיץ ענבים או חמר מדינה עכ"פ.

במקומות שאין רגילים להבדיל בבית הכנסת, יזהר שאם שומע הבדלה בבית הכנסת לכוון במיוחד שאינו רוצה לצאת ידי חובה, שבלא זה ספק אם יוכל להבדיל שוב לנשים בלבד באם אין שם בנים מגיל חינוך שצריכים לשמוע הבדלה. **ובמקומות שרגילים להבדיל בבית הכנסת** ושוב מבדילים בביתם לבני משפחותיהם, אינו צריך להיזהר בזה, כי כוונתם ידוע שלא יוצאים ידי חובת הבדלת בית הכנסת.

וגם לספרדים יש להיזהר בכל זה, שעדיין יש כאן ספק ברכה לבטלה (כף החיים דלא כמחבר בשולחן).

תפילת ערבית לנשים: נשים אף שחייבות מדרבנן בהבדלה, פטורות מתפילת ערבית, הן במוצאי שבת והן בשאר לילות (ואף שלפי האומרים שחייבות מהתורה בהבדלה חייבות להבדיל הן בתפילת ערבית של מוצאי שבת והן על הכוס, הנה העיקר להלכה כאומרים שחייבות מדרבנן, ופטורות מתפילת ערבית).